

# Xalis zəkanın tənqidi



İmmanuel Kant

Mübariz Bayramov

**Kitab Mübariz Bayramov tərəfindən tərcümə edilmişdir. Əsərin şərh hissələri, tərtibatı və redaktə işləri də eyni şəxs tərəfindən icra olunmuşdur.**

## 2025

"Xalis zəkanın tənqidi" (Kritik der reinen Vernunft) — alman filosofu İmmanuel Kantın ən çox oxunan və fəlsəfə tarixində ən nüfuzlu əsərlərdən biri sayılır. Bu əsər Kantın "Tənqid" adlı fəlsəfi əsərlər seriyasının ilk kitabıdır; ardınca "Əməli idrakın tənqidi" və "Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi" əsərləri də nəşr olunmuşdur. Kant bu əsərində rasionalizm və empirizm kimi iki əsas fəlsəfi cərəyan arasındakı ziddiyyətləri aradan qaldırmağa çalışmışdır. O, insanın bilik əldə etmə prosesini təhlil edərək, biliklərin mənbələrini və hədlərini müəyyən etməyə yönəlmışdır. Bu yanaşma, fəlsəfədə "transsensual idealizm" adlandırılır. "Xalis zəkanın tənqidi" fəlsəfənin inkişafında mühüm mərhələ olmuş və sonrakı dövrlərdə bir çox filosofların düşüncələrinə təsir etmişdir. Məsələn, Artur Şopenhauer özünün "Dünya iradə və təsəvvür kimi" əsərində Kantın bu əsərini nəzərdə tutaraq yazar: "Kantın təlimi onu dərk edən hər bir ağında fundamental dəyişiklik yaradır".

Zati-aliləri,

Elmlərin inkişafına öz töhfəsini vermək – əslində, zat-alinizin maraqları naminə çalışmaq deməkdir; çünkü elmin tərəqqisi sizin ali mövqeyinizlə – onun qoruyucusu olmağınızla – yanaşı, daha dərin bir bağla da – elmin səmimi sevəni və maarifpərvər bilicisi olmağınızla – sıx bağlıdır. Bu səbəbdən, zat-alinizin mənə bəxş etdiyi mərhəmətli etimada minnətdarlığını ifadə etmək üçün gücüm çatan yeganə vasitəyə müraciət edirəm – sanki bu, məqsədin reallaşmasına kiçik də olsa bir töhfə verə bilər. Təfəkkürlə məşğul olan bir insan üçün, maarifli və yetkin bir hakimin razılığı – onun sadə istəkləri fonunda – böyük və uzaqgörən faydası olan zəhmətlərə çox güclü bir təşviqdır; baxmayaraq ki, bu zəhmətlər, ümumi, bayağı baxış tərəfindən tamamilə dəyərləndirilmir. Belə bir hakimin diqqətinə və mərhəmətinə bu əsəri həsr edirəm; və mənim ədəbi fəaliyyətimin qalan hissəsini onun himayəsinə əmanət edirəm; və dərin ehtiramla qalıram, Zati-alinizin sadiq, ən itaətkar bəndəniz,

**İmanuel Kant, Königsberq, 29 mart 1781**

## ÖN SÖZ

İnsani təfəkkürün bir növ biliyində qəribə bir taleyi var: o, təbiəti etibarilə ona problemlər kimi təqdim olunan suallarla yüklenib. Bu suallardan nə imtina edə bilir – çünkü onları özü doğurur – nə də onlara cavab verə bilir – çünkü bu suallar insan ağlığının bütün imkanlarını aşır. Zəka bu çəşqinqılığa heç bir günahı olmadan düşür. O, təcrübə prosesində istifadəsi qaçınılmaz və kifayət qədər əsaslandırılmış prinsiplərdən başlayır. Bu prinsiplərlə (təbiətinin də tələb etdiyi kimi) daha uzaq şərtlərə doğru yüksəlir. Amma bu zaman anlayır ki, işi heç vaxt tamamlanmış ola bilməz – çünkü suallar heç vaxt tükənmir. Bu səbəblə zəka təcrübədə mümkün istifadədən kənara çıxan prinsiplərə sığınmağa məcbur qalır. Bu prinsiplər isə elə təqsirsiz görünür ki, adı sağlam düşüncə belə onlarla razılaşır. Lakin zəka bu yolla qaranlığa və ziddiyyətlərə düşür. Bu zaman hardasa gizli səhvlerin olduğunu təxmin edə bilir, amma onları tapa bilmir. Çünkü dayandığı prinsiplər artıq bütün təcrübə sərhədlərini

keçdiyindən, onların doğruluğunu təcrübə ilə yoxlamaq da mümkün olmur. Bu bitib-tükənməyən mübahisələrin döyüş meydanına metafizika deyilir. Bir zamanlar metafizika bütün elmlərin şahı adlandırılırdı. Əgər niyyət iş sayılırsa, o, obyektinin yüksək əhəmiyyəti səbəbilə bu şərəfli adı haqq edirdi. İndi isə zamanın dəbinə uyğun olaraq, bu şahə hər yandan hörmətsizlik edilir. O, indi atılmış və tərk edilmiş bir qadın kimi kədər içindədir – Hekuba kimi yas tutur:

## Giriş

### Transsensual fəlsəfə ideyası

Şübhəsiz ki, təcrübə bizim anladığımızın ilk məhsuludur, çünki o, duyğusal hissələrin xam materialı üzərində işləyərək formalasır. Bu səbəbdən o, ilk təlimdir və irəlilədikcə o qədər yeni təlimlərlə zənginləşir ki, bütün gələcək nəsillərin həyat zənciri heç vaxt bu sahə üzrə toplana biləcək yeni məlumatlardan məhrum olmayıacaq. Lakin, bu, bizim anladığımızın məhdudlaşa biləcəyi tək sahə deyil. O, bizə nə olduğunu deyir, lakin heç vaxt bunun mütləq belə olması və başqa cür olmaması gərəkdiyini bildirmir. Məhz buna görə də o, bizə həqiqi bir ümumiləşdirmə təqdim etmir və bu cür biliyə çox meylli olan səbəb, ondan daha çox stimullaşdırılır, amma tamamilə məmənnun olmur. İndi isə belə ümumi biliklər, eyni zamanda daxili zərurət xarakterinə malik olanlar, özləri üçün aydın və mütləq olmalıdır, təcrübədən asılı olmayaraq; buna görə onlara apriori biliyi deyirlər: halbuki təcrübədən yalnız borc olaraq alınan şeylər, dediyimiz kimi, yalnız a posteriori, yəni empirik olaraq bilinir.

İndi isə xüsusilə diqqətəlayiq olan budur ki, hətta bizim təcrübələrimiz arasında da, yalnız duyğuların təmsilləri arasında əlaqə qurmağa xidmət edən, bəlkə də yalnız buna xidmət edən, apriori mənşəli olmalı olan biliyələr qarışmışdır. Çünki əgər təcrübələrimizdən duyğulara aid olan hər şeyi çıxarsaq, hələ də müəyyən orijinal anlayışlar və onlardan yaranan mühakimələr qalır ki, bunlar tamamilə apriori yaranmalı, təcrübədən asılı olmayaraq meydana gəlmişdir, çünki onlar insana, duyğulara görünən obyektlər barədə təcrübənin

öyrədə biləcəyindən daha çox şey söyləməyə imkan verir, ya da ən azından insanın buna inanmasına və mühakimələrinin həqiqi ümmümlük və ciddi zəruriyyətlərlə dolmasına səbəb olur ki, belə xüsusiyyətlər sadəcə empirik biliyin təmin edə bilməyəcəyi şeylərdir. Lakin daha da əhəmiyyətlisi budur ki, bəzi biliyələr hətta bütün mümkün təcrübələrin sahəsini tərk edir və təcrübədə heç bir müvafiq obyektin verilməyəcəyi anlayışlarla, mühakimələrimizin sərhədlərini bütün təcrübə sərhədlərindən kənara genişləndirir. Və məhz bu sonuncu biliyələrdə, duyğuların aləmini aşan, təcrübənin nə rəhbərlik edə biləcəyi, nə də düzəldə biləcəyi sahədə yerləşən araşdırılmalarımız, bizim ağlımızın ən mühüm və yüksək hədəfli hesab etdiyimiz araşdırılmalarıdır ki, bunlar bizə, əgər səhv etmə riski olsa belə, hər şeydən daha çox qiymətli və vacibdir, və biz heç bir ehtiyat və ya alçaldılma və ya maraqsızlıq səbəbi ilə belə vacib araşdırımları tərk etməyi düşünməzdik.

İndi təbii görünə də, təcrübə sahəsini tərk etdikdən sonra, insanın haradan gəldiyini bilmədiyi biliyləri və onların mənşəyini bilmədiyi prinsiplərin əsasında bir bina qurmağa başlamaması və əvvəlcə onun təməlini diqqətli araşdırımlarla təsdiqləməməsi, çox təbii bir vəziyyət kimi görünür. Əslində, heç bir şey daha təbii deyil, əgər bu sözlə, düzgün və məntiqli olaraq nə baş verməli olduğunu başa düşürsənsə; lakin əgər bu sözü adı halda başa düşsək, o zaman əksinə heç bir şey daha təbii və anlaşılabılır deyil ki, bu araştırma uzun müddət boyu gözardı edilib. Çünkü bu biliyələrin bir hissəsi, riyazi oları, uzun müddətdir etibarlı olub və bununla da digərlərinin də fərqli təbiətlərinə baxmayaraq, müsbət gözlənti doğurur. Əlavə olaraq, əgər insan təcrübə dairəsindən kənardə qalırsa, onda təcrübə vasitəsilə təkzib edilməyəcəyinə əmindir. Biliklərini genişləndirmək cazibəsi o qədər böyükdür ki, insanın irəliləməsi yalnız aydın bir ziddiyyətlə qarşılaşarsa dayandırılacaq. Lakin bu, diqqətlə icadlar etmək şərti ilə qaçınla bilər, baxmayaraq ki, belə olduqda belə, bunlar icadlar olmaqdan azad deyil. Riyaziyyat bizə, təcrübədən müstəqil olaraq apriori biliylə nə qədər irəliləyə biləcəyimiz barədə mükəmməl bir nümunə təqdim edir.

İndi, əlbəttə, yalnız obyektlər və biliylərlə məşguldur ki, bunlar intuisiyada nümayiş etdirilə bilər. Lakin bu vəziyyət asanlıqla unudula bilər, çünki söz konusu intuisiyani özü də apriori verə bilər və buna görə də bir sadə təmiz konseptdən ayırd edilə bilməz. Belə bir ağlın gücünü nümayiş etdirən sübutdan ruhlanaraq, genişlənmə istəyi heç bir həddən çatmır. Yüngül göyərçin, havanın müqavimətini hiss edərək sərbəst uçarkən, ideya ala bilərdi ki, o, havada olmayan bir yerdə daha yaxşı edə bilərdi. Eynilə, Platon duyğular aləmini tərk etdi, çünki bu, başa düşmək üçün çoxlu maneələr törədirdi və ideyaların qanadları üzərində, xalis anlayışın boşluğununda, bundan irəliləməyə cəsarət etdi. O, anlamadı ki, səyləri ilə heç bir irəliləyiş əldə etmirdi, çünki heç bir müqavimət yox idi, heç bir dəstək yox idi, demək olar ki, özü nərdivanı qaldırmaq üçün öz gücünü tətbiq edə bilsin. Lakin bu, insan ağlıının spekulyasiyasında ənənəvi bir taledir ki, öz binasını mümkün qədər tez bitirsin və yalnız sonra onun üçün zəminin lazımı şəkildə hazırlanıb hazırlanmadığını araşdırırsın. Lakin həmin nöqtədə, bizə onun möhkəmliyini təmin etmək və ya belə bir gecikmiş və təhlükəli araşdırmanı rədd etmək üçün hər cür bəhanələr tapılacaq. Bizim bütün narahatlıq və şübhələrdən azad olmamız və bir azdan tamamilə dərinlikli olmağımıza cəlb edilməyimiz, məhz bununla bağlıdır. Bizim ağlımızın çox hissəsi, bəlkə də ən böyük hissəsi, artıq obyektlər haqqında sahib olduğumuz anlayışların təhlilinə əsaslanır. Bu, bizə çoxsaylı biliyələr təqdim edir ki, bunlar yalnız biz artıq fikirlərimizdə (hələ qarışq bir şəkildə olsa da) düşündüyüümüz şeyləri işıqlandırmaq və ya aydınlaşdırmaqdan ibarət olsa da, ən azından forma baxımından, sanki yeni anlayışlar kimi qiymətləndirilir, halbuki bu anlayışlar heç bir şəkildə məzmun və ya mövzu baxımından genişləndirilmir, yalnız bir-birindən ayrırlar. İndi bu prosedur həqiqətən apriori biliyi təqdim etdiyi üçün, hansı ki, təhlükəsiz və faydalı irəliləyişlər əldə edir, ağıl, özü bunu başa düşmədən, bu təəssüratlarla başqa cür iddialar irəli sürür, burada, verilmiş anlayışlara apriori tamamilə yad bir şey əlavə edir, necə olduğunu bilmədən və hətta bu sualın ağlımızına gəlməsinə belə imkan vermədən. Buna görə də, mən bu iki cür biliyin fərqini başdan-başa izah edəcəyəm.

Şərh: İmmanuel Kantın transsensual fəlsəfə ideyasını sadə dildə belə izah etmək olar: Biz dünyani duyğularımızla dərk edirik və bu duyğular bizə təcrübə vasitəsilə məlumat verir. Ancaq bu təcrübə yalnız bizə “nə baş verir” sualına cavab verir, “nə üçün bu belə olmalıdır?” və ya “bu həmişə belə olacaqmı?” kimi suallara cavab verə bilmir. Kant deyir ki, bizdə elə biliklər var ki, bunlar təcrübəyə əsaslanır, yəni insanın zehni bu bilikləri əvvəlcədən, apriori olaraq özü yaradır. Məsələn, məkan və zaman anlayışları bizə təcrübə ilə gəlmir, beynimiz bu anlayışlarla işləməyə hazırlıdır. Həmçinin bəzi anlayışlar və hökmlər (mühakimələr) təcrübədən kənara çıxır və bizim ağlımız bu sərhədləri aşaraq daha dərin və ümumi biliklərə can atır. Kant burada insan ağlığının təbiətini və həddini araşdırmağın vacibliyini vurğulayır. O bildirir ki, biz bəzən təcrübənin bizə verə bilməyəcəyi bilikləri əldə etdiyimizi düşünürük, lakin bu zaman diqqətli olmalıdır: bu biliklərin əsası varmı? Zəka bəzən elə təfəkkür edir ki, əvvəlcə təməlini yoxlamadan nəticəyə gəlir. Məsələn, Platon duyğuların yaratdığı çətinlikləri aşmaq üçün ideal dünyaya üz tutmuşdu, amma Kant bu cür fikirlərin real dayaqsız olduğunu göstərmək istəyir. Kantın əsas məqsədi budur: ağlı necə işlədiyini, hansı hallarda bizi aldatdığını və əsl, möhkəm biliklərin necə mümkün olduğunu araşdırmaq. Onun transsensual fəlsəfəsi bu suallara cavab axtarır və insan biliklərinin sərhədlərini müəyyən etməyə çalışır.

## **Analitik və sintetik mühakimələrin fərqi**

Bütün mühakimələrdə, subyektin predikata olan əlaqəsi düşünülsürsə (sadəcə müsbət mühakimələri nəzərdən keçirdiyim üçün, mənfi mühakimələrə tətbiq etmək asandır), bu əlaqə iki fərqli şəkildə mümkündür. Ya predikat B, subyekt A-nın bu anlayışında (gizli şəkildə) mövcud olan bir şey olaraq A-ya məxsusdur; ya da B, A-nın anlayışından tamamilə kənarda yerləşir, amma onunla əlaqədədir. Birinci halda mühakiməni analitik adlandırıram, ikinci halda isə sintetik. Analitik mühakimələr (müsəbət olanlar) belədir ki, predikatın əlaqəsi öz kimliyi vasitəsilə düşünülür, amma bu əlaqənin kimlik olmadan düşünüldüyü mühakimələr sintetik mühakimələr adlandırılacaqdır. Birinci növ mühakimələri aydınlaşdırma mühakimələri, ikinci növü isə genişləndirmə mühakimələri adlandırmaq olar, çünki birinci növ mühakimələr predikat vasitəsilə subyektin anlayışına heç bir əlavə etmirlər, sadəcə onu analiz yolu

ilə tərkib hissələrinə ayıırlar, bu hissələr əvvəldən (bəlkə də qarşıq şəkildə) onun içində düşünülmüşdür; halbuki ikinci növ mühakimələr əksinə, subyektin anlayışına heç vaxt düşünülməmiş bir predikat əlavə edirlər və heç bir analiz vasitəsilə ondan çıxarıla bilməzlər; məsələn, əgər mən deyirəmsə: "Bütün cisimlər uzanmışdır", bu analistik mühakimədir. Çünkü mən "cisim" sözü ilə birləşdirdiyim anlayışdan çıxıb, uzanmağın onunla əlaqəli olduğunu tapmaq üçün heç bir yerə getməli deyiləm, sadəcə həmin anlayışı analiz etməliyəm, yəni içində həmişə düşündüyüm çoxluğu dərk etməliyəm, və bu predikati orada tapıram; buna görə də bu, analistik mühakimədir. Əksinə, əgər mən deyirəmsə: "Bütün cisimlər ağırdır", o zaman predikat, ümumi cisim anlayışında düşündüyüm şeydən tamamilə fərqlidir. Belə bir predikatın əlavə edilməsi sintetik mühakiməni ortaya çıxarıır. İndi bundan aydın olur ki: 1) Analistik mühakimələr vasitəsilə bizim biliyimiz heç bir şəkildə genişləndirilmir, əksinə, artıq sahib olduğum anlayış sadəcə olaraq təqdim edilir və mənə anlaşıqlı edilir; 2) Sintetik mühakimələrdə isə, subyektin anlayışına əlavə olaraq başqa bir şeyə ehtiyacım var, bu şey (X) predikatın, onunla əlaqəli olmadan, ancaq ona aid olduğunu düşünərkən, anlamağın mümkün olmasına əsaslanır.

Empirik mühakimələr və ya təcrübə mühakimələri məsələsində burada heç bir çətinlik yoxdur. Çünkü bu X, mənim bəzi anlayışım A vasitəsilə düşündüyüüm obyektin tam təcrübəsidir və bu, yalnız həmin təcrübənin bir hissəsini təşkil edir. Çünkü, baxmayaraq ki, mən ümumi cisim anlayışında çəki predikatını heç daxil etmirəm, bu anlayış buna baxmayaraq təcrübənin tamını bir hissəsi ilə müəyyən edir, ona görə də həmin təcrübənin başqa hissələrini bu əvvəlki hissəyə aid olaraq əlavə edə bilərəm. İlk önce cisim anlayışını analistik şəkildə genişlik, sıxlıq, forma və s. kimi göstəricilər vasitəsilə dərk edə bilərəm ki, bunlar hamısı bu anlayışda düşünülür. Lakin indi biliyimi genişləndirirəm və, bu cisim anlayışını çıxardığım təcrübəyə geri baxarkən, tapıram ki, çəki də hər zaman əvvəlki göstəricilərlə əlaqəlidir. Beləliklə, təcrübə bu X-dir ki, o, A anlayışının xaricindədir və çəki B-nin A anlayışı ilə sintezinin mümkünlüyü buna əsaslanır. Amma sintetik apriori hökmərdə bu kömək vasitəsi tamamilə mövcud deyil. Əgər mən A konsepsiyasından kənara çıxaraq başqa B-ni onunla

birləşdirilmiş şəkildə dərk etməliyəm, o zaman mən hansı şeyə asılı oluram və hansı vasitə ilə sintez mümkün olur, çünki burada təcrübə sahəsində onu axtarmaq üstünlüyü yoxdur? Məsələn, "Hər şeyin bir səbəbi vardır" təklifini götürək. Hadisənin konsepsiyasını düşündüyümüzə, əminliklə deyə bilərəm ki, bu, zamanla əvvəl gəlmış bir mövcudluğunu ifadə edir və s., və bundan analitik hökmlər çıxarıla bilər. Lakin səbəb anlayışı hadisə anlayışından fərqli bir şeyi ifadə edir və bu, həmin təmsildə heç bir şəkildə mövcud deyil. Bəs necə olur ki, mən ümumiyyətlə hadisə haqqında tamamilə fərqli bir şey deyirəm və səbəb anlayışını onunla əlaqələndirirəm, baxmayaraq ki, bu anlayış ona daxil deyil? Buradakı X nədir ki, anlama bu anlayışa asılı olur, özünü A konsepsiyasından kənara çıxaraq ona yad və amma hələ də onunla əlaqəli bir predikatı kəşf etdiyinə inanır? Bu təcrübə ola bilməz, çünki irəli sürürlən prinsip əvvəlki təmsilləri yalnız təcrübənin təmin edə biləcəyindən daha geniş bir ümumiləşdirmə ilə əlavə etmir, həm də məcburiyyət ifadəsi ilə, yəni tamamilə apriori və sadəcə konseptlərdən.

İndi bizim spekulyativ apriori dərk etməyimizin son məqsədi belə sintetik, yəni genişləndirici prinsiplər üzərində dayanır; çünki analitik prinsiplər, əlbəttə, çox vacib və zəruridir, amma yalnız konsepsiaların təhlükəsiz və genişləndirilmiş sintezi üçün tələb olunan dəqiqliyə nail olmaq məqsədilə. Burdakı bir sırr gizlənir ki, yalnız onun izahı, xalis dərk etmə sahəsində irəliləyişin təhlükəsiz və etibarlı olmasını təmin edə bilər: yəni, sintetik apriori hökmlərin mümkünlüğünün əsasını uyğun ümumiləşdirmə ilə aşkar etmək, onların hər bir növünü mümkün edən şərtləri dərk etmək, və sadəcə olaraq bu bütün dərk etməni (öz növünü əhatə edən) səthi bir şəkildə təsvir etmək deyil, onu tam və kifayət qədər müəyyənləşdirərək hər bir istifadəyə uyğun olaraq öz ilkin mənbələrinə, bölmələrinə, sahəsinə və sərhədlərinə uyğun bir sistemdə müəyyən etmək. Bu, sintetik hökmlərin xüsusiyyətləri üçün müvəqqəti olaraq belədir.

İndi bütün bunlardan xüsusi bir elmin ideyası yaranır ki, bu, xalis səbəb anlayışının tənqidinə xidmət edə bilər. Hər bir dərk etmə, buna qarşıq heç bir yad şey daxil olmayan bir dərk etmə "saf" adlanır. Lakin dərk etmə, xüsusilə

heç bir təcrübə və ya hissiyat daxil olmayan, tamamilə apriori olan bir dərk etmə "absolut olaraq saf" adlanır. İndi isə, səbəb anlayışı apriori dərk etmənin prinsiplərini təmin edən bir qabiliyyətdir. Deməli, xalis səbəb anlayışı, bir şeyin tamamilə apriori dərk edilməsi üçün prinsipləri özündə saxlayan anlayışdır. Xalis səbəb anlayışının orqanonu, bütün xalis apriori dərk etmələrin əldə edilə biləcəyi və əslində həyata keçirilə biləcəyi prinsiplərin cəmiyyəti olardı. Belə bir orqanonun tam tətbiqi xalis səbəb anlayışının bir sistemini yaradardı. Lakin bunun çox şey tələb etdiyini və hələ də belə bir genişlənmənin mümkünür olub-olmaması və hansı hallarda mümkün olacağı sualının açıq olduğunu nəzərə alaraq, biz yalnız xalis səbəb anlayışının qiymətləndirilməsinə dair bir elmi bilik, onun mənbələri və sərhədləri haqqında elmi, xalis səbəb anlayışının sisteminə hazırlıq olaraq qəbul edə bilərik. Belə bir şey dərs olmayıacaq, sadəcə xalis səbəb anlayışının tənqid adlandırılmalıdır və onun faydası əslində yalnız mənfi olacaq, bizim səbəb anlayışımızı genişləndirmək üçün deyil, yalnız onu təmizləmək və səhvlerdən uzaq tutmaq üçün xidmət edəcək və bununla da çox şey əldə edilmiş olacaq. Mən bütün dərk etməni transsensual adlandırıram ki, o, daha çox obyektlər ilə deyil, ümumiyyətlə obyektlərin apriori konseptlərimiz ilə məşğul olur. Belə bir konseptlərin sistemi transsensual fəlsəfə adlanacaq. Lakin bu, başlangıç üçün yenə çoxdur. Çünkü belə bir elm tamamilə həm analitik, həm də sintetik apriori dərk etmələri əhatə etməli olduğu üçün, bizim məqsədimiz baxımından, çox geniş bir sahəni əhatə edir, çünkü biz yalnız apriori sintezin prinsipləri ilə əlaqəli tam bir fikir əldə etmək üçün analizə yalnız zəruri olduğu qədər dərinləşməliyik, bu bizim əsas marağımızdır. Bu araşdırma, biz onu düzgün olaraq dərs deyil, yalnız transsensual tənqid adlandırma bilərik, çünkü bu, dərk etmələrin özlərinin genişləndirilməsinə deyil, yalnız onların düzəldilməsinə yönəlmüşdir və bütün apriori dərk etmələrin dəyərini və ya dəyərsizliklərini qiymətləndirmək üçün bir test vasitəsi təmin etməlidir. Bu, indi bizim maraqlandığımız mövzudur. Belə bir tənqid buna görə, mümkün olduğu təqdirdə, bir orqanon üçün hazırlıqdır və əgər bu həyata keçirilə bilməzsə, onda heç olmasa bir qanun üçün hazırlıqdır; bu qanuna əsasən, xalis səbəb fəlsəfəsinin tam sistemi – istər dərk etmənin genişləndirilməsindən, istərsə də

sadəcə məhdudlaşdırılmasından ibarət olsun – hər bir halda nə vaxtsa həm analistik, həm də sintetik baxımdan ortaya qoyula bilər. Belə bir sistemin mümkün olması, hətta bu sistemin bizim üçün tamamlana bilməyəcək qədər böyük olmaması əvvəlcədən qiymətləndirilə bilər. Çünkü burada məqsədimiz şeylərin mahiyyəti deyil (bu isə tükənməzdır), şeylərin mahiyyəti haqqında hökm verən anlama qabiliyyətidir və bu da öz növbəsində yalnız onun apriori dərk etməsinə aiddir. Bu dərk etmənin mənbəyi, çünki onu xaricdən axtarmağa ehtiyac yoxdur, bizdən gizli qala bilməz və çox güman ki, o qədər də böyük deyil ki, tam şəkildə qeydiyyata alınmasın, dəyəri və ya dəyərsizliyi qiymətləndirilməsin və düzgün şəkildə dəyərləndirilməsin.

Şərh: İmmuel Kantın fikirlərinə görə, biz verdiyimiz mühakimələri iki əsas yerə bölə bilərik: analistik və sintetik. Analistik mühakimələrdə, predikat (yəni bir şey haqqında deyilən fikir) artıq subyektin (mövzunun) içində düşünülüb; sadəcə onu açıb göstəririk. Məsələn, “Bütün cisimlər uzanmışdır” deyəndə, “uzanmış olmaq” anlayışı artıq “cisim” anlayışının içində var, biz sadəcə bunu aydınlaşdırırıq. Bu cür mühakimələr bizi yeni bilik vermir, olani açıqlayır. Amma sintetik mühakimələrdə predikat subyektin içində əvvəlcədən yoxdur, biz ona yeni bir şey əlavə edirik. Məsələn, “Bütün cisimlər ağırdır” deyəndə, “ağırlıq” anlayışı “cisim” anlayışında əvvəldən yoxdur, bu isə yeni bir bilik verir. Əgər bu əlavə təcrübəyə əsaslanırsa, buna empirik (təcrübəyə söykənən) sintetik mühakimə deyirik. Amma Kant daha da irəli gedərək deyir ki, bəzən biz sintetik mühakimələri təcrübəyə əsaslanmadan, apriori şəkildə veririk, yəni hiss etmədən, sadəcə ağlımızla düşünərək. Məsələn, “Hər hadisənin bir səbəbi var” mühakiməsi təcrübədən gəlmədən bizi məntiqli gəlir və zəruri kimi görünür. Bu cür mühakimələrə “sintetik apriori” hökmlər deyilir. Kant üçün ən maraqlı və çətin məsələ bu cür sintetik apriori biliklərin necə mümkün olduğunu anlamaqdır. O deyir ki, bu bilikləri anlamaq üçün ağlın imkanlarını və sərhədlərini öyrənməliyik. Buna görə də o, “saf səbəb anlayışının tənqididə” adlı bir araştırma təklif edir. Yəni biz ağlımızın yalnız öz daxilində olan, təcrübədən kənar bilikləri necə əldə etdiyini, bunların dəyərli olub-olmadığını və hansı hallarda səhvə düşdüyümüzü aşaşdırmağımızı və aydınlaşdırılması üçündür. Kant deyir ki, biz şeylərin özünü yox, onları necə dərk etdiyimizi aşaşdırmağımız. Çünkü dərk etmənin mənbəyi bizdədir və bu, bizim özümüzə aiddir, ona görə də onu başa düşmək mümkündür və

o qədər də mürəkkəb deyil. Kantın məqsədi budur: ağlımızın necə işlədiyini anlayaraq onunla düzgün və səhvsiz düşünə bilmək.

## **Transsensual Fəlsəfənin Bölünməsi**

Transsensual fəlsəfə burada yalnız bir ideyadır; xalis səbəbin tənqididə isə bu ideyanın bütün planını memarlıq prinsiplərinə əsasən – yəni prinsiplərdən çıxış edərək – təsvir etməlidir və bu binanı təşkil edən bütün tərkib hissələrinin tamlığı və dəqiqliyinə dair tam təminat verməlidir. Bu tənqidin özünün birbaşa transsensual fəlsəfə adlandırılmasının səbəbi yalnız ondan ibarətdir ki, tam bir sistem olmaq üçün o, həm də insanın bütün apriori dərk etmələrinin hərtərəfli analizini əhatə etməli olardı. Halbuki bizim tənqidimiz, əlbəttə, söyügedən xalis dərk etməni təşkil edən bütün ilkin anlayışların tam sayımını təqdim etməlidir. Lakin bu tənqid, bu anlayışların özlərinin hərtərəfli təhlilindən və onlardan törəyən bütün anlayışların tam nəzərdən keçirilməsindən məqsədyönlü şəkildə çəkinir – bir tərəfdən ona görə ki, bu cür təhlil faydalı olmazdı, çünki bu tənqidin əslində yönəldiyi çətinlik anlayışların sintezində meydana çıxır, digər tərəfdən isə, belə bir analiz və törəmə prosesinin tamlığının təmin edilməsini üzərinə götürmək ümumi planın vəhdətinə zidd olardı; çünki bu məqsədə çatmaq üçün belə bir məsuliyyəti daşımaq zəruri deyil və ondan yayınmaq mümkünündür. Lakin gələcəkdə təqdim olunacaq apriori anlayışlardan çıxış edən bu cür təhlil və törəmə tamlığını həyata keçirmək asan olacaq, əgər onlar sintez üçün əsaslı prinsiplər kimi kifayət qədər və tam şəkildə mövcuddursa və bu əsas məqsəd baxımından heç bir çatışmazlıq yoxdursa. Buna görə də, xalis səbəbin tənqidinə transsensual fəlsəfəni təşkil edən hər şey daxildir və bu, transsensual fəlsəfənin tam ideyasıdır, lakin hələ bu elmin özü deyil. Çünki bu tənqid analizdə yalnız o həddə qədər irəliləyir ki, sintetik apriori dərk etmənin tam qiymətləndirilməsi mümkün olsun. Belə bir elmin bölünməsində əsas hədəf ondan ibarətdir ki, ora

heç bir empirik məzmun daşıyan anlayış daxil edilməməlidir; başqa sözlə, apriori dərk tamamilə xalis olmalıdır. Buna görə də, əxlaqın ali prinsipləri və onun əsas anlayışları apriori dərk formaları olsalar da, onlar transsensual fəlsəfəyə daxil edilmir, çünki burada zövq və narazılıq, istəklər və meyllər, seçim və s. kimi anlayışlar – hansılar ki, hamısı empirik mənşəlidir – əvvəlcədən qəbul edilməlidir. Beləliklə, transsensual fəlsəfə yalnız xalis və sırf spekulyativ (nəzəri) səbəbin fəlsəfəsidir. Çünkü praktik olan hər şey, motivlər ehtiva etdiyi ölçüdə, hissərlə əlaqəlidir və hissələr isə idrakın empirik mənbələrinə aiddir. Əgər bu elmin bölünməsini ümumi şəkildə, bir sistemin baxış bucağından qurmaq istəsək, onda təqdim edəcəyimiz bölgü əvvəlcə xalis Aqlın Elementlər Doktrinasını, daha sonra isə Metod Doktrinasını ehtiva etməlidir. Bu əsas hissələrin hər biri alt bölmələrə malik olacaq və bu alt bölmələrin əsaslandırılması hələ burada açıqlana bilməz. Giriş və ya ilkin izah üçün vacib görünən yeganə məsələ budur ki, insan idrakının iki kökü vardır - hansılar ki, bəlkə də bizə məlum olmayan ortaq bir kökdən qaynaqlanır - yəni hissiyat (duygulanma qabiliyyəti) və anlayışdır. Birincisi vasitəsilə obyektlər bizə təqdim olunur, ikincisi vasitəsilə isə onlar düşünülür. Əgər hissiyat apriori təmsilləri (nümayəndəlikləri) əhatə edirsə və bu təmsillər obyektlərin bizə təqdim olunma şərtlərini təşkil edirsə, o zaman bu, transsensual fəlsəfəyə aiddir. Transsensual hissiyat doktrinası, Elementlər elminin birinci hissəsinə daxil edilməlidir, çünki insan idrakının obyektlərinin bizə təqdim olunması üçün lazım olan şərtlər, həmin obyektlərin düşünülməsi üçün lazım olan şərtlərdən əvvəl gəlir.

Şərh: Kant burada deyir ki, transsensual fəlsəfə əslində bir ideyadır və onun tam sistemini yaratmaq üçün əvvəlcə xalis ağlın tənqidini aparmaq lazımdır. Bu tənqid, yəni "Saf Ağlın Tənqid", sanki bir binanın layihəsidir və bu binada hər hissənin yeri və funksiyası dəqiq müəyyən olunmalıdır. Lakin bu tənqid özü hələ tam transsensual fəlsəfə sayılmır, çünki o, insanın bütün apriori (təcrübədən əvvəlki) bilişlərini tam şəkildə təhlil etmir. O, yalnız bu anlayışların hansı prinsiplərlə əlaqəli olduğunu və necə birləşib sintetik apriori biliklər yaratdığını göstərir. Kant deyir ki, biz bu anlayışların tam siyahısını verə bilərik, amma onların ayrı-ayrılıqda necə təhlil olunmasını və yeni

anlayışların necə çıxdığını tam izah etməyə ehtiyac yoxdur, çünki əsas problem bu anlayışların sintezindədir. Bu tənqid yalnız xalis və nəzəri (spekulyativ) zəka ilə məşğuldur, çünki praktik məsələlərdə, məsələn, əxlaqda, arzu, seçim, xoşbəxtlik kimi empirik (təcrübəyə bağlı) anlayışlar mövcuddur və bunlar artıq transsensual fəlsəfənin sahəsinə daxil deyil. Yəni əxlaq apriori olsa da, oradakı anlayışlar empirik köklərə dayandığı üçün bu fəlsəfənin predmetindən kənarda qalır. Beləliklə, transsensual fəlsəfə yalnız xalis nəzəri ağlın imkanlarını araşdırır. Kant bildirir ki, insan idrakı iki əsas mənbədən – hissiyat və anlayışdan ibarətdir: hissiyatla bizə nəsə təqdim olunur, anlayışla isə biz onu düşünürük. Əgər hissiyatda obyektlər bizə apriori təqdim olunursa, deməli, bu da transsensual fəlsəfəyə aiddir. Hissiyatın şərtləri isə anlayışların şərtlərindən əvvəl gəlir, yəni əvvəlcə nəyisə qəbul edirik, sonra onu düşünürük. Buna görə də, Elementlər bölməsi əvvəlcə hissiyatın təhlili ilə başlamalıdır. Kantın məqsədi xalis ağlın imkanlarını təcrübi biliklərdən təmizləyərək sistemli şəkildə başa düşməkdir.

### Saf və empirik idrak arasındaki fərq haqqında

Bizim bütün idrakımızın təcrübə ilə başlığına heç bir şübhə yoxdur; çünki əgər duyğularımızı qıcıqlandıran obyektlər vasitəsilə idrak qabiliyyətimiz oyadılmasa, bu fəaliyyət necə işə düşə bilərdi? Bu obyektlər, bir tərəfdən, təmsilləri (nümayəndəlikləri) özləri meydana gətirirlər, digər tərəfdən isə bu təmsilləri müqayisə etmək, birləşdirmək və ya ayırmak, və beləliklə də, duyusal təəssüratların xam materialını “təcrübə” adlanan obyektlərin idrakına çevirmək üçün anlayış qabiliyyətimizi hərəkətə gətirirlər. Deməli, zaman baxımından bizim heç bir idrakımız təcrübədən əvvəl gəlmir və bütün idrak təcrübə ilə başlayır. Lakin bütün idrakımız təcrübə ilə başlasa da, bu, onların hamisinin təcrübədən qaynaqlandığı anlamına gəlmir. Çünkü belə ola bilər ki, hətta təcrübəyə əsaslanan idrakımız belə, həm duyular vasitəsilə qəbul etdiyimiz, həm də idrak qabiliyyətimizin öz içindən (yəniz duyusal

təəssüratlarla stimullaşdırılmaqla) verdiyi şeylərin birləşməsindən ibarətdir. Və bu əlavəni, uzun müddətlik təcrübə bizə bu sahədə diqqətli və fərqləndirmə bacarığı qazandırana qədər, həmin təməl materialdan ayırməq qabiliyyətində olmaya bilərik. Bu baxımdan, bu məsələ - yəni, tamamilə təcrübədən və hətta duyğu təsirlərindən də müstəqil olan bir idrakın mövcud olub-olmadığı - ilk baxışdan rədd edilə bilməyəcək və daha dərindən araşdırılmalı olan bir sualdır. Belə idraklara apriori deyilir və onlar a posteriori, yəni təcrübədən qaynaqlanan empirik idraklardan fərqləndirilirlər. Lakin yuxarıda qeyd olunan ifadə (yəni "apriori") hələ də bu məsələni tam və dəqiq şəkildə ifadə etmir. Çünkü adətən təcrübə mənbələrindən əldə edilən bəzi idraklar üçün də "apriori olaraq buna qadir idi" və ya "əvvəlcədən bilə bilərdi" kimi deyimlər işlədir - səbəb isə odur ki, bu biliklər birbaşa təcrübədən yox, təcrübədən götürülmüş ümumi bir qaydadan çıxarılır. Məsələn, bir kimsə evinin təməlini zəiflədərək onun uçmasına səbəb olmuşsa, deyilə bilər ki, "o, evin uçacağıını apriori bilə bilərdi", yəni evin uçmasını görmək üçün təcrübəni gözləməyə ehtiyac yox idi. Lakin bu bilik tam mənada apriori deyil. Çünkü cisimlərin ağır olması və dayaqları götürüldükdə yerə düşməsi barədə məlumat ilk olaraq təcrübə ilə əldə edilmişdir. Buna görə də biz buradan sonra apriori idrak dedikdə yalnız bu və ya digər təcrübədən asılı olmayan deyil, bütövlükdə bütün təcrübədən tam müstəqil olan idrakı nəzərdə tutacaqıq. Bu idraklara qarşı olaraq isə yalnız təcrübə vasitəsilə mümkün olan idraklar - yəni empirik (a posteriori) idraklar dayanır. Bundan əlavə, apriori idraklar arasında da xalis (pure) adlananlar yalnız heç bir empirik elementlə qarışmamış olanlardır. Məsələn, "Hər bir dəyişiklik bir səbəbə malikdir" hökmü apriori bir hökm olsa da, xalis apriori deyil. Çünkü "dəyişiklik" anlayışı yalnız təcrübə əsasında əldə oluna bilən bir anlayışdır.

Şərh: Kantın fikrinə görə, bizim bütün idrakımız təcrübə ilə başlayır, çünkü duyğularımız obyektlərdən gələn təsirlərlə oyandırılır və idrak fəaliyyətə keçir. Obyektlər duyğularımızda təmsillər yaradır, biz isə bu təmsilləri anlayışımızla birləşdirərək təcrübə adlandırdığımız biliyə çeviririk. Buna görə də, zaman baxımdan idrakımız həmişə təcrübədən sonra gəlir. Amma bu, o demək deyil ki,

bütün idrakımız yalnız təcrübədən qaynaqlanır. Çünkü idrak həm duyğular vasitəsilə alınan məlumatdan, həm də öz içindən gələn, təcrübədən asılı olmayan bəzi əlavə anlayış və qaydalardan ibarət ola bilər. Bu təcrübədən asılı olmayan anlayışlara apriori deyilir, onları təcrübədən sonra yaranan a posteriori, yəni empirik idrakdan fərqləndirirlər. Apriori anlayışlar təcrübəyə bağlı olmayan, əvvəldən mövcud olan biliklərdir. Lakin gündəlik dildə apriori sözü bəzən təcrübədən çıxarılan ümumi qaydalar üçün də işlədir, amma Kantın nəzərində bu tam apriori sayılmır. Məsələn, evin uçacağını qabaqcadan bilmək üçün təcrübə lazımdır deyil deyə bilərik, amma evin ağır olduğunu təcrübə göstərib. Ona görə, Kant apriori idrak dedikdə tamamilə təcrübədən müstəqil olan idrakı nəzərdə tutur. Bu apriori idrakın içində xalis apriori idraklar var ki, onlar heç bir təcrübə elementinə qarışmayıb. Məsələn, "hər dəyişiklik səbəbə malikdir" hökmü apriori olsa da, xalis apriori deyil, çünkü dəyişiklik anlayışı təcrübədən gəlir. Yəni, Kantın fikrincə, idrakımız həm təcrübədən, həm də təcrübədən müstəqil olan xalis anlayış və qaydalardan ibarətdir.

### **Biz müəyyən apriori idraklara malikik və adı anlayış səviyyəsində olan şüur belə heç vaxt bu cür idraklardan tam məhrum deyil.**

Burada məsələ xalis (təmiz) apriori idrakı empirik idrakdan etibarlı şəkildə ayırd etməyə imkan verən bir əlaməti tapmaqdır. Şübhəsiz ki, təcrübə bizə bir şeyin müəyyən şəkildə qurulmuş olduğunu (yəni müəyyən formada təzahür etdiyini) öyrədir, lakin onun başqa cür ola bilməyəcəyini göstərmir. Beləliklə, birinci olaraq: Əgər bir hökm zəruriliyi ilə birlikdə düşünülürsə, deməli bu, apriori bir hökmdür. Əgər bu hökm yalnız başqa bir hökmdən çıxarılıbsa və o digər hökm də zəruri xarakter daşıyırsa, onda bu hökm tamamilə aprioridir. İkinci olaraq:

Təcrübə öz hökmlərinə həqiqi və ya ciddi (mütləq) ümumilik vermir, sadəcə olaraq şərti və müqayisəli ümumilik qazandırır (induksiya yolu ilə). Bu səbəblə, düzgün şəkildə belə demək lazımdır: İndiyədək müşahidə etdiyimiz qədərliklə, bu və ya digər qaydanın istisnası yoxdur. Buna görə də, əgər bir hökm mütləq ümumiliklə düşünülürsə, yəni heç bir istisnanın mümkün olmasına icazə verilməyəcək şəkildə qurulubsa, onda bu hökm təcrübədən çıxarılmayıb, əksinə, tamamilə apriori şəkildə keçərlidir. Empirik ümumilik yalnız təsadüfi

(arbitrar) şəkildə genişləndirilmiş keçərlilikdir: müəyyən hallarda keçərli olan bir şeyin bütün hallarda keçərli olduğunu qəbul edilməsidir - məsələn, "Bütün cisimlər ağırdır" hökmündə olduğu kimi. Halbuki mütləq ümumilik, bir hökmün mahiyyətinə daxildir və bu isə həmin hökm üçün xüsusi bir idrak mənbəyinin, yəni apriori idrak qabiliyyətinin mövcudluğuna işarə edir.

Zərurət və tam ümumbəşərilik buna görə də apriori idrakin mütləq göstəriciləridir və bir-birindən ayrılmaz şəkildə əlaqəlidirlər. Lakin, onların tətbiqində bəzən hökmün empirik məhdudiyyətini göstərmək, onun təsadüfiliyini sübut etməkdən daha asan olur və ya çox vaxt hökmə aid etdiyimiz qeyri-məhdud ümumbəşəriliyi göstərmək onun zəruriliyini sübut etməkdən daha inandırıcı görünür. Bu səbəbdən, bu iki meyarın - hər biri özlüyündə yanılmaz olan - ayrılıqda işlədilməsi məsləhətdir. İndi isə insan idrakında əslində belə zəruri və ən ciddi mənada ümumbəşəri, yəni tamamilə təmiz apriori hökmlərin mövcud olduğunu göstərmək asandır. Əgər kimsə bunun nümunəsini elmlərdən istəyirsə, sadəcə olaraq riyaziyyatın bütün təkliflərinə baxmaq kifayətdir; əgər bunu adı anlayış istifadəsindən gətirmək istəsə, "hər bir dəyişiklik bir səbəbə malik olmalıdır" hökmü uyğun gələcəkdir. Hətta bu sonuncuda "səbəb" anlayışı o qədər aydın şəkildə bir nəticə ilə zəruri əlaqə və qanunun tam ümumbəşəriliyi anlayışlarını özündə cəmləşdirir ki, əgər bunu - Hyumun etdiyi kimi - baş verənlə ondan əvvəl gələn arasındaki tez-tez təkrarlanan əlaqədən və bu əlaqədən doğan təsəvvürlərin birləşdirilməsi vərdişindən (yəni sadəcə subyektiv zərurətdən) çıxarmağa cəhd edilsəydi, bu anlayış tamamilə məhv olardı. Hətta xalis apriori prinsiplərin idrakımızda real olduğunu sübut etmək üçün belə nümunələrə ehtiyac duymadan da, onların təcrübənin özünün mümkünülüyü üçün vazkeçilməz olduğunu və beləliklə, bu prinsiplərin apriori şəkildə əsaslandırıla biləcəyini göstərmək mümkündür. Çünkü əgər təcrübənin irəlilədiyi bütün qaydalar özləri də yalnız empirik, yəni təsadüfi olsayıdı, təcrübənin özü hansı əsasla hər hansı bir əminlik əldə edə bilərdi? Belə olan halda, bu qaydaları əsla ilkin prinsiplər kimi qəbul etmək olmazdı. Lakin burada biz sadəcə olaraq idrak qabiliyyətimizin xalis istifadəsini bir fakt kimi və onun göstəricisi ilə birlikdə nümayiş etdirməklə kifayətlənə bilərik. Amma yalnız hökmlərdə deyil, anlayışların özlərində də

bəzilərinin apriori mənşeyi aşkarlanır. Təcrübəyə əsaslanan “cisim” anlayışınızdan tədricən onun bütün empirik xüsusiyyətlərini - rəngini, sərtliyini və ya yumşaqlığını, çəkisini, hətta keçilməzliyini (yəni başqa cisimlərin onu işgal edə bilməməsini) çıxarın - yenə də cisim artıq tamamilə yox olmuş olsa belə, onun tutduğu məkan geridə qalacaq və siz bunu kənarda saxlaya bilməyəcəksiniz. Eyni şəkildə, istər maddi, istərsə də qeyri-maddi hər hansı bir obyektin empirik anlayışından təcrübənin sizə öyrətdiyi bütün xüsusiyyətləri çıxarsınız belə, onu “substansiya” (daşıyıcı varlıq) kimi və ya “substansiyadan asılı olan” kimi düşündüyüünüz o məqamı oradan çıxarmaq mümkün olmaz. (Halbuki bu anlayış “ümumiyyətlə obyekt” anlayışından daha çox təyinə malikdir.) Beləliklə, bu anlayışın sizə nə dərəcədə zəruri şəkildə özünü təlqin etdiyini müşahidə etməklə, siz onun mənşeyinin sizin idrak qabiliyyətinizdə apriori olaraq yerləşdiyini qəbul etməyə məcbur olursunuz.

Fəlsəfəyə elə bir elm lazımdır ki, o, apriori idrakların mümkünlüyünü, onların prinsiplərini və əhatə dairəsini müəyyənləşdirsin. Ancaq bütün deyilənlərdən daha mühüm olan budur ki, bəzi idrak formaları mümkün təcrübənin bütün sahəsini tərk edir və bizim hökm sferamızı təcrübənin sərhədlərini aşaraq elə anlayışlar vasitəsilə genişləndirir ki, onlara uyğun heç bir obyekt təcrübədə təqdim edilə bilməz. Məhz bu sonuncu növ idraklarda - yəni hissələrin dünyasından kənara çıxan, təcrübənin nə yol göstərə bildiyi, nə də düzəliş edə bildiyi sahədəki idraklarda - bizim ağlımızın elə tədqiqatları yerləşir ki, biz onları, görünüb bilinə bilənlərin sahəsində anlayışın öyrəndiyi hər şeydən daha əhəmiyyətli və məqsəd baxımından daha uca hesab edirik. Bu elə bir sahədir ki, burada biz, səhv etmək təhlükəsi bahasına olsa belə, hər şeyə cəhd etməyə daha çox hazırlıq, nəinki bu qədər mühüm tədqiqatlardan ehtiyatkarlıq, laqeydlik və ya etinasızlıq üzündən imtina edək.

Saf ağlın bu qaçınılmaz problemləri - Tanrı, azadlıq və ölümüslükdür. Amma bütün hazırlıqlarında yeganə məqsədi bu problemləri həll etmək olan elm metafizika adlanır. Bu elmin yanaşması isə başlanğıcda dogmatik olur, yəni o, bu böyük işi həyata keçirmək üçün ağlın belə bir missiyaya malik olub-olmadığını əvvəlcədən yoxlamadan, tam bir inamlı bu vəzifəni öz üzərinə

götürür. İndi belə görünə bilər ki, insan təcrübə səhnəsini tərk edər-etməz, hardan gəldiyi məlum olmayan biliklərə əsaslanaraq və mənşəyi bilinməyən prinsiplərin etibarına söykənərək dərhal bir idrak binası inşa etməməlidir; əksinə, bu binanın təməlini diqqətli tədqiqatlarla yoxlamadan öncə tikməmək daha doğru olardı. Beləliklə, çoxdan belə bir sualın ortaya çıxması daha ağlabatan olardı: anlayış (idrak qabiliyyəti) bu qədər apriori biliyə necə sahib ola bilir və bu biliklərin əhatə dairəsi, keçərliliyi və dəyəri nədir? Və əslində, əgər “təbiilik” dedikdə doğrudan da nə baş verməlidirsə, onun baş verməsi nəzərdə tutulursa, bu sualın çoxdan verilməli olması qədər təbii heç nə yoxdur. Ancaq əgər bu sözlə adətən baş verən, insan təbiətinə uyğun davranış nəzərdə tutulursa, o zaman əksinə, belə bir tədqiqatın uzun müddət laqeyd buraxılması qədər təbii və başadüşülən bir şey də yoxdur. Bu laqeydliyin bir səbəbi ondan ibarətdir ki, bu apriori biliklərin bir hissəsi - məsələn, riyaziyyat - uzun müddətdir etibarlı hesab olunur və bununla da digər sahələrə də eyni dərəcədə ümidli baxış yaranır, hərçənd ki, onlar tamamilə fərqli bir mahiyyətə malik ola bilərlər. Bundan başqa, əgər artıq insan təcrübə dairəsindən kənardadırsa, deməli, təcrübə ilə təkzib edilmək riski də yoxdur. Bilik dairəsini genişləndirmək cazibəsi o qədər güclüdür ki, insanı ancaq açıq-aşkar bir ziddiyyət dayandırıa bilər. Amma bu ziddiyyəti də ehtiyatla davranışaraq asanlıqla aradan qaçırmıq olar - hərçənd bu şəkildə əldə edilən nəticələr istənilən halda uydurma xarakterini itirmir. Riyaziyyat bizə apriori idrakla təcrübədən tam asılı olmadan nə qədər irəliləyə biləcəyimizin parlaq bir nümunəsini verir. Hərçənd ki, riyaziyyat yalnız o obyektlər və idraklarla məşğuldur ki, onlar intuisiya (birbaşa təfəkkür) vasitəsilə göstərilə bilirlər. Amma bu məqam tez-tez gözdən qaçırılır, çünkü burada söhbət gedən intuisiya özü də apriori şəkildə təqdim oluna bilir və beləliklə, onu sırf xalis anlayışdan ayırmak çətinləşir. Bu, bizə çoxlu sayda bilik qazandırır ki, bunlar əslində artıq anlayışlarımızda düşünülmüş olanın - hələlik qarışiq və aydın olmayan şəkildə olsa da - aydınlaşdırılmasından və izah edilməsindən başqa bir şey olmasa da, heç olmasa formaca apriori idrak sayılır və sanki tamamilə yeni dərk formaları imiş kimi dəyər verilir. Halbuki, bu cür idrak anlayışlarımızı nə məzmun, nə də material baxımından genişləndirmir, sadəcə onları bir-birindən fərqləndirir

və ayırdı. İndi, bu prosedur gerçek apriori bilik verdiyi və həm etibarlı, həm də faydalı irəliləyiş təmin etdiyi üçün, zəka - özü də bunu fərq etmədən - bu bəhanələr altında gizlicə tamamilə fərqli bir növ iddiaya girişir. Belə ki, zəka bu zaman mövcud anlayışlara tamamilə yad olan bir şeyi əlavə edir və bunu da apriori şəkildə edir - nə bu prosesin necə baş verdiyi bilinir, nə də belə bir sualın yaranmasına icazə verilir. Ona görə də mən bu iki növ idrak arasında fərqləndirməni elə işin əvvəlində aparacağam.

Şərh: İ. Kant deyir ki, bizim biliklərimizin bir hissəsi tamamilə təcrübədən asılı deyil, buna apriori biliklər deyilir. Bu biliklər zəruri və ümumbəşəri olur, yəni onların istisnası yoxdur və bütün insanlara aiddir. Məsələn, riyaziyyatdakı həqiqətlər və “hər dəyişiklik bir səbəbə malikdir” kimi qanunlar apriori biliklərə misaldır. Təcrübə isə bizə yalnız şərti, yəni ola bilsin ki, dəyişə bilən məlumatlar verir, yəni empirik biliklərdir. Təcrübəyə əsaslanan ümumiyyətlər həmişə istisnaya açıq olur və onların zəruriliyi yoxdur.

Kant bildirir ki, apriori biliklər təcrübədən əvvəl və müstəqil olaraq mövcuddur, onları adı müşahidələrlə əldə etmək mümkün deyil. Hətta anlayışlarımızın özündə də bəzi apriori elementlər var. Məsələn, bir cismin məkan tutması kimi anlayışlar təcrübədən ayrı düşünülə bilməz. Kantın fikrincə, bu apriori biliklər olmadan təcrübə tam və etibarlı ola bilməz, çünki təcrübə yalnız təsadüfi hadisələrdən ibarət olsaydı, onların əsasında nəsə əminliklə qurmaq mümkün olmazdı. Riyaziyyat buna gözəl nümunədir; burada biliklərimiz təcrübədən asılı olmadan dəqiq və dəyişməzdır. O, metafizikanın məqsədini belə müəyyən edir: insan ağlı apriori biliklərin mövcudluğunu, onların əsaslarını və sərhədlərini araşdırmalıdır. Həmçinin, zəka insan təcrübəsinin sərhədlərini aşaraq, təcrübədə təsdiqlənməyən məsələləri — Tanrı, azadlıq, ölümsüzlük kimi mövzuları tədqiq edir. Amma bu tədqiqatlarda ehtiyatlı olmaq və təməl sualları əvvəlcədən yaxşı anlamaq vacibdir. Son nəticədə Kant vurğulayır ki, zəka təcrübədən müstəqil olan bilikləri, yəni apriori idrakı həm etibarlı, həm də insan anlayışının əsas hissəsi kimi qəbul etməlidir. Buna görə də empirik və apriori idrak arasında aydın fərq qoymaq lazımdır.

## **Analitik və sintetik mühakimələr arasındaki fərq haqqında**

Bütün mühakimələrdə - burada yalnız təsdiqedici mühakimələri nəzərdə tuturam, çünki mənfi mühakimələrə tətbiqi asandır - subyektlə predikat arasındaki əlaqə iki müxtəlif şəkildə mümkün ola bilər. Ya predikat B, subyekt A-nın anlayışında (örtülü şəkildə) artıq mövcud olan bir şey kimi ona aiddir; ya da B, tamamilə bu anlayışdan kənardır yerləşir, lakin onunla müəyyən bir əlaqə içində dayanır. Birinci halda bu mühakiməni analitik, ikinci halda isə sintetik adlandırıram. Beləliklə, analitik mühakimələr (təsdiqedici olanlar) o mühakimələrdir ki, burada predikatla əlaqə identiklik (eyniləşmə) əsasında qurulur; halbuki sintetik mühakimələrdə bu əlaqə identikliksiz, yəni əlavə bir şey vasitəsilə düşünülür. Başqa sözlə, birinciləri aydınlaşdırıcı mühakimələr, ikinciləri isə genişləndirici mühakimələr adlandırmaq olar. Çünkü birincilər predikat vasitəsilə subyekt anlayışına heç nə əlavə etmirlər, sadəcə həmin anlayışda artıq qarşıq şəkildə düşünülen çoxluğu analiz yolu ilə açıb göstərirlər. İkincilər isə, əksinə, subyekt anlayışına öncədən onda düşünülməmiş və analizlə ondan çıxarıla bilməyəcək bir predikat əlavə edirlər. Məsələn, əgər deyirəmsə: “Bütün cisimlər uzanımlıdır (yəni məkan tuturlar)”, bu, analitik mühakimədir. Çünkü “cisim” anlayışına daxil olan anlayışları təhlil etməklə “uzanınlılıq” predikatının orada mövcud olduğunu aşkarlamaq mümkündür - bu predikat üçün həmin anlayışın hüdudlarından kənara çıxmaga ehtiyac yoxdur. Sadəcə olaraq, bu anlayışı analiz etmək, yəni onda həmişə düşündüyüüm müxtəlifliyi şüurlu şəkildə dərk etmək kifayətdir ki, bu predikati orada tapım. Buna görə də bu, analitik mühakimədir. Əgər deyirəmsə: “Bütün cisimlər ağırdır”, o zaman bu predikat - yəni “ağırlıq” - cism anlayışında ümumiyyətlə düşündüyüüm şeydən tamamilə fərqli bir anlayışdır. “Cisim” dedikdə mən onun maddi olduğunu, uzanımlı olduğunu və bənzər xüsusiyyətləri nəzərdə tuturam, lakin onun mütləq şəkildə **ağır** olduğunu düşünmüürəm.

Belə bir predikatın əlavə olunması - yəni cisim anlayışına sonradan “ağırlıq” kimi bir xüsusiyyətin artırılması - **sintetik mühakimə** yaradır. Çünkü burada

predikat subyekt anlayışının içindən analizlə çıxarıla bilmir; onunla yalnız təcrübə vasitəsilə əlaqələndirilə bilər. Təcrübə mühakimələri, mahiyyət etibarilə, **hamısı sintetikdir**. Çünkü bir **analitik mühakiməni təcrübəyə əsaslandırmaq absurddur** – mən belə bir mühakiməni formalasdırmaq üçün ümumiyyətlə anlayışın hüdudlarını aşmağa ehtiyac duymuram və buna görə də bu cür mühakimə üçün təcrübənin şahidliyinə ehtiyac yoxdur.

Məsələn, “Bir cisim uzanımlıdır” fikri **apriori** təsdiqlənmiş bir hökmdür və **təcrübə mühakiməsi** deyil. Çünkü təcrübəyə müraciət etməmişdən əvvəl belə, bu mühakimə üçün lazım olan bütün şərtlər mənim cisim anlayışımda mövcuddur və mən sadəcə olaraq bu predikatı ziddiyyət prinsipinə uyğun şəkildə anlayışdan çıxarıram. Hətta bu yolla həmin hökmün zəruriliyini də dərk edə bilirəm – halbuki belə bir zəruriliyi təcrübə heç vaxt öyrədə bilməz. Digər tərəfdən, “ağırlıq” predikatını mən ümumiyyətlə cisim anlayışına daxil etmirəm, lakin bu anlayış təcrübənin bir hissəsi vasitəsilə bir obyektə işarə edir və mən buna təcrübənin digər hissələrini də əlavə edə bilərəm. Mən əvvəlcə cisim anlayışını onun daxili xüsusiyyətləri olan uzanımlılıq, keçilməzlik, forma və s. ilə analitik olaraq dərk edirəm – bunlar bu anlayışda onsuz da düşünülmüşdür.

Amma indi mən öz biliklərimi genişləndirirəm və bu cisim anlayışını əldə etdiyim təcrübəyə geri baxıram. Orada görürəm ki, **ağırlıq** bu əvvəlki xüsusiyyətlərlə **daima** birgə müşahidə olunub. Odur ki, **ağırlıq** anlayışını **sintetik** olaraq cisim anlayışına **predikat kimi əlavə edirəm**. Beləliklə, **ağırlıq predikatının cisim anlayışı ilə sintezinin mümkünülüyü təcrübəyə əsaslanır**. Çünkü bu iki anlayış – biri digərinə daxil olmasa da – yalnız **təsadüfi şəkildə**, lakin yenə də **təcrübənin bütöv birliyi daxilində** bir-biri ilə əlaqəlidir. Təcrübə özü isə **intuisiyaların** sintetik birləşməsindən ibarətdir. Ancaq sintetik apriori mühakimələrdə bu kömək vasitəsi tamamilə mövcud deyil. Əgər mən A konsepsiyasından çıxaraq başqa bir konsepsiyanı onunla birləşdirmək istəyirəmsə, bunun üçün nə üzərində asılıyam və hansı vasitə ilə sintez mümkün olur, çünkü burada təcrübə sahəsində onu axtarmaq üstünlüyü yoxdur? Məsələn, "Hər şeyin baş verməsinin bir səbəbi var" məsələsini

götürək. Baş vermə konsepsiyasında, şübhəsiz ki, zamanla əvvəlcə mövcud olan bir varlıq haqqında düşünürəm və bu cür analitik mühakimələr çıxarıla bilər. Lakin səbəb konsepsiyası tamamilə bu konsepsiyanın xaricindədir və baş vermək anlayışından tamamilə fərqli bir şeyi ifadə edir və buna görə də bu konsepsiyanın içində heç vaxt yer almır. Onda necə olur ki, baş vermək haqqında çox fərqli bir şey deyirəm və səbəb anlayışını onunla, həqiqətən də zəruri şəkildə, əlaqəli kimi qavrayıram, halbuki bu anlayış baş vermək anlayışının içində mövcud deyil? Burada nədir o naməlum **X**, hansına əsaslanaraq ağıl, A konsepsiyasından kənara çıxaraq, ona xarici olan bir predikatı tapmaqdə özünü doğru hesab edir və bunu əlaqəli olduğunu düşünür? Bu, təcrübə ola bilməz, çünki irəli sürülən prinsiplər əvvəldən mövcud olan təmsilləri yalnız təcrübənin təmin edə biləcəyindən daha böyük bir ümumiləşdirmə ilə əlavə etmir, həm də zərurət ifadəsi ilə, beləliklə tamamilə apriori və yalnız konsepsiyalardan yaranır. İndi bizim spekulativ apriori biliyimizin bütün son məqsədi belə sintetik, yəni genişləndirici prinsiplərə əsaslanır; çünki analitik prinsiplər əlbəttə ki, çox vacib və lazımlıdır, amma yalnız o, güvənli və genişləndirilmiş bir sintez üçün tələb olunan konsepsiyanın dəqiqliyini əldə etmək məqsədinə xidmət edir, bu isə həqiqətən yeni bir qazanımdır.

Şərh: İ. Kant deyir ki, mühakimələrdə subyekt və predikat arasındaki əlaqə iki cür ola bilər: ya predikat subyekt anlayışının içində əvvəlcədən var (analitik mühakimə), ya da predikat subyekt anlayışından kənardır, amma onunla bağlıdır (sintetik mühakimə). Analitik mühakimədə predikat subyektin mənasına əlavə etməz, sadəcə subyektin mənasında gizli olanı açar. Məsələn, “Bütün cisimlər uzanımlıdır” cümləsində “uzanımlıdır” anlayışı “cisim” anlayışında əvvəlcədən mövcuddur. Sintetik mühakimədə isə predikat subyekt anlayışından fərqlidir və əlavə olunur, məsələn, “Bütün cisimlər ağırdır” fikrində “ağır” predikati subyektin mənasında əvvəlcədən yoxdur, bunu yalnız təcrübə əsasında öyrənirik. Təcrübə ilə bağlı olan mühakimələr əsasən sintetikdir, çünki onlar yeni biliklər gətirir. Kant həmçinin sintetik apriori mühakimələrin mövcudluğunu göstərir – yəni yeni, amma təcrübədən asılı olmayan mühakimələr. Bu, ağlıq anlayışları birləşdirərək yeni, zəruri və ümumi biliklər yaratması deməkdir. Ümumiyyətlə, Kant üçün analitik mühakimələr mövcud

anlayışları sadəcə dəqiqləşdirir, sintetik mühakimələr isə anlayışları genişləndirir və yeni biliklər əldə etməyə imkan verir.

## **Sintetik apriori mühakimələr bütün nəzəri fəlsəfi elm sahələrində prinsip olaraq mövcuddur**

Riyazi mühakimələr hamısı sintetikdir. Bu təklif insan ağılıını təhlil edənlər tərəfindən hələ də nəzərdən qaçmış kimi görünür, hətta onların bütün mülahizələrinə tamamilə ziddir, halbuki bu, danılmaz dərəcədə doğrudur və sonrakı mərhələdə çox önəmlidir. Çünkü riyaziyyatçılarının nəticələrinin hamısı qarşılıqlı ziddiyyət prinsipi ilə uyğun olaraq irəlilədiyi aşkar olunduğu halda (hansı ki, hər hansı bir apodik təsdiqin təbiəti tərəfindən tələb olunur), prinsipin qarşılıqlı ziddiyyətlərdən də dərk edilə biləcəyinə inandılar, ancaq burada səhv etdilər; çünkü sintetik bir təklif əslində qarşılıqlı ziddiyyət prinsipi ilə dərk oluna bilər, amma yalnız başqa bir sintetik təklifin əvvəlcədən qəbul edildiyi halda, ondan nəticə çıxarıla biləcəyi qədər, heç vaxt öz-özünə deyil. Əvvəlcə qeyd etmək lazımdır ki, düzgün riyazi təkliflər həmişə apriori mühakimələrdir və heç vaxt empirik deyildir, çünkü onlar özləri ilə birlikdə zərurilik daşıyır və bu, təcrübədən əldə edilə bilməz. Lakin əgər bunu qəbul etmək istəmirsinizsə, onda mən təklifimi yalnız təmiz riyaziyyatla məhdudlaşdıraram, çünkü onun anlayışı artıq göstərir ki, o, empirik deyil, sadəcə təmiz apriori biliyi ehtiva edir. Əlbəttə, ilkin olaraq " $7 + 5 = 12$ " təklifinin yalnız analitik bir təklif olduğunu, yeddi və beşin cəminin anlayışından çəkişmə prinsipi ilə çıxdığını düşünmək mümkündür. Lakin, buna daha yaxından baxanda, görürük ki,  $7$  və  $5$ -in cəmi anlayışı yalnız bu iki rəqəmin birləşdirilməsindən ibarətdir və burada bu iki rəqəmi əhatə edən tək bir rəqəmin nə olduğunu düşünmürük. On iki rəqəminin anlayışı yalnız yeddi və beşin bu birləşməsindən heç vaxt düşünülməz, və nə qədər uzun müddət bu cür mümkün bir cəmi analiz etsəm də, hələ də onda on iki tapmayacağam. Bu anlayışlardan irəliləmək və təcrübənin köməyindən istifadə etmək lazımdır, məsələn, beş barmağım və ya (Segner-in riyaziyyatında olduğu kimi) beş nöqtə

ilə əlaqəli olan intuisiya ilə. Bir-birinə beşin vahidlərini əlavə edərək yeddi anlayışına əlavə etməliyik. İlk olaraq 7 rəqəmini götürürəm və barmaqlarından (5-in anlayışına kömək etmək üçün intuisiya olaraq) istifadə edirəm, sonra isə əvvəlcədən götürdüyüm beşi vahid vahidlər olaraq əlavə edirəm və beləliklə, 12 rəqəmini görürəm. 7-ni 5-ə əlavə etməyi, əlbəttə ki, cəm anlayışında düşünmüşəm, amma bu cəmin 12-yə bərabər olduğunu düşünməmişəm. Riyazi təklif hər zaman sintetik olur; bunu daha da dəqiq başa düşərik ki, daha böyük ədədləri götürsək, çünki o zaman aydın olur ki, intuisiya köməyindən istifadə etmədən, yalnız anlayışlarımızı analiz edərək cəmi heç vaxt tapa bilmərik. Həmçinin, təmiz riyaziyyatın heç bir prinsipi analitik deyil. Məsələn, iki nöqtə arasındaki düz xəttin ən qısa olması sintetik bir təklifdir. Çünki mənim düz xətt anlayışimdə heç bir miqdardır, yalnız bir keyfiyyət vardır. Ən qısa olma anlayışı isə tamamilə əlavə bir şeydir və düz xətt anlayışından heç bir analizlə çıxarıla bilməz. Burada yalnız intuisiya köməyi ilə kömək əldə edilməli, çünki yalnız bu şəkildə sintez mümkün olur.

Doğrudur, coğrafiyaçıların qəbul etdiyi bəzi prinsiplər əslində analitikdir və çelişmə prinsipi üzərində dayanır; lakin onlar yalnız metodun zənciri üçün, prinsip olaraq deyil, məsələn,  $a = a$ , bütöv özünə bərabərdir, ya da  $(a + b) > a$ , yəni bütöv hissəsində böyütür. Lakin hətta bunlar da, yalnız anlayışlar əsasında etibarlı olduqları halda, riyaziyyatda yalnız intuisiya ilə göstərilə bildikləri üçün qəbul edilir.

Bu cür apodik mühakimələrin predikatının artıq bizim anlayışımızda olduğunu və buna görə də mühakimənin analitik olduğunu düşündürən şey adətən ifadənin qeyri-müəyyənliyidir. Çünki biz təfəkkürdə verilmiş bir anlayışa müəyyən bir predikat əlavə etməliyik və bu zərurət artıq anlayışlara aiddir. Lakin sual bu deyil ki, verilmiş anlayışa nə əlavə etməliyik, amma nəyi faktiki olaraq onun içində düşünürük, hətta yalnız qeyri-müəyyən şəkildə, və burada açıq şəkildə göstərilir ki, predikat bu anlayışlara mütləq şəkildə bağlıdır, amma anlayışın özündə deyil, ona əlavə edilməli olan bir intuisiya vasitəsilə. Metafizikada, hətta onu indiyə qədər yalnız axtarılmış bir elm kimi qəbul etsək də, amma insan təfəkkürünün təbiəti səbəbindən əvəzsiz olduğu halda, sintetik

apriori biliklərin mövcud olduğu qəbul edilir və bu yalnız apriori şeylər haqqında düşündüryümüz anlayışları analiz edərək onları analitik şəkildə aydınlaşdırmaqla məşğul olmaq deyil, biz apriori biliklərimizi genişləndirmək istəyirik; bunun üçün, verilən anlayışlara əlavə etmədiyimiz bir şeyi əlavə edən prinsiplərdən istifadə etməliyik və sintetik apriori mühakimələrlə elə bir səviyyəyə qədər irəliləməliyik ki, təcrübə özü bizi bu qədər irəliləyişdə izləyə bilməz, məsələn, "Dünyanın birinci başlanğıçı olmalıdır" və başqa təkliflərdə olduğu kimi, buna görə də metafizika, ən azından məqsədi baxımından, tamamilə sintetik apriori təkliflərdən ibarətdir.

Şərh: Kant deyir ki, riyaziyyatda və elmdə istifadə etdiyimiz bəzi mühakimələr, yəni fikirlər, anlayışlarımıza sadəcə açıb göstərməkdən çox, onlara yeni, əlavə məlumat qatır. Bu cür mühakimələrə sintetik deyilir. Məsələn, " $7 + 5 = 12$ " fikrində " $12$ " anlayışı " $7$ " və " $5$ " anlayışlarından sadəcə çıxmır, onu anlamaq üçün əlavə bir iş görülür — barmaqlarımızla saymaq və ya başqa bir intuisiyaya əsaslanmaq kimi. Yəni bu fikir yalnız anlayışların özündə deyil, onlara əlavə edilən təcrübə və intuisiyada yaranır. Riyaziyyat təcrübədən asılı olmayan, apriori bilikdir, amma bu bilik analitik deyil, sintetikdir — yəni yeni məlumat əlavə edir. Məsələn, "iki nöqtə arasındaki düz xətt ən qısa məsafədir" fikri də anlayışlardan təkcə çıxarılan deyil, əlavə intuisiyaya əsaslanan sintetik mühakimədir. Kantın fikrincə, metafizikada da elə belə sintetik apriori mühakimələr var. Yəni biz yeni, genişləndirici biliklərə apriori, yəni təcrübədən əvvəl malikik və onlar təcrübədən asılı deyildir, amma anlayışlarımıza genişləndirir, onları sadəcə aydınlaşdırırlar. Buna görə də, fəlsəfənin bu sahəsində biz yeni və zəruri prinsiplər yaradırıq, məsələn, dünyanın başlanğıçı kimi fikirlər. Beləliklə, Kant riyaziyyat və metafizikada mühakimələrin yalnız analitik olmayıb, həm də sintetik apriori olduğunu və bu mühakimələrin insan bilik sisteminin əsasını təşkil etdiyini göstərir.

## Təmiz təfəkkürün ümumi problemi

Artıq çox şey əldə edilmiş sayılır, əgər bir çox araşdırmalar tək bir problemin formulu altında birləşdirilə bilirsə. Çünkü bu, yalnız öz tapşırığını dəqiqlik

müəyyən edərək asanlaşdırmaqla qalmır, eyni zamanda başqa birinin də qiymətləndirməsinə kömək edir, yəni biz planımıza nə dərəcədə riayət etdik, yoxsa etmədik. Təmiz təfəkkürün həqiqi problemi indi bu suala cavabda gizlidir: Sintetik mühakimələr apriori necə mümkündür? Metafizikanın bu günə qədər belə qeyri-müəyyən və ziddiyyətli bir vəziyyətdə qalması yalnız ona bağlanmalıdır ki, heç kəs əvvəlcə bu problemi və ya hətta analitik və sintetik mühakimələr arasındakı fərqi düşünməmişdir. Bu problemin həlli və ya tələb etdiyi izahın mümkünşüzlüyünü sübuta yetirmək üçün kifayət qədər inandırıcı bir dəlil, artıq metafizikanın dayandığı və ya yixildiği nöqtədir. David Hume, bütün filosoflar arasında bu problemə ən yaxın gələn şəxs olsada, o, hələ də bu problemi kifayət qədər dəqiq və ümumilikdə düşünməmiş, əksinə, effektin öz səbəbi ilə əlaqəsi olan sintetik mühakimə ilə dayanıbdı (Kausallıq prinsipi), beləliklə, belə bir apriori mühakimənin tamamilə mümkün olmadığını düşündü və onun nəticələrinə görə, biz metafizika dedikdə, əslində təcrübədən və adətdən götürülüb, zərurət kimi görünən bir aldanmadan başqa bir şey demədik. Bu, bütün təmiz fəlsəfəni dağıdan bir iddiadır və əgər o, problemin ümumiliyini gözdən keçirərsə, bu nəticəyə heç vaxt gələ bilməzdi, çünki o zaman, öz arqumentinə əsasən, təmiz riyaziyyatın da mümkün olmadığını başa düşərdi, çünki bu, şübhəsiz ki, sintetik apriori mühakimələri ehtiva edir, bir iddia ki, onun sağlam anlayışı onu belə bir səhvdən qoruyardı.

Yuxarıdakı problemin həlli ilə eyni zamanda nəzəri apriori bilik ehtiva edən bütün elmlərin təməlini və həyata keçirilməsini təmin edən təmiz ağlın istifadəsinin mümkünluğu də əhatə olunur. Bu, eyni zamanda aşağıdakı suallara cavab deməkdir:

- Təmiz riyaziyyat necə mümkündür?
- Təmiz təbiət elmləri necə mümkündür?

Bu elmlər haqqında, çünki onlar faktiki olaraq mövcuddurlar, onların mümkünluğu necədir sualı düzgün şəkildə verilməlidir; çünki onların mümkün olduğunu sübut edən, onların faktiki mövcudluğudur. Lakin metafizikaya

gəldikdə, onun indiyə qədərki zəif inkişafı və bu günə qədər heç bir metafizikanın, onun əsas məqsədinə gəldikdə həqiqətən mövcud olduğunu söyləməyin mümkün olmaması hər kəsə onun mümkünlüyü ilə bağlı şübhə yaradır. Amma indi bu cür bilik müəyyən mənada verilmiş kimi də qəbul edilməlidir və metafizika, hələ elm kimi yox, amma təbii bir meyil kimi (metafizika naturalis) mövcuddur. Çünkü insan ağlı, yalnız hər şeyi bilmək istəyi ilə hərəkət etmədən, öz daxili ehtiyacı ilə irəliləyir və belə suallara yönəlir ki, bunlara heç bir təcrübə əsaslı zəka və təcrübədən götürülən prinsiplərlə cavab verilə bilməz; və beləliklə, müəyyən bir növ metafizika hər bir insanın içində, zəka onlarda spekulyasiyaya yönəldikcə mövcud olub və həmişə də orada qalacaqdır. İndi bu barədə də sual budur: Metafizika təbii bir meyil kimi necə mümkündür? Yəni, təmiz ağlın qaldırıldığı və öz ehtiyacı ilə mümkün olduğu qədər cavablandırmağa çalışdığı suallar necə ümumi insan ağlinin təbiətindən yaranır?

Amma bu təbii suallara – məsələn, dünyanın başlangıcı olub-olmaması və ya əzəldən bəri mövcud olub-olmaması kimi – cavab verməyə yönəlmış bütün əvvəlki cəhdlərdə daim qaçılmaz ziddiyətlər aşkar edildiyi üçün, metafizikaya olan təbii meyilə, yəni məhz ağlın xalis qabiliyyətinə, istinad etməklə kifayətlənmək olmaz; hər nə qədər bu qabiliyyətdən mütləq şəkildə hansısa formada (istənilən formada olsa da) bir metafizika doğsa da, bu sahədə ya obyektlərə dair biliklərin, ya da nadanlığın həqiqiliyinə nail olmaq mümkün olmalıdır. Yəni, bu sualların predmetlərinə dair və ya ağlın onlar haqqında hökm verməkdəki qabiliyyət və ya qabiliyyətsizliyinə dair qərara gəlmək mümkün olmalıdır. Beləliklə, ya xalis ağlımızın sərhədlərini etibarlı şəkildə genişləndirmək, ya da onun üçün qəti və təminatlı hüdudlar müəyyənləşdirmək lazımdır. Yuxarıdakı ümumi problemdən qaynaqlanan bu sonuncu sual tam olaraq belə ifadə oluna bilər: Metafizika necə elmi kimi mümkün ola bilər? Ağlın tənqididən beləliklə, qaçılmaz olaraq elmə aparır. Əksinə, ağlın tənqidisiz, yəni doqmatik istifadəsi əsassız iddialara gətirib çıxarır. Bu cür iddialara isə eyni dərəcədə inandırıcı əks iddialar qarşı qoyula bilər və nəticədə skeptisizmə yol açılır.

Bundan əlavə, bu elm o qədər də geniş ola bilməz. Çünkü bu elm ağlin obyektləri ilə məşğul olmur, onların çoxluğu isə sonsuzdur. Bu elm yalnız ağlin özü ilə və tamamilə onun öz mahiyyətindən doğan problemlərlə məşğul olur. Bu problemlər ağlin xaricində olan şeylərin təbiəti tərəfindən deyil, məhz onun öz təbiəti vasitəsilə qarşısına qoyulur. Beləliklə, əgər zəka təcrübədə qarşısına çıxa biləcək obyektlərə dair öz qabiliyyətini tam şəkildə dərk etmiş olsa, o zaman onun təcrübə sərhədlərindən kənarda istifadə imkanlarının sahəsini və hədlərini tam və etibarlı şəkildə müəyyənləşdirmək asan olacaqdır. Buna görə də, indiyə qədər metafizikanı doqmatik şəkildə qurmağa yönəlmış bütün cəhdələr uğursuz hesab edilməli və edilməlidir. Çünkü bu cəhdələrin birində və ya digərində analitik olan şey, yəni ağlimızda apriori mövcud olan anlayışların sadəcə təhlili, heç də məqsədin özü deyil, yalnız düzgün metafizikaya, yəni onun apriori biliyini sintetik olaraq genişləndirməyə bir hazırlıq mərhələsidir. Lakin bu təhlil həmin məqsəd üçün yararsızdır. Çünkü bu, yalnız həmin anlayışlarda nələrin mövcud olduğunu göstərir, lakin bu anlayışlara apriori olaraq necə sahib olduğumuzu və bundan sonra onları ümumiyyətlə bilik obyektlərinə münasibətdə necə düzgün istifadə edə biləcəyimizi müəyyən etməyə imkan vermir. Bu iddialardan imtina etmək üçün bir qədər özündənkeçmə kifayətdir. Çünkü doqmatik yanaşmada qaçınılmaz olan və inkar edilə bilməyən zəka ziddiyətləri artıq çoxdan əvvəlki bütün metafizikaların nüfuzunu sarsılmışdır. Lakin əvvəlkilərə tamamilə zidd olan başqa bir yanaşmadan istifadə etməyə və bu yanaşma ilə insan ağlı üçün əvəzolunmaz olan bir elmin məhsuldar və səmərəli inkişafını təmin etməyə çalışmaq üçün daha çox qətiyyət tələb olunur. Bu elmdir ki, ondan vaxtaşırı yeni budaqlar boy atsa da, onun kökü heç vaxt tamamilə qoparıla bilməz.

Şərh: İmanuel Kantın fikirlərini sadə dildə izah etmək olar ki, o, insan ağlinin necə işlədiyini, biliklərin necə mümkün olduğunu araşdırıb. Onun əsas sualı belədir: təcrübəyə ehtiyac olmadan (yəni əvvəlcədən, "apriori") yeni və faydalı biliklər necə əldə oluna bilər? Kant deyir ki, biliklər ya sadəcə anlayışların təhlilindən (analitik mühakimə) ibarət olur, ya da anlayışlara təcrübədən gəlməyən əlavə məlumatların qatılması ilə yaranır (sintetik apriori mühakimə). Məsələn, riyaziyyat və təbiət

elmlərində biz yalnız anlayışları araşdırırıq, eyni zamanda onlara əlavə məlumat qataraq yeni nəticələr əldə edirik, bu isə təcrübədən asılı olmadan mümkündür. Kant metafizikanın indiyə qədər zəif inkişaf etməsinin səbəbini onun bu əsas fərqi nəzərə almadan yaradılması ilə izah edir. Metafizika, yəni dünyanın və varlığın əsas prinsipləri barədə elmi bilik, yalnız ağlın öz təbiətini yaxşı başa düşüb onun sərhədlərini və imkanlarını dəqiq müəyyən etdiqdən sonra mümkün ola bilər. Yəni ağlın tənqidini vermədən, onun nələri bilə biləcəyini və nələri bilə bilməyəcəyini müəyyən etmədən metafizika elmi kimi yarana bilməz. Əks halda, ziddiyyətlərə və skeptisizmə yol açır. Kant həmçinin deyir ki, insan ağlında metafizikaya təbii bir maraq və ehtiyac var, çünki biz dünya haqqında, həyatın mənası və başlangıcı kimi böyük suallara cavab tapmaq istəyirik. Amma bu suallara yalnız ağlın öz imkanlarını düzgün anlamaqla, yəni onun sərhədlərini təyin etməklə və bilikləri sintetik apriori şəkildə qurmaqla cavab vermək mümkündür. Nəticədə Kantın fəlsəfəsi ağlın özünü tənqid edərək onun bilik əldə etmə yollarını araşdırmaq və beləliklə, həm riyaziyyat, həm təbiət elmləri, həm də metafizika kimi sahələrdə elmi biliklərin mümkünlüyünü izah etməkdir. Bu yanaşma əvvəlki yanlış fikirləri aradan qaldırır və elmin əsasında duran əsas problemləri açıq şəkildə göstərir.

### **Saf ağlın tənqididən adlanan xüsusi bir elmin ideyası və bölgüsü**

Bütün bunlardan belə nəticə çıxır ki, “saf ağlın tənqididə” adlandırıla bilən xüsusi bir elmin ideyası meydana gəlir. Çünki zəka - apriori biliklərin prinsiplərini təmin edən qabiliyyətdir. Deməli, xalis zəka - nəyinsə tam şəkildə apriori dərk edilməsinə əsaslanan prinsipləri özündə cəmləşdirən qabiliyyətdir. Xalis ağlın orqanonu isə bütün xalis apriori biliklərin əldə olunması və reallaşdırılması üçün əsas ola biləcək prinsiplərin tam məcmusudur. Belə bir orqanonun tam şəkildə tətbiqi xalis ağlın sistemini yaratmış olardı. Lakin bu, böyük bir iş tələb edir və belə bir bilik genişlənməsinin ümumiyyətlə mümkün olub-olmaması, eləcə də hansı hallarda mümkün ola biləcəyi hələ də açıq sualdır. Buna görə də, xalis ağlın yalnız onun mənbələri və sərhədləri baxımından qiymətləndirilməsini bir elm kimi qəbul edə bilərik. Bu isə xalis ağlın sistemində bir növ hazırlıq mərhələsi, yəni propedevтика kimi çıxış edir. Belə bir şey hər hansı bir təlim (doktrina) deyil, yalnız “saf ağlın tənqididə”

adlandırılmalıdır. Onun spekulyativ biliklərə dair faydası isə əslində yalnız mənfi xarakter daşıyacaq: yəni biliklərin genişlənməsi üçün yox, yalnız ağın təmizlənməsi və səhv lərdən qorunması üçün xidmət edəcək. Bu isə artıq kifayət qədər böyük bir qazancdır. Mən bütün o bilikləri “transsensual” adlandırıram ki, onlar obyektlərlə deyil, əksinə, obyektləri necə apriori dərk edə bildiyimiz üsulla məşğuldur. Belə anlayışlardan ibarət bir sistem “transsensual fəlsəfə” adlanardı. Lakin bu da başlangıç üçün həddindən artıq genişdir. Çünkü belə bir elm həm analitik, həm də sintetik apriori bilikləri tam şəkildə ehtiva etməlidir. Bu isə bizim məqsədimiz baxımından çox genişdir. Çünkü biz yalnız o həddə qədər təhlil aparmalıyıq ki, bu, apriori sintez prinsiplərinin tam miqyasda başa düşülməsi üçün zəruri olsun. Bu isə bizim əsas məqsədimizdir. Bu tədqiqat - ki, buna düzgün şəkildə təlim deyil, yalnız transsensual tənqid demək olar - biliklərin özlərinin genişləndirilməsinə yox, yalnız onların düzəldilməsinə yönəldiyi üçün belə adlandırılır. Bu tənqid bütün apriori biliklərin dəyərli və ya dəyərsiz olmasının ölçüsü kimi çıxış etməlidir. Biz indi məhz bu tənqidlə məşğuluq. Belə bir tənqid, əgər mümkün olsa, bir orqanon üçün, əgər bu mümkün deyilsə, heç olmasa bir qanun üçün bir hazırlıq sayılır. Bu qanuna əsasən xalis zəka fəlsəfəsinin tam sistemi - istər biliklərin genişlənməsi, istərsə də sadəcə məhdudlaşdırılması şəklində olsun - bir gün, hər halda həm analitik, həm də sintetik yolla təqdim oluna bilər. Belə bir sistemin mümkün olması və hətta bizim onu tam şəkildə başa çatdırmaq ümidi bəsləməyimizin əsassız olmaması, əvvəlcədən müəyyən edilə bilər. Çünkü bizim obyektimiz şeylərin təbiəti deyil - bu sonsuz və tükənməzdır -, əksinə, şeylərin təbiəti haqqında hökm verən anlayışdır. Bu isə yalnız onun apriori biliklərinə dair nəzərdən keçirilir. Bu biliklər isə xaricdən axtarılmalı olmadığından bizim üçün gizli qala bilməz və ehtimal olunur ki, o qədər azdır ki, tam şəkildə qeyd olunması, dəyərinin müəyyənləşdirilməsi və düzgün qiymətləndirilməsi mümkünür. Burada isə, daha az gözlənilə biləcək şey xalis ağla dair kitabların və sistemlərin tənqidini deyil, bilavasitə xalis ağın öz qabiliyyətinin tənqididir. Yalnız bu əsas götürülərsə, bu sahədəki köhnə və yeni əsərlərin fəlsəfi məzmununu qiymətləndirmək üçün etibarlı ölçü meyarına sahib olmaq mümkünür. Əks halda, yetərsiz bir tarixçi və hakim başqalarının

əsassız iddialarını özünün eyni dərəcədə əsassız iddiaları ilə qiymətləndirir. Transsental fəlsəfə burada bir elmin ideyasıdır. Xalis ağlın tənqid isə bu elmin tam planını memarlıq prinsiplərinə əsaslanaraq müəyyən etməlidir. Yəni prinsiplərdən yola çıxaraq bu binanı təşkil edən bütün hissələrin tamlığına və doğruluğuna zəmanət verən bir quruluş yaratmalıdır. Bu, xalis ağlın bütün prinsiplərinin sistemidir. Bu tənqidə hələ "transsental fəlsəfə" adının verilməməsi yalnız onunla əsaslandırılır ki, tam bir sistem olmaq üçün bu tənqid həm də insanın bütün apriori biliklərinin tam təhlilini əhatə etməli idi. Bizim tənqidimiz isə, şübhəsiz ki, xalis biliklə bağlı olan bütün əsas anlayışların tam bir siyahısını önmüzə qoymalıdır. Yalnız bu tənqid özü-özlüyündə həmin anlayışların tam təhlilindən, həmçinin onlardan törəyən bütün anlayışların tam nəzərdən keçirilməsindən qəti şəkildə çəkinir. Bunun iki səbəbi var: birincisi, bu cür təhlil məqsədə uyğun olmazdı, çünkü tənqidin əsas aparılma səbəbi olan çətinlik məhz sintezdə ortaya çıxır, təhlildə yox; ikincisi isə, belə bir təhlilin və törəmə anlayışların tamlığının öhdəsinə götürülməsi ümumi planın bütövlüyünə zidd olardı və tənqid öz məqsədinə görə bu öhdəlikdən azad sayla bilər. Bu anlayışların gələcəkdə təqdim olunacaq apriori sintez prinsipləri kimi mövcud olmaları şərti ilə onların təhlili və törəmələrinin tamlığı asanlıqla tamamlanacaq. Əgər bu prinsiplərdə əsas məqsədə - yəni sintezə dair - heç bir çatışmazlıq yoxdursa, o zaman hər şey yerli-yerində olacaq. Buna görə də xalis ağlın tənqid transsental fəlsəfəni təşkil edən hər şeyi əhatə edir. O, transsental fəlsəfənin tam ideyasını təşkil edir, lakin hələ bu elmin özü deyil. Çünkü o, yalnız sintetik apriori biliklərin tam qiymətləndirilməsi üçün zəruri olan həddə qədər təhlil aparır. Belə bir elmin bölünməsində əsas məqsəd budur ki, ona heç bir empirik məzmun daşıyan anlayış daxil edilməsin və ya apriori bilik tamamilə xalis olsun. Buna görə də, mənəviyyatın ali prinsipləri və onun əsas anlayışları apriori biliklər olsa da, onlar transsental fəlsəfəyə daxil deyillər. Çünkü bu anlayışlar öz qaydalarının əsasını, doğrudur, zövq və narazılıq, arzular və meyllər kimi empirik mənşəli anlayışlara əsaslandırmalar da, xalis mənəviyyat sisteminin tərkibindəki vəzifə anlayışında bu cür təsirləri - ya aradan qaldırılmalı olan maneə, ya da motiv halına gətirilməməli olan cazibə kimi - zəruri şəkildə

ehtiva etməlidirlər. Bu səbəbdən transsidental fəlsəfə yalnız xalis və sırf nəzəri ağlın fəlsəfəsidir. Çünkü praktik olan hər şey, stimullar (təşviqlər) ehtiva etdiyi halda, hisslərlə əlaqəlidir və bu hisslər isə biliklərin empirik mənbələri sırasına aiddir. İndi əgər bu elmin bölünməsi ümumi sistem baxımından təqdim edilməlidirsə, o zaman biz aşağıdakını ifadə etməliyik: birinci hissə - xalis ağlın "Elementlər Təlimi", ikinci hissə isə - "Metodlar Təlimi" olmalıdır. Bu əsas hissələrin hər biri öz alt bölmələrinə malik olacaq. Lakin bu alt bölmələrin əsaslandırılması hələlik açıqlana bilməz. Giriş və ya ilkin təqdimat üçün lazım olan hər şey odur ki, insan biliklərinin iki əsas kökü vardır: sensuallıq və anlayış, hansılar ki, bəlkə də ortaq, lakin bizim üçün məlum olmayan bir kökdən yaranmışdır. Birincisi vasitəsilə obyektlər bizə verilir, ikincisi vasitəsilə isə onlar düşünülür. İndi əgər sensuallıq apriori təsəvvürlər ehtiva edirsə, hansı ki, obyektlərin bizə verilməsinin şərtini təşkil edir, o zaman bu, transsidental fəlsəfəyə aid olacaqdır. Hisslərin transsidental təlimi elm elementlərinin birinci hissəsinə daxil olmalıdır, çünkü yalnız insan biliklərinin obyektləri verildiyi şərtlər, onların düşünülməsi üçün olan şərtlərdən əvvəl gəlir.

Şərh: İ. Kant deyir ki, insan ağlinin necə işlədiyini və onun sərhədlərini öyrənmək üçün xüsusi bir elm olmalıdır. Bu elm, ağlin təmiz, təcrübədən asılı olmayan (yəni apriori) biliklərini araşdırır. Bu biliklər bizim şeyləri necə başa düşməyimiz üçün əsas prinsiplərdir. Kant bu elmə "saf ağlin tənqid" deyir. Bu tənqid, ağlin özünü yoxlayaraq, səhvlerdən təmizlənməsini və doğru biliklərin necə mümkün olduğunu müəyyənləşdirməyə çalışır. Kant bildirir ki, bizim məqsədimiz şeylərin özünü deyil, onları necə dərk etdiyimizi anlamaqdır. O düşünür ki, bizim apriori biliklərimiz çox geniş deyil və onları tam öyrənmək mümkünür. Bu tənqid həmçinin, ağlin nəyi və necə bilə biləcəyinin sərhədlərini də qoyur. Beləliklə, ağlin güclü və zəif tərəfləri ortaya çıxır.

Kant "transsidental fəlsəfə" adlandırdığı daha geniş bir sistemdən bəhs edir. Bu sistem, biliklərin necə qurulduğunu və ağlin özündə mövcud olan prinsipləri tam şəkildə izah etməlidir. Lakin bunun üçün çox dərin və geniş araştırma lazımdır. Ona görə də, Kantın tənqidи bu geniş sistemin yalnız başlangıcıdır. O, empirik (təcrübəyə

əsaslanan) bilikləri deyil, yalnız saf, təcrübədən asılı olmayan bilikləri araşdırır. Kant ağlın iki əsas kökü olduğunu deyir: sensuallıq (hisslər vasitəsilə dünyani qəbul etmək) və anlayış (aldığımız məlumatı düşünmək). Sensuallıq obyektləri bizə verir, anlayış isə onları mənalandırır. O hesab edir ki, bu biliklərin necə mümkün olduğunu anlamaq üçün bu iki kökü də yaxşı bilmək lazımdır. Nəticədə, Kantın məqsədi ağlın özünü yoxlayıb, səhvlerdən qorumaq və biliklərin əsası olan prinsipləri müəyyənləşdirməkdir. Bu, fəlsəfədə böyük bir addımdır və düşüncənin doğru yolda inkişaf etməsinə yardım edir.

## **Transsensual elementlər təlimi**

### **Transsensual estetika**

Hansı yolla və hansı vasitələrlə bir biliyin obyektlərlə əlaqəsi olursa olsun, obyektlərlə birbaşa əlaqə qurduğumuz və bütün düşüncənin vasitə olaraq son hədəfi olaraq yönəldildiyi şey intuisiyadır. Lakin bu yalnız obyekt bizə verildiyi halda baş verir; və bu isə yalnız əgər obyekt şüuru müəyyən bir şəkildə təsirləndirirsə mümkündür. Obyektlərdən təsirlənərək təmsillər əldə etmə qabiliyyəti (qəbul etmə) sensuallıq adlanır. Obyektlər bizə sensuallıq vasitəsilə verilir və yalnız o, bizə intuitivlər təqdim edir; lakin onlar anlayış vasitəsilə düşünülür və ondan anlayışlar yaranır. Lakin bütün düşüncə, birbaşa (birbaşa) və ya dolaylı (dolaylı) şəkildə, nəticədə intuitivlərə, yəni bizim halımızda sensuallığa bağlı olmalıdır, çünki obyektlər bizə başqa bir şəkildə verilə bilməz. Bir obyektin təmsil etmə qabiliyyətinə təsiri, əgər biz ona təsirləniriksə, hissiyat adlanır. "Hissiyat vasitəsilə obyektə bağlı olan intuisiya empirik adlanır. Empirik intuisiyanın müəyyən olmayan obyekti isə görünsəlik (appearance) adlanır. Görünüşdə, hissiyatla uyğun olan şeyi onun maddəsi adlandırıram, lakin görünüşün çoxluğunun müəyyən münasibətlərdə sıralanmasını təmin edən şeyi görünüşün forması adlandırıram. Hissiyatların yalnız müəyyən bir formada sıralanıb yerləşdirilə biləcəyi içərisi, özü də hissiyat ola bilməz. Buna görə də, bütün görünüşün maddəsi yalnız a posteriori bizə verilir, amma onun forması əvvəlcədən şüurda hazır olmalıdır və buna

görə də bütün hissiyatlardan ayrı olaraq nəzərdən keçirilə bilər. Mən bütün təmsilləri, hansılarda ki, hissiyatla əlaqəli heç nə tapılmır, təmiz (transsensual mənada) adlandırıram. Buna uyğun olaraq, ümumiyyətlə, həssas intuisiyaların təmiz forması şüurda apriori tapılmalıdır, burada bütün görünüşlərin çoxluğu müəyyən münasibətlərdə intuitiv şəkildə qəbul edilir. Bu təmiz sensuallıq forması özlüyündə təmiz intuisiyadır. Beləliklə, əgər bir cismin təmsilindən, anlayışın onun haqqında düşündüyü, məsələn, maddə, qüvvə, bölünə bilmək və s., eləcə də hissiyatla əlaqəli olanları, məsələn, keçilməzlik, sərtlik, rəng və s. ayırärsam, bu empirik intuisiya hələ də mənim üçün qalar, yəni uzanma və forma. Bunlar, həqiqi bir obyekt və ya hissiyat olmadan, yalnız şüurda sensuallığın bir forması olaraq apriori baş verən təmiz intuisiyaya aiddir. Mən bütün apriori sensuallıq prinsiplərinin elmini transsensual estetika adlandırıram. Buna görə də belə bir elm olmalıdır ki, bu, transsensual elementlər təliminin birinci hissəsini təşkil etsin və təmiz düşüncənin prinsiplərini ehtiva edən və transsensual məntiq adlandırılan elmdən fərqlənsin. Almanlar indi yalnız "estetika" sözünü istifadə edirlər ki, bu da başqalarının "dadın tənqid" dediyi şeyə işaret edir. Bunun əsasında, mükəmməl təhlilçi Baumgartenin, gözəlin tənqid qiyəmtəndirilməsini məntiqin prinsipləri altına almaq və onun qaydalarını elmə yüksəltmək arzusu dayanır. Lakin bu cəhd bədbəxtidir. Çünkü, təxmini qaydalar və ya meyarlar, mənbələri baxımından sadəcə empirikdir və buna görə də heç vaxt bizim dad haqqındakı hökmümüzü yönəltməli olan apriori qaydalar olaraq xidmət edə bilməzlər, əksinə, sonuncusu əvvəlkilərin düzgünlüyünün həqiqi yoxlama daşını təşkil edir. Buna görə də bu termin istifadə etməkdən yenidən çəkinmək və onu yalnız doğru elm olan doktrinaya saxlamaq məsləhət görülür. Transsensual estetika daxilində, əvvəlcə həssaslığı, anlayışın öz anlayışları vasitəsilə düşündüyü hər şeyi ayıräraq izolyasiya edəcəyik ki, yalnız empirik intuisiya qalsın. İkinci olaraq, sonra bundan hissiyatla əlaqəli olan hər şeyi ayıracığıq ki, yalnız təmiz intuisiyaya və görünüşlərin sadə forması qalsın, hansı ki, həssaslıq yalnız apriori olaraq mövcud edə biləcəyi tək şeydir. Bu araşdırında tapılacaq ki, apriori biliyin prinsipləri olaraq iki təmiz həssas

intuisiya forması mövcuddur, yəni məkan və zaman, bunların qiymətləndirilməsi ilə indi məşğul olacaqıq.

Şərh: İ. Kant deyir ki, biz dünyani necə qavrayırıqsa, bu qavrayış birbaşa hissərimizdən, yəni intuisiyadan başlayır. Obyektlər bizə hissərimizlə təsir edir, biz də onları bu yolla qəbul edirik. Bu qəbul etmə prosesinə sensuallıq deyilir. Hissələr bizə dünyani “görünüş” şəklində təqdim edir, amma bu görünüş iki hissədən ibarətdir: maddə (hissərlə bağlı olan) və forma (görünüşün necə düzülməsi, sıralanması). Maddə yalnız təcrübə yolu ilə, yəni empirik olaraq əldə edilir, amma forma əvvəlcədən, yəni apriori olaraq şüurumuzda var. Bu forma hissərimizin necə düzüləcəyini müəyyən edir və bizə dünyyanın müəyyən strukturunu anlamağa kömək edir. Kant bildirir ki, məkan və zaman hissələrin təmiz formalarıdır və onlar olmadan dünyani qavraya bilmərik. Bu səbəbdən o, bu təmiz hissi bilik formasını “transsensual estetika” adlandırır. Burada məqsəd dünyani necə anladığımızın şərtlərini araşdırmaqdır, yəni hissərimiz və düşüncəmiz arasındaki əlaqəni dərk etməkdir. Kant həmçinin vurgulayır ki, hissələrə əsaslanan estetik qiymətləndirmələr, məsələn, gözəllik haqqında fikirlər, elmi əsaslı ola bilməz, çünki onlar subyektivdir və yalnız təcrübəyə əsaslanır. Ona görə də, o, hissələrin və anlayışlarının xalis və ümumi qanunlarını araşdırmağa üstünlük verir. Nəticədə, biz biliklərimizin əsasını təşkil edən məkan və zaman anlayışlarını anlamağa çalışırıq ki, onlarsız heç bir təcrübə mümkün deyil.

## Transsensual estetika

### Məkan haqqında

Çöl hissi vasitəsilə (zehnimizin bir xüsusiyyəti) obyektləri özümüzdən kənarda təmsil edirik və hər şeyi məkan daxilində görürük. Məkan daxilində onların forması, böyüklüyü və bir-biri ilə əlaqəsi müəyyən edilir və ya müəyyən edilə bilər. Daxili hissi, vasitəsilə zehin özünü və ya daxili vəziyyətini intuisiyaya gətirir, əlbəttə, ruhun özünə dair heç bir intuisyonu vermir, lakin yenə də müəyyən bir formadır ki, onun altında daxili vəziyyətin intuisiyası yalnız mümkün olur, beləliklə, daxili müəyyənləşdirmələrə aid olan

hər şey zamanın əlaqələrində təmsil olunur. Zaman, məkanın bizdə bir şey olaraq intuisiyası kimi, xaricdən intuisiyaya gətirilə bilməz. İndi məkan və zaman nədir? Onlar həqiqi varlıqlar olub? Yoxsa onlar yalnız şeylərin müəyyənləşmələri və ya əlaqələri olmaqla, hələ intuisiyaya gətirilməsələr də, onlara aid olan xüsusiyyətlərdir, ya da yalnız intuisiyanın formasına aid olan əlaqələrdir və buna görə də bizim zehnimizin subyektiv quruluşuna aid olan əlaqələrdir, belə ki, bu predikatlar heç bir şeyə aid edilə bilməz. Bu barədə özümüzü maarifləndirmək üçün əvvəlcə məkanı nəzərdən keçirəcəyik. Məkan empirik bir anlayış deyil ki, xarici təcrübələrdən əldə edilsin. Çünkü bəzi hissiyatların mənim xaricimdəki bir şeyə (yəni, mənim olduğum yerdən fərqli bir məkan nöqtəsində olan bir şeyə) əlaqələndirilməsi üçün, yəni onları bir-birindən kənardı, fərqli yerlərdə kimi təmsil etmək üçün, məkanın təmsili artıq onların əsasını təşkil etməlidir. Beləliklə, məkanın təmsili xarici görünüşlərin əlaqələrindən təcrübə yolu ilə əldə oluna bilməz, amma bu xarici təcrübə özlüyündə yalnız bu təmsil vasitəsilə mümkündür. Məkan, bütün xarici intuitivaların əsasını təşkil edən, apriori, zəruri bir təmsildir. Heç vaxt məkanın olmadığını təmsil etmək mümkün deyil, baxmayaraq ki, orada heç bir obyektin qarşıya çıxmayacağını düşünmək mümkünüdür. Buna görə də, məkan görünümlərin mümkünüyünün şərti kimi nəzərdən keçirilməli, onlara bağlı olan bir təyin etmə kimi deyil, və bu, xarici görünümləri mütləq əsaslandıran bir apriori təmsildir. Bütün riyazi prinsiplərin apodiktik doğruluğu və onların apriori qurulma imkanı bu apriori zərurətə əsaslanır. Çünkü əgər məkanın bu təmsili a posteriori əldə edilən, ümumi xarici təcrübədən çıxarılmış bir anlayış olsaydı, o zaman riyazi təyinatın ilk prinsipləri yalnız hissiyat olardı. Buna görə də onlar hissiyatın bütün təsadüfililiklərinə malik olardılar və yalnız bir düz xəttin iki nöqtə arasında olmasının vacib olması lazım olmazdı, sadəcə təcrübə hər zaman bunu öyrədərdi. Təcrübədən alınan hər şey yalnız müqayisəli ümmüniləşdirilmişlik daşıyır, yəni induksiya yolu ilə. Buna görə də yalnız bu vaxta qədər müşahidə edilmiş hər hansı bir məkanın üçdən artıq ölçüsü olmadığı söylənilə bilərdi. Məkan, əşyaların ümumi əlaqələrinin mücərrəd və ya, deyildiyi kimi, ümumi anlayışı deyil, yalnız təmiz bir intuitivadır. Çünkü, ilk növbədə, yalnız bir məkanı təmsil etmək mümkünür və bir çox

məkanlardan danışıldığında, yalnız bir və eyni unikal məkanın hissələri başa düşülür. Və bu hissələr, sanki, tək və hərtərəfli olan məkanı onun komponentləri kimi qabaqlaya bilməzlər (bundan onun tərkibi mümkün olardı), əksinə, yalnız onda düşününlürlər. O, mahiyyətcə təkdir; içindəki çoxluq, yəni ümumi məkan anlayışları yalnız məhdudlaşmalara əsaslanır. Bundan nəticə olaraq, ona münasibətdə bütün bu anlayışlar apriori intuisiya (empirik olmayan) ilə təməlini tapır. Beləliklə, bütün coğrafi prinsiplər, məsələn, bir üçbucaqda iki tərəf birləşərək həmişə üçüncü tərəfdən böyükdür, heç vaxt xətt və üçbucaq kimi ümumi anlayışlardan çıxarılmır, əksinə, onlar intuisiya ilə və hətta apodiktik dəqiqliklə apriori çıxarılırlar. Məkan, verilmiş sonsuz bir ölçü kimi təmsil olunur. Məkanın ümumi anlayışı (həm bir fut, həm də bir ellə əlaqəli olan) heç bir şeyin ölçüsünə dair heç bir şey təyin edə bilməz. Əgər intuisiyanın irəliləməsində sonsuzluq olmasaydı, heç bir əlaqələr anlayışı onların sonsuzluğuna dair bir prinsip gətirə bilməzdi.

Yuxarıdakı anlayışlardan nəticələr:

- Məkan əşyaların özlərinin heç bir xassəsini və ya onların bir-birilə əlaqəsini ifadə etmir. Yəni, obyektlərin özlərinə aid olan və bütün subyektiv təsəvvür şərtlərindən ayrıldıqda belə qalacaq heç bir təyinatı göstərmir. Çünkü nə mütləq, nə də nisbi təyinatlar onların aid olduqları əşyaların mövcudluğundan əvvəl təsəvvür edilə bilməz. Ona görə də onlar əvvəlcədən, yəni apriori şəkildə təsəvvür edilə bilməzlər.
- Məkan xarici duygunun bütün görünüşlərinin formasıdır, yəni hissiyyatın subyektiv şərtidir. Bu şərt altında bizdə yalnız xarici təsəvvür mümkün olur. Subyektin obyektlərdən təsirlənmək qabiliyyəti bu obyektlərin bütün təsəvvürlərindən əvvəl gəlir. Buna görə də bütün görünüşlərin forması zehində bütün real qavrayışlardan əvvəl, yəni apriori şəkildə mövcud ola bilər. Bu xalis təsəvvür kimi, bütün obyektlərin müəyyən olunmalı olduğu bir əsasdır və bu səbəbdən, o, təcrübədən əvvəl onların qarşılıqlı əlaqələrinin prinsiplərini də özündə daşıya bilər. Beləliklə, biz yalnız insan baxış bucağından məkan, uzanan varlıqlar və s. haqqında danışa bilərik. Əgər biz xarici təsəvvürü qazanmağımızın yeganə subyektiv şərtindən, yəni obyektlərdən təsirlənmə

yolumuzdan uzaqlaşsaq, o zaman məkan təsəvvürü heç bir məna daşımir. Bu xüsusiyyət əşyalara yalnız bizə göründükləri qədər aid edilir, yəni hissiyyat obyektləri olduqları qədər.

Bu qəbul etmənin sabit forması, yəni hissiyyat adlandırdığımız hal, əşyaların bizdən kənardə təsəvvür edilə biləcəyi bütün münasibətlərin zəruri şərtidir. Əgər bu obyektlərdən ayrılaraq baxsaq, bu xalis bir təsəvvürdür və bu təsəvvürə "məkan" adı verilir.

Biz hissiyyatın bu xüsusi şərtlərini əşyaların mümkünluğunun şərtlərinə deyil, yalnız onların görünüşlərinin mümkünluğunun şərtlərinə çevirə bilərik. Buna görə də biz deyə bilərik ki, məkan bizə xaricdən görünə biləcək bütün əşyaları əhatə edir. Amma bu, əşyaların özlərini deyil - onlar təsəvvür edilsin-edilməsin və kim tərəfindən təsəvvür edilsə də - əhatə etmir. Çünkü biz heç cür hökm verə bilmərik ki, digər düşünən varlıqların təsəvvürləri bizim təsəvvürümüzü məhdudlaşdırın və bizim üçün ümumi şəkildə keçərli olan eyni şərtlərə bağlıdır, ya yox. Əgər biz bir hökmə məhdudiyyət əlavə etsək və bu məhdudiyyəti subyektin anlayışına daxil etsək, onda bu hökm qeydsiz-şərtsiz keçərli olur. Məsələn, "Bütün əşyalar məkanda bir-birinin yanındadır" hökmü ancaq bu əşyalar bizim hissi təsəvvürümüzün obyektləri kimi götürüldükə keçərlidir. Əgər mən burada şərti anlayışa əlavə etsəm və desəm: "Bütün əşyalar, xarici təsəvvürlər olaraq, məkanda bir-birinin yanındadır", o zaman bu qayda ümumi şəkildə və məhdudiyyətsiz keçərli olur. Bizim izahlarımız buna görə göstərir ki, məkanın reallığı (yəni obyektiv keçərliliyi) yalnız bizə xarici obyekt kimi görünə biləcək hər şeyə aiddir. Amma eyni zamanda göstərir ki, məkanın ideal olması - yəni əşyalar özlüyündə ağılla düşünüldükə, yəni bizim hissiyatımızın quruluşu nəzərə alınmadan - keçərlidir.

Bu səbəbdən biz məkanın empirik reallığını (bütün mümkün xarici təcrübələrə görə) təsdiqləyirik. Amma eyni zamanda onun Transsident ideal olduğunu da deyirik. Yəni, əgər biz təcrübənin mümkünluğu şərtini çıxarsaq və məkanı əşyaların özlərini əsaslandırın bir şey kimi götürsək, onda məkan heç nə olur. Lakin məkandan başqa, xarici bir şeylə əlaqəli olan və apriori obyektiv adlandırılara biləcək başqa heç bir subyektiv təsəvvür yoxdur. Buna görə də,

bütün xarici görünüşlərin bu subyektiv şərtini başqa heç bir şəylə müqayisə etmək olmaz. Məsələn, bir şərabın xoş dadı şərabın obyektiv xüsusiyyətlərinə aid deyil. Yəni, hətta görünüş olaraq götürülsə belə, bu dad bir obyektə aid deyil. Bu dad, onu dadan subyektin hiss orqanlarının xüsusi quruluşuna aiddir.

Rənglər də, onlar hansısa cisimlərə aid kimi görünsə belə, həmin cisimlərin obyektiv keyfiyyətləri deyil. Onlar da sadəcə görmə duyğusunun müəyyən bir şəkildə işıqdan təsirlənməsi nəticəsində yaranan dəyişikliklərdir. Əksinə olaraq, məkan isə xarici obyektlərin bir şərti kimi, onların görünüşünə və ya təsəvvürünə zəruri şəkildə aiddir. Dad və rənglər bizim üçün obyektlərin hissərlə qavranılması üçün vacib şərtlər deyildir. Onlar yalnız görünüşə təsadüfi olaraq əlavə olunan, müəyyən orqan quruluşunun nəticəsi olan təsirlərdir. Ona görə də onlar apriori təsəvvürlər deyillər. Onlar duyguya əsaslanır. Məsələn, xoş dad tamamilə hissin nəticəsi olan zövq və narazılıq duyğusuna əsaslanır. Heç kim nə bir rəngin, nə də bir dadın təsəvvürünü apriori şəkildə əldə edə bilməz. Lakin məkan yalnız xalis təsəvvür formasına aiddir. Bu səbəbdən məkanın özündə heç bir duyu (yəni empirik bir şey) yoxdur. Məkanın bütün növləri və təyinatları apriori şəkildə təsəvvür edilə bilər və hətta edilməlidir. Çünkü ancaq bu yolla formalar və əlaqələr haqqında anlayışlar yarana bilər. Sadəcə məkan vasitəsilə əşyalar bizim üçün xarici obyektlər kimi mövcud ola bilər! Bu qeyd yalnız onu qarşısını almaq üçündür ki, məkanın idelallığını tamamilə uyğunsuz nümunələrlə izah etməyə çalışmasınlar. Çünkü rənglər, dad və s. kimi şeylər düzgün olaraq əşyaların xassələri kimi deyil, subyektin sadəcə dəyişmələri kimi qəbul olunur. Bu dəyişmələr isə müxtəlif insanlarda fərqli ola bilər. Məsələn, bu halda, əslində yalnız görünüş olan bir şey – məsələn, bir qızılgül – empirik mənada sanki özlüyündə bir şey kimi sayılır. Halbuki bu qızılgülüñ rəngi hər bir gözə fərqli görünə bilər. Əksinə, məkan daxilindəki görünüşlər haqqında olan transsensual anlayış bizə tənqidi bir şəkildə xatırladır ki, məkanda təsəvvür edilən heç bir şey özlüyündə bir şey deyildir. Məkan heç bir şeyin özünə məxsus forması deyil. Əksinə, biz obyektlərin özlərini heç tanımiriq və xarici obyektlər adlandırdığımız şeylər bizim hissiyatımızın sadəcə təsəvvürləridir. Bu hissiyatın forması isə məkan olur. Amma bu obyektlərin əsl qarşılığı, yəni

özlüyündə olan şey, bu təsəvvürlərlə nə dərk edilə bilər, nə də təcrübədə heç vaxt sorğu-sual edilir.

Şərh: İmmanuel Kantın fikrincə, məkan bizim zehnimizin xarici aləmi qavramaq üçün əvvəlcədən sahib olduğu bir şərtidir. Yəni məkan bir obyekt deyil, xarici aləmin obyektləri bizim zehnimizdə məkan formasında görünür. Bizə gələn hisslərdən əvvəl məkan onsuz da zehində var və həmin hisslərin bir-birindən ayrı, müəyyən yerlərdə olduğunu anlamağımızı təmin edir. Məkan təcrübədən deyil, zehinin təmiz intuisiyasından qaynaqlanır və ona görə də məkan anlayışı öncədən, təcrübədən asılı olmayıaraq mövcuddur. Kant deyir ki, məkan obyektlərin özlərinə aid bir xüsusiyyət deyil, yalnız onların bizim üçün necə göründüyünü göstərən, hisslərin təşkil olunduğu bir çərçivədir. Məkan olmadan heç bir xarici obyektin varlığını təsəvvür etmək mümkün deyil, amma məkan özü obyekt deyil, onları göstərmək üçün zehnin özü tərəfindən verilmiş formal bir şərtidir. Ona görə də məkan həm bizim təcrübəmizin əsasıdır, həm də ideal, yəni yalnız bizim qavrayışımıza aid bir şeydir, əşyaların özündə var olan bir xüsusiyyət deyil. Başqa sözlə, rəng və dad kimi duyğular obyektlərin həqiqi xassələri deyil, subyektin hiss orqanlarının təsirinə bağlıdır və dəyişkəndir. Amma məkan obyektlərin görünüşlərinin zəruri formasını təşkil edir və bu forma bizim zehnimizin şərtidir. Ona görə də məkan hər kəs üçün keçərli olsa da, obyektlərin özlərinə aid deyil, yalnız bizim onları qavramağımızın şərtidir. Nəticədə, biz xarici dünyani məkan daxilində təmsil edirik, amma bu təmsil reallığın özü deyil, onun bizim zehnimizdə görünən şəklidir. Xarici aləmin obyektləri bizim üçün məkan daxilində mövcuddur, amma onların öz mahiyyəti, yəni “özlüyündə olan şey”, bizim qavrayışımızdan kənardə qalır və ona birbaşa çata bilmərik. Məkan zehnimizin xarici dünyani qavramaq üçün zəruri, əvvəlcədən mövcud olan və dəyişməz şərtidir.

## Transsensual estetika

### Zaman haqqında

Zaman təcrübədən əldə olunan empirik bir anlayış deyil. Çünkü eyni anda baş vermə (simultaneity) və ya ardıcılılıq (succession) kimi anlayışlar zaman

təsəvvürü olmasa, qavrayışda meydana gələ bilməzdi. Ancaq zaman öncədən qəbul edildikdə bir neçə şeyin eyni anda mövcud olduğunu və ya müxtəlif vaxtlarda baş verdiyini təsəvvür etmək mümkünündür. Zaman bütün təsəvvürlərin əsasında duran zəruri bir təsəvvürdür. Ümumiyyətlə, görünüşlərə baxdıqda, zamanı onlardan ayırmaq mümkün deyil. Halbuki görünüşləri zamandan ayırmaq mümkünündür. Bu isə o deməkdir ki, zaman apriori olaraq mövcuddur. Yəni bütün görünüşlərin gerçəkliyi yalnız zaman daxilində mümkünündür. Bütün görünüşlər yox ola bilər, amma onların mümkünlüyünün ümumi şərti olan zamanı aradan qaldırmaq olmaz. Bu apriori zərurət, zamanla bağlı münasibətlərin apodiktik (mütləq doğru) prinsiplərinin və ya ümumilikdə zaman aksiomlarının mümkünüyünün əsasını təşkil edir. Zaman yalnız bir ölçüyə malikdir: müxtəlif zamanlar eyni anda mövcud ola bilməz, onlar bir-birinin ardınca baş verir. Bu, necə ki, müxtəlif məkanlar bir-birinin ardınca deyil, eyni zamanda mövcuddur. Bu prinsiplər təcrübədən əldə edilə bilməz. Çünkü təcrübədən əldə olunsayıdı, nə ümumi keçərlilik, nə də mütləqlik təmin edilə bilərdi. Biz sadəcə deyə bilərdik: “Adi qavrayış belə göstərir”, amma deyə bilməzdik: “Bu, mütləq belə olmalıdır.” Bu prinsiplər elə qaydalardır ki, təcrübənin ümumiyyətlə mümkün olmasının şərtləridir və onlar bizə təcrübədən əvvəl məlum olur, təcrübə vasitəsilə yox. Zaman nə diskursiv (təhlilə əsaslanan), nə də ümumi anlayış deyil, o, duyğu ilə əlaqəli xalis bir təsəvvür formasıdır. Müxtəlif zamanlar eyni və tək bir zamanın hissələridir. Bu cür təsəvvür isə yalnız bir obyekt vasitəsilə verilə bilirsə, deməli, bu birbaşa təsəvvürdür. Üstəlik, “Müxtəlif zamanlar eyni anda mövcud ola bilməz” fikri ümumi anlayışdan çıxarıla bilməz. Bu fikir sintetikdir və təkcə anlayışlardan doğmur. Bu fikir dərhal zamanın təsəvvüründə və təmsil olunmasında mövcuddur. Zamanın sonsuzluğu sadəcə bunu ifadə edir: zamanın hər bir müəyyən ölçüsü yalnız onun əsasında duran vahid zamanın məhdudlaşdırılması ilə mümkünündür. Buna görə də ilkin zaman təsəvvürü sonsuz şəkildə verilməlidir. Əgər bir obyektin hissələri və hər bir ölçüsü yalnız məhdudlaşdırma yolu ilə müəyyən şəkildə təsəvvür edilə bilirsə, bu halda ümumi təsəvvür anlayışlar vasitəsilə verilə bilməz. Çünkü o zaman hissə

təsəvvürləri əvvəl gəlmış olardı. Deməli, bu cür ümumi təsəvvürün əsasında anlayış yox, dərhal (birbaşa) təsəvvür durmalıdır.

### **Bu anlayışlardan nəticələr:**

- a) Zaman öz-özünə mövcud olan və ya əşyalara obyektiv bir xüsusiyyət kimi aid edilən bir şey deyil. Yəni, əgər biz əşyaların qavranışına aid olan bütün subyektiv şərtləri çıxarsaq, zaman yenə də qalmaz. Əgər zaman öz-özünə mövcud olsaydı, bu halda o, heç bir obyekt olmadan real olan bir şey olardı. Bu isə məntiqi deyil. Əgər zaman əşyaların özlərinə aid olan bir sıra və ya düzülüş kimi onlardan əvvəl mövcud olsaydı, bu zaman onların apriori şəkildə tanınması və qavranması mümkün olmazdı. Çünkü belə bir zaman əşyaların öz daxilindəki bir xüsusiyyət olardı və bu, yalnız təcrübə ilə bilinə bilərdi. Amma əksinə, əgər zaman sadəcə bizim qavrayışlarımızın baş verə bilməsi üçün zəruri olan subyektiv bir şərtdirse, o zaman bu daxili qavrayış forması əşyalardan əvvəl və apriori şəkildə təsəvvür edilə bilər.
- b) Zaman başqa heç nə deyil, yalnız daxili hissin formasıdır, yəni özümüzün və daxili vəziyyətimizin təsəvvürü. Zaman xarici görünüşlərin bir təyinatı ola bilməz; o, nə forma, nə mövqe və s. ilə bağlıdır. Əksinə, zaman bizim daxili vəziyyətimizdəki təsəvvürlərin əlaqələrini müəyyən edir. Və elə buna görə də, bu daxili təsəvvür heç bir forma vermədiyi üçün biz bu çatışmazlığı analoqlar vasitəsilə aradan qaldırmağa çalışırıq. Zaman ardıcılığını sonsuzluğa doğru irəliləyən bir xəttlə təsəvvür edirik. Bu xəttin çoxluğu yalnız bir ölçülü bir sıra təşkil edir və biz bu xəttin xüsusiyyətlərindən zamanın bütün xüsusiyyətlərinə çıxarış edirik. Tək fərq odur ki, əvvəlki hissələr eyni zamanda mövcuddur, amma zamanın hissələri hər zaman ardıcıl mövcud olur. Bundan da aydın olur ki, zamanın təsəvvürü özü bir təsəvvürdür, çünkü onun bütün əlaqələri xarici bir təsəvvür vasitəsilə ifadə edilə bilər.
- c) Zaman, bütün görünüşlərin ümumi apriori formal şərtidir. Məkan, bütün xarici təsəvvürlərin xalis forması olaraq, yalnız xarici təsəvvürlərə apriori şərt olaraq məhdudlaşır. Amma əksinə, bütün təsəvvürlər, xarici şeylərdən asılı olmasalar da, əslində, zəkanın təyinatları olaraq daxili vəziyyətə aid olur. Və

bu daxili vəziyyət də daxili təsəvvürün formal şərtinə, yəni zamana aiddir. Buna görə də zaman, bütün görünüşlərin ümumi apriori şərtidir və həqiqətən də daxili təsəvvürün (ruhumuza aid olan) dərhal şərtidir. Bununla da zaman, xarici görünüşlərin dolayısı ilə şərtidir. Əgər mən apriori deyə bilərəm: bütün xarici görünüşlər məkan içindədir və məkanın əlaqələrinə görə apriori mövcuddur, onda daxili hissin müəyyən edilmiş prinsipindən mən tamamilə ümumi şəkildə deyə bilərəm: bütün görünüşlər ümumiyyətlə, yəni bütün hissi obyektlər zaman içindədir və mütləq zamanın əlaqələrindədir. Əgər biz daxili təsəvvürümüzü özümüzü qavrayış tərzini və bu təsəvvür vasitəsilə bütün xarici təsəvvürlərlə əlaqə qurmağı nəzərə almazsaq və əşyaları olduğu kimi, onların özündə necə olursa, götürsək, onda zaman heç nədir. Zaman yalnız xarici görünüşlərə görə obyektiv keçərlidir, çünki bunlar artıq bizim hisslərimiz vasitəsilə obyektlər kimi qəbul etdiyimiz şeylərdir. Lakin zaman artıq obyektiv deyil, əgər biz intuisiya hissiyatımızı, yəni bizim özümüzə məxsus olan təsəvvür forması ilə əlaqədar hər hansı bir şeyi çıxarsaq və əşyalar haqqında ümumiyyətlə danışsaq.

Zaman buna görə yalnız bizim (insan) intuisiya şərtimizdir (həmişə hissi, yəni obyektlərdən təsirləndiyimiz qədər), və özlüyündə, subyekt xaricində heç nədir. Bununla yanaşı, zaman bütün görünüşlərə, yəni bizim təcrübəmizdə qarşılaşa biləcəyimiz bütün əşyalara görə mütləq obyektivdir. Biz deyə bilmərik ki, bütün əşyalar zamandadır, çünki əşyaların ümumi anlayışı ilə onların hər hansı bir təsəvvüründən (intuisiya) çıxarış edilir, amma bu, zamanın obyektlərin təsəvvürünə aid olmasının həqiqi şərtidir. İndi əgər bu şərt anlayışa əlavə edilərsə və prinsip deyərsə ki, bütün əşyalar görünüşlər kimi (hissi təsəvvürün obyektləri) zamandadır, onda bu prinsip öz obyektiv doğruluğunu və apriori ümummüxtəlifliyini əldə edər. Buna görə də bizim irəliləyişlərimiz zamanın empirik reallığını, yəni bizim hisslərimizə verilə biləcək bütün obyektlərə qarşı obyektiv keçərliliyi öyrədir. Və bizim intuisiya hər zaman hissiyatlı olduğuna görə, heç bir obyekt təcrübədə bizə verilə bilməz ki, bu obyekt zamanın şərtinə daxil olmasın. Amma, əksinə, biz zamanın mütləq reallığa aid olan hər hansı bir iddiasını inkar edirik, yəni zamanın obyektlərə, onlara aid olan bir şərt və ya xassə kimi mütləq bağlı olması

halında. Bu cür xassələr, özlüyündə əşyalara aid olan xassələr, heç vaxt bizim hissərimiz vasitəsilə bizə verilə bilməz. Buna görə də zamanın transsensual idealı, yəni subyektiv hissi intuisiya şərtlərindən çıxarıldıqda onun heç nə olduğunu göstərir, və əşyaların özlərində (bizim intuisiya ilə əlaqələri olmadan) nə var olması, nə də onlara aid olması mümkün deyil. Lakin bu idealı, zamanın idealılığı ilə müqayisə etmək, heç vaxt hissiyatın aldatmacaları ilə müqayisə olunmamalıdır. Çünkü burada təəssüratın özü, bu xüsusiyyətlərin mövcud olduğu təəssürat, obyektiv reallığa sahibdir, halbuki burada bu, yalnız empirik olaraq mövcuddur. Yəni obyekt yalnız təəssürat kimi qəbul edilir: bununla bağlı əvvəlki hissədəki qeyd nəzərə alınmalıdır.

Şərh: İ. Kant zaman anlayışını belə izah edir: zaman bizim təcrübədən əvvəl ağlımızda mövcud olan bir təsəvvürdür. Yəni zaman, gördüyüümüz hadisələrdən asılı olmayaraq, onların bir-birinin ardınca baş verməsini anlamağımız üçün zəruridir. Zamanı yalnız hissələr vasitəsilə qavramırıq, o, empirik deyil, apriori – təcrübədən öncə mövcud olan bir çərçivədir. Başqa sözlə, hadisələrin eyni anda olub-olmaması və ya ardıcılıqla baş verməsi zamanı qəbul etmədən mümkün deyil. Zamanın yalnız bir ölçüsü var və hadisələr bu ölçü üzrə bir-birinin ardınca gəlir, fərqli olaraq məkan hadisələrin eyni anda mövcud ola biləcəyi yerdir. Kantın fikrincə, zaman obyektiv bir varlıq deyil, yəni əşyaların özündə mövcud deyil. Zaman, əksinə, bizim qavrayışımızın daxili şəraitidir, ruhumuzun və daxili hissərimizin formasıdır. Əşyaların özündə zaman yoxdur; zaman yalnız bizim onları necə qaradığımızla əlaqədardır. Zaman, xarici hadisələrin təşkilində rol oynasa da, əslində bizim daxili təcrübəmizin formasıdır. Zaman sonsuzdur, yəni onu məhdudlaşdırılan anlayışlar bizə onun hissələrini təsəvvür etməyə imkan verir. Zamanın bu apriori xüsusiyyəti təcrübənin mümkünlüğünün əsas şərtidir. Əgər zaman sadəcə təcrübədən götürülən anlayış olsaydı, onda onun hər yerdə və həmişə doğru olacağına zəmanət olmazdı. Amma zaman bütün təcrübələrin, bütün görünüşlərin ümumi şərtidir, yəni onların baş verməsi üçün lazımlı şərtidir. Nəticədə, Kant zamanın subyektiv olduğunu, bizim qavrayış formasından irəli gəldiyini, obyektlərin içində deyil, ancaq bizim təsəvvür və duyğularımızda mövcud olduğunu söyləyir. Buna görə də zaman heç bir şəkildə obyektiv, maddi varlıq kimi qəbul edilə bilməz, o, yalnız insan şüurunun təcrübəni təşkil etmək üçün istifadə etdiyi bir anlayışdır.

## **İzah**

Bu nəzəriyyəyə qarşı - yəni zamanın təcrübədə gerçəkliyini qəbul edən, lakin onun mütləq və transsensual gerçəkliyini inkar edən nəzəriyyəyə qarşı - dərin düşüncəli insanlar o qədər yekdilliklə eyni bir etirazı irəli sürüblər ki, nəticə olaraq bu etirazın bu cür məsələlərə öyrəşməmiş hər bir oxucuya təbii şəkildə ağlına gələcəyini düşünürəm. Etiraz belədir: Dəyişikliklər gerçəkdir. Bunu öz düşüncə və hissərimizin dəyişməsindən aydın şəkildə görmək olur - hətta ətraf aləmdəki bütün görüntüləri və onların dəyişikliklərini inkar etsək belə. Amma dəyişiklik yalnız zaman daxilində mümkündür. Deməli, zaman gerçəkdir. Bu etiraza cavab vermək çətin deyil. Mən bu arqumentin bütün hissələrini qəbul edirəm. Zaman, şübhəsiz ki, gerçəkdir - yəni daxili qavrayışın gerçək formasıdır. Ona görə də zaman subyektiv olaraq, daxili təcrübəmiz üçün gerçəkdir. Yəni mənim zaman anlayışım var və bu zaman daxilində öz hal və vəziyyətlərimi qavrayıram. Bu səbəbdən zaman obyekt kimi yox, mənim özümü obyekt kimi qavrama tərzim kimi qəbul olunmalıdır. Amma əgər mən və ya başqa bir varlıq özümüzü hissiyyatın bu şərti olmadan dərk edə bilsəydik, o zaman bu gün bizə dəyişiklik kimi görünən hallar tamamilə başqa cür tanınardı - o zaman nə zaman anlayışı, nə də dəyişiklik təsəvvürü meydana çıxmazdı. Bu halda zaman yalnız bizim təcrübələrimizin bir şərti kimi qalır. Yəni təcrübədə gerçəkdir, amma onun mütləq gerçəkliyi - yuxarıda deyilənlərə əsasən - qəbul edilə bilməz. Zaman yalnız bizim daxili qavrayış formamızdan ibarətdir. Əgər hissiyyatımıza xas olan bu xüsusi şərti ondan çıxarsaq, onda zaman anlayışı da yox olar. Zaman obyektlərin özlərinə aid deyil, onları qavrayan subyektə aiddir. Amma bu etirazın bu qədər yekdilliklə irəli sürülməsinin səbəbi - xüsusilə də məkanın ideal olduğuna qarşı inandırıcı etiraz tapa bilməyən insanlar tərəfindən - budur: Onlar məkanın mütləq gerçəkliyini qəti şəkildə sübut edə biləcəklərini gözləmirdilər. Çünkü onları qarışlayan idealizm düşüncəsi vardı - bu düşüncəyə görə xarici obyektlərin gerçəkliyi qəti şəkildə sübut edilə bilməz. Digər tərəfdən isə daxili duyğuların - yəni mənim və mənim halımın - gerçəkliyi şüur vasitəsilə dərhal və aydın şəkildə görünür. Onların fikrincə, xarici obyektlər illüziya ola bilər, amma daxili təcrübə şübhəsiz ki, gerçəkdir. Lakin onlar nəzərə almadılar ki, hər iki

hal - istər məkan, istər zamanla bağlı təsəvvürlər - özləri birbaşa inkar edilməsə də, sadəcə görünüşə aiddirlər. Görünüş isə həmişə iki tərəfli olur: Bir tərəfdən obyektin özü nəzərə alınır (lakin onun necə qavranıldığını nəzərə almadan; bu isə ona görə həmişə qeyri-müəyyən qalır). Digər tərəfdən isə obyektin qavranma forması nəzərdən keçirilir - bu forma obyektin özündə yox, onu qavrayan subyektdə yerləşir. Amma buna baxmayaraq, bu forma obyektin təsəvvüründə həqiqətən və zəruri şəkildə iştirak edir. Zaman və məkan buna görə iki idrak mənbəyidir. Bu mənbələrdən aprior - yəni təcrübədən əvvəl əldə edilən - müxtəlif sintez edilmiş biliklər çıxarıla bilər. Xüsusilə də riyaziyyatın xalis forması, məkan və onun münasibətləri haqqında olan biliklərə dair çox gözəl bir nümunədir. Zaman və məkan birlikdə duyularla qəbul olunan qavrayışın xalis formalarıdır. Bu formalar da aprior sintez edilmiş hökm və biliklərin mümkün olmasına şərait yaradır. Amma bu aprior idrak mənbələri öz sərhədlərini də müəyyənləşdirirlər. Çünkü onlar yalnız hissiyyatın şərtləri olmaqla, yalnız görünüşlərə aid edilə bilirlər. Yəni onlar yalnız obyektləri bizə görünüş olaraq təqdim edə bilirlər, amma şeylərin özünü – yəni əsl mahiyyətini – göstərə bilmirlər. Onların keçərli olduğu sahə yalnız görünüşlər sahəsidir. Bu sahədən kənarda isə onlar obyektiv şəkildə istifadə edilə bilməz. Zaman və məkanın bu cür gerçekliyi, bizim təcrübə əsasında əldə etdiyimiz biliklərin dəqiqliyinə heç bir zərər vurmur. Çünkü biz bu biliklərdə o qədər əminik ki, fərq etməz – bu formalar şeylərin özündə olsun ya da yalnız bizim onları qavrama tərzimizə aid olsun. Lakin zaman və məkanın mütləq gerçekliyini iddia edənlər – fərqi yoxdur, onların özlüyündə mövcud olduğunu, ya da sadəcə obyektlərin içində olduğunu desinlər – təcrübə prinsipləri ilə ziddiyətə düşməyə məhkumdurular. Əgər onlar birinci mövqeyi seçsələr (bu da adətən təbiətin riyazi tədqiqatçılarına məxsus mövqedir), o zaman belə nəticəyə gəlməlidirlər ki, iki əbədi və sonsuz, öz-özünə mövcud olan və reallığı olmayan “varlıq olmayan şey” (yəni zaman və məkan) mövcuddur. Bu zaman və məkanın içində heç bir gerçek şey olmasa belə, onların yeganə məqsədi gerçek olan hər şeyi öz içlərinə almaqdır. Əgər onlar ikinci mövqeyi qəbul etsələr (bunu da bəzi təbiət metafizikləri edir), və desələr ki, zaman və məkan sadəcə görünüşlərin bir-birinə yaxınlıq və ya ardıcılıq kimi əlaqəlidir və bu

anlayışlar təcrübədən götürürlüb, lakin qarşıq şəkildə təmsil olunurlar. O zaman onlar riyaziyyatın aprior, yəni təcrübədən əvvəl əldə edilən, real obyektlərə aid olan hökm və qanunlarının keçərliliyini ya inkar etməli, ya da ən azı onların apodiktik - tam qəti və dəyişməz - dəqiqliyini şübhə altına almalıdırlar. Çünkü bu dəqiqlik təcrübədən sonra (aposterior) yaranır. Bu baxışa görə isə zaman və məkan anlayışları sadəcə təxəyyülün məhsuludur. Onların mənbəyi əslində təcrübədir və insan təxəyyülü bu təcrübədən çıxarılan əlaqələrdən ümumilik daşıyan bir şey yaratmışdır. Lakin bu ümumilik, təbiətin ona verdiyi məhdudiyyətlər olmadan mövcud ola bilməz. Birinci mövqedə olanlar riyazi mühakimələrin görünüşlər sahəsində tətbiqinə imkan yaradırlar. Lakin əgər ağılla bu görünüşlər sahəsinin kənarına çıxmaq istəsələr, elə bu şərtlərin özləri onları dərin çəşqinqılığa salır. İkinci mövqe tərəfdarları, doğrudur, müəyyən mənada uğur qazanırlar. Onlar zaman və məkan təsəvvürlərinin qarşısında durmur, əgər obyektləri sadəcə anlayışlarla əlaqəli şəkildə – yəni görünüş kimi yox, anlayışlara görə dəyərləndirsələr. Amma onlar aprior - yəni təcrübədən əvvəl - riyazi biliklərin necə mümkün olduğunu əsaslandırı bilmirlər. Çünkü onların baxışında obyektiv və həqiqi aprior qavrayış mövcud deyil. Həmçinin, onlar təcrübəyə aid olan hökmləri öz fikirləri ilə zəruri şəkildə uzlaşdırmaqdə da çətinlik çəkirlər. Lakin bizim nəzəriyyəmizdə - yəni hissiyyatın bu iki əsas forması olan zaman və məkanın doğru təbiəti haqqında irəli sürdüyümüz nəzəriyyədə - bu iki çətinlik də həll olunur. Nəhayət, transsensual estetikada zaman və məkan kimi yalnız bu iki elementi əhatə etmək mümkün olduğu aydındır. Çünkü hissiyyata aid olan bütün digər anlayışlar, hətta hərəkət anlayışı belə - ki bu anlayış həm zaman, həm də məkanı birləşdirir - təcrübəyə əsaslanır. Çünkü hərəkət anlayışı, hərəkət edə bilən bir şeyin qavranılmasını tələb edir. Təkcə özlüyündə nəzərdən keçirilən məkanda isə heç nə hərəkət etmir. Deməli, hərəkət anlayışı yalnız təcrübə ilə məkanda aşkarlana bilər və bu da empirik - yəni təcrübəyə əsaslanan - bir məlumatdır. Eyni şəkildə, transsensual estetika “dəyişiklik” anlayışını da aprior məlumatlar sırasında saya bilməz. Çünkü zamanın özü dəyişmir. Yalnız zaman daxilində olan şeylər dəyişə bilər. Bunun üçün isə müəyyən bir

varlığın mövcudluğunu və onun vəziyyətlərinin bir-birini əvəz etməsini qavramaq lazımdır. Bu isə ancaq təcrübə ilə mümkündür.

Şərh: Immanuel Kantın fikirlərinə görə, zaman və məkan bizim dünyani qavramağımız üçün öncədən mövcud olan, insan zehnində olan formalar və ya çərçivələrdir. Yəni zaman və məkan obyektlərin özündə deyil, onları biz necə qəbul edirik, hiss edirik, düşünürük, elə o şəkildə mövcuddur. Bizim təcrübəmiz və duygularımız zaman və məkan vasitəsilə təşkil olunur. Bu səbəbdən zaman və məkan, bizə real və dəyişməz kimi görünən, amma əslində insan zehninin daxili şərtləridir. Kant deyir ki, zaman özü dəyişmir, zaman içində dəyişikliklər olur. Zaman yalnız dəyişikliklərin baş verdiyi çərçivədir, özü dəyişmir və obyektlərdən asılı deyil. Həmçinin, zaman və məkan mütləq, obyektiv gerçəklilik kimi qəbul edilə bilməz, onlar yalnız təcrübəmizdə və qavrayışımızda mövcuddur. Xarici dünyanın həqiqi mahiyyəti (yəni “şeyin özü”) bizim üçün əlçatmazdır və biz onu birbaşa bilmərik. Biz yalnız obyektlərin bizə necə göründüyünü, yəni onların “görünüşünü” qavraya bilirik. Kantın fikrincə, bu öncədən mövcud olan zaman və məkan anlayışları olmadan biz dünyani dərk edə bilmərik, çünki bütün təcrübəmiz bu formalar əsasında qurulur. Ancaq bu, o demək deyil ki, zaman və məkan müstəqil olaraq, obyektlərin xaricində mütləq bir həqiqət kimi mövcuddur. Onlar yalnız bizim zehnimizin təcrübəni təşkil etmək üçün istifadə etdiyi vasitələrdir. Beləliklə, Kantın fikri insan qavrayışının xarakterini və həqiqətə yaxınlaşma yollarını göstərir. O, bizim biliklərimizin əsasən təcrübəyə bağlı olduğunu, lakin təcrübəni mümkün edən zaman və məkan kimi zehni formaların öncədən mövcud olduğunu vurgulayır. Bu nəzəriyyə həm riyaziyyat və elm üçün təməl yaratır, həm də dünyani anlamağın məhdudiyyətlərini açıq şəkildə göstərir.

## **Transsensual estetika barədə ümumi qeydlər**

Əvvəlcə, bizim ümumi hissi biliyin əsas quruluşu barədə fikrimizi mümkün qədər açıq şəkildə izah etmək vacibdir, beləliklə, hər hansı bir yanlış təfsir olunmasının qarşısı alınmış olar. Buna görə də demək istəyirik ki, bizim bütün intuisiyamız yalnız görünüşün təmsilidir; bizim intuisiyamızla gördüyüümüz şeylər özlərində bizim intuisiyamıza uyğun deyil, onların özlərindəki əlaqələr də bizə göründüyü kimi qurulmamışdır; və əgər biz öz mövzumuzu və ya hətta

yalnız ümumilikdə duyğuların subyektiv quruluşunu aradan qaldırısaq, onda obyektlərin bütün quruluşu, bütün məkan və zamanla əlaqələri, hətta məkan və zamanın özləri də yox olardı, və görünüşlər olaraq yalnız bizdə mövcud ola bilər, özlərində isə mövcud ola bilməzlər. Obyektlərin özlərində və bütün bu duyğusal qəbul etmə vəziyyətlərindən təcrid olunmuş halda necə olduğu barədə heç bir şey bilmədiyimizi deyə bilərik. Biz yalnız onları necə qəbul etdiyimiz barədə məlumatlıyıq, bu isə bizə xasdır və buna görə də hər bir varlığa aid olmaya bilər, amma şübhəsiz ki, hər bir insana aiddir. Biz yalnız bununla maraqlanırıq. Məkan və zaman onun xalis formalarıdır, hissiyat isə onun ümumi maddəsidir. Biz yalnız birincisini apriori, yəni bütün faktiki qavrayışdan əvvəl qəbul edə bilərik və buna görə də onlar xalis intuisiyalar adlanır; ikincisi isə bizim biliyimizdə olan və onu postərioru bilik edən, yəni empirik intuisiyadır. Birincisi, bizim duyğularımıza tamamilə lazım olan şəkildə bağlanır, hansı növ hissiyatlarımız olursa olsun; ikincisi isə çox fərqli ola bilər. Hətta bu intuitivamızı ən yüksək dərəcədə aydınlaştırmışdıq. Çünkü hər halda yalnız bizim intuisiyamızın, yəni bizim duyğularımızın yolunu tam şəkildə qavrayardıq və bu, hər zaman subyektə, məkan və zamana əsaslanan ilkin şərtlərlə baş verərdi; obyektlərin özlərində necə olduğunu heç vaxt onların görünüşünün ən aydın bilikləri ilə bilmək mümkün olmazdı, çünki bu yalnız bizə verilən şeydir. Bizim bütün duyğularımızın yalnızca şeylərin qarşıq təmsili olduğunu, bunun yalnız onlara aid olanları özlərində ehtiva etdiyini, lakin biz heç vaxt bir-birindən ayıra bilmədiyimiz işarələr və qismən təmsillərin altında olduğunu demək, buna görə də duyğunun və görünüşün anlayışını təhrif etməkdir və bu, onların bütün nəzəriyyəsini mənasız və boş edir. Müəyyən və qeyri-müəyyən təmsilin arasındaki fərq yalnız məntiqidir və məzmunla əlaqəli deyil. Şübhəsiz ki, sağlam anlayış tərəfindən istifadə olunan düzgünlük anlayışı, ən incə spekulyasiyanın ondan çıxara biləcəyi eyni şeyləri ehtiva edir, yalnız adı və praktik istifadədə insan bu çoxsaylı təmsilləri bu düşüncələrdə fərqində olmadan istifadə edir. Beləliklə, adı anlayışın həssas olduğunu və sadəcə bir görünüş ehtiva etdiyini demək olmaz; çünki düzgünlük heç bir şəkildə görünə bilməz; əksinə, onun anlayışı təfəkkürdədir və özlərində

onlara aid olan hərəkətlərin (moral quruluşu) bir quruluşunu təmsil edir. Bir cismin intuisiyadakı təmsili isə əksinə, heç bir şey ehtiva etmir ki, bu, obyektə özündə aid olsun, sadəcə bir şeyin görünüşünü və bizim ona necə təsirləndiyimizi ehtiva edir; və bu, bizim biliyə qəbul etmə qabiliyyətimiz olan duyğusallıq adlanır və obyektin özünü qavrayışından çox uzaq qalır, hətta birisi onun (görünüşün) ən dərinliyinə baxsa belə. Leibnizian-Wolffian fəlsəfəsi, buna görə də bizim biliyimizin təbiəti və mənşəyinə dair bütün tədqiqatları tamamilə ədalətsiz bir baxış bucağına yönəldib, çünki duyğusal və intellektual arasındaki fərqi yalnız məntiqi bir fərq kimi qəbul edib, halbuki bu, aydınlıqla transsensual bir fərkdir və yalnız aydınlıq və ya qeyri-aydınlıq formasına aid deyil, həm də onun mənşəyi və məzmunu ilə əlaqədardır. Beləliklə, duyğular vasitəsilə biz şeylərin özlərindəki quruluşunu yalnız qeyri-aydın şəkildə deyil, ümumiyyətlə heç bir şəkildə qavrayırıq və subyektiv quruluşumuzu aradan qaldırdığımız zaman, duyğusal intuisiyanın ona aid etdiyi xüsusiyyətləri ilə "təmsil olunan obyekt" heç bir yerdə rast gəlinməz və gələ bilməz, çünki məhz bu subyektiv quruluş onun formasını görünüş olaraq müəyyən edir. Biz adətən yaxşı ayırd edirik ki, görünüşlərin intuisiyasına əsasən əslində bağlı olan və ümumiyyətlə hər bir insan duyğusuna aid olan şeylər ilə, yalnız müəyyən bir vəziyyətə və ya bu və ya digər duyğunun təşkilinə aid olan, yəni ümumilikdə duyğusal əlaqələrə aid olmayan şeylər arasında fərq var. Beləliklə, birincisini obyektin özünü təmsil edən biliş kimi adlandırıraq, ikincisini isə yalnız onun görünüşü kimi. Lakin bu fərq yalnız empirikdir. Əgər onu (tez-tez olduğu kimi) qəbul edərsək və bu empirik intuisiyani təkrar görünüş kimi nəzərə almazsaq (necə olmalıdır), beləliklə, heç bir şeyin özünə aid olduğu heç bir şeyin ona aid olmadığına inansaq, onda bizim transsensual fərqimiz itir və biz özümüzü obyektlərin özlərini qavrayırıq hesab edirik, halbuki biz hər yerdə yalnız görünüşlərlə məşğuluq (hisslər aləmində), hətta onun obyektlərinə ən dərindən tədqiqat etsək belə. Beləliklə, biz əlbəttə ki, göy qurşağıni sadəcə günəşli yağışda bir görünüş adlandırırdıq, amma bu yağıntını özündə olan şey adlandırırdıq və bu doğrudur, əgər sonuncu anlayışı yalnız fiziki mənada başa düşsək, yəni ümumi təcrübə və bütün fərqli mövqelərdə, duyğulara nisbətən hər zaman bu cür və başqa cür olmayan şəkildə intuisiyada müəyyən edilir.

Lakin, əgər biz bu empirik obyektə ümumilikdə baxsaq və hər bir insanın duyğusuna uyğunluğuna müraciət etmədən, soruşsaq ki, bu (yağış damcıları deyil, çünki onlar görünüşlər olaraq artıq empirik obyektlərdir) özündə bir obyekt təmsil edirmi, o zaman təmsilin obyektlə əlaqəsi məsələsi transsensual olacaqdır, və yalnız bu damcılar sadə görünüşlər deyil, hətta onların yuvarlaq forması, hətta onların düşdürüyü məkan belə özlərində heç bir şey deyildir, sadəcə bizim hissi intuisiyamızın dəyişiklikləri və ya təməlidir; ancaq transsensual obyekt bizə bilinməz qalır. Bizim transsensual estetikamızın ikinci mühüm məsələsi odur ki, bu yalnız inandırıcı bir hipotez olaraq qəbul edilməməli, həm də bir nəzəriyyə olaraq bir orqanon kimi istifadə edilə biləcək qədər dəqiq və şübhəsiz olmalıdır. Bu dəqiqliyi tam şəkildə inandırıcı etmək üçün, biz belə bir nümunə seçəcəyik ki, onun etibarlılığı açıq şəkildə görünə bilsin. Beləliklə, əgər məkan və zaman özlərində obyektiv və özlərinə aid şeylərin mümkünüyünün şərtləri olaraq qəbul edilsə, o zaman əvvəlcə göstərilər ki, hər ikisi barədə, amma xüsusilə məkan haqqında, çox sayda apriori apodik və sintezik təkliflər mövcuddur, buna görə də biz burada əsas nümunə olaraq məkanı araşdıracaqıq. Çünki coğrafiya təklifləri sintezik olaraq apriori və apodik dəqiqliklə qavranılır, mən soruşuram: Belə təklifləri haradan götürürsünüz və bizim anlayışımız bu cür tamamilə zəruri və ümumiyyətlə keçərli həqiqətlərə çatmaq üçün nəye əsaslanır? Heç bir başqa yol yoxdur, yalnız anlayışlar və ya intuisiyalar vasitəsilə, lakin hər iki hal, bu şəkildə, ya apriori, ya da a posteriori verilir. Sonuncu, yəni empirik anlayışlar, onların təməlini təşkil edən empirik intuisiyalarla birlikdə heç bir sintez təklifi verə bilməz, yalnız təcrübə təklifi olan empirik bir təklif verə bilər; buna görə də heç vaxt məcburiyyət və mütləq ümumilliklə bağlı olmayıacaq, halbuki bu xüsusiyyət bütün həndəsi təkliflərin xarakterik xüsusiyyətidir. Ancaq bu cür biliyə çatmağın birinci və yeganə yolu, yəni yalnız anlayışlar və ya apriori intuisiyalar vasitəsilə, aydın olur ki, yalnız anlayışlardan heç bir sintez biliyi əldə oluna bilməz, yalnız yalnız analitik biliyinə nail oluna bilər. İki düz xətlə heç bir məkanın qapana bilməyəcəyi təklifini götürün, yəni heç bir fiqur mümkün deyil, və bunu düz xətlərin və iki sayının anlayışından əldə etməyə çalışın; ya da üç düz xətlə fiqurun mümkün olduğunu bildiren təklifi götürün

və eyni şəkildə bunu bu anlayışlardan əldə etməyə çalışın. Bütün səyləriniz boşa gedir və nəticədə intuisiyaya sığınmağa məcbur olursunuz, həqiqətən də həndəsə həmişə bunu edir. Beləliklə, intuisiyada bir obyekt təqdim edirsınız; amma bu hansı növ bir obyektdir, bu xalis apriori intuisiyadır, yoxsa empirik intuisiyadır? Əgər bu sonuncusudursa, o zaman heç bir ümumiyyətlə etibarlı, nəinki apodik təklif ondan çıxa bilməzdi: çünki təcrübə heç vaxt belə bir şey təmin edə bilməz. Buna görə də obyektinizi apriori intuisiyada təqdim etməli və sintez təklifinizi buna əsaslaşdırılmalıdır. Əgər sizdə apriori intuisiyani başa düşməyə və qavramağa imkan verən bir qabiliyyət olmasaydı; əgər bu subyektiv şərt, yalnız obyektin bu (kənar) intuisiyasının özünün mümkün olduğu yeganə universal apriori şərt olmasaydı; əgər obyekt (üçbucaq) özündə, subyektinizlə heç bir əlaqəsi olmayan bir şey olsaydı, onda necə deyə bilərdiniz ki, üç xəttin konseptində mütləq olaraq nə varsa, bu, özlüyündə üçbucağa aid olmalıdır? Çünki siz bu konseptə (üç xəttə) heç bir yeni şey (fiqur) əlavə edə bilməzsınız, hansı ki, mütləq şəkildə obyektin içində qarşılaşılmalıdır, çünki bu, sizin qavrayışınızdan əvvəl verilir və onun vasitəsilə deyil. Əgər buna görə də məkan (və zaman da) yalnız sizin intuisiyanızın bir forması olmasaydı və yalnız bu formalar altında şeylər sizin üçün xarici obyektlər ola bilərdi, bu obyektlər özlərində heç bir şey olmazdı və bu subyektiv şərtlər olmadan, onda xarici obyektlər haqqında heç bir şey sintez etmək və apriori söyləmək mümkün olmazdı. Buna görə də tamamilə əmin olmaq olar ki, məkan və zaman, bütün (xarici və daxili) təcrübənin zəruri şərtləri olaraq, yalnız bizim intuisiyamızın subyektiv şərtləridir və buna görə də bütün obyektlər yalnız görünüşür, özləri üçün verilən şeylər deyil; bu görünükler barədə, daha da, çox şey deyə bilərik, amma obyektlərin özləri haqqında heç nə bilmərik ki, bunlar onları təməlləndirə bilər.

Şərh: İmanuel Kant deyir ki, biz dünyani birbaşa özünün necə olduğunu bilmədən, yalnız onu necə qəbul etdiyimizə görə tanıyırıq. Bizim duyğularımız və qavrayışımız obyektlərin özünə aid deyil, sadəcə onların bizə necə göründüyünü göstərir. Məkan və zaman bizim duyğularımızın və qavrayışımızın formalarıdır, yəni onlar obyektlərin içində deyil, bizim düşüncəmizdədir. Bu səbəbdən, biz bir şeyin necə olduğunu deyil, onu necə gördükümüzü bilirik. Məsələn, göy qurşağı bizim

görmeyimizle yaranan bir təsirdir, amma onun gerçek mahiyyəti bizə məlum deyil. Kant bu fikri “transsensual estetik” adlandırır və vurğulayır ki, məkan və zaman kimi anlayışlar empirik, yəni təcrübəyə əsaslanan deyil, bizdə doğuşdan olan şərtlərdir. Bu da o deməkdir ki, bilik yalnız anlayışlardan və təcrübədən ibarət deyil, həm də bizdə əvvəlcədən mövcud olan qavrayış formalarından asılıdır. Nəticədə, biz dünyani onun özündə deyil, ancaq bizə görünən kimi tanıyırıq və onun “özünə görə” necə olduğunu bilmək mümkün deyil.

## **Elementlərin Transsensual Doktrinası**

### **Transsensual Loqika**

#### **Giriş**

#### **Transsensual loqika ideyası**

#### **Ümumilikdə loqika haqqında**

Bizim biliyimiz zehnimizdə iki əsas mənbədən yaranır. Birincisi, təmsillərin qəbulu (təəssüratların qəbul qabiliyyəti), ikincisi isə bu təmsillər vasitəsilə obyektləri tanımaq qabiliyyətidir (anlayışların təşəbbüskarlığı). Birincisi vasitəsilə bizə obyekt təqdim edilir, ikincisi vasitəsilə isə həmin təmsillə əlaqəli olaraq obyekt düşünülür (sadəcə zehnin müəyyən edilməsi kimi). Buna görə də, təsəvvür və anlayışlar bütün biliyimizin əsasını təşkil edir. Anlayışlar təsəvvür olmadan, xaxud təsəvvür anlayış olmadan heç bir bilik yarada bilməz. Hər ikisi ya saf, ya da təcrübi olur. Təcrübi olanlarda isə hissiyyat (obyektin faktiki mövcudluğunu fərz edən) vardır; xalis olanlarda isə hissiyyat təmsilə qarışmır. Sonuncunu hissi biliyin maddəsi adlandırmaq olar. Beləliklə, xalis təsəvvür yalnız bir şeyin necə təsəvvür edildiyi formasıdır, xalis anlayış isə ümumi mənada bir obyektin düşünülmə formasıdır. Yalnız xalis təsəvvürlər və ya anlayışlar əvvəldən mövcuddur (apriori), təcrübi olanlar isə yalnız təcrübədən sonra yaranır (a posteriori). Əgər zehnimizin təmsilləri qəbul etmək qabiliyyətini, yəni bir şəkildə təsirləndiyi halda, hissiyyat adlandırsaq, onda

Əksinə, təmsilləri yaradan qabiliyyət və ya biliyin təşəbbüskarlığı anlama adlanır. Bizim təbiətimizdə təsəvvür heç vaxt hissi olmayan ola bilməz, yəni yalnız obyektlərin bizə təsir etmə tərzini ehtiva edir. Hissli təsəvvür obyektlərini düşünmək qabiliyyəti isə anlamadır. Bu iki xüsusiyyətdən heç biri digərində üstün deyil. Hissiyat olmasa, bizə heç bir obyekt təqdim edilməz. Anlama olmasa, heç bir obyekt düşünülməz. Məzmunu olmayan düşüncələr boşdur, anlayış olmayan təsəvvürlər isə kor. Ona görə də zehnin anlayışlarını hissiyyata uyğunlaşdırmaq (yəni onlara təsəvvürdə obyekt əlavə etmək) olduğu qədər, təsəvvürləri də anlaşılan etmək (yəni onları anlayışlara daxil etmək) zəruridir. Bundan əlavə, bu iki qabiliyyət və ya güc öz funksiyalarını dəyişə bilməz. Anlama heç bir şeyi təsəvvür edə bilməz, hissler isə heç bir şeyi düşünə bilməz. Yalnız onların birliyi nəticəsində bilik yaranır. Amma buna görə onların rolunu qarışdırmaq olmaz. Əksinə, onları diqqətlə ayırmak və fərqləndirmək vacibdir. Buna görə də biz ümumi olaraq hissiyyətin qaydalarının elmini - estetika, ümumi olaraq anlamanın qaydalarının elmini isə - loqika adlandırırıq. Loqika isə iki fərqli məqsədlə aparıla bilər. Ya ümumi anlamin loqikası kimi, ya da anlamin xüsusi istifadə qaydalarının loqikası kimi. Ümumi loqika düşünmənin mütləq zəruri qaydalarını özündə ehtiva edir. Bu qaydalar olmadan anlam heç vaxt işləməz. Ona görə də ümumi loqika bu qaydalarla məşğul olur, obyektlərin növündən asılı olmayıaraq. Anlamin xüsusi istifadə qaydalarının loqikası isə müəyyən növ obyektlər haqqında düzgün düşünməyin qaydalarını ehtiva edir. Birinciye elementar loqika, ikinciye isə müəyyən bir elm üçün orqanon (vasitə) deyilir. Məktəblərdə ikinci növ loqika çox vaxt elmlərin əvvəlində tədris edilir. Bu, onların giriş dərsi kimi qəbul olunur. Amma insan aqlının inkişafında elmlər çoxdan tamamlandıqdan sonra, yalnız onları təkmilləşdirmək üçün son toxunuş kimi gəlir. Çünkü elmi necə qurmaq qaydalarını vermək üçün, obyektləri yaxşı bilmək lazımdır. Ümumi loqika ya saf, ya da tətbiq olunan loqikadır. Xalis loqikada bizim anlamlımızın işlədiyi bütün təcrubi şərtlərdən uzaqlaşırıq. Məsələn, hisslerin təsirindən, təsəvvürün oyunundan, yaddaşın qanunlarından, vərdiş gücündən, meyillərdən və s. Bundan başqa, önpəbul mənbələrindən və ümumilikdə müəyyən biliklərin yaranmasına səbəb olan bütün səbəblərdən uzaqlaşırıq. Çünkü bunlar yalnız anlamin müəyyən şəraitdə işləməsi ilə bağlıdır və onları anlamaq üçün təcrübə tələb olunur. Beləliklə, xalis ümumi loqika yalnız mütləq əvvəldən verilmiş prinsiplərlə məşğul olur və anlamin və aqlın istifadə forması ilə bağlı qanundur. Burada məzmun nə olursa olsun - təcrubi ya da transsensual - fərqi yoxdur. Amma ümumi loqika tətbiq olunan deyilsə, onda o anlamin

istifadəsinin subyektiv təcrübi şərtləri üzrə, yəni psixologianın bizi öyrətdiyi qaydalar əsasında işləyir. Bu halda təcrübi prinsiplər mövcuddur, amma yenə də ümumidir, çünki obyektlərin fərqiñə baxmadan anlamın istifadəsi ilə məşğuldur. Buna görə, tətbiq olunan ümumi loqika ümumi anlamın qanunu da deyil, müəyyən elmlərin orqanonu da deyil, yalnız ümumi anlamın arınması üçün vasitədir. Ümumi loqikada, xalis zəka doktrinasını təşkil edən hissə tətbiq olunan (amma hələ də ümumi olan) loqikadan tamamilə ayrılmalıdır. Yalnız xalis loqika həqiqətən elm sayılır, baxmayaraq ki, o, qısa və quru olur. Bu, skolastik qaydalarla düzgün təqdim olunan anlam elementlərinin doktrinası üçün tələb olunur. Bu səbəbdən loqiklər həmişə iki qaydanı nəzərdə saxlamalıdır.

1. Ümumi loqika olaraq o, anlamın biliyinin bütün məzmunlarından və obyektlərin fərqindən uzaqlaşır. O, yalnız düşünmənin forması ilə məşğul olur.
2. Saf loqika kimi o, heç bir təcrübi prinsipə malik deyil. Buna görə də psixologiyadan heç nə götürmür (bəzən belə düşünülür). Psixologianın anlamın qaydalarına heç bir təsiri yoxdur.

Saf loqika sübut olunmuş doktrinadır və içində olan hər şey tamamilə əvvəlcədən (apriori) verilmişdir. Mən tətbiq olunan loqika dedikdə (bu sözün ümumi mənasına zidd olaraq, orada xalis loqikanın qaydalarını verdiyi müəyyən məşqləri ehtiva etməlidir) anlamın və onun zəruri istifadəsinin konkret vəziyyətdə - yəni mövzuya aid təsadüfi şərtlər altında - nümayişini nəzərdə tuturam. Bu şərtlər bu istifadəni ya maneə törədə, ya da təşviq edə bilər və bunların hamısı yalnız təcrübi şəkildə məlum ola bilər. Tətbiq olunan loqika diqqətlə, onun maneələri və nəticələri ilə, səhvin səbəbi, şübhə, ehtiyat, əminlik şərtləri və sairə ilə məşğul olur. Ümumi və xalis loqika isə ona elə xalis əxlaq kimi bağlıdır. Xalis əxlaq yalnız ümumi olaraq azad iradənin zəruri əxlaqi qanunlarını ehtiva edir. Amma tətbiq olunan əxlaq (əsl fəzilət doktrinası) bu qanunları insanın duyğuları, meylləri və ehtirasları kimi daha çox və ya az tabe olduğu maneələr altında qiymətləndirir. Bu tətbiq olunan əxlaq heç vaxt həqiqi və sübut olunmuş elm ola bilməz, çünki o, tətbiq olunan loqika kimi təcrübi və psixoloji prinsipləri tələb edir.

Şərh: İ. Kant insan zehninin necə işlədiyini izah edir. Onun fikrincə, biliyimiz iki əsas şeydən yaranır: biri bizim hissələrimiz vasitəsilə dünyadan aldığımız təsvirlər (təmsillər), digəri isə bu təsvirləri anlamaq və onlarla düşünmək qabiliyyətimizdir.

Hisslər olmasa, bizə heç bir obyekt təqdim olunmaz, anlama olmasa isə heç nəyi düşünə bilmərik. Ona görə də təsəvvür və anlayış birlikdə işləyir və onların hər ikisi olmadan bilik yaranmaz. Kant deyir ki, təsəvvür və anlayış ya xalis ola bilər, yəni təcrübədən asılı olmayıaraq əvvəldən mövcud olan (apriori), ya da təcrübi ola bilər, yəni təcrübədən sonra yaranan. Xalis təsəvvür və anlayış, bilikdə anlamağın və düşünmənin formasını təşkil edir, təcrübi olanlar isə ətraf dünyadan gələn faktiki məlumatlardır. Kant loqikanı zehnimizin anlayış qaydalarını öyrənən elm kimi təqdim edir. Loqika iki cür olur: ümumi və xüsusi. Ümumi loqika hər cür düşünmə üçün lazımlı olan əsas qaydaları verir və safdır, yəni psixoloji və təcrübi təsirlərdən azaddır. Xüsusi loqika isə müəyyən sahələrdə düzgün düşünmə qaydalarını öyrədir, məsələn, elmlərdə. Xalis loqika isə yalnız düşünmənin forması və qaydaları ilə məşğul olur, onun mövzusu nə olursa olsun — hissi təcrübə və ya digər amillərdən asılı deyil. Tətbiq olunan loqika isə konkret vəziyyətlərdə, insanın psixologiyası və təcrübəsi ilə bağlı olur və bu, tam elmi sayılınır, çünki burada təcrübi və subyektiv amillər var. Nəticədə, Kant bildirir ki, biliyin yaranması üçün həm hisslər, həm də anlama eyni dərəcədə vacibdir, lakin onların rolunu qarşıdırmaq olmaz. İntellektual işin düzgün olması üçün onların funksiyalarını ayırmak və onların birliyindən faydalanaq lazımdır.

## Transsidential loqika haqqında

Ümumi loqika, gördüyüümüz kimi, biliyin bütün məzmunundan, yəni onun obyektlə olan hər hansı bir əlaqəsindən uzaqlaşır. O, yalnız biliyin bir-biri ilə olan əlaqələrindəki loqiki formaya, yəni ümumi olaraq düşünmə formasına baxır. Amma indi, transsidential estetikanın sübut etdiyi kimi, həm saf, həm də təcrübi təsəvvürlər olduğu üçün, obyektlərin xalis və təcrübi şəkildə düşünülməsi arasında da fərq tapıla bilər. Bu halda belə bir loqika olardı ki, o, biliyin bütün məzmunundan uzaqlaşmaz; çünki yalnız obyektin xalis düşünülməsinin qaydalarını ehtiva edən loqika, təcrübi məzmuna malik olan bütün biliyi xaric edərdi. Bu isə bizim obyektləri tanımağımızın, obyektlərə aid olmayan, yəni onlardan qaynaqlanmayan mənşəyinə aid olar. Ümumilikdə isə ümumi loqika biliyin mənşəyi ilə məşğul olmur. O, təmsillərə baxır, istər onlar bizdə əvvəldən (apriori) verilmiş olsun, istərsə də yalnız təcrübi yolla əldə edilmiş olsun. Ümumi loqika anlamağın bu təmsilləri bir-birinə necə bağlanması qaydalarına baxır və buna görə yalnız anlamağın formasını araşdırır. O, təmsillərin haradan gəldiyindən asılı olmayıaraq bu formaya diqqət yetirir. Burada bir qeydim var və bu, növbəti bütün mülahizələr üçün çox vacibdir. Biz

yaxşı başa düşməliyik ki, hər əvvəlcədən (apriori) əldə edilən bilik transsensual adlandırılmalıdır. Yalnız o bilik transsensualdır ki, onun vasitəsilə müəyyən təmsillərin (təsəvvürlərin və ya anlayışların) tamamilə əvvəlcədən necə tətbiq olunduğunu və ya tətbiq olunmasının mümkün olduğunu başa düşürük. Başqa sözlə, transsensual olan, biliyin və ya onun istifadəsinin əvvəlcədən mümkünlüyüdür. Məsələn, məkan və ya məkanın hər hansı bir riyazi xüsusiyyəti əvvəlcədən verilmiş olsa da, onlar transsensual təmsil deyil. Transsensual olan budur ki, bu təmsillərin təcrübi mənşəli olmadığını və buna baxmayaraq əvvəlcədən təcrübə obyektlərinə aid edilə biləcəyini başa düşməkdir. Eyni şəkildə, məkanın bütün obyektlər haqqında ümumi istifadəsi də transsensual sayılır. Amma bu istifadə yalnız hissi obyektlərlə məhdudlaşırsa, onda ona təcrübi deyilir. Transsensual ilə təcrübi arasındaki fərq yalnız biliyin tənqidinə aiddir, onların obyektlə əlaqəsinə aid deyil. Buna görə də əvvəlcədən (apriori) obyektlərlə bağlı ola biləcək anlayışların ola biləcəyi gözlənilir. Bu anlayışlar ya saf, ya hissi təsəvvürlər kimi deyil, daha çox xalis düşünmə aktları kimi qəbul olunur. Belə anlayışlar həm təcrübi, həm də hissi mənşəli deyil. Biz müvəqqəti olaraq xalis anlam elmi və ağlın xalis biliyi ideyasını formalaşdırırıq. Bu elm vasitəsilə biz obyektləri tamamilə əvvəldən (apriori) düşünürük. Belə elm, bu biliklərin mənşəyini, sahəsini və obyektiv etibarlığını müəyyən edər. Bu elm transsensual loqika adlanmalıdır. Çünkü o, yalnız anlam və zəka qanunları ilə məşğul olur, amma yalnız əvvəlcədən (apriori) obyektlərlə əlaqəli olduqda. Ümumi loqikadan fərqli olaraq, o, həm təcrübi, həm də xalis biliyi ayırmadan aşasdırır.

Şərh: İ. Kant transsensual loqikanı ümumi loqikadan fərqli bir elm sahəsi kimi təqdim edir. Ümumi loqika biliyin məzmunundan, yəni öyrənilən obyektlərin mahiyyətindən uzaqlaşış yalnız düşünmənin formasına baxır. O, təmsillərin necə əlaqələndiyini aşadır, onların mənşəyinə və haradan gəldiyinə diqqət yetirmir. Amma transsensual loqika tam başqa yanaşmadır. O, biliyin məzmunu ilə bağlıdır və bu məzmunun necə mümkün olduğunu, yəni biliyin əsasını, mənşeyini aşadır. Burada önəmlı olan, biliyin yalnız təcrübədən gələn deyil, əvvəldən, təcrübədən asılı olmayıaraq necə mümkün olduğunu anlamaqdır. Kantın fikrincə, transsensual bilik yalnız əvvəlcədən verilən (apriori) bilik deyil. Transsensual olan, bilik və onun tətbiqinin mümkünlüyünü izah edən şeydir. Məsələn, məkan anlayışı əvvəldən verilmiş ola bilər, amma transsensual olan onun necə mümkün olması və təcrübəyə aid edilməsi məsələsidir. Transsensual bilik həm saf, həm də təcrübi bilikləri aşadır, amma onları qarışdırır, onların fərqini vurgulayır. Bu səbəbdən transsensual loqika anlama və ağlın qanunları ilə məşğul olur, amma yalnız

əvvəlcədən, yəni təcrübədən asılı olmayaraq obyektlərlə əlaqədə olduqda. Ümumi loqikadan fərqli olaraq, transsensual loqika biliyin necə mümkün olduğunu, onun əsaslarını tədqiq edir və beləliklə, biliyin etibarlılığını və sərhədlərini müəyyən edir. Beləliklə, transsensual loqika bizim biliyimizin təməlini və şərtlərini araşdırın elmdir.

## **Ümumi loqikanın analitik və dialektik hissələrə bölünməsi haqqında**

Loqiklərin çarəsiz vəziyyətə düşməsinə səbəb olan və onları ya mənasız bir döngəyə salan, ya da bilmədiklərini etiraf etməyə məcbur edən qədim və məşhur sual budur: Həqiqət nədir? Həqiqətin nominal tərifi - yəni biliyin obyektlə uyğunluğu - qəbul edilir və əsas götürülür. Amma soruştur: hər hansı bir bilginin həqiqət olduğunu ümumi və əmin şəkildə necə müəyyən etmək olar? Nəyi məntiqlə soruşmaq lazımlığını bilmək artıq böyük və vacib ağıllılıq və anlayışdır. Çünkü sual özlüyündə absurddursa və lazımsız cavablar tələb edirsə, bu, həm sualı verənin çətin vəziyyətə düşməsi ilə nəticələnir, həm də ehtiyatsız dinləyicini absurd cavablara yönəldir. Bu vəziyyət qədimlərin dediyi kimi gülünc görünüş yaradır: biri keçidən süd sağır, digəri isə altına süzgəc tutub. Əgər həqiqət bilginin öz obyekti ilə uyğunluğunda ibarətdirsə, onda bu obyekt başqalarından fərqləndirilməlidir. Çünkü bilginin aid olduğu obyektdə uyğun gəlmədiyi halda, o bilginin səhv olduğu qəbul edilir, hətta o bilginin başqa obyektlərə aid ola biləcək doğru hissələr ehtiva etməsi fərq etməz. İndi həqiqətin ümumi kriteriyası dedikdə, bütün bilgilərə aid olan, obyektlər arasında heç bir fərq qoymayan kriteriya nəzərdə tutulur. Amma aydınlaşdır ki, belə bir kriteriya bilginin bütün məzmunundan - yəni obyektlə olan əlaqəsindən - uzaqlaşır. Amma həqiqət məhz həmin məzmun aiddir. Buna görə bilginin məzmununun həqiqətinə aid işarə və ya göstərici axtarmaq tamamilə mümkünüz və mənasızdır. Beləliklə, həm kifayət qədər, həm də ümumi olan bir həqiqət işarəsi vermək mümkün deyil. Biz əvvəllər bilginin məzmununa onun maddəsi demişdik. Ona görə də deyilməlidir ki, bilginin maddəsinin həqiqətinə aid ümumi işarə tələb etmək ziddiyətlidir. Amma yalnız bilginin forması ilə bağlı olaraq (bütün məzmunu bir kənara qoysaq), bir şey tam aydınlaşdır: Əgər bir loqika anlayışın ümumi və zəruri qaydalarını izah edirsə, o zaman bu qaydaların özündə həqiqətin müəyyən meyarlarını

göstərməlidir. Çünkü bu qaydalara zidd olan bir şey yanlışdır. Çünkü bu halda anlayış öz ümumi düşünmə qaydalarına zidd gedir və beləliklə, özü-özünə zidd olur. Amma bu meyarlar yalnız həqiqətin formasına aiddir, yəni ümumi olaraq düşünməyə. Bu baxımdan, onlar tam doğrudur, amma yetərli deyildir. Çünkü bir bilgi tamamilə məntiqli ola, yəni özü-özünə zidd olmaya bilər, amma buna baxmayaraq, hələ də obyektdə zidd ola bilər. Deməli, yalnız məntiqi meyar - yəni bilginin anlayış və ağlın ümumi və formal qanunlarına uyğunluğu - doğrudan da həqiqətin zəruri şərtidir (yəni onsuz mümkün deyil), amma o, yalnız mənfi şərtidir. Bundan o yana məntiq gedə bilməz. Çünkü məzmunla bağlı olan səhvlər, yəni forma ilə deyil, məzmunla əlaqəli olan səhvlər, məntiqin heç bir qaydası ilə aşkar edilə bilməz. Ümumi loqika anlayış və ağlın bütün formal fəaliyyətini təhlil edir, onu elementlərinə ayırır və bu elementləri biliyimizin məntiqi qiymətləndirilməsi üçün prinsiplər kimi təqdim edir. Bu səbəbdən loqikanın bu hissəsi **analitik** adlandırıla bilər. Bu da onu göstərir ki, bu hissə heç olmasa həqiqətin mənfi meyarıdır. Yəni, hər şeydən əvvəl, bilginin məzmununu yoxlamazdan önce onun formasını bu qaydalarla yoxlamaq və qiymətləndirmək lazımdır. Bu yoxlama nəticəsində yalnız obyektdə aid olan **müsbat həqiqəti** tapmaq üçün sonrakı araştırma aparıla bilər. Amma bilginin yalnız forması, nə qədər məntiqi qaydalarla uyğun olsa da, bu hələ həmin bilginin **obyektiv (maddi) həqiqət** təşkil etməsi üçün kifayət etmir. Bu səbəbdən heç kim təkcə məntiqdən istifadə edərək obyektlər haqqında hökm verə və ya onlarla bağlı nəyisə iddia edə bilməz. Əgər belə etmək istəyirsə, o zaman bu obyektlər haqqında artıq əvvəlcədən dəqiq və əsaslandırılmış məlumatlara sahib olmalıdır. Sonra isə bu məlumatların yalnız istifadəsini və əlaqələrini məntiqi qaydalara uyğun şəkildə araşdırmaq olar - və ya daha yaxşısı, bu məlumatları yalnız həmin qaydalarla qiymətləndirmək lazımdır. Yenə də bir məsələ var: anlayış formasını bütün bilgilərimizə tətbiq etməyə imkan verən bu zahiri sənətə sahib olmaq insana elə cazibədar gəlir ki, insan məzmun baxımından nə qədər boş və kasad olsa da, bundan imtina etmək istəmir. Beləliklə, yalnız hökm vermək üçün istifadə edilməli olan bu ümumi loqika bir bilgi yaradıcı vasitə (organon) kimi istifadə olunmuşdur - ən azından obyektiv fikir görünüşü yaratmaq üçün. Bu da əslində loqikanın sui-istifadəsi deməkdir. İndi isə belə səhvən organon kimi qəbul edilən ümumi loqikaya dialektika deyilir. Bu elmin və ya sənətin adı qədimlərdə nə qədər fərqli məna kəsb etsə də, onların bu anlayışı necə istifadə etdiklərinə baxaraq belə nəticəyə gəlmək olar: Onlar üçün dialektika sadəcə olaraq aldadıcı məntiq idi - Yəni cahilliyyə, hətta bilərkədən edilən hiylələrə belə doğruluq görüntüsü vermək

üçün istifadə olunan sofist sənət idi. Bunu da məntiqin ümumiyyətlə tələb etdiyi dərinlik və ardıcılıq metodunu təqlid etməklə, onun mövzularından isə hər cür boş iddianı bəzəmək üçün istifadə etməklə edirdilər. Bu səbəbdən ümumi məntiqin bir orqanon (yəni bilgi artırmaq üçün vasitə) kimi qəbul edilməsi həmişə yanıldıcı bir məntiq (yəni dialektika) olmuşdur. Çünkü bu məntiq bizə bilginin məzmunu haqqında heç bir şey öyrətmir. O, yalnız anlayışla uyğunluğun formal şərtlərini göstərir və bu şərtlər obyektlər baxımından tamamilə neytraldır. Belə bir məntiqi bilginin genişlənməsi üçün vasitə kimi istifadə etmək, yaxud bunu belə göstərmək cəsarəti sadəcə olaraq boş sözlər, əsassız iddialar və istənilən şeyi inandırıcı şəkildə müdafiə və ya təkzib etmək cəhdindən başqa bir şey deyil. Bu cür təlim fəlsəfənin nüfuzuna heç yaraşmir. Bu səbəbdən, “dialektika” anlayışını daha düzgün şəkildə belə başa düşmək daha yaxşı olar: Bu, aldadıcı məntiqin tənqididir və məntiqin bir hissəsi kimi qəbul edilməlidir - Biz də burada bu anlayışı məhz belə başa düşəcəyik.

Şərh: Kantın fikrinə görə, ümumi loqika bizim düşüncəmizin formasını öyrənir, yəni bilginin necə təşkil olunduğunu və onun məntiqi qaydalara uyğun olub-olmadığını araşdırır. Lakin bu, bilginin həqiqi olub-olmadığını göstərmir, çünkü həqiqət bilginin məzmunu ilə, yəni onun obyektlə uyğunluğu ilə bağlıdır. Məntiq yalnız bilginin formal cəhətdən doğru olmasının zəruri şərtini təmin edir, amma bilginin obyektə uyğunluğunu təmin edə bilmir. Buna görə də, məntiqi qaydalara əməl edən bir fikir doğru görünə bilər, amma obyektə zidd ola bilər. Kant ümumi loqikanı analitik hissə adlandırır, çünkü o, bilginin formasını yoxlayır və onun məntiqi qaydalara uyğun olub-olmadığını müəyyənləşdirir. Bu yoxlama bilginin həqiqiliyinə dair yalnız mənfi kriteriyadır — yəni, əgər bilginin forması məntiqə ziddirsə, o zaman o bilgi yanlışdır. Amma forması düzgün olsa belə, bilginin həqiqi olması üçün əlavə dəlillər və məzmunun obyektə uyğunluğu lazımdır. Kantın fikrincə, ümumi loqikanın bu cür istifadə olunması — yəni bilginin məzmunu yoxlanmadan, yalnız forması ilə işləməsi — yanlış və kifayət deyil. Əslində, bu, dialektika adlanan sahəyə aiddir ki, o, daha çox insanların məntiqli görünən, amma əslində əsassız və ya aldadıcı iddialar irəli sürməsi üçün istifadə etdikləri bir üsuldur. Dialektika qədim dövrdə məntiqin səhv və hiyləgər istifadəsi kimi qiymətləndirilirdi. Yəni ümumi loqika yalnız biliklərin formasını yoxlayan və onların məntiqi uyğunluğunu təmin edən vasitədir, amma həqiqətin tam təminatçısı deyil. Dialektika isə bu məntiqi düzgün istifadə etməyən, iddiaları həqiqətdən uzaq göstərən, yanlış məntiqi hiylələr üçün bir sahədir. Kant buna görə də ümumi loqikanın dialektikadan ayrılmasını vacib sayır və dialektikanı məntiqin tənqidçisi kimi görür.

## **Transsensual məntiqin transsensual analitika və transsensual dialektikaya bölünməsi haqqında**

Transsensual məntiqdə biz anlama qabiliyyətini (yəni düşünmə gücümüzü) digər bütün qabiliyyətlərdən - məsələn, duyuq qabiliyyətindən (sensibilitet) - ayıırıq, necə ki, bunu əvvəl transsensual estetikada etmişdik. Biz burada biliyimizdən yalnız o hissəni çıxarıb götürürük ki, bu hissə yalnız anlama qabiliyyətindən yaranır. Amma bu təmiz bilikdən istifadə etməyin bir şərti var: Obyektlər bizə intuisiya vasitəsilə verilməlidir, yəni hissərlə qavranılmalıdır ki, bu təmiz anlayışlar həmin obyektlərə tətbiq oluna bilsin. Çünkü əgər intuisiya olmasa, onda bizim bütün biliyimiz obyektsiz qalardı və tamamilə boş olardı. Bu səbəbdən, transsensual məntiqin o hissəsi ki, anlama qabiliyyətindən çıxan təmiz biliyin əsaslarını və obyektləri düşünmək üçün zəruri olan prinsipləri izah edir - ona transsensual analitika deyilir. Bu eyni zamanda həqiqət məntiqidir, çünki heç bir bilik bu prinsiplərə zidd ola bilməz, əgər zidd olarsa, onda həmin bilik tamamilə məzmunsuz olar, yəni heç bir obyektə aid olmaz, deməli, heç bir həqiqət daşımadır. Anlama qabiliyyətinin bu təmiz biliyindən və prinsiplərindən təkbaşına istifadə etmək - xüsusən də təcrübənin sərhədlərindən kənardı - çox cazibədar və aldadıcı ola bilər. Halbuki, yalnız təcrübə bizə bu təmiz anlayışların tətbiq oluna biləcəyi obyektləri - yəni məzmunu verə bilər. Əgər anlayış bu sərhədləri aşsa, o zaman yalnız formal olan bu prinsiplərdən material məqsədlər üçün istifadə etməyə başlayır və bu da onu boş və aldadıcı mülahizələrə aparır. Nəticədə, biz bizə heç verilməmiş, hətta bəlkə də heç vaxt verilə bilməyəcək obyektlər haqqında qərar çıxarmağa cəhd edirik. Bu anlayışlar əslində yalnız təcrübə çərçivəsində istifadə olunmalı olan bir meyar (qanun) rolunu oynamalıdır. Əgər onları ümumi və məhdudiyyətsiz bir biliyin vasitəsi (orqanonu) kimi təqdim etsək, və sərf təmiz anlayışla obyektlər barədə mücərrəd şəkildə hökm verməyə, iddia etməyə və qərar çıxarmağa çalışsaq - bu artıq dialektik istifadə sayılır. Bu səbəbdən, transsensual məntiqin ikinci hissəsi bu cür dialektik illüziyaların tənqidinə həsr olunmalıdır. Bu hissəyə transsensual dialektika deyilir - lakin bu illüziyaları yaratmaq sənəti kimi yox (baxmayaraq ki, bu cür yanlış metodlar bir çox metafizik yazıldarda geniş yayılıb), əksinə, bu, anlayış və ağıla qarşı yönəlmış tənqiddir. Məqsəd budur ki, bu təbiətdənkənar istifadə

formalarının əsassız iddialarını ifşa edək, onların guya transsensual prinsiplərlə əldə olunan geniş bilik və ixtira iddialarını əsl qiymətləndirməyə endirək və bu yolla təmiz anlayışın özünü aldadıcı məntiq oyunlarından qoruyub saxlayaqq.

Şərh: Kant deyir ki, biz bilik əldə edərkən anlama qabiliyyətimizi duyğu qabiliyyətindən ayırmalıyıq. Anlama qabiliyyəti bize təmiz, obyektlərdən asılı olmayan anlayışlar verir, amma bu anlayışların mənalı olması üçün onları hissərlə qavradığımız obyektlərə tətbiq etmək lazımdır. Əgər obyektlər hissə vasitəsilə qavranmasa, onda anlayışlarımız boş və mənasız olar. Buna görə, bilik iki hissədən ibarətdir: birincisi, anlayışlarımızın formalarını və onlara uyğun prinsipləri öyrənən hissədir ki, buna transsensual analitika deyilir. Bu hissə həqiqətin formal qaydalarını göstərir və bu qaydalara zidd olan bilgi həqiqət ola bilməz. İkinci hissə isə anlayışın təcrübə sərhədlərini aşaraq obyektlər haqqında əsassız iddialar yaratdığı hallarla bağlıdır. Təcrübədən kənar, yalnız anlayışların özündən yola çıxaraq obyektlər barədə mücərrəd hökm vermək doğru deyil, çünki bu, yalnız və aldadıcı düşüncələrə gətirib çıxarır. Bu cür yanlış istifadə transsensual dialektika adlanır. Kant bu dialektikanı anlayışların özünü və məntiqi tənqid edən bir sahə kimi görür. Onun məqsədi anlayışların bu kimi yalnız və əsassız istifadə hallarını ifşa etmək və saxtakarlığı aşkara çıxarmaqdır ki, bilik həqiqət yolundan sapmasın. Beləliklə, təmiz anlama qabiliyyəti yalnız təcrübənin verdiyi obyektlər üzərində işləməlidir, yoxsa onun verdiyi nəticələr boş və yanlış olar.

## Transsensual Məntiq

### Transsensual Analitik

Bu Analitik, bizim aprior biliklərimizin hamısının təhlilidir. Bu təhlil, təmiz zəka biliyinin əsas hissələrinə bölünməsini əhatə edir. Burada aşağıdakı məsələlər nəzərdə tutulur:

1. Konsepsiyanlar təmiz olmalıdır, yəni təcrübəyə əsaslanmamalıdır.
2. Onlar hissiyat və duyumla deyil, düşüncə və anlayışla bağlı olmalıdır.
3. Bu anlayışlar əsas, yəni ilkin anlayışlar olmalıdır. Onlardan yaranan və ya onlardan ibarət olan anlayışlardan tam şəkildə fərqləndirilməlidir.
4. Bu anlayışların cədvəli tam olmalıdır və xalis anlayışın bütün sahəsini tam şəkildə əhatə etməlidir.

Lakin bir elmin tamlığını sadəcə təxmini hesablamalara əsaslanaraq müəyyənləşdirmək mümkün deyil. Bu yalnız ağlın aprior biliyinin tam bir təsəvvürünə əsasən və bu təsəvvürün müəyyən etdiyi anlayışların bölünməsi ilə mümkündür. Yəni bu anlayışların bir sistem daxilində bir-birilə əlaqəsi sayəsində əldə edilə bilər. Xalis anlayış yalnız təcrübəyə əsaslanan hər şeydən deyil, həmçinin bütün duyğudan da tamamilə ayrıılır. Bu səbəbdən, o özü-özlüyündə mövcud olan bir vahiddir. Öz-özünə kifayət edir və ona kənardan heç bir əlavə edilməsinə ehtiyac yoxdur. Bu səbəbdən, onun bütün biliyi bir sistem təşkil edir. Bu sistem vahid bir ideya altında dərk olunmalı və müəyyən edilməlidir. Bu sistemin tamlığı və quruluşu isə, həmin sistemə daxil olan bütün bilik parçalarının düzgün və həqiqi olub-olmadığını yoxlamaq üçün meyar rolunu oynaya bilər. Transsensual məntiqin bu bütöv hissəsi isə iki kitabdan ibarətdir: birincisi xalis anlayış anlayışlarını, ikincisi isə onun prinsiplərini izah edir.

## **Transsensual Analitik**

### **Anlayışların Analitiki**

Mən "anlayışların analitiki" dedikdə, onların məzmununun təhlilini və ya fəlsəfi araşdırılarda adətən istifadə olunan, təqdim olunan anlayışların açıq şəkildə izah edilməsinə yönəlmüş adı təhlil metodunu nəzərdə tutmuram. Əksinə, burada daha nadir aparılan bir araşdırmadan söhbət gedir - anlayışların yaranma yerini, yəni anlayış qabiliyyətini təhlil etmək. Məqsəd, aprior anlayışların mümkün olub-olmadığını araşdırmaqdır. Bunun üçün biz bu anlayışları yalnız anlayışın özündə axtarırıq və onun xalis istifadəsini ümumi şəkildə təhlil edirik. Bu isə transsensual fəlsəfənin əsas vəzifəsidir. Digər bütün işlər sadəcə fəlsəfədə anlayışların məntiqi işlənməsidir. Ona görə də biz bu xalis anlayışları insan anlayışında onların ilkin toxumlarına və təbiətən mövcud olan meyillərinə qədər izləyəcəyik. Onlar anlayışda hazır vəziyyətdə dayanır. Təcrübə imkan verdikdə, həmin anlayışın özü bu anlayışları inkişaf etdirir və onları aydın şəkildə ortaya çıxarıır. Bu zaman onları müşayiət edən bütün təcrübəyə əsaslanan şərtlərdən azad edir.

## Anlayışların Analitiki

### Saf Anlayışların Hamısını kəşf etmək üçün düstur

Əgər idrak qabiliyyəsi işə salınsa, müxtəlif hallarda bu qabiliyyəti tanıdan müxtəlif anlayışlar üzə çıxacaq. Bu anlayışlar müəyyən qədər tam şəkildə toplanaraq araşdırıla bilər - bu da onlara nə qədər uzun müddət və nə qədər diqqətlə baxıldıguna bağlıdır. Lakin bu cür, demək olar ki, mexaniki bir üsulla aparılan araşdırmanın harada bitəcəyi heç vaxt dəqiq müəyyən edilə bilməz. Bundan əlavə, bu yolla təsadüfi şəkildə aşkar edilən anlayışlar heç bir qayda və sistematik birlik göstərməz. Əksinə, onlar sadəcə bir-birinə oxşarlıqlarına görə cüt-cüt düzülər və ya məzmunlarının miqyasına görə - sadədən mürəkkəbə doğru - ardıcıl şəkildə sıralanar. Lakin belə düzülüşlər, müəyyən qədər metodla qurulsa belə, heç bir halda həqiqi bir sistem təşkil etməz. Transsensual fəlsəfənin bir üstünlüyü var, amma bu, eyni zamanda onun üzərinə bir vəzifə də qoyur: anlayışlarını müəyyən bir prinsipə uyğun şəkildə axtarmalıdır. Çünkü bu anlayışlar təmiz şəkildə və qarşıq olmadan anlayışdan çıxır, yəni tam bir birlik şəklində yaranır. Buna görə də, onlar bir-biri ilə müəyyən bir ideya və ya ümumi anlayışa əsasən əlaqələndirilməlidir. Belə bir əlaqə isə bizə bir qayda verir. Bu qayda vasitəsilə anlayışların hər birinin yeri və onların hamısının birlikdə tamlığı əvvəlcədən - yəni apriori olaraq - müəyyən edilə bilər. Əks halda, bu anlayışların müəyyən edilməsi təsadüfə və ya şəxsi istəyə bağlı olar.

Şərh: İnsan düşünəndə və ya nəyisə başa düşməyə çalışanda, beynində müəyyən anlayışlar (fikirlər, anlayış formaları) yaranır. Əgər biz bu anlayışların hamısını tapmağa çalışsaq, sadəcə müşahidə və təcrübə ilə, yəni bir-bir baxaraq, bir neçə anlayışı tapa bilərik. Amma bu üsulla tapdıqlarımızın tam olub-olmadığını heç vaxt dəqiq deyə bilmərik. Çünkü bu, bir növ təsadüfi və sistemsiz yığma kimidir – sadəcə kimin nə qədər diqqətlə və nə qədər müddət axtardığına bağlıdır. Belə toplanmış anlayışlar arasında dərin və əsaslı bir sistematik əlaqə olmur – sadəcə bənzərliklərinə görə düzünlər, ya da sadədən mürəkkəbə doğru sıralanırlar. Amma bu, həqiqi və elmi bir sistem demək deyil. Kant deyir ki, transsensual fəlsəfə (yəni insanın idrakının, başa düşmə qabiliyyətinin əsaslarını araşdırıran fəlsəfə) fərqlidir. Onun üstünlüyü odur ki, bu fəlsəfə anlayışları təsadüfən yox, müəyyən bir əsas prinsiplə – bir ümumi ideya ilə – axtarır. Bu o deməkdir ki, bu anlayışlar təmiz ağıl vasitəsilə əldə edilir, təcrübəyə deyil, yalnız düşüncənin özünə əsaslanır. Əgər bu əsas prinsipə əməl etsək, onda biz əvvəlcədən – yəni təcrübədən əvvəl, sadəcə düşüncə ilə – anlayışların sayını, əlaqəsini və düzünlüşünü müəyyən edə bilərik. Əgər bu

edilməzsə, onda bu anlayışları müəyyənləşdirmək şəxsi fikirlərə və təsadüfi seçimlərə çevrilər və artıq elmi bir dəyəri olmaz.

## **Anlayışın bütün xalis anlayışlarının kəşfi üçün transsensual ipucu haqqında**

### **Ümumilikdə anlayışın məntiqi istifadəsi haqqında**

Ağıl yuxarıda yalnız mənfi şəkildə izah olunmuşdu - yəni, hissiyatdan fərqli bir idrak qabiliyyəti kimi. Lakin biz intuisiya (birbaşa qavrayış) hissiyatdan asılı olmadan əldə edə bilmirik. Buna görə də, zəka intuisiya qabiliyyəti deyil. Intuisiyadan başqa idrakın yalnız bir növü qalır - bu da anlayışlar vasitəsilə olan idrakdır. Deməli, hər bir idrak, ən azı insan idrakı, anlayışlar vasitəsilə baş verir. Bu idrak birbaşa (intuisiya ilə) deyil, dolayı yolla, yəni düşünərək baş verir. Bütün intuisiyalar, hissi olduqları üçün, təsirlərə əsaslanır. Anlayışlar isə funksiyalara əsaslanır. Mən "funksiya" dedikdə, müxtəlif təsəvvürlərin (təqdimlərin) bir ortaq anlayış altında birləşdirilməsini nəzərdə tuturam. Deməli, anlayışlar düşüncənin özbaşına fəaliyyəti üzərində qurulub. Hissi intuisiyalar isə xarici təsirlərin qəbul edilməsi əsasında yaranır. Zəka bu anlayışlardan yalnız bir şəkildə istifadə edə bilər - mühakimə (hökəm) qurmaq üçün. Çünkü obyektə birbaşa aid olan yalnız intuisiya ola bilər, anlayış isə heç vaxt obyektlə birbaşa əlaqəli olmur. O, hər zaman obyektin başqa bir təsəvvürü ilə əlaqələnir - bu, ya intuisiya, ya da başqa bir anlayış ola bilər. Buna görə də, mühakimə obyektin dolayı yolla dərk edilməsidir. Yəni, obyektin bir başqa təsəvvürünün təsəvvürü. Hər bir mühakimədə (hökmdə) bir anlayış olur ki, bu anlayış bir çox şeyə aid olur və həmin çoxluğun içinde müəyyən bir təsəvvürü də əhatə edir. Bu təsəvvür isə birbaşa obyektə yönəldilir.

Məsələn, "Bütün cisimlər bölünəndir" mühakiməsində "bölünənlik" anlayışı müxtəlif başqa anlayışlarla əlaqəlidir. Amma burada bu anlayış konkret olaraq "cisim" anlayışı ilə əlaqələndirilir. "Cisim" anlayışı isə qarşımıza çıxan müəyyən görünüşlərlə - yəni təcrübə ilə - bağlıdır. Deməli, bu obyektlər "bölünənlik" anlayışı vasitəsilə dolayı şəkildə təmsil olunur. Buna görə də, bütün mühakimələr təsəvvürlərimiz arasında birlik yaranan funksiyalardır. Yəni, birbaşa təsəvvür yerinə, onu və başqa təsəvvürləri özündə birləşdirən

daha yüksək bir anlayış obyektin dərkində istifadə olunur. Bu yolla müxtəlif idrak növləri bir araya gətirilir və vahid bir bilik halına gətirilir. Bununla belə, anlayışın bütün fəaliyyətlərini mühakimələrə qədər izləmək mümkündür. Bu baxımdan, anlayış ümumilikdə "mühakimə etmə qabiliyyəti" kimi başa düşülə bilər. Çünkü yuxarıda deyildiyi kimi, anlayış düşünmək qabiliyyətidir. Düşünmək isə anlayışlar vasitəsilə dərk etməkdir. Anlayışlar isə mümkün mühakimələrin predikatları olaraq hələ müəyyənləşdirilməmiş bir obyektin təsəvvürü ilə əlaqəlidir. Məsələn, "cisim" anlayışı, məsələn, "metal" kimi bir şeyi ifadə edir - yəni bu anlayışla dərk edilə biləcək bir şeydir. Bu anlayış yalnız o zaman anlayış adlanır ki, onun altına başqa təsəvvürlər daxil olur və bu təsəvvürlər vasitəsilə o, obyektlərlə əlaqələndirilə bilir. Deməli, o, mümkün bir mühakimənin predikatıdır. Məsələn: "Hər bir metal cisimdir." Beləliklə, anlayışın bütün funksiyalarını bir yerdə tapmaq olar - əgər biz mühakimələrdə birliyin funksiyalarını tam şəkildə göstərə bilsək. Aşağıdakı hissədə bu işin asanlıqla mümkün olduğu açıq şəkildə göstəriləcək.

Şərh: İmanuel Kant deyir ki, bizim bilik əldə etməyimizdə zəka və duyuşu ayrı-ayrı işləyir. Ağıl, yəni anlama qabiliyyəti, təcrübədən asılı olmayan, özündə tam və sistemli olan təmiz anlayışlardan ibarətdir. Bu anlayışlar hissələrdən və duygulardan fərqlidir, onlar yalnız düşüncə yolu ilə yaranır və təcrübədən asılı olmadan mövcuddur. Kant bu anlayışları sistematik şəkildə araşdırıb təsnif etmək istəyir. Onun məqsədi bu təmiz anlayışların hamısını tapmaq və onları bir-biri ilə əlaqəli, məntiqli bir sistemə salmaqdır. Anlayışların mənası təkcə onların sadə izahı deyil, həm də onların necə və haradan gəldiyini araşdırmaqdır. Kant bu anlayışların yalnız duygulardan azad olan, ağlın özü tərəfindən yaradılan ilkin elementlər olduğunu söyləyir. Biz bu anlayışları ancaq düşünmə yolu ilə, yəni mühakimə quraraq istifadə edirik. Mühakimə vasitəsilə bir neçə təsəvvür bir araya gəlir və biz obyektləri dolayı yolla, yəni onların anlayışlar vasitəsilə qavrayırıq. Məsələn, "bütün cisimlər bölünəndir" fikrində "bölünənlik" anlayışı ağlın əməliyyatıdır və müxtəlif təsəvvürlərə bağlıdır, amma bu anlayış birbaşa hissələrə deyil, düşüncəyə əsaslanır. Beləcə, anlayışlar bir növ idrakin "mühakimə etmə qabiliyyəti" kimi qəbul edilə bilər. Zəka hissələrdən fəqli olaraq, ancaq bu anlayışlarla işləyir və bilik məhz bu anlayışların düzgün və sistemli istifadəsi ilə yaranır. Kantın fikrincə, bilik əldə etmək üçün həm duyuş (intuisiya), həm də zəka (anlayışlar və mühakimə) birlikdə işləməlidir. Yalnız təmiz anlayışlarla, təcrübə olmadan, obyektləri bilmək mümkün deyil. Buna görə də o, anlama qabiliyyətinin fəaliyyətini sistemli və aprior, yəni təcrübədən əvvəl mövcud olan anlayışlar çərçivəsində tədqiq edir.

## **Bütün xalis anlayışların kəşfi üçün açar**

### **Mühakimələrdə anlayışın məntiqi funksiyası haqqında**

Əgər biz bir mühakimənin bütün məzmununu ümumiyyətlə kənara qoyub, yalnız onun içindəki anlayışın formasına diqqət yetirsək, görərik ki, düşüncənin funksiyası dörd kateqoriya altında toplanır. Hər bir kateqoriya özündə üç mərhələni ehtiva edir. Bunlar aşağıdakı cədvəldə uyğun şəkildə göstərilə bilər.

#### **1. Mühakimənin Kəmiyyətinə Görə**

- Ümumi
- Xüsusi
- Tək

#### **2. Keyfiyyətinə Görə**

- Təsdiqedici
- İnkaredici
- Sonsuz

#### **3. Əlaqəsinə Görə**

- Kateqorik
- Şərti
- Seçməli

#### **4. Modallığına Görə**

- Problemli
- Təsdiqedici
- Qəti (zəruri)

Bu bölümün adı məntiqçılərin üsulundan bəzi nöqtələrdə fərqləndiyi üçün, hərçənd bu fərqlər əsaslı deyildir, aşağıdakı izahlar başa düşülməyən və yanlış anlaşılma ehtimalı olan məqamları aydınlaşdırmaq üçün vacibdir. Məntiqçılər haqlı olaraq deyirlər ki, silsilə mühakimələrdə təkil (tək) mühakimələr ümumi mühakimələr kimi qəbul edilə bilər. Çünkü təkil mühakimələrin heç bir ümumi sahəsi yoxdur. Ona görə də, onların predikatı mövzu anlayışının altında olan bəzi hissələrə aid deyil, predikat həmin anlayışa istisnasız olaraq aiddir. Yəni, elə bil ki, mövzu anlayışı ümumi qüvvəyə malik olan anlayışdır və predikat onun tam məzmununa aiddir. Əksinə, əgər biz təkil mühakiməni yalnız bilik olaraq ümumi qüvvəyə malik olan mühakimə ilə müqayisə etsək, kəmiyyət baxımından, təkil mühakimə ümumi mühakiməyə nisbətən vahidə bənzəyir, ümumi mühakimə isə sonsuzluğa. Bu səbəbdən, təkil mühakimə özlüyündə ümumi mühakimədən əsaslı şəkildə fərqlidir. Ona görə də, əgər mən təkil mühakiməni yalnız onun daxili qüvvəti yox, həmçinin bilik olaraq kəmiyyət baxımından da - yəni digər biliklərlə müqayisədə - qiymətləndirsem, o, mütləq ümumi qüvvəyə malik mühakimələrdən fərqlidir. Eynilə, transsensual məntiqdə sonsuz mühakimələr də təsdiqedici mühakimələrdən fərqləndirilməlidir. Baxmayaraq ki, ümumi məntiqdə onlar haqlı olaraq təsdiqedici mühakimələrə daxil edilir və xüsusi kateqoriya təşkil etmirlər. Ümumi məntiq predikatın məzmunundan ümumiyyətlə uzaqlaşır (hətta əgər o inkaredici olsa belə) və yalnız onun mövzuya aid edilib-edilməməsinə və ya ona qarşı olub-olmamasına baxır. Transsensual məntiq isə, mühakimədə təkcə inkaredici olan predikat vasitəsilə verilən məntiqi təsdiqin dəyərini və məzmununu da nəzərə alır. Həmçinin, bunun bütün idrak üçün nə kimi fayda verdiyini araşdırır. Məsələn, əgər mən ruhun ölümsüz olmadığını desəydimsem, ən azı inkaredici mühakimə ilə bir səhvdən qaçmış olardım. İndi isə "Ruh ölümsüzdür" ifadəsi ilə mən məntiqi forma baxımından faktiki təsdiq etmiş oluram. Çünkü ruhu ölümsüz varlıqların sonsuz sahəsinə daxil etmişəm. Və düşüncənin ümumi anlarının tam cədvəlində xüsusi yerə layiqdir (əlbəttə, yalnız mühakimələrin bir-birinə görə istifadəsi ilə məhdudlaşan məntiqdə deyil). Eynilə, transsensual məntiqdə sonsuz mühakimələr də təsdiqedici mühakimələrdən fərqləndirilməlidir. Baxmayaraq ki, ümumi məntiqdə onlar haqlı olaraq təsdiqedici mühakimələrə daxil edilir və xüsusi kateqoriya təşkil etmirlər. Ümumi məntiq predikatın məzmunundan ümumiyyətlə uzaqlaşır (hətta əgər o inkaredici olsa belə) və yalnız onun mövzuya aid edilib-edilməməsinə və ya ona qarşı olub-olmamasına baxır. Transsensual məntiq isə, mühakimədə təkcə inkaredici olan predikat vasitəsilə verilən məntiqi

təsdiqin dəyərini və məzmununu da nəzərə alır. Həmçinin, bunun bütün idrak üçün nə kimi fayda verdiyini araşdırır. Məsələn, əgər mən ruhun ölümsüz olmadığını desəydimsə, ən azı inkaredici mühakimə ilə bir səhvən qəçmiş olardım. İndi isə "Ruh ölümsüzdür" ifadəsi ilə mən məntiqi forma baxımdan faktiki təsdiq etmiş oluram. Çünkü ruhu ölümsüz varlıqların sonsuz sahəsinə daxil etmişəm. İndi isə, ölümlü olan varlıq mümkün varlıqların bütün sahəsinin bir hissəsini təşkil edir, ölümsüz olan isə başqa bir hissəsini. Mənim ifadəmdə yalnız bu deyilir ki, ruh, ölümlü olan hər şeyi götürüb çıxardıqdan sonra qalan sonsuz varlıqların içindəndir. Amma mümkün varlıqların sonsuz sahəsi yalnız bu qədər məhdudlaşır ki, ölümlü olanlar ondan ayrılır və ruh onun qalan sahəsində yerləşir. Hətta bu istisna ilə belə, həmin sahə hələ də sonsuz qalır və ondan daha çox hissələr çıxarıla bilər, ruh anlayışı isə heç artırılmaz və müsbət şəkildə müəyyənləşdirilmir. Buna görə də, məntiqi baxımdan bu sonsuz mühakimə ümumi biliklərin məzmununu sadəcə məhdudlaşdırır və bu baxımdan, o, transsensual düşüncənin anlarının tam cədvəlindən çıxarılmamalıdır. Çünkü bu mühakimə ilə istifadə olunan anlayış funksiyası, bəlkə də, anlayışın xalis aprior bilik sahəsində önəmli ola bilər. Düşüncənin mühakimələrdəki bütün əlaqələri bunlardır: a) predikatın mövzu ilə əlaqəsi, b) əsasın nəticə ilə əlaqəsi, və c) bölünəcək bilik ilə bölmənin bütün hissələri arasındaki əlaqə. Birinci növ mühakimədə yalnız iki anlayış bir-biri ilə əlaqədə olur. İkinci növdə isə iki mühakimə bir-biri ilə əlaqəlidir. Üçüncü növdə isə bir neçə mühakimə bir-biri ilə əlaqə içindədir. Məsələn, şərti mühakimə "Əgər mükəmməl ədalət varsa, o zaman inadkar pislik cəzalanacaq" əslində iki mühakimənin əlaqəsini əhatə edir: "Mükəmməl ədalət var" və "İnadkar pislik cəzalanır."

Burada hər iki mühakimənin özü-özlüyündə doğru olub-olmaması məsələsi aydın deyil. Bu mühakimə yalnız bu iki mühakimə arasındakı nəticə əlaqəsini göstərir. Nəhayət, seçməli (disyunktiv) mühakimə iki və ya daha çox mühakimənin bir-biri ilə əlaqəsini ehtiva edir. Bu əlaqə ardıcılıq əlaqəsi deyil, məntiqi ziddiyət əlaqəsidir. Çünkü bir mühakimənin sahəsi digər mühakimənin sahəsini istisna edir. Amma eyni zamanda bu mühakimələr birləşdirilər, çünki birləşdirilə bilik sahəsini tam əhatə edirlər. Bu, bilik sahəsinin hissələrinin bir-birini tamamlaması deməkdir. Yəni, hər hissənin sahəsi bölünmüş bilik sahəsinin qalan hissələrinin tamamlayıcısidir. Məsələn: "Dünya ya kor təsadüf nəticəsində mövcuddur, ya daxili zərurət nəticəsində, ya da xarici səbəb nəticəsində." Hər bir bu mühakimə, ümumilikdə dünyadan

mövcudluğunu haqqında mümkün bilik sahəsinin bir hissəsini tutur. Onlar birlikdə isə bu bilik sahəsinin hamısını əhatə edirlər. Bir bilik sahəsindən məlumatı çıxarmaq, onu digər sahələrdən birinə daxil etmək deməkdir. Əksinə, onu bir sahəyə daxil etmək, digər sahələrdən çıxarmaq deməkdir. Seçməli mühakimədə biliklərin müəyyən bir ortaq cəhəti vardır. Bu o deməkdir ki, biliklər bir-birini istisna edir. Amma bu şəkildə birlikdə doğru bilik tam olaraq müəyyənləşir. Çünkü birlikdə onlar müəyyən edilmiş bilik sahəsinin bütün məzmununu təşkil edirlər. Və bu, mənim bundan sonra deyəcəklərim üçün qeyd etməli olduğum yeganə məqamdır. Mühakimələrin modallığı onların çox xüsusi bir funksiyasıdır. Bu funksiya mühakimənin məzmununa heç bir əlavə etməz. Çünkü mühakimənin məzmununu yalnız say, keyfiyyət və əlaqə təşkil edir. Modallıq isə yalnız kopulanın (bağlayıcının) ümumi düşüncə ilə əlaqədar dəyərinə aiddir. Problemlı mühakimələr, iddianın ya da rədd etmənin yalnız mümkün, yəni təsadüfi hesab olunduğu mühakimələrdir. Təsdiqedici (assertorik) mühakimələr isə iddianın həqiqi, yəni doğru sayıldığı mühakimələrdir. Zəruri (apodiktik) mühakimələrdə isə iddia zəruri olaraq görülür. Beləliklə, şərti mühakiməni təşkil edən iki mühakimə (əvvəlcədən gələn və nəticə) və seçməli mühakiməni təşkil edən qarşılıqlı əlaqədə olan mühakimələr (bölmənin üzvləri) yalnız problemlı mühakimələrdir. Yuxarıdakı nümunədə “Mükəmməl ədalət var” ifadəsi təsdiqedici deyil. Bu ifadə yalnız təsadüfi bir mühakimə kimi düşünülür ki, bəlkə kimsə belə hesab edə bilər. Yalnız nəticə hissəsi isə təsdiqedicidir. Belə mühakimələr açıq şəkildə yalnız ola bilər. Amma problemlı şəkildə götürüldükdə, onlar həqiqətin bilik şərtləri ola bilərlər. Beləliklə, “Dünya kor təsadüf nəticəsində mövcuddur” mühakiməsi seçməli mühakimədə yalnız problemlı mənaya malikdir. Yəni, kimsə bu mühakiməni müvəqqəti qəbul edə bilər. Amma bu, doğru olanı tapmaq üçün (mümkün yollar arasında səhv olanı göstərmək kimi) xidmət edir. Problemlı mühakimə yalnız məntiqi mümkünluğu ifadə edir. Bu obyektiv deyil, yəni sadəcə müstəqil seçim olaraq belə bir mühakimənin doğru sayılmasına icazə verməkdir. Bu, anlayışda sadəcə təsadüfi qəbul etməkdir. Təsdiqedici (assertorik) mühakimə məntiqi faktikliyi və ya həqiqəti bildirir. Məsələn, şərti silogizmdə böyük ön şərtdə problemlı, kiçik ön şərtdə isə təsdiqedicidir. Bu göstərir ki, mühakimə artıq anlayışın qanunlarına görə bağlıdır. Zəruri (apodiktik) mühakimə isə təsdiqedicini anlayışın öz qanunları ilə müəyyən edilmiş kimi qəbul edir. Beləliklə, əvvəlcədən iddia edir və bu şəkildə məntiqi zərurəti ifadə edir. Burada hər şey tədricən anlayışa daxil edilir. İnsan əvvəlcə bir şeyi problemlı şəkildə mühakimə edir, sonra onu həqiqət kimi

təsdiq edir. Nəhayət, onu anlayışla ayrılmaz şəkildə əlaqəli, yəni zəruri və apodiktik olaraq təsdiqləyir. Bu modallığın üç funksiyası ümumi düşüncənin üç anı kimi də adlandırıla bilər.

Şərh: İ. Kant düşüncənin işləmə qaydasını və mühakimələrin növlərini araşdırır. Onun fikrincə, mühakimələr dörd əsas kateqoriyaya görə fərqlənir: kəmiyyət (ümumi, xüsusi, tək), keyfiyyət (təsdiqedici, inkaredici, sonsuz), əlaqə (kateqorik, şərti, seçməli) və modallıq (problemli, təsdiqedici, zəruri). Kant kəmiyyət baxımından tək mühakimələrin ümumi mühakiməldən fərqli olduğunu vurgulayır, çünki tək mühakimələr konkret, xüsusi hadisələrə aiddir, ümumi mühakimələr isə geniş sahəni əhatə edir. O, həmçinin sonsuz mühakimələrin təsdiqedici mühakimələrdən fərqləndirilməsinin vacib olduğunu deyir, çünki sonsuz mühakimələr anlayışlarının məzmununu məhdudlaşdırır və düşüncəyə yeni aspektlər gətirir. Kant mühakimələr arasındaki əlaqələrin üç növünü göstərir: anlayışların bir-biri ilə əlaqəsi, mühakimələrin bir-biri ilə əlaqəsi və bir neçə mühakimənin birlikdə əlaqəsi. Məsələn, şərti mühakimələr bir-biri ilə bağlı olan iki mühakiməni əhatə edir, seçməli mühakimələr isə bir-birini istisna edən, amma birlikdə tam olan bilik sahələrini əhatə edir. Modallıq isə mühakimənin doğruluq səviyyəsini göstərir: problemli mühakimə mümkünlüyü, təsdiqedici həqiqiliyi, zəruri mühakimə isə məntiqi zərurəti ifadə edir. Kant bildirir ki, düşüncə əvvəlcə bir şeyi mümkün kimi qəbul edir (problemli), sonra həqiqət kimi təsdiqləyir (təsdiqedici), və nəhayət, zəruri olaraq qəbul edir (apodiktik). Bu yanaşma düşüncənin inkişafını və mühakimələrin necə dəyişdiyini göstərir. Ümumilikdə, Kantın fikri mühakimələrin strukturunu, növlərini və funksiyalarını sistemli şəkildə təsvir etməklə, düşüncənin necə işlədiyini və biliklərin necə əldə olunduğunu izah edir.

## Saf anlama qavramları və ya kateqoriyalar haqqında

Daha əvvəl dəfələrlə deyildiyi kimi, ümumi məntiq bilginin bütün məzmunundan uzaq durur və ona təsvirlərin haradansa – fərqi yoxdur haradan – təqdim olunacağını gözləyir ki, bu təsvirləri anlayışlara çevirmək üçün onları təhlil etsin. Transsensual məntiq isə əksinə, qarşısında əvvəldən, yəni apriori şəkildə verilmiş duygular çoxluğuna sahibdir. Bu çoxluğu isə ona transsensual estetik təqdim edir. Bu məqsədlə xalis anlam qavramlarına bir məzmun verilir. Əgər bu məzmun olmasa, həmin qavramlar tamamilə boş və mənasız olardı. Məkan və zaman isə xalis apriori baxışların çoxluğunu ehtiva edir. Amma onlar bununla yanaşı, zehnimizin qəbuletmə qabiliyyətinin

şərtlərinə aiddir. Yəni ancaq bu şərtlər altında zehnimiz obyektlərin təsvirlərini qəbul edə bilir. Buna görə də onlar həmişə obyekt anlayışlarına da təsir göstərməlidirlər. Ancaq düşüncəmizin fəallığı, yəni özbaşına fəaliyyəti tələb edir ki, bu çoxluq əvvəlcə nəzərdən keçirilsin, qəbul olunsun və müəyyən bir şəkildə birləşdirilsin. Yalnız bu zaman bilik yaranır. Mən bu fəaliyyətə sintez (birləşdirmə) deyirəm. Sintez deyərkən, ən ümumi mənada, mən fərqli təsvirlərin bir-biri ilə birləşdirilməsi və bu çoxluğun bir bilik daxilində qarvanılması hərəkətini başa düşürəm. Əgər bu çoxluq təcrübəyə əsaslanmadan, apriori olaraq verilirsə (məsələn, məkan və zamandakı kimi), onda bu sintez xalis sayılır. Bizim təsvirlərimizin hər hansı bir analizindən əvvəl, bu təsvirlər əvvəlcə mövcud olmalıdır. Yəni, məzmun baxımından heç bir anlayış sadəcə analiz yolu ilə yarana bilməz. Çoxluğun sintezi isə (istər təcrübəyə əsaslanaraq verilsin, istərsə də apriori) bilik yaradır. Doğrudur, bu bilik əvvəlcə qeyri-müəyyən və qarışiq ola bilər, ona görə də analizə ehtiyac duya bilər. Amma sintez təkcə həmin elementləri bir yerə toplayan və onları müəyyən bir məzmunda birləşdirən şeydir. Buna görə də, əgər biz biliklərimizin ilk mənşəyini dəyərləndirmək istəyiriksə, diqqətimizi ilk olaraq sintezə yönəltməliyik. Sintez, ümumi mənada – bu barədə sonra daha ətraflı danışacaqıq – sadəcə olaraq təxəyyülün təsiridir. Bu, ruhun kor, lakin zəruri bir funksiyasıdır. Bu funksiya olmadan heç bir bilik mümkün olmazdı. Amma biz onun mövcudluğunu nadir hallarda dərk edirik. Lakin bu sintezin anlayışlarla əlaqələndirilməsi artıq anlayışın (anlamانın) vəzifəsidir. Məhz bu vasitə ilə düzgün və tam şəkildə bilik meydana gəlir. Xalis sintez isə – ümumi şəkildə götürüldükdə – anlayışın xalis formasını, yəni anlam qavramını yaradır. Lakin burada mən xalis sintez deyərkən, apriori olaraq, yəni təcrübədən əvvəl mövcud olan və əvvəlcədən düşünülmüş birləşməyə əsaslanan sintezi nəzərdə tuturam. Məsələn, bizim sayma əməliyyatımız (xüsusilə də böyük ədədlərdə bu daha aydın görünür) anlayışlara əsaslanan bir sintezdir. Çünkü bu zaman biz ümumi bir birləşmə əsasına (məsələn, onluq sisteminə) əsaslanırıq. Bu anlayış çərçivəsində isə, çoxluğun birləşdirilməsi zəruri bir prosesə çevrilir. Fərqli təsvirlər ümumi bir anlayış altında analiz yolu ilə bir araya gətirilir (bu, ümumi məntiqin mövzusudur). Amma transsəntental məntiq bizə təsvirləri deyil, onların xalis sintezini anlayışlara necə uyğunlaşdırmağı öyrədir. Bütün obyektləri dərk etmək üçün ilkin olaraq apriori şəkildə lazımlı olan ilk şey – xalis baxışda bizə verilmiş çoxluqdur. İkinci olaraq, bu çoxluğun təxəyyül vasitəsilə sintezi gəlir. Amma bu da hələ bilik yaratmir. Üçüncü olaraq isə, bu xalis sintezi birliyə çevirən anlayışlar gəlir. Bu

anlayışlar, zəruri bir sintez birliyini təsvir etməkdən ibarətdir. Bu anlayışlar, qarşımıza çıxan obyektləri dərk etmək üçün vacibdir və anlamaya (anlayış qabiliyyətinə) əsaslanır. Eyni funksiya, yəni mühakimədə fərqli təsvirlərə birliyini verən funksiya, intuisiya daxilində fərqli təsvirlərin sadəcə sintezinə də birliy verir. Bu funksiya ümumi şəkildə xalis anlam qavramı adlanır. Beləliklə, eyni anlam, həqiqətən də, mühakimənin məntiqi formasını anlayışlara çevirən analitik birliyi təmin edən həmin hərəkətlər vasitəsilə, eyni zamanda intuisiya daxilində müxtəlifliklərin sintetik birliyini təmin etməklə transsensual məzmunu da təsvirlərinə gətirir. Bu səbəbdən bu anlayışlara obyektlərə apriori aid olan xalis anlam qavramları deyilir. Bunlar universal məntiq vasitəsilə heç vaxt əldə olunmaz. Beləcə, əvvəlki cədvəldə olan bütün mümkün mühakimə məntiqi funksiyaları qədər, intuisiya obyektlərinə ümumi şəkildə apriori tətbiq olunan xalis anlam qavramları yaranır. Çünkü anlam tamamilə bu funksiyalarla ölçülür və məhdudlaşdırılır. Aristotelin yolunu izləyərək, bu qavramlara kateqoriyalar deyəcəyik. Bizim məqsədimiz əsasən onun məqsədi ilə eynidir, baxmayaraq ki, icra üsulumuz ondan çox fərqlidir. Kateqoriyalar Cədvəli

#### I. Kəmiyyət haqqında

Birlik  
Çoxluq  
Cəmlik

#### II. Keyfiyyət haqqında

Həqiqət  
İnkarlama  
Məhdudlaşdırma

#### III. Münasibət haqqında

Mövcudluq və asılılıq (maddi və qeyri-maddi)

Səbəb və nəticə (səbəb və təsir)

Birlik (hərəkət edən və təsirlənən arasındakı qarşılıqlı əlaqə)

#### IV. Modalitet haqqında

## Mümkünlük – İmkansızlıq

### Mövcudluq - Mövcud olmama

### Zərurət - Təsadüfiyyət

İndi isə bu, anlayışın özündə apriori olaraq mövcud olan bütün orijinal xalis sintez qavramlarının siyahısıdır. Bu qavramlar sayesində anlayış yalnız xalis anlayış olur. Çünkü yalnız bu qavramlarla anlayış intuisiya çoxluğunda bir şeyi başa düşə, yəni onun üçün bir obyekti düşünə bilər. Bu bölünmə sistematik olaraq ümumi bir prinsipdən yaranır. Bu prinsip mühakimə qabiliyyətidir (hansı ki, düşünmə qabiliyyəti ilə eynidir). Bu bölünmə təsadüfi və xaotik şəkildə xalis qavramların axtarışından yaranmayıb. Çünkü belə bir axtarışda qavramların tamlığı heç vaxt tam dəqiqliklə bilinməzdi. İnsanın yalnız induksiya yolu ilə buna gəlməsi, niyə məhz bu qavramlar xalis anlayışda olmalıdır, digərləri isə olmamalıdır, sualına cavab verməzdi. Aristotelin bu əsas qavramları axtarması zəkalı bir insan üçün layiq bir cəhd idi. Amma onun prinsip olmadığı üçün, onları təsadüfən tapdıgı kimi yığdı və əvvəlcə onluq bir siyahı hazırladı, ona da kateqoriyalar (predikamentlər) adını verdi. Sonradan isə beş dənə daha taplığına inanaraq onları post-predikamentlər adı altında əlavə etdi. Amma onun cədvəlində hələ boşluqlar vardı. Üstəlik, orada xalis duyğuların bir neçə modusu da daxil edilmişdi (məsələn, quando, ubi, situs, həmçinin prius, simul), eləcə də təcrübəyə əsaslanan biri (motus), hansılar ki, anlayışın bu ilkin siyahısına aid deyillər. Əsas qavramlar arasında törəmə qavramlar da daxil edilmişdi (məsələn, actio, passio), və bir neçə əsas qavram isə tamamilə çatışmındı. Buna görə, əsas qavramların mövcudluğu üçün qeyd etmək lazımdır ki, kateqoriyalar, xalis anlayışın həqiqi ilkin qavramları kimi, həmçinin öz xalis törəmə qavramlarına malikdirlər. Bu törəmə qavramlar transsensual fəlsəfənin tam sistemində heç vaxt görməzlikdən gəlinə bilməz. Amma mən onları sadəcə tənqidi essedə adını çəkə bilməklə kifayətlənirəm. İcazə verin, bu xalis amma törəmə qavramlara xalis anlayışın predikatları deyim (cateqoriyalardan fərqli olaraq). Əgər əsas və ilkin qavramlar mövcuddursa, törəmə və əlavə qavramlar asanlıqla əlavə oluna bilər. Beləliklə, xalis anlayışın ailə ağacı tam şəkildə göstərilmiş olar. Burada məqsəd sistemin tamlığı deyil, yalnız sistem üçün prinsiplərin müəyyən edilməsidir. Buna görə, bu əlavəni başqa bir işə saxlayıram. Amma bunu etmək asandır: ontoloji dərslikləri götürüb, məsələn, səbəb kateqoriyasına qüvvə, hərəkət və təsir predikatlarını aid etmək olar. Birləş kateqoriyasına isə mövcudluq və

müqavimət predikatlarını yerləşdirmək olar. Modalitet kateqoriyasına isə yaranma, məhv olma, dəyişmə və s. predikatları aid etmək mümkündür. Kateqoriyalar hissiyyat modları ilə və ya bir-biri ilə birləşərək çox sayda törəmə apriori qavramlar yaradır. Bu qavramları qeyd etmək və mümkün qədər tam siyahısını tərtib etmək faydalı və xoş bir iş olardı, amma burada bunu etməyə ehtiyac yoxdur. Mən bu əsərdə bu kateqoriyaların təriflərini bilərəkdən vermirəm, baxmayaraq ki, onları bilmək istərdim. Sonrakı işimdə isə bu anlayışları, işləyib hazırladığım metodologiya nəzəriyyəsinə uyğun olaraq kifayət qədər təhlil edəcəyəm. Xalis zəka sistemində bu tərifləri mənimdən tələb etmək tamamilə haqlı olar; amma burada onlar əsas mövzudan yayındır. Cünki bu təriflər şübhələr və etirazlar yaradar, hansı ki, başqa bir fürsətdə müzakirə edilə bilər və bizim əsas məqsədimizə zərər verməz. Hər halda, burada verdiyim qısa məlumatdan aydın olur ki, tam bir lügət, bütün lazımlı olan təriflərlə birləşdirilməlidir, həm mümkün, həm də asanlıqla hazırlanmalıdır. Başlıqlar artıq mövcuddur, sadəcə onları doldurmaq lazımdır. Belə sistematik bir mövzu, məsələnin düzgün yerini qaçırılmamağa kömək edəcək. Eyni zamanda, hansısa başlığın boş qaldığını asanlıqla görmək də mümkün olacaq. Bu kateqoriyalar cədvəli ilə bağlı incə məqamlar müzakirə oluna bilər. Bu məqamların ağıla aid bütün biliyin elmi formasına əhəmiyyətli təsiri ola bilər. Bu cədvəl fəlsəfənin nəzəri hissəsində çox faydalıdır və hətta zəruridir. Cünki o, bütün elmin planını tam şəkildə göstərir, xüsusilə də elmi apriori anlayışlara əsaslanan hissəsini. Bundan əlavə, cədvəl müəyyən prinsiplərə əsaslanaraq bu planı riyazi şəkildə bölmək. Bu, artıq aydınlaşdırır, cünki cədvəl anlayışın bütün əsas qavramlarını, hətta insan anlayışında onların sistem formasını tam şəkildə özündə birləşdirir. Nəticədə, cədvəl bütün planlaşdırılmış spekulativ elmin bütün anları və hətta onların sırası haqqında göstəriş verir. Bunu mən başqa yerdə sübut etmişəm. İndi isə bu barədə bir neçə qeyd təqdim edirəm. Birincisi, bu cədvəl, hansı ki, anlayışın dörd növ qavramını ehtiva edir, əvvəlcə iki hissəyə bölünə bilər. Birinci hissə intuisiya obyektləri ilə bağlıdır - həm saf, həm də təcrübəyə aid obyektlər. İkinci hissə isə bu obyektlərin mövcudluğu ilə əlaqədardır - ya bir-birilə, ya da anlayışla münasibətdə. Birinci qrupa riyazi kateqoriyalar, ikinci qrupa isə dinamik kateqoriyalar adını verəcəyəm. Göründüyü kimi, birinci qrupda əlaqəli kateqoriyalar yoxdur, onlar yalnız ikinci qrupda mövcuddur. Lakin bu fərq anlayışın təbiətində səbəbə malik olmalıdır. İkinci qeyd isə budur ki, hər qrupda həmişə eyni sayda, yəni üç kateqoriya olur. Bu düşünməyə səbəb verir, cünki əks halda, bütün apriori qavramların bölünməsi ikilik olmalı idi. Amma burada hər zaman üçüncü

kateqoriya, həmin qrupdakı ilk iki kateqoriyanın birləşməsindən yaranır. Beləliklə, bütövlük (ümumilik) çoxluğun bir vahid kimi qəbul edilməsindən başqa bir şey deyil. Məhdudluq isə gerçəklik ilə inkarlananın birləşməsindən başqa bir şey deyil. İcma, başqa şeylərin qarşılıqlı müəyyənləşməsində maddənin səbəbiyyətidir. Nəhayət, zərurət, özündən qaynaqlanan mümkünlüyün verdiyi mövcudluqdan başqa bir şey deyil. Amma üçüncü kateqoriyanın sadəcə törəmə olduğu və xalis anlayışın ilkin qavramı olmadığı fikrinə düşmək olmaz. Çünkü üçüncü anlayışın meydana gəlməsi üçün birinci və ikinci anlayışların birləşdirilməsi xüsusi bir anlayış hərəkətini tələb edir. Bu hərəkət birinci və ikinci anlayışlarda olan hərəkətlə eyni deyil. Məsələn, say anlayışı (bütövlük kateqoriyasına aid) hər zaman çoxluq və birlik anlayışları olduqda mümkün olmaya bilər (məsələn, sonsuzluğun təsvirində). Yaxud təsir, yəni bir maddənin başqa maddədə səbəb olması anlayışı, səbəb və maddə anlayışlarını birləşdirməklə dərhal başa düşülmür. Buradan görünür ki, bunun üçün anlayışın xüsusi bir hərəkəti tələb olunur. Digər hallarda da vəziyyət eynidir. Üçüncü qeyd: Üçüncü başlıq altında olan icma kateqoriyasının məntiqi funksiyalar cədvəlində ona uyğun gələn ayrılıqlı mühakimə forması ilə uyğunluğu digər hallardakı qədər açıq deyil. Bu uyğunluğu başa düşmək üçün qeyd etmək lazımdır ki, bütün ayrılıqlı mühakimələrdə sahə (onun altında olan bütün çoxluq) bütöv kimi, hissələrə bölünmüş şəkildə təsvir olunur (alt anlayışlar). Və bunların heç biri digərinin altında olmadığından, onlar bir-biri ilə əlaqəli, amma bir-birinin altında olmayan kimi düşünülür. Yəni onlar bir sıra kimi bir tərəfdən digərini müəyyən etmir, əksinə, kütłə kimi qarşılıqlı təsir göstərirler. Əgər bölmənin bir hissəsi qəbul edilərsə, qalan bütün hissələr istisna edilir və əksinə. İndi isə oxşar bir əlaqə bütün şeylərin bütövlüyündə təsəvvür edilir. Burada biri digərinin səbəbi olaraq ona tabe olmur, yəni biri digərinin mövcudluğunun səbəbi kimi deyil. Əksinə, onlar qarşılıqlı və eyni zamanda koordinasiya olunmuş şəkildə səbəb kimi bir-birini müəyyənləşdirirlər. Məsələn, bir orqanizmdə hissələr bir-birini həm cəlb edir, həm də itələyir. Bu əlaqə, sadəcə səbəblə nəticə arasında əlaqədən tamamilə fərqlidir. Çünkü səbəb-nəticə əlaqəsində nəticə səbəbi qarşılıqlı müəyyən etmir və ona bütöv kimi qoşulmur (məsələn, dünya yaradıcısı ilə dünya arasındaki münasibət kimi). Anlayış eyni üsulla davranır: bir anlayışın bölünmiş sahəsini təsəvvür edərkən və ya bir şeyi bölünə bilən kimi düşünərkən. Birinci halda bölünmiş üzvlər bir-birini istisna edir, amma yenə də bir sahədə əlaqəlidirlər. İkinci halda isə hissələr ayrı-ayrılıqda mövcudluğa (maddə kimi) malik olan, biri-birindən müstəqil olan hissələr kimi düşünülür, amma onlar yenə də bütöv

kimi birləşirlər. Amma qədimlərin transsensual fəlsəfəsində başqa bir bölmə də var. Orada xalis anlayışın qavramları yerləşir, baxmayaraq ki, onlar kateqoriyalar arasında sayılmırlar. Lakin bu qavramlar da obyektlərin apriori qavramları kimi qəbul edilməlidir. Əgər belə olarsa, kateqoriyaların sayı artmalı olardı, amma bu mümkün deyil. Bu qavramlar skolasların məşhur fikrində ifadə olunur: "quodlibet ens est unum, verum, bonum" - hər bir varlıq birdir, doğrudur, yaxşıdır. Bu prinsip mühakimələr üçün çox az istifadə olunub (yalnız tautoloji cümlələr yaranıb). Müasir dövrdə isə ona metafizikada əsasən rəmzi olaraq yer verilir. Amma uzun müddət davam etmiş belə bir fikir, nə qədər boş görünən də, öz mənşeyinin araşdırılmasını haqq edir. Bu da o deməkdir ki, bu fikir anlayışın bir qaydasına əsaslanmalıdır. Bu qayda isə, tez-tez olduğu kimi, yalnız başa düşülmüşdür. Bu düşünülən transsensual şeylərin predikatları əslində yalnız məntiqi tələblər və ümumi olaraq şeylərin bütün biliyinin ölçüləridir. Onlar kəmiyyət kateqoriyalarına əsaslanır, yəni birlilik, çoxluq və bütövlük kateqoriyalarına. Amma bu kateqoriyalar həqiqətən maddi kimi, şeylərin mümkünlüğünə aid olaraq qəbul edilmişdi. Əslində isə onlar yalnız formal mənada, hər biliyin məntiqi tələblərinə aid olaraq istifadə olunmalı idi.

Beləliklə, düşüncə kriteriyaları diqqətsizcə şeylərin özünə məxsus xüsusiyyətlərə çevrilmişdir. Hər bir obyektin biliyində anlayışın birliyi vardır. Bu birlilik, məsələn, oyunda, nitqdə və ya nağılda mövzunun birliyi kimi, biliyin müxtəlifliyinin qavranmasının birliyi kimi qəbul edilə bilər. İkinci, nəticələrin həqiqiliyi. Verilmiş anlayışdan çıxan nəticələr nə qədər çox və doğru olarsa, onun obyektiv gerçeklik göstəricisi bir o qədər yüksəkdir. Bunu anlayışa aid olan işaretlərin keyfiyyətcə çoxluğu kimi düşünmək olar. Nəhayət, üçüncü, kamillik. Bu çoxluğun əksinə anlayışın biliyinə qayıdaraq ona tam uyğun olmasıdır. Buna keyfiyyətcə tamlıq (bütovlük) deyə bilərik. Bundan açıq görünür ki, ümumi olaraq biliyin mümkünlüğünün bu məntiqi kriteriyaları, ölçülərin üç kateqoriyasını - burada ölçülərin yaranmasında vahidliyin tamamilə homogen olduğu qəbul edilir - eyni zamanda fərqli biliyin elementlərini bir şürarda birləşdirmək üçün biliyin keyfiyyətli bir prinsipi kimi dəyişdirir.

Beləliklə, anlayışın mümkünluğunun kriteriyası (obyekti yox!) onun tərifidir. Bu tərifdə anlayışın vahidliyi, ondan əvvəlcə çıxarıla biləcək bütün həqiqətlər və nəhayət, ondan çıxarılan hər şeyin tamlığı, bütün anlayışın yaranması üçün

lazım olanları təşkil edir. Yaxud, bir hipotezin kriteriyası da onun qəbul edilən "izah əsası"nın başa düşülə bilməsi, yəni vahidliyidir (köməkçi hipotezlər olmadan). Daha sonra, ondan çıxarılan nəticələrin həqiqiliyi (öz-özünə və təcrübəyə uyğunluğu). Nəhayət, bu nəticələrin izahının tamlığı, yəni bu nəticələr bizi artıq hipotezdə qəbul ediləndən daha çox və ya az şeyə geri qaytarır. Bu nəticələr sadəcə analitik olaraq apriori sintezlə düşünüləni a posteriori şəkildə geri verir və ona uyğundur. Beləliklə, kateqoriyaların transsental cədvəli vahidlik, həqiqət və kamillik anlayışları ilə tamamlanmır, elə bil ki, nəsə çatışdır. Əksinə, bu anlayışların obyektlərlə əlaqəsi tamamilə kənara qoyulur. Biz isə bu anlayışlarla yalnız biliyin öz-özünə uyğunluğunun ümumi məntiqi qaydaları altında işləyirik.

Şərh: İmmanuel Kantın fikirlərinə görə, insan zehni dünyani yalnız duyğular vasitəsilə qəbul etmir, həm də bu duyğuları anlamayaq üçün müəyyən qabaqcadan verilmiş (apriori) qaydalara ehtiyac duyur. Məkan və zaman kimi anlayışlar bu qabaqcadan verilmiş qaydalardan biridir və onlar olmadan bizim gördüyüümüz və hiss etdiyimiz şeylər mənasız qalardı. Kant düşünür ki, zehnimiz aldığı məlumatları təkcə passiv qəbul etmir, həm də onları aktiv şəkildə birləşdirir və sintez edir. Bu sintez prosesində fərqli təsvirlər bir araya gətirilir və anlayışlara çevrilir, nəticədə bilik yaranır. Bu anlayışların özünəməxsus kateqoriyaları var – məsələn, kəmiyyət, keyfiyyət, münasibət və modalitet kateqoriyaları. Bunlar bizim dünyani anlamamız üçün lazımlı olan əsas çərçivələrdir. Kantın fikrincə, bu kateqoriyalar təcrübədən asılı olmayaraq zehində əvvəlcədən mövcuddur və bütün mühakimələrimizin əsasını təşkil edir. Yəni, insanın anlama qabiliyyəti yalnız duyğulardan deyil, həm də zehndə mövcud olan bu struktur və qaydalardan ibarətdir. Kant bu kateqoriyaların Aristotel tərəfindən də müəyyənləşdirildiyini, amma onun yanaşmasının tam olmadığını düşünür. Kant isə onları daha sistemli və dərin şəkildə izah edir. Bu kateqoriyalar həm duyğuları, həm də məntiqi düşüncəni birləşdirərək bilik əldə etməyə imkan verir. Qısaca desək, Kantın fəlsəfəsində insan zehni dünyani yalnız görmək və ya hiss etmək yolu ilə deyil, həm də zehni proseslər, qaydalar və anlayışlar vasitəsilə qəbul edir və anlamağa çalışır. Zehnimizdə olan bu qabaqcadan verilmiş anlayışlar olmadan biz dünyani düzgün qavraya bilmərik.

## Transsensual analitika

### Ümumi olaraq transsensual izah prinsipləri haqqında

Hüquqşunaslar hüquq məsələlərində hüquqi haqq və iddialardan danışarkən, iki sualı bir-birindən ayıırlar: birincisi, bu halın hüquqa uyğun olub-olmaması (quid juris) və ikincisi, faktın özü (quid facti) ilə bağlıdır. Onlar hər iki məsələyə dair sübut tələb etdiklərinə görə, hüquqi haqqın və ya iddianın əsaslandırılmasını "deduksiya" adlandırırlar. Biz gündəlik həyatımızda çoxlu sayda empirik anlayışlardan istifadə edirik. Heç kim buna etiraz etmir. Biz də özümüzü haqlı hesab edirik ki, bu anlayışlara mənalar yükləyək və onların müəyyən bir anlamı olduğunu qəbul edək. Çünkü onların obyektiv reallığını sübut etmək üçün təcrübə hər zaman əlimizdə hazır olur. Ancaq elə anlayışlar da var ki, sanki qanunsuz şəkildə mənimsənilib – məsələn, "bəxt" və "tale" kimi. Bu anlayışlar demək olar ki, hamı tərəfindən geniş şəkildə qəbul olunur və işlədirilir. Lakin bəzən onların hüquqi əsasının olub-olmadığı soruşulur – yəni quid juris sualı ortaya çıxır. Bu zaman isə vəziyyət bir qədər çətinləşir. Çünkü nə təcrübədən, nə də məntiqdən istifadə edərək bu anlayışların qanuni şəkildə işlədilməsinə əsas verə biləcək aydın bir hüquqi dəlil göstərmək mümkün olmur. İnsanın biliyinin olduqca qarışlıq quruluşunu təşkil edən çoxsaylı anlayışlar arasında elələri də var ki, onlar tamamilə təcrübədən asılı olmadan - yəni aprior şəkildə, xalis formada istifadə üçün nəzərdə tutulub. Belə anlayışlar isə mütləq şəkildə hüquqi əsaslandırma tələb edir. Çünkü bu cür istifadə üçün təcrübəyə əsaslanan sübutlar kifayət etmir. Ancaq eyni zamanda biz bilməliyik ki, bu anlayışlar necə olur ki, heç bir təcrübədən yaranmadan obyektlərlə əlaqələndirilə bilir. Bu səbəbdən, mən anlayışların aprior şəkildə - yəni təcrübəyə əsaslanmadan - obyektlərlə necə əlaqələndirilə bildiyini izah etməyə onların **transsensual deduksiyası** adını verirəm. Mən bunu **empirik deduksiyadan** fərqləndirirəm. Empirik deduksiya isə anlayışın təcrübə və onun üzərində düşünmə yolu ilə necə əldə edildiyini göstərir. Buna görə də bu, anlayışın hüquqi əsasına deyil, onun necə ortaya çıxdığına, yəni faktın özünə aididir. Bizim artıq tamamilə fərqli iki növ anlayışımız var. Bu anlayışlar mahiyyətcə fərqli olsalar da, bir cəhətdə ortaqdırılar: hər ikisi obyektlərə tamamilə **aprior**, yəni təcrübədən əvvəl yönərlirlər. Bunlar – **məkan və zaman anlayışları** (hissiyyatın formaları kimi) və **kateqoriyalar** (anlayışın, yəni təfəkkürün anlayışları kimi) – tamamilə fərqli mənşəyə malikdirlər. Bu anlayışların empirik əsaslandırılmasını (empirik deduksiyasını) axtarmaq

tamamilə mənasız bir iş olardı. Çünkü bu anlayışların əsas xüsusiyyəti ondadır ki, onlar öz obyektlərinə heç bir şeyi təcrübədən almadan yönərlirlər. Deməli, əgər bu anlayışların əsaslandırılması, yəni deduksiya zərurətlidirsə, o zaman bu deduksiya mütləq şəkildə transsensual olmalıdır. Buna baxmayaraq, bu anlayışlar məsələsində – eləcə də ümumilikdə bütün biliklərdə olduğu kimi – biz təcrübədə onların mümkünüyünün prinsiplərini tapmasaq da, heç olmasa onların yaranmasının səbəblərini araşdırı bilərik. Bu səbəblər dedikdə, duyğuların təsirləri nəzərdə tutulur. Belə ki, duyğulardan gələn təsirlər, bilik qabiliyyətimizi oyadaraq onun tam gücünü işə salır və nəticədə təcrübə baş verir.

Bu təcrübə iki tamamilə fərqli elementdən ibarətdir: birincisi – duyğulardan gələn material (bilik üçün lazım olan məzmun), ikincisi isə – bu materialı müəyyən qaydaya salan forma (bu forma isə daxildəki xalis dərk və düşüncə mənbəyindən gəlir). Duygu təsiri baş verdikdə, bu daxili formalar işə düşür və anlayışların yaranmasına səbəb olur. Bilik qabiliyyətimizin ilk səylərinin – yəni konkret qavrayışlardan ümumi anlayışlara doğru yüksəlməsinin – bu şəkildə izah olunması şübhəsiz ki, çox faydalıdır. Bu istiqamətdə ilk yolu açdığı üçün məşhur filosof Lokka minnətdar olmalıdır. Ancaq xalis apriori anlayışların deduksiyası – yəni hüquqi əsaslandırılması – bu yolla əldə edilə bilməz. Bu, ümumiyyətlə, bu yol ilə mümkün deyil. Çünkü bu anlayışların gələcək istifadəsi tamamilə təcrübədən asılı olmamalıdır. Belə olduqda, onların mənşəyini təcrübəyə bağlayan bir “doğum şəhadətnaməsi” yetərli sayılmaz; tam fərqli bir əsas göstərilməlidir. Bu səbəbdən, mən bu cür fizioloji izahı – yəni anlayışların sadəcə yaranma səbəblərini göstərən yanaşmanı – **hüquqi deduksiya** adlandırmayaçağam. Çünkü bu, yalnız **quaestio facti**, yəni faktın araştırılmasıdır. Bu cür izah yalnız anlayışlara niyə sahib olduğumuzu açıqlaya bilər, lakin onların haqlı olub-olmadığını sübut edə bilməz. Beləliklə, aydın olur ki, xalis apriori anlayışlar üçün yalnız **transsensual deduksiya** mümkündür, **empirik deduksiya** isə əsla yetərli deyil. Bu sahədə aparılan empirik deduksiyalar sadəcə boş cəhdlərdir. Onlar yalnız bu biliklərin tam fərqli və özünəməxsus təbiətini dərk etməmiş adamları məşğul edə bilər. Lakin indi, xalis apriori biliklərin mümkün deduksiyasının yeganə üsulu kimi **transsensual yol** qəbul edilsə belə, hələ də bu yolu **mütləq şəkildə zəruri** olduğu tam aydın deyil.

Biz yuxarıda məkan və zaman anlayışlarını onların mənbələrinə qədər izlədik. Onların transsensual deduksiyasını verdik və apriori şəkildə obyektiv olaraq necə keçərli olduqlarını izah etdik. Buna baxmayaraq, həndəsə öz yolunu tamamilə apriori biliklər üzərindən inamlı davam etdirir. O, məkan anlayışının xalis və qanuni mənşeyinin fəlsəfə tərəfindən təsdiqlənməsinə ehtiyac duymur. Ancaq burada nəzərə almaq lazımdır ki, həndəsədə bu anlayışdan istifadə yalnız hisslerin xarici dünyası ilə bağlıdır. Bu xarici dünyadan dərk forması isə məkandır. Ona görə də həndəsə bilikləri burada dərhal və açıq şəkildə aydınlaşır. Çünkü bunlar apriori intuisiyaya əsaslanır və obyektlər (ən azı formaları baxımından) bu biliklərlə birlikdə apriori şəkildə intuisiya daxilində verilmiş olur. Lakin xalis idrak anlayışlarına gəldikdə isə, burada təkcə bu anlayışların deyil, həm də məkan anlayışının transsensual deduksiyasını aparmaq zərurəti ortaya çıxır. Çünkü bu anlayışlar obyektlər haqqında hiss və intuisiya predikatları vasitəsilə danışırlar. Əksinə, xalis apriori təfəkkür predikatları ilə danışırlar. Bu səbəbdən onlar obyektlərə ümumi şəkildə, yəni heç bir hissi şərt olmadan yönərlirlər. Onlar təcrübəyə əsaslanır və hər hansı bir obyektin apriori intuisiya vasitəsilə təqdimini də verə bilmirlər ki, bu da onların sintezini təcrübədən əvvəl əsaslandırma bilsin. Buna görə də bu anlayışlar yalnızca obyektiv keçərlilikləri və istifadə sərhədləri baxımından şübhə doğurmaqla kifayətlənmirlər. Onlar eyni zamanda məkan anlayışını da qeyri-müəyyənləşdirirlər. Çünkü bizi bu anlayışdan hissi intuisiya sərhədlərindən kənarda istifadə etməyə sövq edirlər. Məhz bu səbəbdən yuxarıda məkan anlayışının da transsensual deduksiyası tələb olunmuşdu. Beləliklə, oxucu hələ xalis təfəkkür sahəsində bircə addım atmadan əvvəl, bu cür transsensual deduksiyanın qaçılmaz və zəruri olduğunu dərk etməlidir. Əks halda, o, bu sahədə kor-koranə irəliləyəcək, çox dolaşdıqdan sonra başladığı cəhalət nöqtəsinə geri qayıtmalı olacaq. Amma oxucu eyni zamanda əvvəlcədən bu deduksiyanın qaçınılmaz çətinliyini də açıq şəkildə başa düşməlidir. Belə ki, mövzu özü dərin və örtülü olduğundan, çətinliyi qarışqlıqla qarışdırılmamalıdır. Eləcə də, çətinlikləri aradan qaldırmaq üçün atılan addımlardan tez bir zamanda narazı qalmamalıdır. Çünkü ya biz xalis təfəkkürün sevimli sahəsində – yəni mümkün olan bütün təcrübələrin hüdudlarından kənardakı biliklərə – tamamilə əl çəkməliyik, ya da bu tənqidi araşdırmanın mükəmməl şəkildə başa çatdırmalıyıq. Məkan və zaman anlayışları ilə bağlı biz yuxarıda asanlıqla izah edə bildik ki, bu anlayışlar apriori biliklər olsa da, mütləq şəkildə obyektlərlə əlaqəli olmalıdır. Bu da onu göstərdi ki, bu anlayışlar vasitəsilə bütün təcrübədən asılı olmayan sintetik

biliklər mümkündür. Çünkü bir obyekt bizə yalnız belə xalis hissiyyat formaları vasitəsilə görünə bilər. Yəni obyekt yalnız empirik intuisiya kimi təqdim oluna bilər. Deməli, məkan və zaman - obyektlərin görünüş kimi ortaya çıxmasının apriori şərtlərini ehtiva edən xalis intuisiya formalarıdır. Bu intuisiya formaları daxilində aparılan sintez isə obyektiv keçərliliyə malikdir. Ancaq anlamanın kateqoriyaları ilə bağlı vəziyyət tamamilə fərqlidir. Bu kateqoriyalar bizə obyektlərin intuisiya vasitəsilə necə verildiyini göstərmir. Yəni, bir obyekt bizə görünə bilər, amma bu onun mütləq şəkildə anlayışın funksiyaları ilə əlaqəli olması demək deyil. Başqa sözlə, obyektin təcrübədə görünməsi üçün təfəkkürün apriori şərtlərinə bağlı olması zəruri deyil. Beləliklə, burada bizim hissiyyat sahəsində qarşılaşmadığımız bir çətinlik ortaya çıxır. Bu çətinlik ondan ibarətdir ki, düşüncənin subyektiv şərtləri necə olur ki, obyektiv keçərliliyə malik olur? Yəni, bu subyektiv şərtlər necə bütün obyekt biliyinin mümkünluğunun şərtləri ola bilir? Çünkü biz bilirik ki, görünüşlər, yəni hissiyat vasitəsilə əldə olunan təəssüratlar, anlamanın funksiyalarına (yəni kateqoriyalara) bağlı olmadan da intuisiya ilə təqdim oluna bilər. Bu isə o deməkdir ki, anlayış olmadan da bizə görüntülər verilə bilər. Məsələn, "səbəb" anlayışını götürək. Bu anlayış xüsusi bir sintezi bildirir: orada verilmiş A hadisəsindən sonra müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq, tamamilə fərqli B hadisəsi baş verir. Yəni bu anlayış, hadisələr arasında qanuna uyğun bir əlaqə qurur. Ancaq apriori olaraq, heç bir əsas yoxdur ki, niyə təzahürlərdə – yəni duyğu dünyasında – belə bir şey (yəni səbəblilik əlaqəsi) olmalıdır. Bu anlayışın obyektiv keçərliliyini sübut etmək üçün təcrübəyə istinad etmək olmaz, çünki bu anlayış təcrübədən əvvəl mövcuddur. Belə olduqda isə, apriori olaraq bu sual açıq qalır: Bəlkə də belə bir anlayış tamamilə boşdur və reallıqda – yəni təzahürlər arasında – heç bir obyektə tətbiq edilə bilmir. Hissiyyatla dərk olunan obyektlərin bizim zehnimizdə apriori mövcud olan hissiyyatın formal şərtlərinə uyğun gəlməli olduğu açıqdır. Əks halda, bu obyektlər bizim üçün ümumiyyətlə "obyekt" sayıyla bilməzdi. Lakin bu obyektlərin, eyni zamanda, anlamanın tələb etdiyi sintetik birliyin şərtlərinə də uyğun gəlməli olduğu nəticəsi o qədər də aydın deyil. Çünkü görünüşlər (yəni təzahürlər) elə ola bilərdi ki, anlama onlarda öz birliyinə uyğun heç bir şey tapmazdı. Belə olsaydı, hər şey tam bir qarışıqlıq içində qalardı. Məsələn, təzahürlərin ardıcılılığında elə bir vəziyyət ola bilərdi ki, orada sintez üçün heç bir qanun tapmaq mümkün olmazdı. Beləliklə, səbəb-nəticə anlayışı kimi anlayışlar heç bir real tətbiqi olmayan, tamamilə boş, mənasız və keçərsiz anlayışlar olardı. Amma buna baxmayaraq, bu təzahürlər bizim intuisiya qabiliyyətimizə obyekt

təqdim etməyə davam edərdi. Çünkü intuisiya – yəni bir şeyi qavrama qabiliyyəti – düşünmə funksiyalarına heç də mütləq ehtiyac duymur. Əgər kimsə bu araşdırımaların çətinliklərindən qaçmaq üçün belə desə ki, “təcrübə daim görünüşlər arasında müəyyən bir qayda təqdim edir və bu qaydalar bizə səbəb anlayışını onlardan çıxarmağa kifayət qədər əsas verir, bu yolla da bu anlayışın obyektiv keçərliliyini təsdiqləyirik”, onda o adam bir şeyi tamamilə görməmiş olur. Çünkü səbəb anlayışı bu yolla, yəni sadəcə təcrübə əsasında, heç bir halda meydana çıxa bilməz. Bu anlayış ya tamamilə apriori şəkildə anlayışdan (yəni zehnin öz funksiyasından) qaynaqlanmalıdır, ya da beynin boş bir xəyalı məhsulu kimi tamamilə tərk edilməlidir. Çünkü bu anlayış hər zaman belə bir məzmun daşıyır: A adlı bir hadisə elə bir şəkildə olmalıdır ki, ondan sonra B adlı başqa bir hadisə mütləq şəkildə gəlsin, və bu da tamamilə ümumi və dəyişməz bir qanuna uyğun olaraq baş versin. Təcrübə bizə göstərir ki, müəyyən hallar müəyyən şəkildə baş verir. Yəni bir şeyin çox zaman digərindən sonra baş verdiyini müşahidə edə bilərik. Amma bu müşahidələr heç vaxt bir hadisənin digərindən zəruri şəkildə baş verdiyini, yəni məcburi ardıcılılığı sübut edə bilməz. Bu səbəbdən, səbəb-nəticə arasında qurulan sintetik əlaqə özündə elə bir qıymət və vaciblik daşıyır ki, bu, təcrübə ilə ifadə oluna bilməz. Çünkü nəticə sadəcə səbəblə yanaşı mövcud olmur - o, məhz səbəb üzündən ortaya çıxır, onun vasitəsilə qoyulur və ondan çıxır. Bu da onu göstərir ki, mütləq ümumilik, yəni hər yerdə və hər zaman keçərli olan qayda, empirik qaydaların xüsusiyəti deyil. Təcrübədən gələn qaydalar, ən yaxşı halda, yalnız müqayisəli ümumilik əldə edə bilər - yəni bir qaydanın çox yerdə işlədiyi müşahidə edilə bilər, amma bu onun zəruri və dəyişməz olduğu demək deyil. Beləliklə, əgər xalis anlayışların (yəni zehnin apriori anlayışlarının) istifadəsi yalnız təcrübəyə əsaslanan məhsullar kimi qəbul edilsə, onda bu anlayışların bütün mənası və funksiyası dəyişmiş olar.

Şərh: Immanuel Kantın fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: Kant düşünür ki, bizim dünyani necə anlamağımızda iki fərqli yol var. Birinci, təcrübəyə əsaslanan, yəni hisslerimiz və müşahidələrimizlə qazandığımız biliklərdir. Məsələn, biz bir stulu görürük və onun formasını, rəngini və s. müşahidə edirik. Bu cür biliklər təcrübədən gəlir və dəyişə bilər. İkinci isə, təcrübədən əvvəl mövcud olan, insan zehnində doğuşdan olan, dəyişməz və universal anlayışlardır. Kant bunları "aprior" anlayışlar adlandırır. Məsələn, məkan və zaman kimi anlayışlar bizdə doğuşdan vardır və hər şeyi anlamaq üçün lazımdır. Bu anlayışlar təcrübəyə əsaslanmır, amma təcrübəni mümkün edən çərçivəni yaradır. Kant deyir ki, bizim düşüncəmizdə həm təcrübəyə bağlı, həm də təcrübədən əvvəl mövcud olan anlayışlar işləyir. Bu aprior

anlayışlar bizim dünyani başa düşmeyimiz üçün əsasdır və onların mənbəyini təcrübədən axtarmaq mümkün deyil. Onların doğruluğunu və necə işlədiyini izah etmək üçün Kant xüsusi bir üsul təklif edir — buna "transsensual deduksiya" deyir. Bu üsul göstərir ki, bu anlayışlar olmadan heç bir təcrübə mümkün deyil, onlar təcrübənin şərtidir. Məsələn, səbəb-nəticə anlayışı. Biz təcrübədə görürük ki, bir hadisə başqa hadisədən sonra baş verir, amma bunun zəruri və dəyişməz olduğunu təcrübədən sübut etmək mümkün deyil. Kant deyir ki, səbəb-nəticə anlayışı bizim zehnimizdə apriori mövcuddur və təcrübəni məhz bu anlayış vasitəsilə başa düşürük. Təcrübədən gələn müşahidələr sadəcə ehtimal və təxminlərdir, amma səbəb-nəticə anlayışı düşüncəmizin özündən gəlir və dəyişməzdır. Beləliklə, Kant dünyani anlamaqda həm hisslərə, həm də zehnimizdə doğuşdan olan anlayışlara ehtiyac olduğunu vurgulayır. Onun fəlsəfəsi göstərir ki, bizim biliyimiz təcrübə ilə zehnin quruluşunun birlikdə işləməsindən yaranır və bu ikisinin necə işlədiyini anlamaq çox vacibdir.

## Kateqoriyaların transsensual deduksiyasına kecid

Sinoptik təqdimatla onun obyektinin bir araya gəlməsi, qarşılıqlı əlaqədə olması və demək olar ki, bir-birini tapması yalnız iki halda mümkündür: ya obyekt təkcə təqdimati mümkün edir, ya da təqdimat təkcə obyektin mövcudluğunu mümkün edir. Əgər birinci haldırsa, bu əlaqə yalnız təcrübəyə əsaslanan olur və təqdimat heç vaxt apriori mümkün olmur. Məsələn, görünüşdə hissiyyatla əlaqəli olan şeylər belədir. Əgər ikinci haldırsa, təqdimat özü (biz burada iradə vasitəsilə səbəbiyyətindən danışmırıq) mövcudluğu baxımından obyekt yaratmir. Yenə də təqdimat apriori müəyyənedici olur, əgər onun vasitəsilə təkcə obyekt kimi bir şeyi dərk etmək mümkündürsə. Lakin bir obyektin dərk olunması yalnız iki şərtin ödənməsi ilə mümkündür: birincisi, onun verildiyi intuisiyadır, amma yalnız görünüş kimi; ikincisi isə, bu intuisiyaya uyğun olan obyektin düşünüldüyü anlayışdır.

Yuxarıda qeyd olunanlardan aydın olur ki, birinci şərt - yəni yalnız onun vasitəsilə obyektlərin intuisiyası mümkün olan şərt - əslində zehnin içində apriori olaraq mövcuddur və obyektlərin formasının əsasıdır. Buna görə, bütün görünüşlər mütləq bu həssaslığın formal şərtinə uyğundur, çünkü yalnız bu şərt vasitəsilə onlar görünə, yəni empirik olaraq intuisiyaya gələ bilərlər. İndi sual yaranır: apriori anlayışlar da, bəlkə, yalnız bir şeyin intuisiyaya gəlməsi mümkün olmasa belə, ümumi mənada obyekt kimi düşünülməsi üçün

əvvəlcədən mövcud olmazmı? Əgər belədirsa, onda bütün empirik obyekt dərk etmələri mütləq bu anlayışlara uyğun gəlməlidir, çünki onların mövcudluğunu olmadan təcrübədə obyekt kimi heç bir şey mümkün deyil. Amma təcrübə təkcə hissələrin intuisiyasını deyil, həmçinin intuisiyada verilən və ya görünən obyektin anlayışını da ehtiva edir. Bu səbəbdən, ümumi obyekt anlayışları bütün təcrübə dərk etmələrinin əsasında apriori şərtlər kimi yerləşir. Nəticədə, kateqoriyaların, yəni apriori anlayışların, obyektiv keçərliliyi ondan asılıdır ki, yalnız onların vasitəsilə təcrübə mümkündür - düşüncənin forması baxımından. Çünki onlar məcburi şəkildə və apriori olaraq təcrübə obyektləri ilə bağlıdır, çünki yalnız onların vasitəsilə hər hansı bir təcrübə obyekti ümumiyyətlə düşünülə bilər. Bütün apriori anlayışların transsensual deduksiyanının əsas prinsipi vardır ki, bütün araşdırma buna yönəlməlidir: bu anlayışların təcrübələrin mümkünüyünün apriori şərtləri kimi qəbul edilməsidir - istər həmin təcrübədə qarşılaşılan intuisiyanın, istərsə də düşüncənin mümkünüyü baxımından. Təcrübənin mümkünüyünün obyektiv əsasını təmin edən anlayışlar məhz buna görə zəruridir. Lakin, təcrübənin inkişafı zamanı bu anlayışlarla qarşılaşmaq onların deduksiyası deyil, yalnız onların izahı sayılır; əks halda, onlar təsadüfi olarlar. Mövcud bilik obyektlərinin hamısının tapıldığı mümkün təcrübəyə bu ilkin əlaqə olmadan, onların hər hansı obyektlə əlaqəsi ümumiyyətlə başa düşülə bilməzdi. Lakin ruhun üç orijinal qaynağı (yəni qabiliyyətləri və ya gücləri) vardır ki, bunlar bütün təcrübənin mümkünüyünün şərtlərini ehtiva edir və zehinin digər heç bir qabiliyyətindən törədilə bilməzler. Bunlar hiss, təsəvvür və özünüdərkərdir. Bunların əsasında yerləşir: 1) apriori çoxluğun hiss vasitəsilə ümumiləşdirilməsi (sinopsisi); 2) bu çoxluğun təsəvvür vasitəsilə sintezi; və nəhayət, 3) bu sintezlərin birliyinin orijinal özünüdərk vasitəsilə təmin olunması. Bu qabiliyyətlərin hamısı, təcrübədə istifadə edilmələrindən əlavə, transsensual bir istifadə ilə də xarakterizə olunur. Bu istifadə yalnız formaya aiddir və apriori olaraq mümkünür. Biz bu barədə yuxarıda, hissələrə aid hissədə müzakirə aparmışıq. İndi isə digər iki qabiliyyətin mahiyyətini anlamağa çalışacaqıq. Məşhur Locke, bu məsələyə laqeyd yanaşlığı və təcrübədə başa düşülən xalis anlayışlarla qarşılaşdığı üçün, onları təcrübədən götürdüyüünü zənn etmişdir. Beləcə o, tutarsızlıqla irəliləmiş və təcrübənin sərhədlərini aşan biliyə cəsarətlə cəhdələr etmişdir. David Hume isə başa düşmüştür ki, belə biliyə nail olmaq üçün bu anlayışların apriori mənşəyi olmalıdır. Lakin o, heç cür izah edə bilməmişdir ki, anlayış özü içində birləşməyən anlayışları necə olur ki, obyekt baxımından mütləq birlilikdə

düşünür. Həmçinin ona ağlına gəlməmişdir ki, bəlkə də anlayış özü, bu anlayışlar vasitəsilə, təcrübənin - yəni obyektlərin rast gəldiyi təcrübənin - yaradıcısı ola bilər. Buna görə də o, məcburən, təcrübədən götürülmə olduğunu qəbul etmişdir. Bu da subyektiv zərurətdən doğmuşdur; yəni təcrübədə tez-tez birlikdə görülməyə görə yaranan, amma sonradan obyektiv kimi yanlış qəbul edilən vərdişdir. Lakin o, ardıcıl olaraq, bu anlayışlarla və onlardan yaranan prinsiplərlə təcrübənin sərhədlərini keçməyin mümkün olmadığını söyləmişdir. Hər iki filosofun istinad etdiyi təcrübəyə əsaslanan çıxarış isə bizim sahib olduğumuz apriori elmi biliyin - yəni xalis riyaziyyatın və ümumi təbiət elminin - gerçəkliliyi ilə uyğun gəlmir və faktlarla təkzib olunur. Bu iki məşhur şəxsiyyətin birincisi insanlarda böyük həvəs oyatdı, çünki zəka bir dəfə özünə hakimiyyət qazandıqda, ehtiyatlılıq və ölçülüyük tələbləri ilə məhdudlaşdırıla bilməz. İkincisi isə tamamilə şübhəciliyə qapıldı, çünki ümumiyyətlə zəka hesab edilən şeydə bizim biliyimiz qabiliyyətimizin aldadılması olduğunu düşünürdü. İndi biz cəhd edəcəyik ki, insan ağlını bu iki təhlükəli uçurum arasında uğurla yönəldək, onun dəqiq sərhədlərini təyin edək və yenə də onun məqsədli fəaliyyət sahəsini tam açıq saxlayarıq. Mən bunu yalnız kateqoriyaların izahı ilə başlayacağam. Onlar ümumi mənada bir obyektin anlayışlarıdır və bu anlayışlar vasitəsilə həmin obyektin intuisiyası məntiqi mühakimələrin funksiyalarından birinə görə müəyyən edilir. Məsələn, kateqorik mühakimənin funksiyası mövzu ilə xəbər arasında əlaqəni göstərməkdir, məsələn: "Bütün cisimlər bölünəndir." Amma yalnız məntiqi anlamda anlama baxanda, bu iki anlayışdan hansının mövzu, hansının isə xəbər olacağı müəyyən deyil. Çünki "Bir şey bölünəndirsə, o, cisimdir" də demək mümkündür. Lakin maddə kateqoriyası vasitəsilə, əgər cisim anlayışını onun altına qoysam, bu müəyyən edir ki, təcrübədə onun empirik intuisiyası həmişə mövzu kimi qəbul olunmalıdır, sadəcə xəbər kimi yox; və bütün digər kateqoriyalar da belə işləyir.

Şərh: İ. Kantın fikirlərinə görə, bizim dünyani başa düşməyimiz üçün həm duyğular, həm də zehnimiz birlikdə işləyir. Biz ətrafdakı şeyləri hissələr vasitəsilə qəbul edirik, amma bu hissələr özbaşına heç nəyi tam dərk etməyə imkan vermir. Onun üçün zehnimizdə müəyyən ümumi anlayışlar (cateqoriyalar) vardır ki, onlar olmadan hissələrdə gələn məlumatlar qarışq və mənasız qalardı. Bu kateqoriyalar təcrübədən əvvəl, yəni apriori olaraq zehnimizdə mövcuddur və onların köməyi ilə biz gördüyüümüz, eşitdiyimiz, hiss etdiyimiz şeyləri məntiqli və bir-birinə uyğun şəkildə başa düşə bilirik. Kant deyir ki, təcrübə yalnız hissiyyatla bağlı deyil, eyni zamanda zehnin bu hissiyyatı anlamaq üçün istifadə etdiyi ümumi qaydalarla əlaqədardır.

Bizə gələn məlumatların məzmunu hisslerdən gəlir, amma bu məlumatın forması, yəni necə qəbul edilməsi və necə düşünülməsi, zehnin apriori qaydaları ilə müəyyən olunur. Bu qaydalar olmadan hiss edilən şeylər qarışq və xaotik qalardı. Kant həmçinin vurgulayır ki, bu apriori anlayışlar olmadan heç bir təcrübə mümkün deyil, çünki onlar bizim təcrübədə gördüyüümüz obyektləri təşkil edir və onlara məna verir. Bu anlayışlar insan zehninin təməl qabiliyyətlərindən yaranır və onlar olmadan zəka və elmi biliyə sahib olmaq mümkün deyil. Beləliklə, Kantın fikrincə, insan biliyi həm hisslerə, həm də zehnin əvvəlcədən mövcud olan qaydalarına əsaslanır. Bu, həm təcrübənin mümkünülüyüնü, həm də onun düzgün şəkildə başa düşülməsini təmin edir. O, ağlın sərhədlərini müəyyən etməyə çalışır, ona görə də biz biliyimizi həm şübhəcilikdən, həm də həddindən artıq iddialardan qoruyaraq, elmi və məntiqli şəkildə inkişaf etdirə bilərik.

## Təcrübənin mümkünülüyüünün apriori əsasları haqqında

Tamamilə ziddiyətlidir və mümkünüsüzdür ki, bir anlayış tamamilə apriori olaraq meydana gəlsin və bir obyektlə bağlı olsun, amma həm özündə mümkün təcrübə anlayışına aid olmasın, həm də mümkün təcrübənin elementlərindən ibarət olmasın. Çünki belə olduqda onun heç bir məzmunu olmazdı, çünki ona uyğun heç bir intuisiyanın olmaması deməkdir. Halbuki intuisiyalar ümumiyyətlə obyektlərin bizə təqdim edildiyi sahəni, yəni mümkün təcrübənin bütün obyektini təşkil edir. Apriori anlayış təcrübəyə aid deyilsə, o, yalnız anlayış üçün məntiqi bir forma olar, amma özü ilə bir şeyin düşünülməsini təmin edən anlayış olmaz. Əgər xalis apriori anlayışlar varsa, deməli onlar heç bir təcrübəvi məzmun daşımlırlar. Lakin yenə də onlar mümkün təcrübənin mütləq apriori şərtləri olmalıdır, çünki mümkün təcrübənin obyektiv həqiqiliyinin əsasını yalnız onlar təşkil edə bilər. Beləliklə, əgər kimsə anlamağın xalis anlayışlarının necə mümkün olduğunu bilmək istəyirsə, o, təcrübənin mümkünülüyüün hənsi apriori şərtlərə bağlı olduğunu və bu şərtlərin təcrübənin əsası olduğunu araşdırmalıdır. Hətta görünüşlərdəki bütün təcrübi məzmundan uzaqlaşsa belə, bu şərtlər təcrübəni mümkün edir. Bu təcrübənin formal və obyektiv şərtini ümumi və yetərli şəkildə ifadə edən anlayışa anlamağın xalis anlayışı deyilir. Xalis anlayışlara malik olduqda, mən bəlkə mümkün olmayan, yaxud özü mümkün ola bilən, amma heç bir təcrübədə verilə bilməyən obyektləri düşünə bilərəm. Məsələn, onların anlayışlarının əlaqəsində təcrübənin mümkünülüyü üçün mütləq olan bir şeyin

çatışmadığı hallar ola bilər (məsələn, ruh anlayışı). Yaxud xalis anlayışlar təcrübənin tutumundan daha da genişlənə bilər (məsələn, Tanrı anlayışı). Amma apriori biliyin elementləri, hətta təsadüfi və absurd təsəvvürlər üçün belə, təcrübədən götürülə bilməz (çünki o zaman onlar apriori olmazlar). Onlar həmişə mümkün təcrübənin və onun obyektinin xalis apriori şərtlərini ehtiva etməlidir. Əks halda, nə onların vasitəsilə heç nə düşünülə bilməz, nə də məlumat olmadan düşüncə zamanı ortaya çıxa bilərlər. İndi isə bu anlayışlar, yəni hər təcrübədə apriori olaraq xalis düşüncəni ehtiva edən anlayışlar, kateqoriyalarda tapılır. Onların kifayət qədər deduksiyası və obyektiv keçərliliyinin əsaslandırılması budur ki, yalnız onların vasitəsilə bir obyektin düşünülə biləcəyini sübut edə bilək. Lakin belə bir düşüncədə təkcə düşünmə qabiliyyəti - yəni anlayış - işə qarışmir, həm də anlayış özü, obyektlərlə əlaqəli olan biliş qabiliyyəti olaraq, bu əlaqənin mümkünlüğünün aydınlaşdırılmasını tələb edir. Buna görə də əvvəlcə təcrübənin apriori əsaslarını təşkil edən subyektiv mənbələrin empirik yox, transsəntental quruluşunu qiymətləndirməliyik. Əgər hər bir fərdi təqdimat biri-birindən tamamilə ayrı, izolyasiya olunmuş və bir-birindən ayrılmış olsayıdı, onda heç vaxt belə bir anlayış yaranmazdı - yəni müqayisə olunmuş və əlaqələndirilmiş təqdimatların bütünü. Ona görə də mən hissiyyata sinopsisı (yəni çoxluğun ümumi şəkildə qavranması) aid edirəmsə, çünki onun intuisiyasında çoxluq var, buna müvafiq olaraq həmişə sintez də olmalıdır. Receptivlik (qəbul etmə qabiliyyəti) yalnız o zaman dərk etməni mümkün edə bilər ki, o, spontanlıqla (özbaşına fəaliyyətlə) birləşsin. Bu isə üçqat sintez əsasında qurulur və hər bir dərk etmədə zəruri olaraq mövcuddur: təqdimatların qəbul olunması - zehrin intuisiyadakı dəyişiklikləri kimi; onların təxəyyüldə təkrarlanması; və anlayışda onların tanınması. İndi isə bu, bizi dərk etmənin üç subyektiv mənbəyinə aparır. Bu mənbələr anlama qabiliyyətini və onun vasitəsilə bütün təcrübəni, yəni təcrübənin empirik məhsulunu mümkün edir.

## Əvvəlcədən xatırlatma

Kateqoriyaların deduksiyası çoxsaylı çətinliklərlə bağlıdır və ümumiyyətlə biliyimizin mümkünüğünün ilkin əsaslarına dərin şəkildə nüfuz etməyi tələb edir. Buna görə də, tam bir nəzəriyyənin uzun-uzadı izahından qaçmaq və eyni zamanda bu vacib araşdırında heç nəyi buraxmamaq üçün mən dörd növbəti bölmədə oxuyana hazırlıq mərhələsi keçməyi daha məqsədə uyğun bildim.

Yalnız bundan sonra, dərhal sonra gələn üçüncü bölmədə, anlayış elementlərinin sistemli təqdimatını verəcəyəm. Bu səbəbdən oxuyan şəxs, bu günə qədər tamamilə araşdırılmamış və başlangıçda mütləq anlaşılmaz görünəcək yoldan qorxmamalıdır. Mən ümid edirəm ki, bu anlaşılmazlıq həmin bölmədə tam aydınlaşdırılacaq.

## İntuisiyada qavrayışın sintezi haqqında

Bizim təqdimatlarımız haradan yaranmasından asılı olmayaraq - xarici şeylərin təsirindən, daxili səbəblərin nəticəsi olaraq, ya apriori, ya da təcrübədən doğmuş görünüş kimi - onlar zehinin daxili duyğusuna aiddir. Buna görə də bütün biliyimiz sonunda daxili duygunun formal şərti olan zaman altında olmalıdır. Zaman bütün təqdimatların burada sıralanmalı, əlaqələndirilməli və münasibətlərə gətirilməli olduğu mühitdir. Bu ümumi müşahidədir və ondan sonra gələn hər şeyə əsas olmalıdır. Hər bir intuisiyada özü-özlüyündə çoxluq vardır. Amma zehin, təəssüratların ardıcıl gəlməsində zaman fərqini ayırmasaydı, bu çoxluq belə təqdim edilə bilməzdi. Çünkü bir an içində olan təqdimat heç vaxt başqa cür deyil, tam vahidlikdir. İndi isə, məsələn, məkanın təqdimatında olduğu kimi, bu çoxluqdan intuisiyanın vahidliyi meydana gəlməsi üçün əvvəlcə bu çoxluğu keçmək, sonra isə onu birlikdə götürmək lazımdır. Mən bu işi qavrama sintezi adlandırıram, çünki bu, birbaşa intuisiyaya yönəlib. İntuisiya çoxluğu təmin edir, amma özü bu çoxluğu təkcə bir təqdimatda sintez etmədən edə bilməz. Bu qavrama sintezi həmçinin apriori olaraq həyata keçirilməlidir. Yəni təcrübədən götürülməmiş təqdimatlar üçün də keçərlidir. Əgər bu olmasa idi, biz apriori olaraq nə məkan, nə də zaman təqdimatına sahib ola bilərdik. Çünkü məkan və zaman yalnız hissiyyatın ilkin qəbul etmə qabiliyyəti tərəfindən təmin edilən çoxluğun sintezi vasitəsilə yaranır. Beləliklə, bizdə qavramağın xalis sintezi mövcuddur.

Şərh: İmmuel Kant deyir ki, bizim anlayışlarımız və düşüncələrimiz sadəcə təcrübədən ibarət deyil, onlarda təcrübədən əvvəl mövcud olan müəyyən ümumi qaydalar, yəni apriori prinsiplər var. Bu prinsiplər olmadan təcrübədə gördükümüz şeyləri dərk edə bilmərik. Yəni, təcrübədən əvvəl ağılımızda müəyyən struktur və qaydalar mövcuddur ki, onlar təcrübəni mümkün edir. Məsələn, zaman və məkan anlayışları təcrübədən asılı olmayaraq, ağılımızın içində əvvəlcədən var və bütün təcrübələrimizi bu çərçivədə başa düşürük. Kantın fikrincə, anlayışlarımız təcrübəyə

uyğun gəlməlidir, amma eyni zamanda onları mümkün edən apriori anlayışlar da mövcuddur. Bunlar olmadan, bizdə heç bir məna və məzmun olmazdı, çünkü anlayışlar üçün təqdim olunan təcrübə əsasdır. Təcrübənin özü hissiyyatla başlasa da, anlayış və düşüncə olmadan təcrübəni tam dərk edə bilmərik. Bu səbəbdən, həm hiss, həm təxəyyül, həm də özünü dərk etmə kimi zehnin funksiyaları birlikdə işləyir və təcrübənin mümkünlüğünün əsasını təşkil edir. Kant bu mövzuda digər filosoflarla, məsələn Locke və Hume ilə fərqli düşünür. O deyir ki, onların fikrincə anlayışlar yalnız təcrübədən gəlir, amma əslində anlayışların təcrübədən əvvəl mövcud olan apriori qaydaları vardır və bu qaydalar təcrübəni mümkün edir. Bu apriori anlayışlar olmadan nə təcrübə, nə də düşüncə mümkün deyil. Ən nəhayətində, Kantın məqsədi ağlın sərhədlərini və imkanlarını müəyyən etməkdir. O göstərir ki, anlamağın xalis anlayışları təcrübənin strukturunu təşkil edir və onların düzgün başa düşülməsi üçün onların təcrübə ilə əlaqəsi aydınlaşdırılmalıdır. Bu, təcrübənin埩mükmünlüğünün apriori əsaslarını araşdırmaqla mümkündür. Bu əsaslar olmadan biliyimiz təsadüfi və mənasız olar. Qısacası, Kant deyir ki, ağlımızda təcrübədən əvvəl mövcud olan ümumi və zəruri qaydalar var ki, onlar olmadan təcrübəni dərk edə bilmərik və bu qaydalar təcrübənin özündən daha fundamentaldır. Bunlar olmadan təcrübənin mənası və biliyi mümkün deyil.

## Tanınmanın anlayış daxilində sintez haqqında

Əgər biz düşüncəmizin indi düşündüyüümüz şeyin bir an əvvəl düşündüyüümüz şəylə tam eyni olduğunu dərk etməsək, təsviredici ardıcılıqla hər cür təkrarın mənası olmazdı. Çünkü o zaman, hər yeni təsəvvür bizdə tamamilə yeni bir hal kimi görünərdi və əvvəlki fikirlə heç bir əlaqəsi olmazdı. Bu cür parçalanmış təsəvvürlər isə bir bütöv meydana gətirə bilməzdi. Çünkü onları vahidləşdirə biləcək yeganə şey - şüurun özü - bu zaman mövcud olmazdı. Məsələn, əgər mən sayarkən, əvvəlki ədədlərin mənim tərəfimdən bir-birinin üstünə əlavə edildiyini unutmuş olsam, onda bu birləşmə prosesini dərk edə bilmərəm. Belə olarsa, çoxluğun necə yaranmasını da anlaya bilmərəm. Nəticədə isə, "say" və ya "rəqəm" anlayışı da məndə formalaşmaz. Çünkü bu anlayış, sadəcə olaraq bu ardıcıl birləşmənin vahid şüurla dərk olunmasından ibarətdir. "Elə təkcə 'anlayış' (konsepsiya) sözü belə bizi bu qeydi etməyə yönəldə bilər. Çünkü anlayış - ardıcıl şəkildə qavranılmış və sonra yenidən canlandırılmış müxtəlif təsəvvürləri bir yeganə təsəvvür daxilində birləşdirən vahid bir şüurdur. Bu şüur bəzən çox zəif şəkildə hiss oluna bilər. Elə ki, biz onu yalnız yaranmış təsəvvürün nəticəsində, yəni sonradan, onun təsirində hiss edirik, amma həmin

birləşdirmə əməli zamanı - birbaşa olaraq - dərk etmirik. Lakin bu fərqlərə baxmayaraq, bir vahid şüur hər zaman mövcud olmalıdır. Əgər bu şüur olmasa - istər aydın şəkildə hiss edilsin, istərsə də zəif formada olsun - o zaman anlayışlar, və ümumiyyətlə, obyektlər haqqında biliyimiz mümkün olmazdı.”

İndi isə “təsəvvürlərin obyekti” ifadəsi ilə nə nəzərdə tutulduğunu izah etmək zəruridir. Biz yuxarıda demişdik ki, görünənlər - yəni hadisələr - əslində yalnız hiss vasitəsilə əldə edilən təsəvvürlərdir. Onlar öz-özlüyündə, yəni şüurdan və təsəvvür etmə qabiliyyətindən kənarda olan obyektlər kimi qəbul edilməməlidir. Bəs onda bir insan “təsəvvürə uyğun gələn və ondan fərqli olan obyekt” deyəndə nəyi nəzərdə tutur? Burada asanlıqla başa düşmək olar ki, belə bir obyekt yalnız “ümumilikdə bir şey” kimi düşünülə bilər, yəni sadəcə olaraq X kimi. Çünkü bizim biliyimizdən - yəni şüurumuzdan - kənarda elə bir şey yoxdur ki, onu bu biliyə qarşı qoyaraq ona uyğun olduğunu deyə bilək. Lakin biz başa düşürük ki, biliyin obyektə münasibəti anlayışında müəyyən bir zərurilik hiss olunur. Bu o deməkdir ki, obyekt elə bir şey kimi götürülür ki, bizim biliyimiz onunla istədiyimiz kimi, təsadüfi və ya ixtiyari şəkildə deyil, öncədən (apriori) müəyyən edilmiş qaydada əlaqələndirilməlidir. Çünkü əgər biliyimiz obyektə yönəlməlidirsə, o zaman bu biliklər həmin obyektlə bağlılıq baxımından mütləq şəkildə bir-birilə uyğun gəlməlidirlər. Başqa sözlə, onlar bir-birilə əlaqəli, uyğun bir bütöv təşkil etməlidir. Bu birlik isə obyekt anlayışını formalasdırıran əsasdır. Aydındır ki, biz yalnız öz təsəvvürlərimizin çoxluğu ilə məşğuluq. Onlara uyğun gələn X isə - yəni “obyekt” - bizim bütün təsəvvürlərimizdən fərqli bir şey olmalı olduğu üçün, bizim üçün heç bir məna kəsb etmir. Başqa sözlə, bu X, yəni obyekt, bizim bilik sahəmizin xaricindədir və ona birbaşa çıxışımız yoxdur. Deməli, obyektin tələb etdiyi birlik, yalnız və yalnız təsəvvürlərin çoxluğunun sintezində şüurun formal birliyi ola bilər. Bu da o deməkdir ki, əgər təsəvvürlər şüurda müəyyən qaydaya uyğun olaraq birləşdirilərsə, biz bu birliyi qururuq və beləliklə, obyekt haqqında bilik əldə edirik. Ona görə də deyirik ki, biz bir obyekti tanıyırıq, əgər intuitiv təsəvvürlərin çoxluğu üzərində sintez edilmiş bir vahidlilik yaratmışıqsa. Amma bu cür tanıma mümkün olmazdı, əgər bu intuitiv təsəvvürlər əvvəldən müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq sintez edilməsəydi. Yəni bu təsəvvürlər elə şəkildə yaradılmalıdır ki, onları sonradan eyni qaydayla yenidən qurmaq - yəni təkrar etmək - aprior şəkildə mümkün olsun. Eyni zamanda, bu çoxluğu bir anlayış daxilində birləşdirmək də mümkün olmalıdır. Başqa sözlə: Tanıma yalnız onda mümkündür ki, əvvəlcədən müəyyən bir sintez funksiyası

vasitəsilə təsəvvürlərin çoxluğu bir qaydaya əsaslanaraq yaradılmış və həmin çoxluq bir anlayış daxilində birləşdirilə bilsin. Beləliklə, biz üçbucağı bir obyekt kimi düşünürük. Çünkü üç düz xəttin müəyyən bir qaydaya uyğun şəkildə birləşməsindən xəbərdarıq və bu qaydaya əsasən həmin şəkli istənilən vaxt təsəvvürümüzdə yarada bilərik. Bu qaydanın birliyi - yəni xəttlərin necə birləşdiyi - hər cür müxtəlifliyi müəyyən edir və onu müəyyən şərtlərlə məhdudlaşdırır. Bu şərtlər isə appersepsiya vəhdətini, yəni şüurun sabitliyini mümkün edir. Bu vahidliyin anlayışı isə, yəni bu qayda üzrə qurulmuş birliyin özü, obyekt = X düşüncəsinin təsviridir. Mən bu X obyektini üçbucağın xüsusiyyətləri - məsələn, "üç tərəfi var", "düz xətlərdən ibarətdir" və sair - vasitəsilə dərk edir və anlayıram. Hər bir bilik bir anlayış tələb edir - bu anlayış nə qədər qeyri-dəqiq və ya qeyri-aydın olsa da. Anlayışın forması baxımından isə o həmişə ümumi bir şeydir və qayda kimi xidmət edir. Məsələn, "cisim" anlayışı bizə xarici görünüşləri dərk etmək üçün bir qayda verir. Çünkü bu anlayış vasitəsilə çoxsaylı təsəvvürləri bir vahid altında düşünə bilirik. Lakin bu anlayış yalnız o halda intuisiya üçün qayda ola bilər ki, verilmiş intuisiya çoxluğunun zəruri şəkildə təkrar olunmasını ifadə etsin. Başqa sözlə, bu çoxluqların şüurda sintetik bir birlik şəklində birləşdirilməsi mümkün olmalıdır. Məsələn, biz ətrafımızda hansısa bir şeyin qavrayışından danışanda, "cisim" anlayışı bizə məkan ölçüsü təsəvvürünü zəruri şəkildə verir. Bununla birləşdə, bu anlayış keçirilməzlik (yəni başqa bir şeyin onun içindən keçə bilməməsi), forma və digər xüsusiyyətləri də təmsil etməyə başlayır. Hər bir zərurətin əsasında transsensual bir əsas dayanır. Deməli, bizim bütün intuisiya əsəvvürlərimizin çoxluğu üzərində qurulan şüur birliyi üçün də belə bir transsensual əsas mövcud olmalıdır. Bu əsas olmadan biz nə ümumiyyətlə obyekt anlayışlarını, nə də təcrübədəki konkret obyektləri düşünə bilərdik. Çünkü intuisiya ilə dərk etdiyimiz hər hansı bir obyekt - əslində - sadəcə elə bir şeydir ki, onun haqqında anlayış müəyyən bir sintezin zəruriliyini ifadə edir. Yəni biz yalnız o halda bir şeyi "obyekt" adlandırma bilərik ki, onu müəyyən bir qaydada və zərurətə əsasən birləşdirə bilək. Bu birləşdirmə isə ancaq şüurun öz içində, transsensual əsasla mümkündür. Bu orijinal və transsensual şərt - başqa bir şey deyil - transsensual appersepsiyadır. Bizim özümüzü necə hiss etdiyimiz və daxili qavrayışla şüurumuzda nələr baş verdiyini dərk etməyimiz isə sadəcə empirik şüurdur. Bu, daim dəyişkəndir, sabit deyil. Ona görə də bu cür qavrayışla şüurumuzda davamlı və dəyişməz bir "mən" yarada bilmərik. Bu dəyişkən daxili təcrübəyə ümumiyyətlə daxili hiss və ya empirik appersepsiya deyilir. Lakin əgər bir

şeyin sayca eyni - yəni tam eyni "özlükdə" - qalması zəruridirsə, bunu biz təcrübə ilə dərk edə bilmərik. Çünkü empirik məlumatlar daim dəyişir. Deməli, bütün bu təcrübələrdən əvvəl gələn və onların mümkünlüyünü təmin edən bir şərt olmalıdır. Bu şərt, transsensual appersepsiyanın əsaslı və keçərli olmasını təmin edir. İndi bizdə heç bir bilik, heç bir əlaqə və birlik yarana bilməz, əgər şüurun bütün duyğu məlumatlarından əvvəl gələn o birliyi olmasa. Bu birlik olmadan obyektlərin təsviri mümkün deyil. Bu saf, ilkin və dəyişməz şüur birliyinə mən bundan sonra **transsensual appersepsiya** adını verəcəyəm. Bu adın ona aid olması artıq aydınlaşdır, çünkü ən xalis və əsas obyektiv birlik - məsələn, məkan və zaman kimi apriori anlayışlar - yalnız bu şüur birliyinin köməyi ilə mümkündür. Yəni intuisiya məlumatlarının ona münasibəti vasitəsilə mümkün olur. Bu appersepsiyanın ədədi birliyi, məkan və zamanın çoxluğunun duyğuların intuisiya üçün əsas olması kimi, bütün anlayışların apriori əsasını təşkil edir. Amma məhz bu transsensual appersepsiyanın birliyi mümkün olan bütün görünüşləri, yəni təcrübədə bir araya gələ biləcək bütün təsəvvürleri, qanunlara uyğun şəkildə bir-biri ilə əlaqələndirir. Əgər zehnimiz çoxluq üzərində aparılan sintezin funksiyasının eyniliyini dərk edə bilməsəydi, şüurun bu birliyi mümkün olmazdı. Bu funksiya sayəsində çoxluq sintetik şəkildə bir biliyə birləşdirilir. Beləliklə, özümüzün ilkin və zəruri şüuru eyni zamanda bütün görünüşlərin anlayışlara, yəni qaydalara uyğun sintezinin də zəruri birliyidir. Bu qaydalar yalnız onların mütləq təkrar olunmasını təmin etmir, həm də onların intuisiya üçün bir obyekt - yəni zəruri şəkildə bir-birinə bağlı olduqları bir anlayış - müəyyən edir. Əgər zehn öz təsəvvürlərindəki çoxluqda özünün eyniliyini, yəni birliyini öncədən dərk etməsəydi, öz hərəkətinin eyniliyini görmədən - hansı ki, bütün qavrayış sintezlərini transsensual biliyə tabe edir və onların apriori qaydalara uyğun əlaqəsini ilk dəfə mümkün edir - belə bir şüur mümkün olmazdı. İndi isə ümumi olaraq obyekt anlayışlarını daha düzgün müəyyən edə bilərik. Bütün təsəvvürlər - təsəvvür kimi - öz obyektinə malikdir və özləri də digər təsəvvürlərin obyekti ola bilərlər. Yalnız görünüşlər bizə dərhal verilə bilən obyektlərdir. Onların içində obyektlər birbaşa bağlı olan şeyə isə intuisiya deyilir. Amma bu görünüşlər şeylərin özləri deyil. Onlar yalnız təsəvvürlardır. Bu təsəvvürlərin də öz obyektləri var, amma həmin obyektlər bizə daha artıq intuisiya ilə verilə bilməz. Bu səbəbdən onları empirik olmayan, yəni transsensual obyekt = X adlandırmış olar. Bu transsensual obyektin xalis anlayışı (bizim bütün biliyimizdə həmişə eyni olan - yəni X) bütün empirik anlayışlarımızda obyektlə, yəni obyektiv reallıqla əlaqə yaratmaq üçün əsasdır.

Bu anlayış heç bir konkret intuisiya ehtiva edə bilməz. Ona görə də yalnız bir çoxluqda rast gəlinməli olan, obyektlə əlaqəli olan **birliyi** ifadə edir. Bu əlaqə isə başqa bir şey deyil - şüurun zəruri birliyidir. Eyni zamanda, zehnin onu bir təsəvvürdə birləşdirmək üçün istifadə etdiyi ümumi bir sintez funksiyası vasitəsilə çoxluğun sintezidir. İndi isə bu birlik öncədən zəruri hesab edilməlidir. Əks halda bilik obyekt olmadan olar və mənasızlaşar. Bizim empirik biliyimizin obyektiv reallığı - yəni transsensual obyektlə əlaqəsi - belə bir transsensual qanuna əsaslanır: bütün görünüşlər, bizə obyekt kimi təqdim olunmaq üçün, əvvəlcədən müəyyən edilmiş sintezin qaydalarına tabe olmalıdırlar. Bu qaydalara əsasən, yalnız bu sintezin şəklində onların empirik intuisiyada əlaqəsi mümkündür. Başqa sözlə, təcrübədə bu görünüşlər appersepsiyanın zəruri birliyi şərtlərinə tabe olmalıdırlar. Eynilə, sadəcə intuisiya şəklində isə məkan və zamanın formal şərtlərinə tabe olmalıdırlar. Əslində, bütün biliklər yalnız bu şərtlər sayəsində mümkün olur.

Şərh: İ. Kantın bu fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: Biz bir şeyi tanımaq və başa düşmək üçün onu yalnız hisslerimizlə qəbul etməklə kifayətlənə bilmərik. Hisslerimiz bizə sadəcə görüntülər və ya təsəvvürlər verir. Amma bu təsəvvürlər bir-birindən ayrı olsa və şüurda birləşməsə, biz onları heç vaxt anlayış halına gətirə bilmərik. Məsələn, əgər biz 1, 2, 3 deyə sayıraqsa, bunu yalnız ona görə edə bilirik ki, əvvəlki ədədləri xatırlayıraq və onların arasındaki əlaqəni dərk edirik. Əgər bu əlaqə pozularsa, "sayma" anlayışı yaranmaz. Deməli, şüur bu təsəvvürləri birləşdirən və ardıcılıqla bir araya gətirən bir funksiyaya malik olmalıdır. Kant deyir ki, biz yalnız o zaman nəyisə obyekt kimi tanıya bilərik ki, bu təsəvvürlər müəyyən bir qaydaya əsasən şüurumuzda birləşsin. Bu qaydalar isə bizim zehnimizin daxilində mövcuddur və təcrübədən əvvəl gəlir, yəni aprioridir. Məsələn, bir üçbucağı təsəvvür etdikdə, biz üç xəttin müəyyən bir şəkildə birləşdiyini bilirik və bu formanın xüsusiyyətlərini başa düşürük. Bu başa düşmə yalnız o zaman mümkünür ki, bizdə həmin qayda artıq əvvəlcədən mövcud olsun. Kant buna transsensual appersepsiya deyir – yəni şüurun bütün təsəvvürləri birləşdirə bilən ilkin və dəyişməz forması. Bu appersepsiya olmasa, nə sabit bir "mən" fikri, nə də ümumiyyətlə hər hansı bilik mümkün olmazdı. Beləliklə, biz bir şeyi tanıdırıqda, əslində onu hiss etməklə yanaşı, şüurumuzun daxilində müəyyən bir qaydayla bu hissələri bir araya gətiririk. Anlayışlar da bu qaydalardır – onlar hissələri vahid bir obraz halına salmağa kömək edir. Bu da o deməkdir ki, bilik, yalnız təsəvvürlərin şüurda bir-birinə uyğun şəkildə birləşməsi ilə mümkünür. Kantın fikrincə, bizim təcrübəmizdəki hər bir obyekt, əslində şüurun daxilində formalaşır və biz yalnız bu sintez vasitəsilə onu anlayırıq.

## **Kateqoriyaların öncədən bilik kimi mümkünluğunun müvəqqəti izahı**

Yalnız bir təcrübə mövcuddur, həmin təcrübədə bütün qavrayışlar tam və qanuna uyğun şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. Eynilə, yalnız bir məkan və zaman var ki, bütün görünüşlərin və varlıqla ya da yoxluqla bağlı bütün münasibətlərin baş verdiyi yer odur. Əgər fərqli təcrübələrdən danışılırsa, onlar sadəcə bir-birindən fərqli qavrayışlardır, amma yalnız o dərəcədə ki, hamısı eyni ümumi təcrübəyə aiddir. Qavrayışların bu tam və sintetik birliyi məhz təcrübənin formasını təşkil edir və bu, heç bir başqa şey deyil - görünüşlərin anlayışlara uyğun şəkildə sintetik birliyidir. Empirik anlayışlara əsaslanan sintez birliyi tamamilə təsadüfi olardı. Əgər bu birlik transsensual əsas üzərində qurulmasaydı, ruhumuz yalnız müxtəlif görünüşlərlə dolardı, amma oradan heç vaxt təcrübə yaranmadı. Belə halda biliklərin obyektlərlə əlaqəsi də yoxa çıxardı, çünki görünüşlər ümumi və zəruri qanunlara uyğun əlaqədən məhrum olardı. Bu da onları düşüncə olmadan sadəcə intuisiya - yəni qavrayış - halına gətirirdi, amma heç vaxt bilik olmazdı. Ona görə də onlar bizim üçün demək olar ki, heç bir məna daşımayardı. Ümumilikdə mümkün olan təcrübənin apriori şərtləri eyni zamanda təcrübənin obyektlərinin mümkünluğunun də şərtləridir. İndi isə bildirirəm ki, bir qədər əvvəl göstərilən kateqoriyalar, məhz mümkün təcrübədə düşüncənin şərtləridir, eləcə də məkan və zaman intuisiya üçün olan şərtlərdir. Bu səbəbdən onlar görünüşlərdə obyektləri ümumilikdə düşünmək üçün əsas anlayışlardır və buna görə də apriori obyektiv etibara malikdirlər. Məhz bunu biz həqiqətən bilmək istəyirdik. Ancaq bu kateqoriyaların mümkünluğu, hətta zəruriliyi, bütün hissiyyatımızın və onunla birlikdə bütün mümkün görünüşlərin ilkin appersepsiyaaya münasibətinə əsaslanır. İlkin appersepsiada hər şey mütləq olaraq öz-özünü dərk etmənin tam və bütöv birliyi şərtlərinə uyğundur. Başqa sözlə, bütün bu görünüşlər universal sintez funksiyalarının, yəni anlayışlara əsaslanan sintezlərin altında olmalıdır. Məhz bu sintezlər sayəsində appersepsiya əvvəlcədən öz tam və zəruri eyniliyini göstərə bilir. Məsələn, “səbəb” anlayışı heç nə başqa deyil, anlayışlara uyğun şəkildə (müddət sırasındaki ardıcıl görünüşlərin) sintezidir. Əgər belə əvvəlcədən müəyyən edilmiş qayda və sintez birliyi olmasa, görünüşlər üzərində appersepsiyanın tam və ümumi, yəni zəruri birliyi tapılmazdı. Belə olduqda, həmin çoxluq təcrübəyə aid olmaz, ona görə də obyekt kimi qəbul edilə bilməzdi. O zaman

bu çoxluq yalnız təsəvvürlərin kor-koranə oyunu, yəni yuxudan da az - mənasız bir hal olardı. Bu xalis anlayışları təcrübədən çıxarmaq və onlara yalnız təcrübi bir mənşə vermək cəhdləri tamamilə mənasız və boşdur. Məsələn, səbəb anlayışının özü ilə gətirdiyi zərurilik xüsusiyyətini təcrübə heç vaxt verə bilməz. Çünkü təcrübə bizə yalnız bir görünüşün adətən digərindən sonra gəldiyini öyrədir, amma bunun mütləq və zəruri olduğunu yox. Həmçinin, təcrübə bizə əvvəlcədən və tamamilə ümumi şəkildə şərtdən nəticəyə keçidin mümkün olduğunu da öyrətmir. Amma əgər deyirsinizsə ki, hadisələr silsiləsində hər şey müəyyən qaydalara tabedir və heç nə heç bir səbəb olmadan baş vermir, o zaman belə bir təbiət qanunu hansı əsas üzərində dayanır? Bu əlaqə necə mümkün olur? Çoxluğun əlaqə halında olmasının, yəni obyekt daxilindəki əlaqəliliyin əsası çoxluğun uyğunluğu adlanır. Mən sizdən soruşuram: görünüşlərin bu tam və qəti uyğunluğunu - yəni onların davamlı qanunlar altında olması və həmin qanunlara tabe olması necə izah olunur? Siz bunu özünüz üçün necə başa düşürsünüz? Mənim prinsipimə görə, bu çox asan başa düşüləndir. Bütün mümkün görünüşlər, təsəvvürlər kimi, bütün mümkün şüurun birliyinə aiddir. Amma bu şüur birliyindən, transsensual təsəvvür kimi, ədədi eynilik ayrıla bilməz və o, mütləq öncədən (apriori) doğrudur. Çünkü heç nəancaq bu ilkin appersepsiya vasitəsilə biliyə daxil ola bilər. İndi isə, bu eynilik zəruri olaraq bütün görünüşlərin çoxluğunun sintezində iştirak etməlidir, əgər onlar təcrübə biliyinə çevriləcəksə. Bu səbəbdən, görünüşlər sintezin (qavrayışın) öncədən mövcud olan şərtləri sayılır və onların sintezi bu şərtlərlə tam uyğun olmalıdır.

İndi isə, ümumi bir şərtin təsviri verilir. Bu şərtə əsasən, müəyyən bir çoxluq (hansi növ olursa olsun) mövcud ola bilər. Belə ümumi şərtə **qayda** deyilir. Əgər bu şərt mütləq olaraq mövcud olmalıdırsa, ona **qanun** deyilir. Beləliklə, bütün görünüşlər zəruri qanunlara uyğun şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. Bu, transsensual bir əlaqədir. Empirik əlaqə isə yalnız onun sadəcə nəticəsidir. Təbiətin bizim subyektiv appersepsiya əsasımıza görə hərəkət etməsi, hətta onun qanuniliyinin buna bağlı olması, ilk baxışda paradoksal və qəribə görünə bilər. Amma əgər düşünülərsə ki, bu təbiət öz-özlüyündə heç nə deyil, yalnız görünüşlərin cəmidir, yəni bir şeyin özü deyil, sadəcə zehnin çoxlu təsəvvürləridir, onda təəccüblənmək lazım deyil. O birliyi görmək təəccüblü deyil ki, məhz ona görə təbiət bütün mümkün təcrübənin obyekti adlanır bilər. Bu birlik isə bütün bilik qabiliyyətimizin kökündə duran, yəni transsensual appersepsiyada vardır. Elə ona görə biz bu birliyi apriori, yəni öncədən və

zəruri olaraq tanıya bilərik. Əgər bu birlik düşüncəmizin ilkin mənbələrindən asılı olmayaraq öz-özlüyündə mövcud olsaydı, onda onu tanımaqdan məhrum olardıq. Çünkü o zaman təbiətin bu ümumi birliyinin sintetik mülahizələrini haradan alacağımızı bilməzdik. Çünkü bu halda onları ancaq təbiətin öz obyektlərindən almaq lazım gələrdi. Amma bu yalnız təcrübi yolla ola bilərdi və bu halda yalnız təsadüfi birlik əldə edilərdi. Bu birlik isə zəruri əlaqədən çox uzaqdır ki, insan təbiətdən danışanda ağlında saxlayır.

Şərh: İmmuel Kant burada demək istəyir ki, bizim təcrübə dediyimiz şey yalnız müəyyən şərtlər altında mümkündür və bu şərtlər bizim zehnimizin içində, bizdən asılı olan strukturlardır. Məsələn, biz məkan və zamanı sadəcə xaricdən almırıq, əksinə, bu anlayışlar bizim təcrübə qura bilməyimiz üçün zəruri olan daxili formalarımızdır. Həmçinin, bizim qavrayışlar arasında əlaqə qurmağımız, məsələn, bir hadisəni digərinin səbəbi kimi başa düşməyimiz də zehnimizin əvvəlcədən mövcud olan kateqoriyaları sayəsində mümkünür. Əgər bu kateqoriyalar olmasa, biz yalnız təsadüfi, əlaqəsiz görüntüləri alardıq, amma onlardan heç bir anlayış və ya bilik yarada bilməzdik. Kant deyir ki, təcrübə hər nə qədər xaricdən alınsa da, onu təcrübə edən zehnin daxili qaydaları olmadan başa düşmək olmaz. "Səbəb" kimi anlayışlar yalnız o zaman mənalı olur ki, bizim zehnimiz onları əvvəlcədən təcrübəyə tətbiq etməyə hazır olsun. Bu da o deməkdir ki, bu anlayışlar təcrübədən alınır, təcrübəni mümkün edən şərtlərdir. Təbiət qanunları da bizim zehnimizin quruluşundan asılı olaraq yaranır, çünkü təbiət dediyimiz şey əslində bizim bütün təcrübərimizi eyni şəkildə və ardıcıl olaraq birləşdirən ümumi bir sistemdir. Buna görə də, bizim biliklərimizin ümumi və zəruri olması yalnız o zaman mümkünür ki, onlar zehnimizin bu universal strukturlarına əsaslansın. Kantın əsas fikri budur ki, biz ətraf aləmi olduğu kimi yox, onu anlamağa imkan verən daxili şərtlərlə birləşdirək və bu şərtlər bizim biliyimizin əsasını təşkil edir.

### **Anlayışın ümumiyyətlə obyektlərlə əlaqəsi və onları öncədən bilmək mümkününlüyü haqqında**

Öncəki bölmədə ayrı-ayrılıqda və fərdi şəkildə izah etdiklərimizi indi birləşdirilmiş və əlaqəli şəkildə təqdim edəcəyik. Ümumi təcrübənin mümkününlüyü və onun obyektlərinin qavranılması üç subyektiv biliyin mənbəyinə əsaslanır: hiss, təsəvvür və appersepsiya. Bu üçü həm empirik olaraq, yəni verilmiş görünüşlərə tətbiq olunmaqla düşünülə bilər, həm də apriori elementlər və ya əsaslar kimi qəbul edilərək bu empirik istifadənin

özünü mümkün edir. Hiss görünüşleri empirik olaraq qavrayışda təqdim edir, təsəvvür onları əlaqələndirmə və təkrar etmə funksiyası ilə, appersepsiya isə həmin təkrar olunan təsəvvürlərin verilmiş görünüşlərlə eyniliyinin empirik şüurunda - yəni tanıma prosesində - iştirak edir. Amma xalis intuisiya (özünü təqdim etmə kimi - zaman, daxili intuisiya forması kimi) əvvəlcədən bütün qavrayışların bütövlüyünün əsasını təşkil edir; Təsəvvürün xalis sintezi əvvəlcədən əlaqələndirmənin əsasını yaratır; Və xalis appersepsiya, yəni özünün bütün mümkün təsəvvürlərdə tam və davamlı eyniliyi, əvvəlcədən empirik şüurun əsasını təşkil edir. İndi əgər biz təmsillərin bu əlaqəsinin daxili əsasını izləmək istəyiriksə və onları mümkün təcrübə üçün bilik birliyini əldə etmək məqsədilə bir yerə toplamaq istəyiriksə, onda xalis appersepsiyanın başlamalıyıq. Bütün intuisiyalar bizim üçün heç bir şey deyil və bizi maraqlandırmır, əgər onlar şüura daxil edilə bilmirsə - birbaşa və ya dolayı yolla təsir etsələr belə. Yalnız bu yolla bilik mümkün olur. Biz özümüzün bütün təmsillərlə əlaqəli bütövlüyünün öncədən fərqindəyik; yəni, bütün təmsillərin mümkünluğunun zəruri şərti olaraq özümüzə tam eynilikdə olduğumuzu bilirik. Çünkü həmin təmsillər mənim içimdə bir şey ifadə edir yalnız ona görə ki, onlar bir şüurun tərkibinə aiddir və ən azından bu şüurda birləşə bilirlər. Bu prinsip öncədən zəruridir və transsensual prinsip adlandırılara bilər. Bu prinsip bizim təmsillərimizin bütün müxtəlifliyinin birliyini təmin edir (o cümlədən intuisiyada da). İndi isə bildirmək lazımdır ki, subyektin təmsillərində olan çoxluğun birliyi sintetikdir. Ona görə də xalis appersepsiya bütün mümkün intuisiyada çoxluğun sintetik birliyi prinsipini verir. Bu sintetik birlik isə əvvəlcədən mövcud olan bir sintezi tələb edir və ya ona daxildir. Əgər əvvəlcədən zəruri olan birlik varsa, o zaman sintez də əvvəlcədən mövcud olmalıdır. Beləliklə, transsensual appersepsiyanın birliyi təsəvvürün xalis sintezi ilə bağlıdır və bu, biliyin içində çoxluğun birləşməsinin mümkünluğunun apriori şərtidir. Amma yalnız təsəvvürün yaradıcı sintezi əvvəlcədən mövcud ola bilər; çünkü təkrar olunan sintez təcrübənin şərtlərinə əsaslanır. Appersepsiyanın əvvəl təsəvvürün xalis (yaradıcı) sintezinin zəruri birliyi prinsipi bütün biliklərin, xüsusilə təcrübənin mümkünluğunun əsasıdır. İndi təsəvvürdə çoxluğun sintezi transsensual adlanır, əgər o, intuisiyaların fərqliliyindən asılı olmayaraq yalnız çoxluğun apriori əlaqəsinə aiddirsə. Bu sintez birliyi transsensual adlanır, əgər o, appersepsiyanın ilkin birliyinə münasibətdə apriori zəruri kimi təqdim olunursa. İndi isə, appersepsiyanın bu sonuncu birliyi bütün biliklərin mümkünluğunun əsası olduğundan, təsəvvürün transsensual sintez birliyi

bütün mümkün biliklərin xalis formasıdır. Bu vasitə ilə bütün mümkün təcrübənin obyektləri apriori şəkildə təqdim olunmalıdır. Appersepsiyanın təsəvvürün sintezinə münasibətdə birliyi anlayışdır, və elə bu birlik transsensual təsəvvür sintezinə münasibətdə xalis anlayışdır.

Anlayışda buna görə də bütün mümkün görünüşlərə aid təsəvvürün xalis sintezinin zəruri birliyini ehtiva edən xalis apriori bilişlər mövcuddur. Bunlar isə kateqoriyalar adlanır, yəni anlayışın xalis anlayışlarıdır. Nəticə olaraq, insanın empirik biliş gücü qəcilməz olaraq anlayışdan ibarətdir, hansı ki, hissələrin bütün obyektlərinə münasibətdir, amma yalnız intuisiyalar vasitəsilə və təsəvvür vasitəsilə onların sintezinə əsaslanır. Buna görə də bütün görünüşlər mümkün təcrübə üçün verilənlər kimi bu sintez altında dayanırlar. İndi, görünüşlərin mümkün təcrübəyə olan bu münasibəti də zəruridir. Çünkü onsuz biz onlardan heç bir biliş əldə edə bilməzdik və onlar bizim üçün maraqsız olardı. Deməli, xalis anlayış kateqoriyalar vasitəsilə bütün təcrübələrin formal və sintetik prinsipidir. Və görünüşlər anlayışa zəruri şəkildə bağlıdır.

İndi anlayışın görünüşlərlə olan zəruri əlaqəsini, yəni kateqoriyalar vasitəsilə, gözümüzün önündə qoyacaqıq. Bunu aşağıdan, yəni empirik olanlardan başlayaraq edəcəyik. Bizə ilk verilən şey görünüşdür. Əgər görünüş şüurla birləşərsə, ona qavrayış deyilir. Çünkü görünüş, ən azı mümkün olan şüura münasibətdə olmadıqca, bizim üçün biliyin obyekti ola bilməz və ona görə də bizim üçün heç nə olar. Həmçinin görünüşün özü heç bir obyektiv gerçəkliyi yoxdur və yalnız bilişdə mövcuddur, ona görə də o heç bir şey deyil. Amma hər görünüş müxtəliflik (çoxluq) ehtiva etdiyi üçün, fərqli qavrayışlar zehnimizdə yayılmış və ayrı-ayrı olaraq qarşılaşırlar. Buna görə onların, hissədə mövcud olmayan, birləşməsi zəruridir. Bizdə bu çoxluğun sintezini həyata keçirən aktiv qabiliyyət var ki, ona təsəvvür deyirik. Təsəvvürün qavrayışlara dərhal tətbiq etdiyi fəaliyyətə isə tutma (qavrama) deyirəm. Çünkü təsəvvür intuisiyanın çoxluğunun bir təsvirə çevirməkdir; Buna görə əvvəlcədən təsvirləri öz fəaliyyətinə daxil etməlidir, yəni onları qavramalıdır. Lakin aydınlaşdır ki, yalnız çoxluğun qavranılması öz-özlüyündə heç bir təsvir və ya təəssüratların əlaqəsini yarada bilməzdi, əgər zehnin əvvəlki qavrayışdan digərinə keçməsi, sonra isə növbəti qavrayışlara dönməsi üçün subyektiv əsas olmasaydı. Bu isə təsəvvürün reproduktiv, yəni təkrar edən qabiliyyətidir və o da sadəcə empirik xarakter daşıyır. Amma əgər təsəvvürlər sadəcə bir-birini

təkrarlayaraq qarışiq şəkildə, heç bir fərq qoyulmadan ard-arda gəlsəydi, onda müəyyən bir əlaqə yaranmaz, yalnız nizamsız yiğintilar meydana gələrdi və heç bir biliş yaranmazdı. Ona görə təsəvvürlərin təkrarlanması müəyyən bir qaydaya əsaslanmalıdır. Bu qaydaya görə, təsəvvürlərdən biri başqa təsəvvürlərlə deyil, müəyyən bir təsəvvürlə birləşir. Bu qaydalara uyğun olaraq təsəvvürlərin reproduksiyasının subyektiv və empirik əsası təsəvvürlərin assosiasiyası adlanır. Amma indi əgər bu assosiasiyanın birliyi obyektiv əsasdan məhrum olsayıdı və görünüşlərin təsəvvür tərəfindən yalnız bu qavrayışın sintetik birliyi şərti ilə tutulması mümkün olmasaydı, onda görünüşlərin insan bilişlərinin əlaqəsinə daxil olması tamamilə təsadüfi olardı. Çünkü təsəvvürləri birləşdirmə qabiliyyətimiz olsa belə, bu qabiliyyətin özü tamamilə qeyri-müəyyən və təsadüfi qalardı ki, təsəvvürlər həqiqətən birləşdirilə bilirmi, ya yox. Əgər bu mümkün olmazsa, onda çoxlu təsəvvürlərin və hətta bütün bir hissiyyətin mövcudluğu mümkünür ki, bu halda çoxlu empirik şüurlar zehnimdə qarışiq vəziyyətdə mövcud olar, lakin ayrı-ayrı və özümün bir şüuruna aid olmadan - bu isə mümkün deyil. Çünkü yalnız mən bütün təsəvvürləri bir şüura (orijinal appersepsiyanın şüuruna) aid etdiyim üçün deyə bilərəm ki, onların hamısının fərqindəyəm. Ona görə obyektiv bir əsas olmalıdır, yəni bütün empirik təsəvvür qanunlarından əvvəlcədən başa düşülə bilən bir əsas. Bu əsas bütün görünüşlərə tətbiq olunan, onları hiss məlumatları kimi öz-özlüyündə birləşə bilən və reproduksiyada ümumi qanunlara tabe olan bir qanunun mümkünlüyünə və hətta zəruriliyinə əsas verir. Mən bütün görünüşlərin assosiasiyanın bu obyektiv əsasını onların yaxınlığı (affinity) adlandırıram. Amma biz bunu yalnız appersepsiyanın birliyinin prinsipində görə bilərik, yəni mənə aid olan bütün məlumatlara münasibətdə. Bu prinsipə uyğun olaraq, istənilən görünüş zehnə elə daxil olmalıdır və ya elə qavranılmalıdır ki, onlar appersepsiyanın birliyi ilə uyğun olsunlar. Bu isə onların əlaqəsində sintetik birlik olmadan mümkün deyil və buna görə də obyektiv zəruridir. Bütün (empirik) şüurun obyektiv birliyi, yəni orijinal appersepsiyanın birliyi, mümkün olan bütün qavrayışların zəruri şərtidir.

Bütün görünüşlərin - yaxın və ya uzaq - birliyi isə təsəvvürdə əvvəlcədən müəyyən edilmiş qaydalara əsaslanan sintez nəticəsində zəruri olaraq ortaya çıxır. Buna görə təsəvvür də əvvəlcədən mövcud olan sintez qabiliyyətidir. Bu səbəbdən biz ona məhsuldar təsəvvür adı veririk. Və bütün görünüşlər çoxluğuna münasibətdə onun məqsədi yalnız onların sintezində zəruri birliyi

təmin etməkdir. Bu funksiya isə təsəvvürün transsensual funksiyası adlanır. Buna görə də qəribə olsa da, amma indiyə qədər dediklərimizdən aydın olur ki, yalnız təsəvvürün bu transsensual funksiyası vasitəsilə görünüşlərin birlüyü, onlara aid assosiasiya və son nəticədə qanunlara uyğun təkrar olunma mümkün olur. Nəticədə isə təcrübə də mümkündür. Çünkü onlar olmadan obyekt anlayışları heç bir təcrübədə birləşə bilməzdi. Sabit və davamlı Mən (saf appersepsiyanın Mənliyi) bütün təmsillərimizin əlaqəlisi kimi çıxış edir, o qədər ki, onları şüurunda saxlamaq mümkündür. Bütün şüur bütövlükdə xalis appersepsiaya aiddir, eləcə də bütün hiss olunan intuisiyalar bütövlükdə xalis daxili intuisiya-yəni zaman intuisiya-ilə bağlıdır. Məhz bu appersepsiya xalis təsəvvürə əlavə edilməlidir ki, onun funksiyası ağıllı olsun. Çünkü təsəvvürün sintezi, özlüyündə əvvəlcədən mövcud olsa da, həmişə hissi xarakter daşıyır. O, çoxluğu yalnız intuisiya vasitəsilə görünən şəkildə, məsələn, üçbucaq şəklində birləşdirir. Amma çoxluğun appersepsiyanın birliyinə münasibəti vasitəsilə anlayışlar meydana gələ bilər, ancaq yalnız təsəvvür vasitəsilə və hissi intuisiyaya bağlı olaraq. Bizdə xalis təsəvvür var, bu insan ruhunun əsas qabiliyyətidir və bütün bilişin apriori əsasını təşkil edir. Onun vasitəsilə intuisiyanın çoxluğunu bir tərəfdən, appersepsiyanın zəruri birliyi şərtini isə digər tərəfdən birləşdiririk. Hər iki ucu - yəni hissiyyat və anlayış - bu təsəvvürün transsensual funksiyası ilə mütləq əlaqələndirilməlidir. Çünkü əks halda hissiyyat yalnız görünüşlər verər, amma empirik bilişin obyektlərini təqdim etməz və nəticədə təcrübə mümkün olmazdı. Həqiqi təcrübə isə görünüşlərin qavranılması, əlaqələndirilməsi (təkrarlanması) və nəhayət tanınmasından ibarətdir. Bu təcrübənin son və ən yüksək mərhələsində yalnız empirik elementlərdən olan anlayışlar olur ki, onlar təcrübənin formal birliyini və bununla da bütün empirik bilişin obyektiv keçərliliyini (həqiqətini) mümkün edir. Çoxluğun qavranılmasının bu əsasları, ümumilikdə təcrübənin formasına aid olduqda, indi kateqoriyalar adlanır. Bunların üzərində təsəvvürün sintezində bütün formal birlik qurulur və həmin sintez vasitəsilə bütün empirik istifadə (tanıma, təkrarlama, əlaqələndirmə və qavrama) mümkün olur. Çünkü görünüşlər yalnız bu biliş elementləri sayəsində bizim şüurumuzda mövcuddur və buna görə də yalnız bizimlə əlaqəlidir. Beləliklə, biz görünüşlərə o nizami və qaydanı gətiririk ki, ona təbiət deyirik. Üstəlik, biz onu ora tapa bilməzdik, əgər biz, yaxud zehnimizin təbiəti, əvvəlcədən onu ora qoymamış olsaydı. Çünkü təbiətin bu birliyi zəruri, yəni əvvəlcədən müəyyən edilmiş bir görünüşlər əlaqəsi birliyi olmalıdır. Amma biz əvvəlcədən sintetik birliyi necə qurmaq olardı, əgər belə birliyin subyektiv əsasları zehnimizin

ilkin biliş mənbələri arasında əvvəlcədən mövcud deyilsə? Və əgər bu subyektiv şərtlər eyni zamanda obyektiv olaraq keçərli deyilsə, yəni təcrübədə hər hansı bir obyektin bilinməsinin mümkünlüğünün əsasları deyilsə? Yuxarıda biz anlayışı müxtəlif yollarla izah etdik - bilişin təbii spontanlığı vasitəsilə (hissiyatın qəbul etmə qabiliyyətindən fərqli olaraq), düşünmə qabiliyyəti kimi, anlayışların və ya mühakimələrin qabiliyyəti kimi. Bu izahlar əgər diqqətlə baxsaq, əslində eyni məna daşıyır. İndi onu qaydalar qabiliyyəti kimi xarakterizə edə bilərik. Bu ifadə daha faydalıdır və onun mahiyyətinə daha yaxındır. Hissiyat bizə formal (intuisiya formalarını) verir, amma anlayış bizə qaydalar verir. Anlayış həmişə görünüşləri araşdırır ki, onlarda müəyyən bir qayda tapsın. Qaydalar, obyektiv olduqları halda (yəni mütləq obyektlərin qavranılmasına aid olduqları halda), qanun adlanır. Biz çox qanunları təcrübə yolu ilə öyrənirik, amma bunlar daha yüksək qanunların yalnız xüsusi təyinatlarıdır. On yüksək qanunlar (altında bütün digər qanunlar durur) isə anlayışdan əvvəlcədən gəlir, yəni təcrübədən alınmir. Onlar görünüşlərə qanuna uyğunluq verir və bununla da təcrübəni mümkün edir. Anlayış yalnız görünüşləri müqayisə etməklə qaydalar yaratmaq qabiliyyəti deyil; o, təbiət üçün qanunvericidir. Başqa sözlə, anlayış olmasaydı, təbiət də olmazdı. Çünkü görünüşlərin çoxluğunun qaydalara əsaslanaraq sintetik birliyi olmazdı. Görünüşlər isə özlüyündə bizdən kənarda mövcud ola bilməz, onlar yalnız bizim hissiyyatımızda mövcuddur. Amma hissiyyat, təcrübədə biliş obyektidir və nə qədər müxtəlif olsa da, yalnız appersepsiyanın birliyi daxilində mümkünür. Appersepsiyanın birliyi isə bütün görünüşlərin təcrübədə qanuna uyğun olması üçün transsensual əsasdır. Məhz bu appersepsiyanın birliyi, çoxlu təmsillərin (yəni onları tək birindən müəyyən etməyin) qaydasıdır və bu qaydaların qabiliyyəti anlayışdır. Buna görə də bütün görünüşlər, mümkün təcrübələr kimi, əvvəlcədən anlayışda mövcuddur və onlara formal mümkünüdüklərini anlayış verir. Eyni zamanda onlar hissiyyatda yalnız sadəcə intuisiyalar kimi var və yalnız onların forması baxımından mümkün olurlar. Baxmayaraq ki, anlayışın özü təbiətin qanunlarının, yəni təbiətin formal birliyinin mənbəyi olduğunu demək həddindən artıq və ziddiyətli görünə bilər, belə bir iddia yenə də doğrudur və təcrübə obyektiñə uyğundur. Əlbəttə, empirik qanunlar özləri təmiz anlayışdan doğmur, eləcə də görünüşlərin ölçüyəgəlməz çoxluğu xalis hissi intuisiya formasından tam anlaşılıa bilməz. Amma bütün empirik qanunlar yalnız anlayışın xalis qanunlarının xüsusi təyinatlarıdır. Onların altında və ona uyğun olaraq onlar ilk dəfə mümkün olur və görünüşlər qanuna uyğun bir forma

qazanır. Hətta onların empirik formaları müxtəlif olsa da, bütün görünüşlər həmişə hissiyyatın xalis formasına uyğun olmalıdır. xalis anlayış beləliklə kateqoriyalarda bütün görünüşlərin sintetik birliyinin qanunudur. Bu qanun vasitəsilə təcrübə, ən əvvəl və əsasən, forması baxımından mümkün olur. Transsensual kateqoriyaların sübutunda bizdən daha çox şey tələb olunmurdu, yalnız anlayışın hissiyyatla və onun vasitəsilə bütün təcrübə obyektləri ilə əlaqəsini başa düşülən etmək. Beləliklə, xalis əvvəlcədən gələn anlayışların obyektiv keçərliliyini izah etmək və onların mənbəyini, həmçinin həqiqətini müəyyənləşdirmək məqsəd qoyulmuşdur.

Şərh: Biz ətrafdakı aləmi yalnız hisslerimizlə deyil, həm də zehnimizin daxilindəki qabiliyyətlərlə anlayırıq. Bir şeyi tanımaq üçün onu sadəcə görmək yetmir – onu zehnimizdə tutmalı, onun haqqında təsəvvür formalasdırmalı və bu təsəvvürü daha əvvəlki biliklərlə əlaqələndirməliyik. Məsələn, bir alma gördükdə onu tanımaq üçün əvvəlcə onun görüntüsünü qavrayırıq (bu, hissdir), sonra bu görüntünü zehnimizdə saxlayırıq və ya xatırlayırıq (bu, təsəvvürdür), sonra isə onu "alma" kimi tanımaq üçün bu təsəvvürü özümüzlə – yəni "mən"lə – əlaqələndiririk (bu, appersepsiadır). Bütün bu proseslər təkcə empirik, yəni təcrübəyə əsaslanan deyil, həm də zehnimizdə əvvəldən mövcud olan qaydalar və formalar sayəsində mümkündür. Məsələn, zaman anlayışı zehnimizdə hazırdır və bu, bütün qavrayışların əsasını təşkil edir. Zehnimizdəki bu qaydalar – Kant buna "cateqoriyalar" deyir – bizə görünüşləri başa düşmək, ardıcılıq yaratmaq, səbəb-nəticə əlaqəsini qurmaq imkanı verir. Bu qaydalar olmasaydı, biz gördüklerimizi bir-birinə bağlaya bilməzdik və heç bir anlayış, heç bir biliş yaranmadı. Yəni, təcrübə yalnız o zaman mümkün ki, bizim zehnimiz görünüşləri müəyyən bir formada qəbul etsin və əlaqələndirsin. Beləliklə, bizim biliyimiz həm xaricdən gələn məlumatlara (hisslərə), həm də daxilimizdəki düşünmə strukturuna (anlayış və kateqoriyalara) əsaslanır. Kant bunu "transsensual" adlandırır, yəni təcrübənin mümkünüyünü mümkün edən daxili şərtlər. Başqa sözlə, biz dünyani sadəcə necədirlə o cür deyil, onu necə qavramağa hazırlıqsa, o şəkildə tanıyırıq.

## **Təmiz anlayışların məntiqi çıxarışının düzgünlüyünün və yeganə mümkünüyünün qısa təsviri**

Əgər bizim qavrayışımızın mövzusu olan obyektlər özlərində olan şeylər olsaydı, onda biz onlarla bağlı heç bir əvvəlcədən verilmiş anlayışlara sahib ola bilməzdik. Çünkü onları haradan əldə edək? Əgər onları obyektlərdən

götürsək (hətta burada həmin obyektin bizə necə tanış ola biləcəyini araşdırmadan), o zaman anlayışlarımız yalnız təcrübəyə əsaslanan olardı, əvvəlcədən verilmiş olmazdı. Əgər onları özümüzdən götürsək, onda yalnız bizdə olan şey, bizim təsvirlərimizdən fərqli olan bir obyektin quruluşunu müəyyən edə bilməz. Yəni, bizim fikrimizdə olan bir şeyə uyğun gələn bir şeyin niyə mövcud olması lazım olduğunu və bu təsvirin boş olmamasının səbəbini açıqlaya bilməz. Amma əksinə, əgər biz hər yerdə yalnız görünənlərlə məşğul olmalıdırıqsa, onda müəyyən əvvəlcədən verilmiş anlayışların obyektlərin təcrübəyə əsaslanan qavrayışından əvvəl gəlməsi yalnız mümkün deyil, həm də zəruridir. Çünkü görünüşlər kimi onlar yalnız bizdə olan bir obyekti təşkil edir. Bizim duyğularımızın sadəcə dəyişməsi heç vaxt bizim xaricimizdə qarşılaşılmır. İndi isə bu təsvir - yəni bütün bu görünüşlərin və beləliklə məşğul ola biləcəyimiz bütün obyektlərin məndə, yəni mənim eyni özümün müəyyən edilmələrində olması - onların eyni və tək aperspepsiya da bütöv birliyini zəruri şəkildə ifadə edir. Bütün obyektlərin qavranmasının forması (cəmlənmiş çoxluğun bir obyektə aid olması kimi düşünülməsi) mümkün şüurun bu birliyində də öz əksini tapır. Beləliklə, hiss edilən təsvirlərin (intuisiya) çoxluğu şüura aid olma yolu, obyektin qavranmasının hamısından əvvəl gəlir. Bu, onun intellektual formasıdır və öz-özlüyündə bütün obyektlərin ümumi əvvəlcədən verilmiş formal qavranmasını təşkil edir (kateqoriyalar kimi düşünülürəklər). Xalis təxəyyül vasitəsilə onların sintezi, bütün təsvirlərin ilkin aperspepsiya ilə bağlı birliyi bütün empirik qavranmadan əvvəl gəlir. Buna görə, təmiz anlayışların mümkünlüyü, hətta təcrübədən əvvəl zəruridir, yalnız ona görə ki, bizim qavramamız yalnız görünüşlərlə əlaqədardır. Bu görünüşlərin mümkünüyü bizim özümüzdədir, onların əlaqəsi və birliyi (obyekt təsvirində) yalnız bizdə rast gəlinir və buna görə də bütün təcrübədən əvvəl gəlməli və təcrübənin formasını mümkün etməlidir. Bu əsasdan, bütün əsaslar arasında yeganə mümkün olan, kateqoriyaların çıxarışı aparılmışdır.

Şərh: Kanta görə, əgər biz bir obyekti olduğu kimi, yəni bizim qavramamızdan asılı olmayan şəkildə tanımlı olsaydıq, onda onun haqqında əvvəlcədən hər hansı bir anlayışa sahib ola bilməzdik, çünkü bu anlayışları ya təcrübədən götürməli, ya da özümüzdən çıxarmalıyıq. Təcrübədən götürsək, onlar artıq əvvəlcədən verilmiş olmaz; özümüzdən götürsək, onda bu anlayışlar real obyektə necə uyğun gəlir, bunu izah edə bilmərik. Amma əgər biz yalnız bizə görünənlərlə, yəni təcrübədəki görünüşlərlə məşğuluqsa, onda təcrübədən əvvəl gələn bəzi anlayışların olması həm mümkün dür, həm də zəruridir. Bu anlayışlar bizim duyularımızın qəbul etdiyi

təsvirlərə (intuisiya) formanı verən və onları birlikdə düşünməyə imkan yaradan anlayışlardır. Bu birlik bizim şürumuzun tərkibindədir və bütün obyektlərin qavranması üçün əsas şərtidir. Bu anlayışlar – Kantın dili ilə desək, kateqoriyalar – təcrübədən əvvəl gələn ümumi formalardır. Onlar bizim şürumuzda baş verən təmiz təxəyyül və ilkin aperspepsiyanın birliyindən yaranır və hər hansı bir təcrübənin baş verə bilməsi üçün zəruridir. Beləliklə, Kantın əsas ideyası budur: bizim təcrübəmiz ancaq bizim şürumuzun əvvəlcədən verdiyi formalarla mümkün olur və buna görə də təmiz anlayışlar – yəni kateqoriyalar – təcrübədən əvvəl və onun mümkünlüyü üçün vacibdir.

### **Təmiz anlayışların transsensual çıxarışı**

#### **Ümumi olaraq birləşmənin mümkünülüyü haqqında**

Təsvirlərin çoxluğu yalnız hissi intuisiya vasitəsilə verilə bilər, yəni sadəcə qəbulluluqdur və bu intuisiyanın forması əvvəlcədən bizim təsvir qabiliyyətimizdə ola bilər. Bu, subyektin necə təsirləndiyinin bir yolundan başqa bir şey deyil. Amma çoxluğun ümumi birləşməsi heç vaxt duyğular vasitəsilə bizə gəlmir. Ona görə də bu, hissi intuisiyanın xalis formasına daxil ola bilməz. Çünkü bu, təsvir gücünün sərbəstliyinin bir hərəkətidir. Və təsvir gücünün sərbəstliyinə "anlayış" deyilməlidir ki, onu duyğulardan ayırd etsinlər. Bütün birləşmələr – biz onun fərqindəyik ya yox, çoxluğun intuisiyası və ya bir neçə anlayışın birləşməsi olsun, hissi və ya hissi olmayan intuisiya olsun – anlayışın hərəkətidir. Biz buna ümumi olaraq sintez deyirik. Bu söz həm də bunu vurgulamaq üçündür ki, obyektə heç nə birləşdirilmiş kimi təqdim edilə bilməz, əgər biz əvvəlcə onu özümüz birləşdirməmişiksə. Bütün təsvirlər arasında birləşmə təkcə obyektlər vasitəsilə verilmir. O, yalnız subyekt özü tərəfindən həyata keçirilə bilər, çünkü bu, onun öz-özünə fəaliyyəti hərəkətidir. Burada asanlıqla görünür ki, bu fəaliyyət ilkin olaraq vahid olmalıdır və bütün birləşmələr üçün eyni dərəcədə keçərlidir. Əksinə görünən parçalanma (analiz) isə əslində həmişə bu vahidliyi əvvəlcədən qəbul edir. Çünkü başa düşmə əvvəldən heç nə birləşdirməyib, heç nəyi də parçalaya bilməz. Yalnız onun vasitəsilə bir şey təsvir gücünə birləşdirilmiş şəkildə verilmiş ola bilər. Amma çoxluğun və onun sintezinin anlayışına əlavə olaraq, birləşmə anlayışı çoxluğun birliyi anlayışını da özündə daşıyır. Birləşmə, çoxluğun sintezik birliyinin təsviridir. Bu birliyin təsviri birləşmədən

yaranmır; əksinə, çoxluğun təsvirinə əlavə olunmaqla, birləşmə anlayışını əvvəlcə mümkün edir. Bu birlilik, bütün birləşmə anlayışlarından əvvəl gələn əvvəlcədən verilmişdir və əvvəlki vahidlik kateqoriyası deyil (§ 10). Çünkü bütün kateqoriyalar məntiqi mühakimələrdəki funksiyalar üzərində qurulur, amma burada birləşmə, yəni verilmiş anlayışların birliyi artıq düşünülür. Buna görə kateqoriya artıq birləşməni əvvəlcədən qəbul edir. Biz bu birliyi (keyfiyyət olaraq, § 12) daha yüksək yerdə, yəni fərqli anlayışların mühakimələrdə birliyinin əsasını təşkil edən və beləliklə başa düşmənin, hətta məntiqi istifadə baxımından mümkünlüyüünü səbəbini özündə saxlayan bir yerdə axtarmalıyıq.

## **İlk-sintez aperspepsiyanın birliyi haqqında**

“Mən düşünürəm” ifadəsi bütün mənim təsvirlərimə qoşula bilməlidir. Əks halda, mənim içimdə ümumiyyətlə düşünülə bilməyən bir şey təsvir olunmuş olar. Bu isə o deməkdir ki, həmin təsvir ya mümkün olmaz, ya da ən azı mənim üçün heç bir məna daşımayardı. Düşüncədən əvvəl verilə bilən təsvirə intuisiya deyilir. Buna görə intuisiya çoxluğu mütləq olaraq “mən düşünürəm” ifadəsi ilə bağlıdır. Bu çoxluq eyni mövzuda, yəni eyni şüurda qarşılanır. Amma bu təsvir özbaşına yaranan bir fəaliyyətdir, yəni onu sadəcə hissiyyata aid etmək olmaz. Mən buna xalis aperspepsiya deyirəm ki, onu empirik aperspepsiyanın ayırmam. Həmçinin buna ilkin aperspepsiya da deyilir. Çünkü bu, öz-özünü şüurlu edən şüurdur və o “mən düşünürəm” təsvirini yaratır. Bu təsvir bütün digər təsvirlərlə birlikdə ola bilməlidir və bütün şüurlarda birdir. Ona heç bir əlavə təsvir qoşula bilməz. Mən bu birliyə öz-özünü şüurunun transsensual birliyi də deyirəm. Bu, əvvəlcədən verilən biliklərin (apriori qavrayışların) mümkünüğünü göstərir. Bir intuisiyada verilən çoxlu təsvirlər mənim təsvirlərim olmazdı, əgər onlar bütövlükdə bir öz-özünü şüura aid olmasaydılar. Yəni onlar mənim təsvirlərim kimi (hətta mən onların belə olduğunu anlamasam belə) mütləq olaraq o şərtlərə uyğun olmalıdır ki, yalnız o şərtlər daxilində ümumi öz-özünü şüurunda birləşə bilsinlər. Əks halda, onlar ümumiyyətlə mənə aid olmazdılar. Bu ilkin birləşmədən çox şey çıxarmaq olar. Yəni, intuisiya ilə verilən çoxluğun aperspepsiyanın tam və dəyişməz eyniliyi təsvirlərin sintezini özündə ehtiva edir. Bu yalnız həmin sintezin şüuru vasitəsilə mümkündür. Çünkü müxtəlif təsvirlərlə müşayiət olunan empirik şüur özü dispersiyalıdır və subyektin eyniliyi ilə əlaqəsi

yoxdur. Bu əlaqə isə mənim hər təsviri ayrıca şüurla müşayiət etməyimlə yaranmır. Əksinə, mən bir təsviri digərinə əlavə edib onların sintezinin fərqində olmaliyam. Ona görə də yalnız verilmiş çoxlu təsvirləri bir şüurda birləşdirə bildiyim üçün mən həmin təsvirlərdə şüurun eyniliyini, yəni aperspepsiyanın analitik birliyini təsvir edə bilirəm. Bu analistik birlik yalnız müəyyən bir sintetik birliyin şərti altında mümkündür. Bu intuisiya ilə verilmiş təsvirlərin hamısının mənə aid olması fikri, demək olar ki, onların məndə olan öz-özünə şüurda birləşdirilməsi mənasına gəlir. Və ya ən azı onları orada birləşdirə bilirəm. Hərçənd bu fikrin özü hələ təsvirlərin sintezinin şüuru deyil, amma onun mümkünluğununu əvvəlcədən ehtimal edir. Yəni yalnız mən çoxlu olan bu təsvirləri şüurda başa düşə bildiyim üçün onları hamısını öz təsvirlərim sayırıram. Əks halda, mənim şüurum da çoxsaylı və müxtəlif olardı, elə təsvirlərim kimi ki, onları şüurumda birləşdirə bilmirəm. İntuisiya ilə verilən çoxluğun sintetik birliyi beləliklə aperspepsiyanın eyniliyinin əsasıdır. Bu eynilik mənim bütün müəyyən düşüncələrimdən əvvəl, əvvəlcədən gəlir. Amma birləşmə obyektlərdə deyil və onların qavranılması vasitəsilə onlardan götürülə bilməz. Əksinə, bu yalnız başa düşmənin fəaliyyəti, yəni anlama qabiliyyətidir. Bu anlayış qabiliyyəti öz-özlüyündə heç bir şey deyil, sadəcə əvvəlcədən verilmiş prinsipi tətbiq edərək, verilmiş təsvirlərin çoxluğunu aperspepsiyanın birliyi altında birləşdirmək qabiliyyətidir. Bu prinsip isə bütün insan qavrayışında ən üstün prinsipdir. İndi isə aperspepsiyanın zəruri birliyi prinsipi özü birmənalıdır, yəni analistik bir önemdir. Amma bu prinsip, intuisiya ilə verilən çoxluğun sintezinin zəruri olduğunu bildirir. Bu sintez olmadan öz-özünə şüurun bu tam birliyi düşünülə bilməzdi. Çünkü “Mən” sadə bir təsvir kimi çoxluğu özü vermir; çoxluq yalnız intuisiya vasitəsilə, “Mən”dən fəqli olaraq verilir və şüurda birləşmə yolu ilə düşünülür. Başqası, yəni belə bir anlayış ki, öz-özünə şüur vasitəsilə bütün çoxluğu eyni zamanda alsın, intuisiya sahibi olardı. Bizim anlayışımız isə yalnız düşünə bilir və intuisiya üçün duyğulara baxmalı olur. Buna görə mən intuisiya ilə mənə verilmiş təsvirlərin çoxluğuna aid olaraq özümü eyni hesab edirəm, çünkü onları hamısını öz təsvirlərim hesab edirəm və onlar birliyi təşkil edir. Bu isə o deməkdir ki, mən onların zəruri sintezinin əvvəlcədən fərqindəyəm. Bu sintezə aperspepsiyanın ilkin sintetik birliyi deyilir. Bütün mənə verilmiş təsvirlər bu birliyin altında durur və onlar mütləq sintez yolu ilə bu birliyə gətirilməlidirlər.

## **Aperspepsiyanın sintetik birliyi prinsipi başa düşmənin bütün istifadəsinin ən ali prinsipidir**

Transsensual Estetikaya görə, hissiyyata aid bütün intuisiyanın mümkünülüyünün ali prinsipi budur ki, hissiyyatın bütün çoxluğu məkan və zamanın formal şərtləri altında dayanır. Başqa tərəfdən, başa düşməyə aid bütün intuisiyanın ali prinsipi isə budur ki, intuisiyanın bütün çoxluğu aperspepsiyanın ilkin sintetik birliyi şərtləri altında dayanır. Bütün müxtəlif təsəvvürlərin qavrayışı birinci prinsipə tabedir, çünkü onlar bizə verilir. Eyni zamanda ikinci prinsipə də tabedir, çünkü onların hamısı bir şürda birləşə bilməlidir. Əgər bu mümkün olmasa, həmin təsəvvürlər vasitəsilə heç nə düşünülə və ya dərk edilə bilməzdi. Çünkü verilmiş təsəvvürlərdə "mən düşünürəm" aktı - yəni appersepsiya hərəkəti - ortaqlıq olmazdı. Bu halda isə onlar özünü dərk edən bir şür daxilində birləşdirilə bilməzdi. Anlayış, ümumi mənada, idrak qabiliyyətidir. Bu isə verilmiş təsəvvürlərin müəyyən bir obyektdə münasibətdən ibarətdir. Obyekt isə, təsəvvürdə verilmiş çoxluğun birləşdiyi anlayışdır. Amma hər bir təsəvvürün birləşdirilməsi üçün onları birləşdirən şür vahidliyi lazımdır. Deməli, təsəvvürlərin obyektdə aid olması - yəni onların obyektiv mənaya malik olması - yalnız şür vahidliyi ilə mümkündür. Bu da o deməkdir ki, onları idraka çevirən və ümumiyyətlə, anlayışın mümkünülüyü təmin edən yalnız şür vahidliyidir. Deməli, anlayışın ilk xalis idrakı - yəni onun sonrakı bütün istifadə formalarının əsaslandığı və eyni zamanda həssas qavrayışın bütün şərtlərindən tam asılı olmayan idrak - ilkin appersepsiyanın orijinal sintetik vəhdətidir. Məsələn, xarici hissi qavrayışın təkcə forması olan məkan - özü-özlüyündə heç bir idrak deyil. O sadəcə, idrak üçün mümkün olan müxtəlif qavrayışları apriori şəkildə verir. Lakin məkanda nəyisə dərk etmək üçün, məsələn, bir xətti anlamaq üçün onu çəkməliyəm. Yəni verilmiş təsəvvürlərin müəyyən bir birləşməsini sintetik yolla yaratmalıyam. Bu hərəkətin vəhdəti eyni zamanda şür vəhdəti olur (məsələn, "xətt" anlayışında). Beləliklə, konkret bir obyekt - yəni müəyyən bir məkan - yalnız bu yolla idrak olunur. Şürün sintetik vəhdəti bu halda bütün idrakın obyektiv şərtidir. Bu sadəcə mənim bir obyekti dərk etməyim üçün lazımlı olan bir şey deyil. Bu, eyni zamanda hər bir qavrayışın obyekti halına gəlməsi üçün onun mütləq şəkildə tabe olduğu bir şərtidir. Əks halda, və bu sintetik birləşmə olmadan, müxtəliflik bir şür daxilində birləşə bilməzdi. Bu sonuncu hökm - dediyimiz kimi - özü-özlüyündə analitikdir. Amma, əlbəttə, o, sintetik vəhdəti bütün düşünmənin şərti halına gətirir. Çünkü o, sadəcə bunu

deyir: mənim hər bir təsəvvürüm, hansısa verilmiş bir qavrayışda, yalnız o şərt altında mənim təsəvvürlərim kimi eyni “mən”ə aid edilə bilər ki, onlar həmin şərtə tabe olsun. Yalnız bu halda mən onları “mən düşünürəm” ümumi ifadəsi ilə, appersepsiya daxilində sintetik şəkildə birləşdirilmiş halda tuta bilərəm. Bu prinsip isə hər cür mümkün zəka üçün deyil, yalnız elə bir zəka üçündür ki, onun xalis appersepsiyasında - “mən” təsəvvüründə - heç bir çoxluq birbaşa verilmir. Əgər elə bir zəka olsaydı ki, onun öz-özünü dərk etməsi ilə birlikdə təsəvvürlərdəki çoxluq da dərhal verilirdi - yəni, onun təsəvvürü ilə birlikdə həmin təsəvvürlərin obyektləri də var olsaydı - o zaman həmin ağılda şüur vəhdəti üçün xüsusi bir sintetik birləşmə aktına ehtiyac olmazdı. İnsan ağılı isə belə deyil. O, yalnız düşünür, lakin intuisiya - yəni birbaşa qavrayış - qabiliyyəti yoxdur. Buna görə də, insan ağılı çoxluğun sintetik birləşməsini tələb edir. Və bu, onun üçün qaçılmasız olan ilk prinsipdir. İnsan ağılı öz təsəvvüründə özündən fərqli bir anlayış formasını - məsələn, özünü birbaşa qavrayan bir ağılı və ya hissi intuisiya daşıyan, lakin bu intuisiya məkan və zamanla bağlı olmayan bir anlayış tərzini - təsəvvür etmək qabiliyyətində belə deyil.

Şərh: Immanuel Kant bu mətndə insanın idrak prosesini izah edir və deyir ki, bizim qavradığımız təsvirlər sadəcə hissiyyatla verilmir, onları başa düşmək üçün ağlin aktiv fəaliyyəti – anlayışlar vasitəsilə birləşdirmək lazımdır. Yəni bizə bir şey hissələrlə verilir, məsələn, bir şəkil və ya səs, amma bu təsvirlərin mənalı olması üçün biz onları zehnimizdə bir araya gətirməliyik. Bu birləşdirmə prosesinə Kant “sintez” deyir. Sintez təkcə təsvirləri toplamaq deyil, onları düşünərək ümumi bir anlam yaratmaqdır. Bu proses başa düşmənin, yəni anlayış gücünün hərəkətidir. Hissələr bizə sadəcə ayrı-ayrı parçaları verir, amma bu parçaları birləşdirən bizik. Və bu birləşdirməni biz ancaq “mən düşünürəm” ifadəsinin bütün təsvirlərə tətbiq oluna bilməsi sayəsində edə bilirik. Əgər bir təsvir bizim düşünəcəmizə daxil olmursa, o zaman o bizə aid deyil, yəni biz onu dərk edə bilmərik. Burada “mən düşünürəm” anlayışı Kant üçün əsas prinsipdir. Bu, bizim bütün təsəvvürlərimizi bir şüurda birləşdirə bilməyimizin şərtidir. Yəni əgər mən müxtəlif təsvirləri eyni şüurda birləşdirə bilirəmsə, deməli onlar mənə aiddir və mən onları başa düşə bilirəm. Bu isə onu göstərir ki, bizim idrakımızın əsasında müəyyən vəhdət dayanır – aperspepsiyanın birliyi adlanan bu anlayış bütün anlayışların və təsəvvürlərin eyni şüurda birləşə bilməsini mümkün edir. Hətta bu birliyin özü olmasa, biz heç bir şeyi obyekt kimi dərk edə bilməzdik. Bütün obyektiv biliklər – yəni bizim anlayışla dərk etdiyimiz şeylər – bu şüur birliyinə əsaslanır. Əgər biz təsəvvürləri birləşdirə bilməsəydik, onları heç vaxt obyekt kimi düşünə bilməzdik. Kant deyir ki, bu sintez və birlik hissiyatdan yox, düşüncədən, yəni başa düşmədən gəlir. Bu sintez bizə

təsvirləri obyektə çevirmək və onları ümumi bilik halına gətirmək imkanı verir. Beləliklə, Kantın əsas ideyası budur ki, bizim idrakımız sadəcə hisslərə deyil, həm də anlayışların və şüurun birləşdirici gücünə əsaslanır – bu da insan düşüncəsinin əsas prinsipidir.

## Özündərkin obyektiv vəhdəti nədir

Transsensual appersepsiya vəhdəti - bu, qavrayışda verilmiş bütün müxtəlifliyin bir obyekt anlayışında birləşdirildiyi vəhdətdir. Bu vəhdət “obyektiv” adlanır, çünki o, subyektiv şürur vəhdətindən fərqlidir. Subyektiv vəhdət - daxili hissin müəyyən formasıdır. O, yalnız empirik təcrübə ilə, yəni verilmiş təsəvvürlərin zaman içində necə birləşməsi ilə bağlıdır. Məsələn, mən verilmiş təsəvvürləri bir-biri ilə eyni anda və ya ardıcıl şəkildə qavraya bilərəm - bu, mənim şəxsi vəziyyətimdən və konkret təcrübəmdən asılıdır. Buna görə də, təsəvvürlərin belə birləşməsi, yəni empirik şürur vəhdəti təsadüfidir və yalnız görünüşlərə aiddir. Amma zaman anlayışının xalis forması - yəni ümumiyyətlə qavrayış forması kimi zaman - orada verilmiş müxtəliflik, ilkin (orijinal) şürur vəhdətinə tabedir. Bu, yalnız belə baş verir ki, qavrayışdakı müxtəliflik “mən düşünürəm” ilə zəruri şəkildə əlaqələndirilir. Bu əlaqə isə ancaq anlayışın xalis sintezi ilə mümkündür. Bu xalis sintez, empirik sintezə əsas olur və ondan əvvəl gəlir. Yəni apriori olan, təcrübədən asılı olmayan əsasdır. Yalnız bu transsensual vəhdət obyektiv olaraq keçərlidir. Empirik appersepsiya vəhdəti - yəni biz burada qiymətləndirmədiyimiz və yalnız əvvəlki (transsensual) vəhdətdən, konkret verilmiş şərtlər altında yaranan vəhdət - sadəcə subyektiv keçərliliyə malikdir. Məsələn, bir adam müəyyən bir sözü müəyyən bir şeylə əlaqələndirir, başqa bir adam isə həmin sözü tamamilə başqa bir şeylə. Bu halda, empirik şürur vəhdəti - yəni şəxsi təcrübəyə əsaslanan birləşmə - verilmiş obyektlə bağlı olaraq ümumi və zəruri keçərliliyə malik deyil. Yəni bu, hamı üçün doğru və məcburi deyil.

## **Bütün mühakimələrin məntiqi forması onların daxilindəki anlayışların appersepsiyanın obyektiv vəhdətindən ibarətdir**

Yəni, bir mühakimə yalnız o zaman məntiqi cəhətdən düzgün hesab oluna bilər ki, oradakı anlayışlar bir “mən düşünürəm” aktı altında birləşə bilsin və bu birləşmə obyektdə aid olsun. Bu da onu göstərir ki, mühakimənin əsasını təşkil edən şey - anlayışların şüurda bir obyektdə yönəlmüş şəkildə birləşdirilməsi, yəni appersepsiyanın obyektiv vəhdətidir. Mən heç vaxt məntiqçılərin mühakimə haqqında verdiyi ümumi izahla razı qala bilməmişəm. Onlar deyirlər ki, mühakimə - iki anlayış arasındaki əlaqənin təsəvvürüdür. Bu izahatın səhv olduğunu burada müzakirə etmədən belə qeyd edirəm ki, bu izah yalnız kateqorik mühakimələrə uyğun gəlir. Amma hipotetik və disyunkтив mühakimələrə uyğun deyil. Çünkü sonuncular anlayışlar arasındaki deyil, mühakimələrin özləri arasındaki əlaqəyə aiddir. (Baxmayaraq ki, məntiqdəki bu səhv bir çox çətin nəticələrə səbəb olmuşdur.) Mən yalnız bunu qeyd edirəm ki, bu izahda sözügedən əlaqənin nədən ibarət olduğu izah olunmur. Amma əgər mən hər bir mühakimədə verilmiş idrakların əlaqəsini daha yaxından araşdırırsam və bu əlaqəni, yalnız subyektiv keçərliliyə malik təxəyyül qanunlarına uyğun olan əlaqədən fərqləndirsəm, yəni onu anlayışa aid olan əlaqə kimi qiymətləndirsəm, onda görürəm ki, mühakimə verilmiş idrakları appersepsiyanın obyektiv vəhdətinə gətirməyin başqa yolu deyil. Copula (birgə bağlayıcı) məhz bu məqsədlə istifadə olunur: verilmiş təsəvvürlərin obyektiv vəhdətini subyektiv vəhdətdən ayırd etmək üçün. Bu söz təsəvvürlərin ilkin appersepsiaya və onun zəruri vəhdətinə münasibətini ifadə edir, hətta mühakimə özü empirik - yəni təsadüfi - olsa da, məsələn, “Cisimlər ağırdır.” Burada mən demək istəmirəm ki, bu təsəvvürlər mütləq olaraq empirik qavrayışda bir-birinə aid olmalıdır. Əksinə, onlar appersepsiyanın zəruri vəhdəti sayəsində - yəni qavrayışların sintezi zamanı - bir-birinə aid olurlar. Bu, təsəvvürlərin obyektiv şəkildə müəyyənləşdirilməsinin apriori prinsiplərinə əsaslanır. Bu prinsiplər isə transsəntental appersepsiyanın birliyi prinsipindən törəyir. Yalnız bu yolla verilmiş əlaqədən obyektiv keçərliliyə mühakimə yaranır. Bu, həmin təsəvvürlərin yalnız subyektiv keçərliliyə malik olduğu əlaqədən fərqlənir. Məsələn, təxəyyülün əlaqə qanunlarına əsaslanan subyektiv əlaqədən. Məsələn, belə əlaqəyə görə mən yalnız deyə bilərəm: “Əgər mən cismi daşıyıram, onun ağırlığını hiss edirəm.” Amma deyə bilmərəm: “O, cism ağırdır.” Çünkü bu sonuncu ifadə göstərir ki, bu iki təsəvvür obyekt daxilində birləşir. Yəni subyektin vəziyyətindən asılı

olmayaraq, onlar bir yerdədir və sadəcə qavrayışda tez-tez birlikdə təpişən təsadüfi hal deyil.

**Bütün həssas qavrayışlar kateqoriyaların altında durur, çünki yalnız kateqoriyalar sayesində onların müxtəlifliyi bir şürə daxilində birləşə bilər**

Həssas qavrayışda verilmiş müxtəliflik mütləq ilkin sintetik appersepsiya vəhdətinə tabedir. Çünki yalnız onun vasitəsilə qavrayışın vəhdəti mümkündür. Ancaq bu vəhdəti yaradan anlayışın hərəkəti - yəni verilmiş təsəvvürlərin müxtəlifliyini (istər qavrayış, istər anlayış olsun) ümumi appersepsiya gətirən - məntiqi mühakimə funksiyasıdır. Buna görə, bir empirik qavrayışda verilmiş bütün müxtəliflik məntiqi mühakimənin funksiyalarından biri ilə müəyyənləşdirilir. Yəni məhz bu funksiyalar vasitəsilə həmin müxtəliflik ümumi şüra gətirilir. İndi isə kateqoriyalar elə həmin mühakimə funksiyalarından başqa bir şey deyillər, yəni onlar verilmiş qavrayışdakı müxtəlifliyin bu funksiyalar baxımından müəyyən edilməsidir. Beləliklə, verilmiş qavrayışdakı müxtəliflik də mütləq kateqoriyalara tabedir.

## **Qeyd**

Mənə aid olan bir qavrayışda verilmiş müxtəliflik, anlayışın sintezi vasitəsilə özünü dərk etmənin zəruri vəhdətinə aid edilmiş kimi təsəvvür olunur. Bu isə kateqoriya vasitəsilə baş verir. Bu o deməkdir ki, bir qavrayışda verilmiş müxtəlifliyin empirik şüru, xalis apriori özünü dərk etmənin altındadır. Eynilə empirik qavrayışlar xalis hissi qavrayışın altında olduğu kimi, o da apriori olaraq mövcuddur. Yuxarıdakı hökm nəticəsində anlayışın xalis anlayışlarının izahı üçün başlanğıc verilmişdir. Çünki kateqoriyalar yalnız anlayışda, hissiyyatdan asılı olmayaraq meydana gəlir. Buna görə, mən empirik qavrayışda müxtəlifliyin necə verildiyini bir kənara qoymalıyam. Mən yalnız anlayışın kateqoriya vasitəsilə qavrayışa əlavə etdiyi vəhdətə diqqət yetirməliyəm. Daha sonra, empirik qavrayışın hissiyyatda necə verildiyi göstəriləcək ki, onun vəhdəti yalnız kateqoriyanın əvvəl göstərildiyi kimi ümumi halda verilmiş müxtəlifliyə tətbiq etdiyi vəhdət ola bilər. Beləliklə, bütün hissərimizin obyektləri ilə bağlı onun apriori keçərliliyi açıqlanacaq. Bu izahla izah etmə məqsədinə tam nail olunacaq. Yuxarıdakı isbatda isə mən hələ

bir məqamdan qəti olaraq ayrıla bilmədim. O da budur ki, intuisiya üçün verilmiş müxtəliflik anlayışın sintezindən əvvəl və ondan asılı olmayaraq artıq verilməlidir. Amma bu müxtəlifliyin necə verildiyi burada müəyyən edilməmiş qalır. Əgər mən belə bir anlayış təsəvvür etsəm ki, özü birbaşa intuisiya edir - məsələn, ilahi bir anlayış kimi, hansı ki, verilmiş obyektləri təmsil etmir, amma onun təmsilatı vasitəsilə həmin obyektlər özləri eyni zamanda verilmiş və ya yaradılmış olurlar - onda kateqoriyaların belə bir idrak üçün heç bir əhəmiyyəti olmazdı. Onlar yalnız anlayış üçün qanunlardır; anlayışın bütün gücü - düşünməkdədir. Yəni anlayışın işi - intuisiya vasitəsilə ona xaricdən verilmiş müxtəlifliyi appersepsiyanın vəhdətinə gətirməkdir. Anlayış özü heç nəyi idrak etmir. O yalnız idrak üçün materialı - yəni intuisiya vasitəsilə verilmiş məlumatı - birləşdirir və qaydaya salır. Amma bizim anlayışımızın özəlliyi ondadır ki, o, appersepsiyanın vəhdətini yalnız kateqoriyalar vasitəsilə və məhz bu cür və sayda kateqoriyalarla əvvəlcədən təmin edə bilir. Bu xüsusiyyət üçün əlavə bir əsas göstərmək mümkün deyil. Eynilə, niyə məhz bu funksiyalar mühakimə üçün mövcuddur və digər funksiyalar yox, niyə məkan və zaman bizim mümkün qavrayışımızın yeganə formalardır - bunlar üçün də əlavə əsas göstərmək mümkün deyil.

Şərh: İnsan nəyisə dərk edəndə, bu dərk təsadüfi şəkildə yox, müəyyən bir ümumi sistem daxilində baş verir. Məsələn, biz ətrafımızdakı hadisələri və əşyaları ancaq onları bir “mən düşünürəm” fikri ilə əlaqələndirərək anlayırıq. Bu “mən düşünürəm” — yəni appersepsiyanın vəhdəti — insan şüurunun mərkəzində dayanır. Hər dəfə bir şeyi qavradıqda, biz fərqli duyğular və təsəvvürləri bir obyekt kimi birləşdiririk. Əgər bu birləşmə sadəcə şəxsi təcrübəyə, yaddaşa və hisslərə əsaslanırsa, o zaman bu, subyektiv olur. Məsələn, mənim üçün bir söz nəyisə ifadə edir, amma başqası üçün o söz başqa mənaya gələ bilər. Lakin əgər biz bu qavrayışı ümumi və məcburi hala gətirmək istəyiriksə, onda bu qavrayış anlayışlar və onların məntiqi əlaqəsi ilə aparılmalıdır. Yəni biz nəyinsə nə olduğunu və necə olduğunu başa düşmək üçün əvvəlcə onu anlayışla düşünməli, sonra bu anlayışı digər anlayışlarla əlaqələndirməliyik. Bu əlaqələndirmə prosesini isə kateqoriyalar vasitəsilə edirik. Məsələn, “cisimlər ağırdır” demək yalnız o halda mümkündür ki, bu fikir təkcə mənim şəxsi hissimə deyil, ümumi düşüncə sisteminə əsaslanınsın. Kant deyir ki, biz reallığı ancaq anlayışların köməyi ilə qavraya bilərik və bu anlayışlar da yalnız müəyyən formalar və qaydalar çərçivəsində, yəni məkan və zaman daxilində işləyir. Bizim anlayışımız isə, öz təbiəti etibarilə, intuisiya vasitəsilə əldə edilən məlumatları qəbul edib onları bir sistemə salır. Anlayış özü birbaşa reallığı vermir, sadəcə reallığı necə qavradığımızın qaydalarını müəyyən edir. Başqa sözlə, biz əşyaları necə görürükssə, bu, həm hissərimizdən, həm də düşüncəmizdəki formalasdırıcı

strukturlardan — yəni kateqoriyalardan — asılıdır. Bu səbəbdən də Kant deyir ki, qavrayışdakı müxtəlifliyi düzgün və ümumi şəkildə birləşdirə bilmək üçün transsensual appersepsiya vəhdəti vacibdir; çünkü yalnız bu halda bizim idrakımız həm məntiqli, həm də başqaları üçün keçərlı olur.

## **Kateqoriyanın əşyaların idrakında başqa istifadəsi yoxdur, yalnız təcrübə obyektlrinə tətbiq olunmasıdır**

Bir obyekti düşünmək və onu idrak etmək eyni şey deyil. İdraka iki komponent daxildir: birincisi, obyektin ümumiyyətlə düşünülməsini təmin edən anlayışdır (cateqoriya). İkinci isə, obyektin verildiyi intuisiya (qavrayışdır). Əgər anlayışa uyğun bir intuisiya ümumiyyətlə verilə bilməsəydi, onda bu yalnız formaca düşüncə olardı, amma heç bir obyektə aid olmazdı. Belə halda, heç bir idrak mümkün olmazdı, çünkü mənim düşüncəmə tətbiq oluna biləcək heç bir şey verilməz və verilə bilməzdi. Bizim üçün mümkün olan bütün intuisiya həssasdır (estetikdir). Bu səbəbdən, anlayışın xalis konsepti vasitəsilə bir obyekti ümumi şəkildə düşünmək yalnız o zaman idrak ola bilər ki, bu anlayış hissi obyektlrlə əlaqələndirilsin. Həssas intuisiya ya xalis intuisiya olur (məkan və zaman), ya da hiss vasitəsilə dərhal məkan və zaman daxilində real olaraq təmsil olunan empirik intuisiya olur. Əvvəlkinin müəyyənləşdirilməsi vasitəsilə biz obyektlər haqqında əvvəlcədən biliklər əldə edə bilərik (riyaziyyatda), amma yalnız onların formasına aid olaraq, yəni görünüş kimi. Hələlik sual qalır ki, bu formada mütləq olaraq qavranmalı olan şeylər mövcuddurmu, bu məsələdə qərara gəlmək mümkün deyil. Nəticədə, bütün riyazi anlayışlar özləri ilə idrak yaratırlar, yalnız əgər qəbul etsək ki, belə şeylər var ki, onlar bizə yalnız xalis həssas intuisiya formasına uyğun olaraq təqdim edilə bilər. Məkan və zamanda olan şeylər isə yalnız hissə müşayiət olunan qavrayış kimi, yəni empirik təsəvvür vasitəsilə verilir. Buna görə, anlayışın xalis anlayışları, hətta əvvəlcədən verilmiş intuisiya kimi olsa da (riyaziyyatda olduğu kimi), idrak yalnız onların əvvəlcədən verilmiş intuisiya ilə tətbiq edildiyi halda mümkündür. Və bu yolla anlayış anlayışlarının anlayışları da empirik intuisiya üçün tətbiq edilə bilər. Nəticədə kateqoriyalar yalnız mümkün empirik intuisiya vasitəsilə şeylərin idrakını təmin edir. Yəni onlar yalnız empirik idrakin mümkünlüyü üçün xidmət edir. Bu isə təcrübə adlanır. Buna görə kateqoriyaların şeylərin idrakında başqa heç bir istifadəsi yoxdur, yalnız onları mümkün təcrübənin obyektləri kimi qəbul etdikdə.

Yuxarıdakı hökm çox böyük önəmə malikdir, çünkü o, anlayışın xalis konseptlərinin obyektlərə tətbiqinin sərhədlərini müəyyən edir. Eynilə Transsensual Estetika bizim həssas intuisiya formamızın tətbiqinin sərhədlərini müəyyən etmişdir. Məkan və zaman yalnız hisslərə aid obyektlərin bizə necə verilə biləcəyinin mümkünluğunun şərtləri kimi keçərlidir. Yəni onlar yalnız təcrübə üçün, yəni hissə aid obyektlər üçün keçərlidir. Bu sərhədlərin xaricində onlar heç nəyi ifadə etmirlər, çünkü onlar yalnız hisslərdə mövcuddur və onların xaricində heç bir reallığı yoxdur. Anlayışın xalis konseptləri isə bu məhdudiyyətdən azaddır və intuisiya obyektlərinə ümumilikdə aid edilir. Bu obyektlər bizim həssas intuisiya formamızı bənzəyib-bənzəməməsindən asılı olmayıaraq, yalnız həssas olduqları halda tətbiq edilir, yəni intellektual deyillər. Amma konseptlərin həssas intuisiya xaricində genişləndirilməsi bizə heç bir fayda vermir. Çünkü onlar sadəcə boş obyekt konseptləridir, hansılar ki, onların əsasında həmin obyektlərin mümkün olub-olmamasını belə qiymətləndirmək mümkün deyil. Onlar yalnız subyektiv düşüncə formalarıdır və obyektiv reallığı yoxdur. Bизdə isə onların tətbiq edilə biləcəyi və obyektin müəyyən edilə biləcəyi sintetik appersepsiyanın vəhdətinə aid intuisiya yoxdur. Yalnız həssas və empirik intuisiya onlara mənalı və əhəmiyyətli məzmun verə bilər. Əgər bir hissi olmayan intuisiya obyektinin verildiyini qəbul etsək, o zaman onu bütün o xüsusiyətlərlə təsəvvür edə bilərik ki, əvvəlcədən qəbul edilmişdir ki, ona hissi intuisiya aid deyil. Məsələn, onun məkanı və genişliyi yoxdur, müddəti zaman deyil, içində zaman üzrə baş verən dəyişikliklər (dəyişikliklərin ardıcılılığı) yoxdur və s. Amma bu hələ həqiqi idrak deyil, əgər mən yalnız göstərirəmsə ki, obyektin intuisiya forması nə deyil, amma onda nə olduğu barədə bir şey deyə bilmirəmsə. Çünkü bu halda mən anlayışımın xalis konsepti üçün obyektin mümkünüğünü heç təsvir etməmişəm. Mən ona uyğun olan heç bir intuisiya təqdim edə bilmirəm, yalnız deyə bilərəm ki, bizim intuisiya bu obyektdə keçərlidir. Amma burada ən vacib məqam odur ki, belə bir şeyə heç bir kateqoriya tətbiq oluna bilməz. Məsələn, maddə anlayışı - yəni mövcudluğunu subyekt kimi olan, amma sadəcə sıfət kimi olmayan bir şey anlayışı. Çünkü mən bilməzdəm ki, əgər empirik intuisiya onun tətbiq olunması üçün nümunə verməsəydi, bu anlayışa uyğun olan hər hansı bir şey ola bilərmi. Amma bu barədə daha sonra ətraflı danışılacaq.

Şərh: Kant deyir ki, insan yalnız təcrübə vasitəsilə əşyaları dərk edə bilər və bu prosesdə həm anlayış (yəni düşüncə kateqoriyaları), həm də qavrayış (intuisiya)

vacibdir. Təkcə düşüncə ilə bir obyekti tanımaq mümkün deyil – biz onu həm də hiss etməliyik. Anlayışlar, məsələn “səbəbiyyət” və ya “maddə” kimi kateqoriyalar, ancaq duyularla qəbul edilən obyektlərə tətbiq oluna bilər. Yəni əgər biz bu anlayışlara uyğun heç bir hissi təcrübə yaşamamışıqsa, bu anlayışlar boş qalır, real heç nəyə aid olmur. Məsələn, bir şeyi “maddə” kimi düşünə bilərik, amma əgər onu hiss etməmişiksə, bu yalnız boş düşüncədir. Deməli, real idrak yalnız o zaman mümkündür ki, biz anlayış və qavrayışı birləşdirək. Bizim intuisiya imkanlarımız isə məkan və zamanla məhdudlaşır. Yəni yalnız bu çərçivədə olan hissi təcrübələrə əsasən obyektləri dərk edə bilərik. Biz kateqoriyaları yalnız bu empirik, yəni təcrübə vasitəsilə hiss edilə bilən vəziyyətlərə tətbiq edə bilərik. Onları hissənəkənar, təcrübəsiz və xalis şəkildə genişləndirməyə çalışmaq mənasızdır, çünkü o zaman biz heç bir real idrak əldə etməmiş oluruq. Başqa sözlə, anlayışların tətbiq oluna bilməsi üçün mütləq bir növ hissi təcrübə olmalıdır, əks halda onlar sadəcə nəzəri düşüncə forması olaraq qalır və heç bir obyektə tətbiq edilə bilməz. Bu səbəbdən, kateqoriyalar yalnız təcrübənin mümkün olduğu hallarda istifadə edilə bilər və bu, idrakin əsas şərtidir. Kantın məqsədi budur ki, insan idrakinin sərhədlərini müəyyənləşdirsin – biz nəyi və necə dərk edə bilərik, hansı hallarda düşüncəmiz obyektiv reallıqla uyğunluq təşkil edir.

## Kateqoriyaların ümumilikdə hissələrin obyektlərinə tətbiqi haqqında

Anlayışın xalis konseptləri yalnız anlayış vasitəsilə ümumi şəkildə intuisiya obyektlərinə bağlıdır. Bu intuisiya bizim özümüzə aid ola bilər, ya başqa bir duyğusal varlığı, amma bu müəyyən edilməyib. Buna görə onlar yalnız düşüncənin formalardır və hələlik müəyyən bir obyekt idrak edilmir. Onlardakı müxtəlifliyin sintezi və ya birləşməsi yalnız appersepsiyanın vəhdəti ilə bağlıdır. Bu, apriori idrakin mümkünluğunun əsasıdır, çünkü anlayışa əsaslanır. Bu səbəbdən həm transsensual, həm də tamamilə xalis intellektualdır. Amma bizdə intuisiya üçün əvvəlcədən əsas olan müəyyən bir duyğusal intuisiya forması mövcuddur. Bu forma təmsil qabiliyyətinin qəbul etmə qabiliyyətinə (həssaslıq) əsaslanır. Anlayış isə spontanlıq kimi verilmiş təmsillərin müxtəlifliyini appersepsiyanın sintezi ilə müəyyənləşdirə bilər. Beləliklə, anlayış əvvəlcədən duyğusal intuisiya müxtəlifliyinin appersepsiyasının sintezi kimi apriori fikirləşə bilir. Bu sintez bizim (insan) intuisiya obyektlərinin mütləq şəkildə mövcud olmalı şərtidir. Bunun sayəsində kateqoriyalar, yalnız düşüncənin formaları kimi, obyektiv reallıq qazanır. Yəni onlara yalnız intuisiya vasitəsilə verilə bilən, amma yalnız görünüşlər kimi

olan obyektlərə tətbiq edilir. Çünkü yalnız bu obyektləri biz apriori intuisiya edə bilərik. Həssas intuisiya müxtəlifliyinin bu sintezi, hansı ki, əvvəlcədən mümkündür və zəruridir, təsviri sintez (*synthesis speciosa*) adlandırıla bilər. Bu, anlayışın sadəcə kateqoriya kimi ümumi intuisiya müxtəlifliyinə aid etdiyi sintezdən fərqlidir. Sonuncu anlayışın birləşməsi (*synthesis intellectualis*) adlanır. Hər ikisi transsensualdır, çünkü onlar yalnız əvvəlcədən (apriori) gəlmir, həm də digər idrakin mümkünlüyünü əvvəlcədən əsaslandırır. Amma təsviri sintez, əgər o, yalnız appersepsiyanın ilkin sintetik vəhdətinə aiddirsə, yəni kateqoriyalarda düşünülən transsensual vəhdətə, onda o, sadəcə intellektual birləşmədən fərqli olaraq, təsəvvürün transsensual sintezi adlanmalıdır. Təsəvvür - obyektin intuisiya olmadan belə təmsil olunması qabiliyyətidir. İndi isə, çünkü bütün intuisiya həssasdır, təsəvvür yalnız subyektiv şərtə görə - yəni anlayışın konseptlərinə uyğun intuisiya verə bildiyi üçün - həssaslığa aiddir. Amma təsəvvürün sintezi hələ də bir növ spontanlıqdır, yəni müəyyən edən və sadəcə hiss kimi müəyyənləşdirilə bilən deyil. Beləliklə, təsəvvür appersepsiyanın vəhdətinə uyğun olaraq həssaslığı əvvəlcədən müəyyən etmə qabiliyyətidir. Təsəvvürün intuisiya sintezi kateqoriyalara uyğun olaraq transsensual sintez adlanmalıdır. Bu sintez anlayışın həssaslığa təsirinin və onun ilk tətbiqinin nəticəsidir. Bu, bizim üçün mümkün olan intuisiya obyektlərinə aiddir və bütün digər tətbiqlərin əsasını təşkil edir. Təsəvvür, şəkilli olduğuna görə, yalnız anlayış vasitəsilə həyata keçirilən intellektual sintezdən fərqlənir. Təsəvvür spontanlıq olduğuna görə, onu bəzən məhsuldar təsəvvür adlandırıram. Beləliklə, məhsuldar təsəvvürü, yalnız assosiasiya qanunlarına tabe olan və yalnız empirik olan sintezi həyata keçirən təkrarlayıcı təsəvvürdən fərqləndirirəm. Təkrarlayıcı təsəvvür yalnız empirik qanunlara tabe olduğu üçün apriori idrakin mümkünlüyünü açıqlamağa heç nə qatmir. Ona görə də təkrarlayıcı təsəvvür transsensual fəlsəfəyə aid deyil, psixologiyaya aiddir. İndi isə burasıdır ki, daxili hissin formasının açıqlanmasında hər kəsə paradoks kimi görünmiş məsələni izah edək. Yəni daxili hiss bizə özümüzü yalnız necə göründüyüümüz kimi təqdim edir, necə olduğumuz kimi deyil. Çünkü biz özümüzü yalnız daxildən təsirləndiyimiz kimi intuisiyaya gətiririk. Bu isə ziddiyyət kimi görünür, çünkü bu zaman özümüzlə passiv şəkildə əlaqə qurmali olardıq. Buna görə də psixologiya sistemlərində daxili hiss appersepsiya qabiliyyəti ilə eyni kimi qəbul edilir (amma biz bunu diqqətlə fərqləndiririk). Daxili hissi müəyyən edən anlayışdır və onun intuisiya müxtəlifliyini birləşdirmə qabiliyyətidir. Yəni anlayış intuisiya müxtəlifliyini appersepsiya altında birləşdirir və onun

mümkünlüyü buna əsaslanır. Amma insanlarda anlayış özü intuisiya qabiliyyəti deyil və hətta hiss vasitəsilə intuisiya verilsə belə, onu özündə qəbul edib birləşdirə bilməz. Bu səbəbdən anlayışın özü-özlüyündə sintezi yalnız öz şüurlu fəaliyyətinin vəhdətidir, hətta hiss olmasa belə. Ancaq bu vəhdət vasitəsilə o, özü üçün intuisiya formasına uyğun olaraq hissi daxildən müəyyən etməyə qadir olur. Transsensual təsəvvür sintezi adlandırılaraq hərəkət vasitəsilə təsəvvür, passiv subyekt üzərində həmin hərəkəti həyata keçirir. Bu hərəkət onun qabiliyyətidir və buna görə də doğru olaraq deyilir ki, daxili hiss bu yolla təsirlənir. Appersepsiya və onun sintetik vəhdəti daxili hisslə eyni deyil. Əksinə, appersepsiya bütün birləşmələrin mənbəyidir və obyektlərin bütün hissi intuisiya müxtəlifliyinə - ümumilikdə intuisiya müxtəlifliyinə - kateqoriyalar adı altında tətbiq edilir. Daxili hiss isə yalnız intuisiya formasını ehtiva edir, amma içində müxtəlifliyin birləşməsi yoxdur. Bu səbəbdən, daxili hiss hələ heç bir müəyyən intuisiya ehtiva etmir. Bu yalnız təsəvvürün transsensual fəaliyyəti - anlayışın daxili hissə sintetik təsiri - vasitəsilə mümkündür. Mən bu fəaliyyəti şəkilli sintez adlandırmışam. Biz bunu daim özümüzdə də müşahidə edirik. Biz xətti ağlımızda çəkərkən düşünə bilirik, xətt çəkmədən xətti təsəvvür etmək mümkün deyil. Biz dairəni təsvir etmədən təsəvvür edə bilmərik. Üç ölçülü məkanı təsəvvür etmək üçün üç xətti bir nöqtədə bir-birinə dik qoymalıyıq. Zamanı təsəvvür etmək üçün isə, zamanın xarici şəkilli təsviri kimi bir düz xətt çəkmək lazımdır. Bu zaman biz, müxtəlifliyin sintezi hərəkətinə diqqət yetiririk. Bu sintez vasitəsilə ardıcılıqla daxili hissi müəyyən edirik. Beləliklə, hərəkət subyektin fəaliyyəti kimi (obyektin müəyyənləşməsi kimi deyil), məkan daxilində müxtəlifliyin sintezi kimi çıxış edir. Əgər məkan daxilində bu müxtəlifliyi kənara qoyub, yalnız daxili hiss formasını müəyyən edən hərəkətə diqqət yetirsək, o zaman ardıcılıq anlayışı yaranır. Anlayış daxili hissədə artıq mövcud olan müxtəlifliyin birləşməsini tapmir, əksinə, onu daxili hissə təsir göstərərək yaradır. Amma necə olur ki, mənim düşündüyüm "Mən" özünü intuisiyasında görən "Mən"-dən fərqlidir (çünki mən digər intuisiyaların da mümkün olduğunu təsəvvür edə bilərəm), amma eyni zamanda həmin subyekt kimi onunla eynidir? Necə olur ki, mən, intellekt və düşünən subyekt olaraq, özümü bir obyekt kimi idrak edə bilirəm? Bu obyekt mənə yalnız intuisiya vasitəsilə verilir, digər fenomendən fərqli olaraq, mən özümü anlayış üçün olduğum kimi deyil, yalnız özümə necə göründüyüm kimi qəbul edirəm. Bu, heç də çətin deyil ki, necə olur ki, mən ümumiyyətlə özüm üçün bir obyektəm və həmçinin intuisiya və daxili qavrayış vasitəsilə bir obyektəm. Amma bu belə olmalı olduğu aydın

şəkildə göstərilə bilər, əgər kənar hissin görünüşlərinin sadəcə xalis forması kimi məkanı qəbul etsək. Zaman isə, özü heç də kənar intuisiya obyekti olmadığı halda, yalnız xətt təsviri altında bizim üçün təqdim edilə bilər. Bu təqdimat olmadan zamanın ölçüsünün vəhdətini ümumiyyətlə anlaya bilməzdik. Eyni zamanda, zamanın uzunluğunu və ya daxili qavrayışdakı mövqeləri müəyyən etmək üçün biz həmişə xarici şeyləri dəyişkən kimi təqdim edən şeydən istifadə etməliyik. Buna görə daxili hissin təyinatlarını zaman içində görünüşlər kimi, kənar hissin təyinatlarını isə məkan içində olduğu kimi qaydaya salmalıyıq. Əgər kənar hissədə obyektləri yalnız xarici təsir altında qavradığımızı qəbul ediriksə, o zaman daxili hiss vasitəsilə də özümüzü yalnız daxili təsir altında olduğumuz kimi - yəni daxili intuisiya baxımından yalnız görünüş kimi - qavraya bilirik. Amma özümüzü nə olduğu kimi, yəni özünün əsl mahiyyəti üzrə qavramırıq.

Transsensual şəkildə təqdimatların müxtəlifliyinin birləşdirilməsi zamanı, yəni ilkin sintetik vahid özşüurun yaranmasında, mən özümü nə özümə göründüyüm kimi, nə də öz daxilimdə olduğum hal kimi dərk edirəm. Mən sadəcə olaraq var olduğumun fərqindəyəm. Bu təmsil düşünməkdir, hiss etmək deyil. Amma özümüzü dərk etmək üçün təkcə düşünmək kifayət etmir. Hər bir mümkün hissin müxtəlifliyini özşür vahidliyində birləşdirən düşünmə aktına əlavə olaraq, bu müxtəlifliyin bizə verildiyi müəyyən bir hiss etmə də lazımdır. Bu baxımdan, mənim varlığım bir görünüş deyil (qaldı ki, sadəcə illüziya olsun), amma mənim varlığımın dəqiq müəyyənləşdirilməsi yalnız daxili hiss formasına uyğun şəkildə mümkündür. Yəni, mənim birləşdirdiyim müxtəliflik mənə daxili hissədə necə təqdim olunursa, bu formaya əsasən mümkündür. Ona görə də mən özümü necə varamsa, o cür taniya bilmirəm. Mən yalnız özümə necə görsənirəmsə, o şəkildə özümü dərk edə bilirəm. Beləliklə, insanın özü haqqında şüuru, əslində onun özü haqqında bilgisi deyil. Bu, müxtəlifliyi birləşdirərək ümumi obyekt haqqında düşünmə əməlində iştirak edən bütün kateqoriyalardan asılı olmayaraq belədir. Necə ki, məndən fərqli olan bir obyekti dərk etmək üçün təkcə həmin obyekt haqqında ümumi düşüncə (yəni kateqoriya) kifayət etmir və bu ümumi anlayışı müəyyənləşdirən bir hiss etməyə də ehtiyac duyuram, eləcə də özümü dərk etmək üçün yalnız şüur, ya da özümü düşünməyim kifayət etmir. Bununla yanaşı, içimdəki müxtəlifliyi hiss edə biləcəyim bir intuisiya da lazımdır ki, bu düşüncəmi müəyyən edə bilim.

Mən elə bir ağılam ki, yalnız birləşdirmə qabiliyyətimin fərqindəyəm. Amma bu qabiliyyətimi tətbiq edəcəyim müxtəlifliklə bağlı, müəyyən bir məhdudiyyətə tabe oluram. Bu məhdudiyyət isə “daxili hiss” adlanır. Bu daxili hiss mənə yalnız zamanla bağlı münasibətlər çərçivəsində bu birləşdirməni hiss etməyə imkan verir. Bu zamana bağlı münasibətlər isə təmiz anlayışların - yəni anlama gücünün anlayışlarının - tamamilə xaricindədir. Buna görə də mən özümü yalnız bir intuisiya vasitəsilə - özü də intellektual olmayan bir intuisiya ilə - özümə necə görünürəmssə, o şəkildə dərk edə bilirəm. Mən özümü elə necə varamsa, o şəkildə dərk edə bilmərəm. Əgər mənim intuissiyam intellektual olsaydı, yəni birbaşa anlayışla verilə bilən olsaydı, o zaman mən özümü həqiqi şəkildə tanıya bilərdim. “Mən düşünürəm” ifadəsi, mənim varlığımı müəyyənləşdirmə aktını bildirir. Bu zaman varlığım artıq verilmiş olur. Amma bu varlığı necə müəyyənləşdirəcəyim - yəni özümə aid edəcəyim müxtəlifliklərin necə olacağı - hələ müəyyənləşməyib. Bunun üçün öz-özünü hiss etmə tələb olunur. Bu isə aprior şəkildə verilmiş bir formaya, yəni zamana əsaslanır. Zaman hiss ediləndir və müəyyənləşdirilə bilənin qəbul etmə qabiliyyətinə aiddir. Amma məndə elə bir başqa özünü-hiss etmə yoxdur ki, məndəki müəyyənləşdirməni - yalnızca fərqində olduğum bu özbaşına fəaliyyəti - müəyyənləşdirmə aktından əvvəl mənə versin. Halbuki zaman, müəyyən olunacaq şeyi mənə verir. Bu səbəbdən, mən varlığımı özbaşına fəaliyyət göstərən bir varlıq kimi müəyyən edə bilmirəm. Mən sadəcə düşüncəmin özbaşınalığını - yəni müəyyənləşdirəni - təmsil edirəm. Beləliklə, mənim varlığım həmişə yalnız hiss vasitəsilə müəyyənləşdirilə bilən olaraq qalır. Başqa sözlə, o, görünüşün varlığı kimi müəyyən oluna bilər. Lakin bu özbaşına fəaliyyət - yəni düşüncənin daxili fəaliyyəti - mənim özümü “ağillı varlıq”, yəni zəka adlandırmağımın səbəbidir.

Şərh: Biz ətraf aləmi hissərimiz vasitəsilə qəbul edirik, amma bu hissələr təkbaşına anlayış yaratmır. Anlayışlar, yəni beynimizdəki kateqoriyalar bu hissələrə bir quruluş verir, onları birləşdirir və anlaşılan edir. Bu anlayışlar öz-özlüyündə heç bir konkret obyektə aid deyil, yalnız hissərimizlə qaradığımız təəssüratlara tətbiq edildikdə mənalı olur. Yəni düşüncənin formaları, yalnız hissəyatla birləşdikdə obyektiv reallığa çevrilə bilər. Bizim zehnimizdə bu hissi məlumatları birləşdirən bir güc – təsəvvür – var və bu güc həm daxili dünyamızdan gələn təəssüratları, həm də xarici aləmdən gələnləri uyğun şəkildə sintez edir. Bu sintez, yəni müxtəlif məlumatların bir araya gətirilməsi prosesi, əvvəlcədən müəyyən edilmiş bir quruluşa əsaslanır və buna görə də aprioridir. Ancaq bu sintez təkcə təsadüfi deyil, həm də daxili şurun vəhdətinə əsaslanır – yəni mən bütün bu təəssüratların məhz mənə aid olduğunu dərk

edirəm. İnsan yalnız bu şür və sintez vasitəsilə ətrafi və özü haqqında anlayış yarada bilir. Amma maraqlıdır ki, insan özü haqqında düşünəndə də, bu yalnız onun özünə necə göründüyü ilə məhdudlaşır. Yəni biz öz daxili mahiyyətimizi yox, yalnız hissərimiz vasitəsilə özümüzü necə qaradığımızı bilirik. Daxili hiss – zaman anlayışı ilə bağlı olduğu üçün – bizə özümüzü müəyyən ardıcılıqla təqdim edir, amma bu, bizim kim olduğumuzu tam ortaya qoymur. Biz özümüzü obyekt kimi tanışaq da, bu tanıma yalnız özümüzə necə göründüyüümüzə bağlıdır, necə olduğumuzla yox. Deməli, insan şüurlu və düşünən bir varlıq olsa da, öz mahiyyətini tam dərk edə bilmir, çünki düşüncə və hiss birlikdə işləsə də, yalnız görünüşlər səviyyəsində məlumat verir. Biz yalnız bu görünüşlər vasitəsilə bilik yarada bilərik.

### **Saf anlayış anlayışlarının təcrübədə ümumbəşəri mümkün istifadəsinin transsidental əsaslandırılması**

Bizim zehnimizdə təcrübədən asılı olmayan (aprior) anlayışlar var. Immanuel Kant sübut etməyə çalışır ki, bu anlayışlar sadəcə zəka məhsulu deyil - onlar təcrübəni mümkün edən əsas şərtlərdən biridir. Bu əsaslandırma prosesi də "transsidental deduksiya" adlanır. Metafizik deduksiyada apriori kateqoriyaların mənşəyi müəyyən olunmuşdu. Bu da onların ümumi məntiqi düşünmə funksiyaları ilə tam şəkildə üst-üstə düşməsi ilə izah edilirdi. Lakin transsidental deduksiyada isə bu kateqoriyaların, ümumiyyətlə, intuisiya obyektlərini apriori şəkildə dərk etməkdə necə mümkün olduğu göstərilmişdi. İndi isə izah edilməli olan məsələ budur: Bu kateqoriyalar vasitəsilə hissərimiz qarşısına çıxacaq istənilən obyektin - onların intuisiya forması deyil, onların birləşdirilməsi qaydaları baxımından - necə apriori şəkildə dərk olunması mümkündür? Yəni, bu elə bir izah olmalıdır ki, bizim ağlımızın təbiətə qanun "yazması" və hətta təbiətin özünü mümkün etməsi necə baş verdiyini başa düşək. Çünki əgər bu kateqoriyalar belə bir vəzifəni yerinə yetirməsəydi, o zaman anlaşılmaz qalardı: nə üçün bizim hissərimiz qarşısına çıxan istənilən şey, istisnasız olaraq, sərf anlayışdan - yəni anlama gücündən - apriori çıxan qanunlara tabe olmalıdır? Əvvəlcə qeyd edirəm ki, "qavrayış sintezi" dedikdə, mən empirik hiss etmədəki müxtəlifliyin birləşdirilməsini nəzərdə tuturam. Bu birləşdirmə vasitəsilə qavrayış - yəni onun empirik şüuru (görünüş kimi) - mümkün olur. Biz həm xarici, həm də daxili hiss etmənin formalarını apriori şəkildə sahibik. Bunlar məkan və zaman təsəvvürləridir. Görünüşlərdəki müxtəlifliyin qavranılması zamanı baş verən sintez həmişə bu formalara uyğun

olmalıdır. Çünkü bu birləşdirmə yalnız bu formalar çərçivəsində baş verə bilər. Lakin məkan və zaman yalnız hiss etmənin formaları kimi apriori təqdim olunmurlar. Onlar eyni zamanda özləri də bir intuisiya kimi mövcuddurlar - yəni içlərində bir çoxluq, müxtəliflik daşıyırlar. Beləliklə, bu müxtəlifliyin onlarda bir vahid halında müəyyənləşdirilməsi də mümkündür. Beləliklə, istər xaricimizdə, istərsə də daxilimizdə olan müxtəlifliyin sintezindəki birlik - yəni zaman və ya məkanda müəyyənləşdirilmiş şəkildə təsvir olunacaq hər bir şeyin uyğunlaşmalı olduğu birləşmə - artıq apriori şəkildə verilir. Bu birlik, məkan və zaman kimi intuisiya formaları ilə birlikdə (lakin onların içində deyil), qavrayışın hər bir sintezinin şərti kimi öncədən mövcuddur. Bu sintetik birlik yalnız bir şəkildə mümkündür: verilmiş intuisiya müxtəlifliyinin ilkin şüurda - yəni orijinal özünüdərkədə - kateqoriyalara uyğun şəkildə birləşdirilməsi ilə. Bu isə yalnız bizim duyusal intuissiyamıza tətbiq olunmaqla baş verə bilər. Nəticə etibarilə, hətta qavrayışın özü belə mümkün ola bilsin deyə, baş verən istənilən sintez kateqoriyalar çərçivəsində həyata keçirilməlidir. Çünkü təcrübə dediyimiz şey bir-birilə əlaqəli qavrayışlar vasitəsilə əldə olunan bilikdir. Deməli, kateqoriyalar təcrübənin mümkünüyünün şərtləridir və buna görə də təcrübə obyektlərinin hamısına qarşı apriori şəkildə keçərlidirlər. Məsələn, əgər mən bir evin empirik intuissiyasını onun müxtəlif hissələrini bir-bir qəbul edərək bir qavrayışa çevirirəmsə, bu zaman əsaslandığım şey - məkanın və ümumiyyətlə xarici hiss etmənin zəruri birliyidir. Mən bu müxtəlifliyi məkan daxilində sintetik birliyə uyğun şəkildə birləşdirir və beləliklə, evin formasını sanki "məkanda çəkirəm".

Lakin bu eyni sintetik birlik - əgər mən məkan formasını nəzərdən kənarlaşdırısaq - zehində, yəni anlayışda mövcuddur. Bu da, intuissiyada eyni cinsli olanların birləşdirilməsini təmin edən anlayışdır. Başqa sözlə, bu anlayış "kəmiyyət" kateqoriyasıdır. Buna görə də, qəbul etmə sintezi - yəni qavrayış - məhz bu kəmiyyət kateqoriyasına tam uyğun gəlməlidir. Əgər (başqa bir nümunədə) mən suyun donmasını müşahidə edirəmsə, bu zaman iki vəziyyəti - maye halını və bərk halını - zaman baxımından bir-biri ilə əlaqədə qəbul edirəm. Lakin bu görünüşü əsaslandırdığım zaman anlayışı - yəni daxili intuisiya forması - içərisində mən bu müxtəlifliyin zəruri sintetik birliyini təmsil edirəm. Əgər bu birlik olmasaydı, bu iki vəziyyət arasındaki münasibət (yəni hansının əvvəl, hansının sonra olduğunu) intuisiya vasitəsilə müəyyən şəkildə verə bilməzdəm. Bu sintetik birlik isə, mən intuisiya müxtəlifliyini ümumiyyətlə birləşdirərkən əsaslandığım apriori şərtdir. Əgər mən bu zaman

formasını (daxili intuisiya formasını) nəzərdən çıxarsam, o zaman bu birlik “səbəb” kateqoriyası olur. Yəni, bu kateqoriya vasitəsilə - onu hissiyatima tətbiq etməklə - mən zamanda baş verən bütün hadisələri onların qarşılıqlı münasibəti baxımından müəyyənləşdirirəm. Deməli, belə bir hadisənin qavranılması - və ümumiyyətlə, hadisənin özü - müşahidə baxımından “səbəb və nəticə” anlayışı çərçivəsində baş verir. Digər bütün hallarda da bu cür olur.

Kateqoriyalar təbiətə əvvəlcədən qanunlar verən anlayışlardır. Yəni, onlar bütün görünümlərin cəmi kimi təbiətə aiddir (*natura materialiter spectata*). Bu anlayışlar təbiətdən götürülməyib və təbiəti təqlid etmirlər. Əgər onlar təbiəti təqlid etsəydi, sırf təcrübəyə əsaslanardı. İndi belə bir sual ortaya çıxır: təbiət necə olur ki, bu anlayışlara tabe olur? Başqa sözlə, kateqoriyalar təbiətin çoxcəhətliliyinin birləşməsini əvvəlcədən necə müəyyən edə bilir, özü isə təbiətdən qaynaqlanır? Bu sərrin cavabı buradadır. Təbiətdəki görünüşlərin qanunlarının, insan anlayışına və onun əvvəlcədən mövcud olan formalarına – yəni ümumilikdə çoxluğu birləşdirmə qabiliyyətinə – uyğun gəlməsi heç də təəccübü deyil. Çünkü görünüşlərin özləri də əvvəldən mövcud olan hissi təxəyyül formasına uyğun gəlməlidirlər. Qanunlar görünüşlərin özündə yox, daha çox bu görünüşlərin təzahür etdiyi subyektlə bağlı şəkildə mövcuddur. Yəni subyekt anlayışa malik olduğu üçün bu qanunlar yaranır. Çünkü görünüşlər öz-özlüyündə mövcud deyillər – onlar yalnız hissələri olan varlıq üçün mövcuddurlar. Əşyaların özləri (yəni, şeylərin özü) isə, onları tanıyan bir anlayış olmasa belə, daxili qanunlara malik olardılar. Amma görünüşlər – yəni əşyaların bizə necə göründüyü – şeylərin özlərinin nə olduğunu bilmədən yalnız təsvirlərdir. Bu təsvirlər isə, yalnız birləşdirici qabiliyyətin tətbiq etdiyi qanuna tabedir. Öz-özlüyündə onların birləşməsi üçün heç bir qanun yoxdur. İndi isə bu hissi təəssüratların çoxluğunu birləşdirən şey təxəyyüldür. Təxəyyül isə bu birliyi yaratmaq üçün anlayışa, yəni düşüncəyə əsaslanır. Eyni zamanda, çoxluğu qəbul etmək üçün hissələrə ehtiyac duyur. Bütün mümkün qavrayışların əsasını qəbul etmə sintezi təşkil edir. Lakin bu qəbul etmə sintezi, yəni bu təcrübəyə əsaslanan birləşmə, özü də daha ilkin birləşmədən – yəni transsensual birləşmədən asılıdır. Bu transsensual sintez isə kateqoriyalara əsaslanır. Deməli, bütün mümkün qavrayışlar – yəni nə vaxtsa təcrübəvi şüura çata biləcək hər şey – təbiətdəki bütün görünüşlər, onların birləşməsi baxımından kateqoriyalara tabedir. Təbiət (sadəcə ümumi təbiət kimi nəzərdən keçirildikdə) bu kateqoriyalardan asılıdır. Çünkü bu kateqoriyalar onun zəruri qanuna uyğunluğunun ilkin əsasını təşkil edir. (*natura formaliter spectata*) Saf

idrak qabiliyyəti, sadəcə kateqoriyalar vasitəsilə, təzahürlərə əvvəlcədən (apriori) qanunlar tətbiq etmək üçün yetərli deyil. Bu yalnız ümumi təbiətin – yəni zaman və məkanda təzahürlərin qanuna uyğunluğu üzərində qurulan təbiətin – qanunlarını əhatə edir. Xüsusi qanunları isə, çünki onlar təcrübədə müəyyən olunan təzahürlərə bağlıdır, yalnız kateqoriyalardan tam şəkildə çıxarmaq mümkün deyil. Halbuki bu qanunların hamısı kateqoriyalara tabedir. Xüsusi qanunları tanımaq üçün təcrübə əlavə olunmalıdır. Ancaq ümumiyyətlə təcrübə haqqında və təcrübənin obyekt kimi nəyi tanıya biləcəyi barədə yalnız əvvəlcədən (apriori) müəyyən edilmiş qanunlar bize məlumat verir.

**İdrak anlayışlarının bu nəticəsi belədir:** Biz heç bir obyekti yalnız kateqoriyalar vasitəsilə düşünmədən təsəvvür edə bilmərik. Düşünülmüş bir obyekti isə yalnız həmin anlayışlara uyğun gələn təsəvvürlərlə dərk edə bilərik. Bütün təsəvvürlərimiz hisslərə əsaslanır və belə bir idrak - obyekt verildiyi qədər - təcrübəyə əsaslanır. Təcrübəyə əsaslanan idrak isə təcrübənin özüdür. Deməli, biz yalnız mümkün təcrübə obyektləri barədə əvvəlcədən (apriori) bilik əldə edə bilərik. Bu bilik yalnız onlarla məhdudlaşır. Lakin bu idrak - yalnız təcrübə obyektləri ilə məhdudlaşsa da - bu səbəbdən tamamilə təcrübədən alınmış deyil. Əksinə, həm xalis təfəkkür formaları (saf təsəvvürlər), həm də anlayışlar baxımından bizdə əvvəlcədən (apriori) mövcud olan idrak elementləri var. İndi təcrübənin obyekt anlayışları ilə zəruri uyğunluğunu düşünmək üçün yalnız iki yol var: ya təcrübə bu anlayışları mümkün edir, ya da bu anlayışlar təcrübəni mümkün edir. Birinci yol - yəni təcrübənin anlayışları yaratması - kateqoriyalar (və ya xalis hissi təsəvvürlər) üçün keçərli deyil. Çünki onlar əvvəlcədən mövcuddur, yəni təcrübədən asılı deyillər. Əgər onların mənşeyinin təcrübədən qaynaqlandığı iddia edilsəydi, bu, sanki “öz-özünə yaranma” (generatio aequivoca) kimi bir şey olardı. Beləliklə, yalnız ikinci yol qalır. Bu da sanki xalis ağlın epigenezis sistemi kimidir. Yəni, kateqoriyalar ümumilikdə bütün təcrübənin mümkünlüğünün əsasını, idrak qabiliyyəti baxımından, özlərində daşıyırlar. Lakin bu kateqoriyaların təcrübəni necə mümkün etdikləri və onların təzahürlərə tətbiq olunduqda hansı prinsipləri verdikləri barədə daha ətraflı məlumat növbəti fəsildə - mühakimə qabiliyyətinin transsəndental istifadəsi haqqında fəsildə izah olunacaq. Əgər kimsə, əvvəl sadalanan iki yolu arasında bir orta yol təklif etmək istəsə - yəni kateqoriyalar nə bizim idrakımızın əvvəlcədən düşünülmüş apriori başlangıç prinsipləri, nə də təcrübədən götürülmüş anlayışlar deyil, əksinə, bizim düşünmək meyillərimiz kimi bizə

yaratılışımızla birgə verilmiş və bu meyillərin istifadəsi təcrübənin getdiyi təbiət qanunları ilə tam uyğunluq təşkil edəcək şəkildə Tanrıımız tərəfindən bizə yerləşdirilmiş olsaydı (saf ağlın bir növ “əvvəlcədən formalaşdırılmış sistem”i kimi) - onda (bununla bağlı gələcək hökmvermələr üçün belə əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş meyillərin ehtimalını nə qədər uzağa aparacağımızın heç bir sərhədi görünmədiyi faktını bir kənara qoysaq da), bu orta yola qarşı həllədici bir irad qalır: Bu halda kateqoriyalar, anlayışlarının əsas xüsusiyyəti olan zəruriliyi (qaçılmaqlığı) itirmiş olardılar. Məsələn, səbəb anlayışını götürək. Bu anlayış müəyyən bir şərt altında nəticənin zəruri (qaçılmaz) olmasını bildirir. Əgər bu anlayış yalnız bizə təsadüfi şəkildə yerləşdirilmiş subyektiv bir zərurətə - yəni bəzi empirik təsəvvürləri bu cür əlaqə qaydasına uyğun birləşdirmək meylinə əsaslansayıdı - onda bu anlayış yalnız olardı. Belə bir vəziyyətdə mən deyə bilməzdim ki, nəticə obyektin özündə səbəblə birləşmişdir - yəni bu əlaqə zəruridir. Sadəcə bunu deyə bilərdim: mən belə qurulmuşam ki, bu təsəvvürləri ancaq belə birləşdirə bilirəm. Bu isə skeptikin ən çox arzuladığı nəticədir. Çünkü bu halda bizim hökmlərimizin guya obyektiv olan etibarlılığı tamamilə bir illüziyadan ibarət olar. Və çoxlu insan tapılar ki, bu subyektiv zəruriliyi (hiss edilməli olan bir şey) qəbul etməzdi. Heç olmasa, belə bir şey yalnız subyektin quruluşundan asılı olduqda, onunla bu barədə mübahisə etmək də mümkün olmazdı.

## Bu çıxarışın qısa məzmunu

Bu, idrakin xalis anlayışlarının (və onlarla birlikdə bütün nəzəri əvvəlcədən (apriori) biliyin) təcrübənin mümkünluğunun prinsipləri kimi göstərilməsidir. Təcrübə isə, ümumilikdə, təzahürlərin məkan və zaman daxilində müəyyənləşdirilməsi kimi nəzərdə tutulur. Nəhayət, bu təzahürlər ilkin appersepsiyanın sintez birliyi prinsipindən çıxır. Bu prinsip, idrakin məkan və zamanla bağlı olan forması, yəni ilkin hissyyat formalarıdır. Mən paraqraf bölgüsünü yalnız bu qədər lazım hesab edirəm, çünkü biz əsas anlayışlarla məşğul olmuşuq. İndi isə onların istifadəsini izah edəcəyik. Buna görə təqdimat fasiləsiz, yəni ardıcıl şəkildə davam edə bilər, bu cür ayrı-ayrı bölmələr olmadan.

Şərh: Kantın bu fikirləri sadə şəkildə belə izah oluna bilər: Bizim zehnimizdə təcrübədən asılı olmayan anlayışlar var, məsələn “səbəb”, “kəmiyyət”, “məkan”,

“zaman” kimi anlayışlar. Kant deyir ki, bu anlayışlar sadəcə beynimizin təsadüfi məhsulu deyil – onlar təcrübəni mümkün edən əsas şərtlərdir. Yəni, biz təcrübəniancaq bu anlayışların köməyi ilə qura və anlaya bilirik. Məsələn, biz bir evə baxanda onun hissələrini məkan daxilində birləşdiririk, bu da bizim məkan anlayışımız sayəsində mümkün olur. Eyni şəkildə, suyun donduğunu görəndə biz bu iki hali zaman ardıcılığında birləşdiririk və bu “səbəb-nəticə” anlayışı ilə bağlıdır. Kant deyir ki, təbiət dediyimiz şey – yəni ətraf aləmdəki bütün hadisələr və görünüşlər – bizim zehnimizdəki bu anlayışlara uyğun şəkildə qurulur. Yəni, bizim ağlımız, sanki təbiət əvvəlcədən qanunlar yazır. Bu qanunlar təbiətdə öz-özünə yox, yalnız təbiətə baxan bir subyekt – insan – üçün mövcuddur. Biz əşyaların necə olduğunu deyil, bizə necə göründüyünü bilirik. O görünüşləri isə yalnız bizim ağlımızın formaları və anlayışları əsasında birləşdirə və dərk edə bilirik. Bu birləşdirmə də təxəyyül və anlayış vasitəsilə baş verir. Ona görə də, biz yalnız bu anlayışların tətbiq oluna biləcəyi – yəni mümkün təcrübələr haqqında – əvvəlcədən nəsə deyə bilərik. Beləliklə, bizim bilik imkanlarımız yalnız təcrübə ilə məhdudlaşır, amma bu təcrübəni mümkün edən əsaslar – məkan, zaman, səbəb və s. – bizim ağlımızda əvvəlcədən mövcuddur.

## Prinsiplərin analitikası

Ümumi məntiq, yüksək idrak qabiliyyətlərinin bölgüsünə tam uyğun gələn bir plana əsaslanır. Bu qabiliyyətlər bunlardır: anlayış, hökmvermə gücü və mühakimə. Buna görə, ümumi məntiqin analitikası anlayışlar, hökmlər və nəticələndirmələrlə məşğul olur. Bu, həmin idrak qabiliyyətlərinin funksiyaları və ardıcılılığı ilə tam uyğun gəlir. Bu qabiliyyətlər ümumi anlayış adı altında əhatə olunur. Sadəcə formal məntiq isə, belə başa düşülür ki, idrakin bütün məzmunundan (saf və ya təcrübəyə əsaslanan) uzaqlaşır. O, yalnız ümumi düşüncə formasına (diskursiv idrak) diqqət yetirir. Bu səbəbdən formal məntiq analitikasında mühakimənin qanunu da yer alır. Bu qanunun forması möhkəm qaydadır və ona əvvəlcədən (apriori) yalnız mühakimənin fəaliyyətlərinin analiizi vasitəsilə baxmaq mümkündür. Bunun üçün mühakimənin fəaliyyətlərinin ayrı-ayrı mərhələlərini araşdırmaq kifayətdir, idrakin konkret təbiəti isə nəzərə alınmır. Transsensual məntiq, çünkü yalnız müəyyən bir məzmun, yəni yalnız xalis əvvəlcədən (apriori) biliklərə məhdudlaşır, ümumi məntiqin bu bölgüsünü təkrarlaya bilməz. Çünkü məlum olur ki, transsensual ağlı istifadəsi ümumiyyətlə obyektiv cəhətdən doğru deyil. Buna görə də o, həqiqətin məntiqinə - yəni analitikaya - daxil deyil. Əksinə, illüziyanın məntiqi

kimi skolastik sistemdə xüsusi bir yer tələb edir və buna transsensual dialektika deyilir. Buna görə də idrak və hökmvermə gücü transsensual məntiqdə obyektiv olaraq doğru, yəni həqiqi istifadə qaydasına malikdir və ona görə də transsensual məntiqin analitik hissəsinə daxildir. Yalnız ağıl, obyektlər barədə əvvəlcədən (apriori) bir şeylər ortaya qoymağa və biliyi mümkün təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxarmağa çalışdıqda tamamilə dialektik olur. Onun bu cür yanlış iddiaları analitikada olması lazımlı olan doğru qaydalara uyğun gəlmir. Prinsiplərin analitikası yalnız hökmvermə gücү üçün bir qayda olacaq. Bu qayda hökmvermə gücүnə təzahürlərə anlayışların konseptlərini tətbiq etməyi öyrədir. Bu anlayışlar əvvəlcədən (apriori) qaydaların şərtlərini ehtiva edir. Buna görə də, mən idrakin əsas prinsiplərini mövzu olaraq götürərkən, bu işi daha dəqiq ifadə etmək üçün hökmvermə gücünün doktrinası ifadəsini istifadə edəcəyəm.

Şərh: Kant “Prinsiplərin analitikası”nda insan idrakinı təhlil edir və bunun üç əsas qabiliyyəti ayıır: anlayış, hökmvermə və mühakimə. Ümumi məntiq bu qabiliyyətlər üzərində qurulur və formal məntiq adlanan sahə idrakin məzmununa deyil, yalnız onun formalarına, yəni düşüncənin strukturuna baxır. Formal məntiqdə mühakimə qanunları sabit və dəyişməz sayılır, bunlar təcrübədən asılı deyil, əvvəlcədən bilinir. Lakin Kant deyir ki, bu cür məntiq idrakin gerçek məzmununu əhatə etmir. Transsensual məntiq isə yalnız əvvəlcədən bilikləri araşdırır və yalnız o zaman doğru nəticələr verir ki, anlayışlar təcrübəyə əsaslanan obyektlərə tətbiq olunsun. Bu baxımdan anlayış və hökmvermə gücü doğru bilik əldə etmək üçün vacibdir. Amma zəka – yəni idrakin daha yüksək səviyyəsi – bəzən həddi aşır və təcrübənin sərhədlərindən kənarda nəticələr çıxarmağa çalışır. Bu isə yanlışlıqlara səbəb olur. Belə yanlış düşüncə tərzini Kant “dialektika” adlandırır və qeyd edir ki, bu sahə məntiqin deyil, illüziyanın bir hissəsidir. Ona görə də “Prinsiplərin analitikası” yalnız hökmvermə gücü ilə bağlıdır və insan anlayışlarının təcrübəyə necə tətbiq edildiyini öyrədir. Kant bunu “hökmvermə gücünün doktrinası” adlandırır, çünki bu hissə anlayışlarla gerçeklik arasında düzgün əlaqə qurmağı izah edir.

## Ümumi olaraq transsensual hökmvermə gücü haqqında

Əgər ümumilikdə idrak qaydalar qabiliyyəti kimi izah olunursa, onda hökmvermə gücü bu qaydaların altına aid etmə qabiliyyətidir. Yəni,

hökmvermə gücү müəyyən bir şeyin verilmiş qaydaya (casus datae legis) tabe olub-olmadığını müəyyən etməkdir. Ümumi məntiq hökmvermə gücү üçün heç bir qayda vermir və ümumiyyətlə verə bilməz. Çünkü o, biliyin bütün məzmunundan uzaqlaşır və yalnız idrakin formasını - anlayışlar, hökm və nəticələndirmələrə bölməyi - işlədir. Beləcə, idrakin bütün istifadəsi üçün formal qaydalar əldə edir. İndi əgər ümumi məntiq hökmvermə gücünün necə ümumi şəkildə bu qaydaların altına aid edilməsi lazımlı olduğunu göstərmək istəsə, yəni bir şeyin bu qaydaların altına aid olub-olmamasını ayırd etmək istəsə, bunu yalnız yenə bir qayda vasitəsilə edə bilər. Amma sadəcə bunun bir qayda olması hökmvermə gücү üçün başqa bir təlim tələb edir. Beləliklə, aydın olur ki, anlayış mütləq qaydalar vasitəsilə öyrənilə və inkişaf etdirilə bilər. Lakin hökmvermə gücü xüsusi bir bacarıqdır və onu yalnız öyrətmək olmaz, ancaq məşq etməklə inkişaf etdirmək olar. Buna görə də hökmvermə gücü insanın doğuşdan gələn, yəni “təbii zəkası” (ana zəka) ilə bağlıdır. Bu zəkənin olmaması heç bir məktəblə düzəldilə bilməz. Çünkü belə məktəblər məhdud anlayışa başqalarının təcrübəsindən götürülmüş çoxlu qaydalar verə bilər və onları sanki ona köçürər. Amma bu qaydaları düzgün istifadə etmək qabiliyyəti yalnız tələbənin özünə aiddir. Belə təbii qabiliyyət olmadan, ona verilən qaydaların heç biri məqsəd üçün düzgün istifadə edilməkdən qorunmur və asanlıqla səhv istifadə edilə bilər. Həkim, hakim və ya dövlət xadimi başında çoxlu yaxşı patoloji, hüquqi və ya siyasi qaydalar saxlaya bilər. O, bu qaydaları yaxşı öyrədə bilər, amma onların tətbiqində asanlıqla səhv edə bilər. Bunun səbəbi ya onun təbii hökmvermə qabiliyyətinin zəif olmasıdır (amma anlayışı yaxşıdır), yəni o, ümumi anlayışı başa düşür, amma konkret halda həmin vəziyyətin ona aid olub-olmadığını ayıra bilmir. Ya da o, bu hökmvermə qabiliyyətini nümunələr və real iş təcrübəsi ilə kifayət qədər inkişaf etdirməyib. Nümunələrin tək və böyük faydası budur: onlar hökmvermə qabiliyyətini gücləndirirlər. Ancaq idrakin düzgün və dəqiq anlayışına gəldikdə, nümunələr bəzən zərər verirlər. Çünkü onlar çox vaxt qaydanın şərtini tam yerinə yetirmirlər (yəni məsələnin tam uyğun nümunəsi olmurlar). Bundan əlavə, onlar idrakin qaydaları ümumi və təcrübədən asılı olmayaraq anlaması səylərini zəiflədirirlər. Nəticədə isə biz bu qaydaları prinsip kimi deyil, daha çox formullar kimi istifadə etməyə alışırıq. Beləliklə, nümunələr hökmvermə qabiliyyətinin məşq aparmaq üçün istifadə etdiyi dəstəkdir. Kimdə bu təbii hökmvermə qabiliyyəti yoxdursa, o, nümunələrsiz heç vaxt uğur qazana bilməz. Amma ümumi məntiq hökmvermə qabiliyi üçün heç bir qayda verə bilməz. Transsensual məntiqdə isə vəziyyət tam fərqlidir. Hətta belə görünür

ki, transsensual məntiqin əsas işi, xalis idrakin istifadəsində hökmvermə qabiliyyətini müəyyən qaydalar vasitəsilə düzəltmək və qorumaqdır. Çünkü xalis əvvəlcədən (apriori) biliklərin sahəsində idrakin rolunu genişləndirmək üçün, yəni nəzəriyyə kimi fəlsəfə tamamilə lazımsız və ya yararsız görünə bilər. Çünkü əvvəlki cəhdlər çox az və ya heç bir irəliləyiş gətirməyib. Lakin fəlsəfə tənqid kimi hökmvermədə səhv lərin qarşısını almaq üçün - yəni idrakin bir neçə xalis anlayışından düzgün istifadə etməkdə - bütün incəlikləri və tədqiqat bacarıqları ilə çağırılır. Hətta faydası yalnız mənfi olsa belə. Amma transsensual fəlsəfənin özünəməxsus xüsusiyyəti budur: anlayışın xalis konseptində verilmiş qaydadan (və ya ümumi qaydaların şərtindən) əlavə olaraq, eyni zamanda əvvəlcədən (apriori) göstərə bilir ki, bu qaydalar hansı hallara tətbiq edilməlidir. Bu baxımdan digər bütün öyrədici elmlərdən (riyaziyyat istisna olmaqla) üstünlüğünün səbəbi məhz budur: o, anlayışları onların obyektləri ilə əvvəlcədən (apriori) əlaqələndirməklə məşğul olur. Buna görə də onun obyektiv etibarlılığı sonradan təcrübə ilə təsdiqlənə bilməz. Çünkü bu, anlayışların dəyərini tam toxunulmamış saxlayardı. Əksinə, o, eyni zamanda ümumi, lakin kifayət qədər aydın şəkildə göstərməlidir ki, hansı şərtlər altında obyektlər həmin anlayışlara uyğun şəkildə verilə bilər. Əks halda anlayışlar məzmunsuz qalardı və yalnız məntiqi formalardan ibarət olar, xalis anlayışlar olmazdı. Bu transsensual hökmvermə doktrinası iki fəsildən ibarət olacaq: Birinci fəsil, yalnız hissi şərtə aid olacaq ki, bu şərt altında anlayışların xalis konseptləri istifadə oluna bilər. Buna xalis idrakin sxematizmi deyilir. İkinci fəsil isə, bu şərtlər altında xalis anlayışlardan əvvəlcədən (apriori) çıxarılan sintetik hökmvermələrlə məşğul olacaq. Bu hökmvermələr bütün digər əvvəlcədən (apriori) biliklərin əsasını təşkil edir. Yəni, xalis idrakin prinsipləri ilə bağlıdır.

Şərh: Kant bu hissədə hökmvermə gücünü sadə şəkildə belə izah edir: əgər idrak ümumi qaydalar hazırlamaq qabiliyyətidirsə, hökmvermə gücü bu qaydaları konkret vəziyyətlərə tətbiq etmək bacarığıdır. Başqa sözlə, bir şeyin bir qaydaya uyğun olub olmadığını müəyyən edən məhz hökmvermə gücüdür. Ancaq ümumi məntiq yalnız düşüncə formaları ilə məşğul olur, məzmunla deyil, yəni o, bu cür tətbiqlər üçün qaydalar verə bilmir. Hökmvermə gücü isə anlayışlardan fərqli olaraq, sadəcə qayda öyrənməklə inkişaf etmir, təcrübə və məşqlə formalasıdır. Ona görə də Kant bu qabiliyyəti təbii zəka ilə əlaqələndirir. İnsan çox qayda öyrənə bilər, lakin onların konkret hallarda düzgün tətbiqi üçün hökmvermə bacarığı lazımdır. Yoxsa, həkim, hakim, siyasetçi çox bilikli olsa belə, səhv qərar verə bilər. Bu, ya təbii zəkanın zəifliyi, ya da təcrübənin azlığı ilə bağlıdır. Nümunələr bu qabiliyyəti gücləndirə

bilər, amma çox vaxt qaydanı tam əks etdirmədiklərinə görə zərər də verə bilirlər. Kant deyir ki, transsensual məntiq burada fərqlənir: onun əsas vəzifəsi hökmvermə gücünü düzgün istiqamətə yönəltmək və səhvlərin qarşısını almaqdır. Yəni, o, anlayışları təcrübəyə uyğun tətbiq etmə şərtlərini əvvəlcədən müəyyənləşdirir. Bu baxımdan transsensual fəlsəfə digər elmlərdən daha dərin və fərqlidir, çünki yalnız formal qaydaları yox, həm də bu qaydaların obyektlərə necə tətbiq oluna biləcəyini izah edir. Əgər anlayışlar bu şərtlərlə bağlı deyilsə, onlar boş, məzmunsuz qalır. Kant bu fəlsəfəni iki hissəyə ayırır: birinci hissə anlayışların tətbiqi üçün duyğu təcrübəsi ilə bağlı olan şərtləri, ikinci hissə isə həmin şərtlərlə uyğun gələn və əvvəlcədən bilinə bilən hökmvermələri araşdırır. Bu, xalis idrakın prinsiplərini müəyyən edir və bütün apriori biliklərin əsasını təşkil edir.

## **Transsensual hökmvermə doktrinası**

### **(Yəni prinsiplərin analitikası)**

#### **Saf idrak konseptlərinin sxematizmi haqqında**

Bir obyektin bir anlayış altında qruplaşdırılmasında, obyektin təsvirləri həmin anlayışla eyni xarakterdə olmalıdır. Yəni, anlayış həmin obyektin nəyi ifadə etdiyini özündə ehtiva etməlidir. Çünki “obyekt bir anlayış altında olmaq” ifadəsi məhz bunu nəzərdə tutur. Məsələn, təcrübədən götürülmüş boşqab anlayışı ilə xalis həndəsi dairə anlayışı eynilik təşkil edir. Çünki boşqabda düşündüyüümüz dairəvi forma, dairə anlayışında görmə ilə təsəvvür edilə bilər. Amma xalis anlayışlar, təcrübədən alınan və ya ümumiyyətlə hissi təsvirlərlə müqayisədə, tamamilə fərqli xarakterdədirlər və heç bir şəkildə hiss edilən təsvirlərdə rast gəlinə bilməzlər. İndi isə sual yaranır: necə olur ki, sonrakı (məsələn, kateqoriya) əvvəlkinin altına aid edilir? Yəni necə kateqoriya, məsələn, səbəb-nəticə əlaqəsi, görünüşlərə tətbiq oluna bilər? Çünki heç kim deməz ki, bu kateqoriya duyğularla birbaşa hiss edilə və ya görünüşdə mövcuddur. Bu çox təbii və vacib sualdır və məhz buna görə transsensual hökmvermə doktrinası zəruridir. Bu doktrina göstərməlidir ki, xalis anlayışların (yəni kateqoriyaların) görünüşlərə ümumilikdə tətbiqi necə

mümkündür. Digər elm sahələrində isə belə xüsusi müzakirəyə ehtiyac yoxdur. Çünkü orada anlayışlar, ümumilikdə obyektin təcəssümü ilə o qədər fərqli və qarışq olmur. Buna görə anlayışların görünüşlərə tətbiqi öz-özünə başa düşüləndir. İndi aydınlaşdır ki, üçüncü bir şey olmalıdır. Bu şey bir tərəfdən kateqoriya ilə, digər tərəfdən görünüşlə eyni xarakterdə olmalıdır. Bu vasitəçi şey kateqoriyanın görünüşə tətbiqini mümkün edir. Bu vasitəçi təsvir xalis olmalıdır, yəni heç bir təcrübəyə əsaslanmamalıdır. Eyni zamanda həm zəka ilə, həm də hissələr ilə bağlı olmalıdır. Belə vasitəçi təsvirə transsensual sxema deyilir. Anlayışın anlayışı ümumilikdə müxtəlif təsvirlərin xalis sintetik birliyini ehtiva edir. Zaman, daxili hissin müxtəlifliyinin formal şərti kimi, bütün təsvirlərin əlaqəsini təmin edir və xalis təzahür formasında əvvəlcədən (apriori) müxtəlifliyi özündə saxlayır. İndi transsensual zaman müəyyənləşməsi həmin kateqoriya ilə eynilik təşkil edir, çünkü bu kateqoriya onun birliyini yaradır. Bu eynilik onun universal olması və əvvəlcədən qaydaya əsaslanması ilə bağlıdır. Digər tərəfdən, zaman görünüşlə eynidir, çünkü zaman hər bir təcrübədən gələn təsvirin içində mövcuddur. Buna görə kateqoriyanın görünüşlərə tətbiqi mümkün olur. Bu, transsensual zaman müəyyənləşməsi vasitəsilə baş verir. Bu zaman müəyyənləşməsi anlayışın sxeması kimi çıxış edir və görünüşün həmin kateqoriya altında qruplaşdırılmasını təmin edir. Kateqoriyaların çıxarışında göstərilənlərdən sonra, ümidi edirik ki, heç kim bu suala şübhə etməyəcək: xalis anlayışlar yalnız təcrübəyə aid olanlardır, yoxsa transsensual mənada da istifadə edilə bilərlər? Yəni, bunlar mümkün təcrübənin şərti kimi yalnız əvvəlcədən (apriori) görünüşlərə aid edilirmi, yoxsa ümumi olaraq şeylərin mümkünlüyü şərti kimi, məhdudiyyətsiz, obyektlərə də aid edilə bilərlər? Çünkü biz orada gördük ki, anlayışlar tamamilə mümkün deyil və mənası olmaz, əgər obyekt ya onların özləri üçün, ya da ən azından onların tərkibində olan elementlər üçün verilməzse. Buna görə də, anlayışlar heç bir halda şeylərin özləri üçün aid ola bilməz (bizə necə və ya verilib-verilməməsindən asılı olmayıaraq). Daha sonra gördük ki, hissiyyatımızın dəyişməsi tək yoldur ki, obyektlər bizə verilə bilər. Nəhayət, kateqoriyaların funksiyasına əlavə olaraq, anlayışın xalis əvvəlcədən (apriori) hissiyyatın formal şərtlərini də ehtiva etməsi lazımdır (xüsusən daxili hissin şərtləri), hansılar ki, yalnız bu şərtlər altında kateqoriya hər hansı bir obyektə tətbiq edilə bilər. Biz bu formal və xalis hissiyyat şərtini, hansı ki, anlayışın istifadəsini məhdudlaşdırır, anlayışın sxeması adlandıracağımız. Və anlayışın bu sxemlərlə işləmə prosesinə isə xalis idrakin sxematizmi deyəcəyik. Sxema özü həmişə yalnız təsəvvürün məhsuludur;

amma burada təsəvvürün sintezi məqsəd kimi fərdi bir təsviri deyil, yalnız hissiyyatın müəyyənlilikində vahidliyi hədəfləyir. Buna görə sxema təsvirlə fərqləndirilir. Məsələn, əgər mən beş nöqtəni düz sıraya düzürəməsə, . . . . . , bu, beş sayının təsviridir. Amma əgər mən yalnız ümumi bir sayı düşünürəməsə, hansı ki beş də ola bilər, yüz də, bu düşüncə çox vaxt çoxluğun (məsələn, minin) müəyyən bir anlayışa uyğun təsvir olunmasının üsulunu ifadə edir, özü isə təsvir deyil. Bu təsviri isə çətinliklə gözdən keçirə və anlayışla müqayisə edə bilərəm. İndi təsəvvürün ümumi bir prosedurunu, yəni bir anlayışa onun təsvirini vermək üsulunu ifadə edən bu təsviri mən həmin anlayışın sxeması adlandıram. Əslində, xalis hissi anlayışlarımızın əsasını obyektlərin təsvirləri yox, sxemalar təşkil edir. Üçbucaq anlayışına heç bir üçbucaq təsviri tam uyğun gələ bilməz. Çünkü təsvir anlayışın ümumiliyinə çatmaz, yəni bütün üçbucaqlara, düz və ya iti bucaqlı üçbucaqlara aid olan anlayışa çatmaz. O, həmişə yalnız həmin ümumilik dairəsinin bir hissəsi ilə məhdudlaşar. Üçbucağın sxeması yalnız düşüncədə mövcud ola bilər və bu, təsəvvürün kosmosdakı xalis formalarla əlaqədar sintez qaydasını bildirir. Təcrübənin bir obyekti və ya onun təsviri heç vaxt təcrübə anlayışına tam uyğun gəlməz. Əksinə, bu anlayış həmişə dərhal təsəvvür sxemasına bağlıdır. Bu sxema bizim intuisiyağı müəyyən bir ümumi anlayışa əsasən nizamlamaq üçün qaydadır. Məsələn, it anlayışı belə bir qaydadır ki, mənim təsəvvürüm dörd ayaqlı heyvanın formasını ümumi şəkildə göstərə bilər, amma təcrübədən gələn konkret hər hansı bir formaya və ya hər hansı mümkün təsvirə bağlı deyil. Bizim anlayışımızın görünüşlərə və onların yalnız formalarına aid sxematizmi insan ruhunun dərinliklərində gizli bir sənətdir. Onun əsl işlərini təbiətdən anlamaq olar, amma onları açıb gözümüzün önünə çıxarmaq çox çətindir. Yalnız bunu deyə bilərik: təsvir təcrübədən gələn yaradıcı təsəvvür qabiliyyətinin məhsuludur. Hissi anlayışların sxeması (məsələn, məkan içində fiqurlar) isə xalis əvvəlcədən (apriori) təsəvvürün məhsulu və demək olar ki, onun imzasıdır. Bu təsəvvür vasitəsilə və ona uyğun olaraq təsvirlər mümkün olur. Lakin onlar anlayışla özləri tam uyğun deyil, yalnız sxema vasitəsilə anlayışa bağlıdır. Digər tərəfdən, anlayışın xalis sxeması heç vaxt təsvirə çevrilə bilməz. O, anlayışların ümumi birliyinin qaydasına uyğun olaraq, xalis sintezdir və kateqoriyanın ifadə etdiyi qaydaya əsaslanır. Bu sxema təsəvvürün transsəndental məhsuludur və daxili hissin ümumi müəyyənləşdirilməsinə aiddir. Bu, zaman kimi onun formasının şərtlərinə uyğun olaraq bütün təsvirlərin əvvəlcədən (apriori) bir anlayışda, appersepsiyanın birliyi üzrə birləşdirilməsi ilə bağlıdır. Ümumi olaraq anlayışın xalis transsəndental

sxemaları üçün nə lazım olduğunu quru və darıxdırıcı analiz etmək əvəzinə, onları kateqoriyaların ardıcılığına və onlarla əlaqəli şəkildə təqdim etmək daha məqsədə uyğundur. Xarici hiss üçün bütün ölçülərin (kəmiyyətlərin) xalis təsviri məkan, ümumi olaraq isə bütün hiss obyektləri üçün zamanıdır. Amma anlayışın kəmiyyət (magnitude) anlayışı kimi xalis sxeması rəqəmdir. Rəqəm bir-birinə bənzər vahidlərin ardıcıl toplanmasını ümumiləşdirən təsviridir. Beləliklə, rəqəm homojen intuisiya çoxluğunun sintezinin birliyi deməkdir, çünki mən intuisiya zamanı zamanın özünü yaradıram. Reallıq anlayışın xalis konseptindədir və bu konseptə ümumilikdə hissiyyat uyğun gəlir. Bu, o deməkdir ki, konsept özü varlıq (zaman daxilində) olduğunu göstərir. İnkər isə konseptin zaman daxilində yoxluğu təmsil etməsidir. Bu iki anlayışın qarşıdurması eyni zamanda, dolu zamanla boş zaman kimi fərqlənir. Zaman yalnız intuisiyanın, yəni görünüşlərin forması olduğundan, hissiyyata uyğun gələn şey bütün obyektlərin transsental maddəsidir, yəni şeylərin özləri olaraq (şeylik, reallıq). Hər bir hissiyyat isə müəyyən dərəcə və ya ölçüyə malikdir. Bu ölçü onun eyni zaman içində, yəni daxili hissədə, bir obyektin təsvirini daha çox və ya az doldurma qabiliyyətidir. Bu ölçü sıfıra, yəni heçliyə qədər azala bilər. Buna görə reallıqla inkardakı əlaqə və kecid var. Hər bir reallıq kvant kimi təsəvvür edilə bilər. Realiliyin sxeması isə zaman içində həmin ölçünün davamlı və vahid şəkildə yaranmasıdır. Bu, hissiyyatın müəyyən bir dərəcədən yoxa çıxmasına qədər zaman boyunca enməsi, ya da inkər halından başlayaraq ölçüsünün artması prosesidir. Maddənin sxeması realın zamandakı davamlılığıdır, yəni empirik zaman müəyyənliyinin təməli kimi realın təsviridir. Bu səbəbdən, maddə dəyişən hər şeyin arxasında qalır və özü dəyişmir. (Zaman özü keçib getmir, amma zaman içində dəyişən şeyin mövcudluğu keçir. Buna görə, zaman - özü dəyişməz və davamlı olduğu üçün - görünüşdə mövcudluğu dəyişməz olan şeyə uyğundur, yəni maddəyə. Və yalnız maddə içində görünüşlərin zaman baxımından ardıcılılığı və eyni zamanda olması müəyyən edilə bilər.) Bir şeyin səbəb və səbəbiyyətinin sxeması, realdır; yəni həmin real üzərində hər dəfə qoyulduqda, həmişə başqa bir şeyin ardınca gəlməsidir. Ona görə də, bu sxema müxtəlifliklərin ardıcılığında, bir qaydaya tabe olduğu qədər mövcuddur. İcma (qarşılıqlı əlaqə) sxeması, yəni maddələrin təsadüfi hallarına qarşılıqlı səbəbiyyət sxeması, birinin müəyyənlikləri ilə digərinin müəyyənliklərinin eyni anda olmasıdır, ümumi bir qaydaya əsasən. Mümkünlüyün sxeması müxtəlif təsvirlərin sintezinin zamanın ümumi şərtləri ilə uyğunluğudur (məsələn, eks anlayışlar eyni anda bir şeydə ola bilməz, onlar yalnız bir-birini ardınca

mövcud ola bilər). Bu, bir şeyin təsvirinin müəyyən bir zamana bağlı olması deməkdir. Realığın sxeması müəyyən bir zamanda mövcudluqdur. Zərurətin sxeması isə obyektin bütün zamanlarda mövcud olmasınaıdır. İndi bunların hamısından görünür ki, hər bir kateqoriyanın sxeması aşağıdakılari ehtiva edir və təmsil edir: kəmiyyət kateqoriyasında - zamanın özünün yaranmasını (sintezini), yəni bir obyektin ardıcıl qavranmasını; keyfiyyət kateqoriyasının sxemasında - duyğunun (qavrayışın) zaman təsviri ilə sintezini, yəni zamanın doldurulmasını; əlaqə kateqoriyasının sxemasında - qavrayışların bütün zaman boyunca bir-biri ilə münasibətini (yəni zaman təyin etmə qaydasına uyğun olaraq); nəhayət, modalite kateqoriyasının sxemasında - zamanın özünü, obyektin zamana aid olub-olmaması və necə aid olması qərarının əlaqələndiricisi kimi. Beləliklə, sxemalar qaydalara əsaslanan əvvəlcədən verilmiş zaman müəyyənliklərindən başqa bir şey deyil. Bunlar kateqoriyaların sırasına uyğun olaraq - zaman ardıcılılığı, zamanın məzmunu, zamanın qaydası və nəhayət, mümkün olan bütün obyektlərlə bağlı zamanın ümumi cəmini əhatə edir. Bundan aydın olur ki, anlayışın sxematizmi təsəvvürün transsensual sintezi vasitəsilə daxili hissədəki bütün müxtəlifliklərin birliyinə gətirilir. Bu, dolayı yolla appersepsiyanın birliyi ilə əlaqəlidir, yəni daxili hissə (qəbul etmə qabiliyyəti) funksiyası ilə bağlıdır. Beləliklə, xalis anlayışın konseptlərinin sxemaları onlara obyektlərlə əlaqə və mənası verən yeganə və həqiqi şərtlərdir. Buna görə kateqoriyalar yalnız mümkün empirik istifadə üçündür. Onlar görünüşləri əvvəlcədən zəruri birliyin əsasında ümumi sintez qaydalarına tabe etməyə xidmət edir. Bu da onları bir təcrübədə tam və əlaqəli şəkildə birləşdirməyə imkan verir. Lakin bütün biliyimiz mümkün olan bütün təcrübələrin bütövlüyündə yerləşir və transsensual həqiqət, yəni bütün empirik həqiqətdən əvvəl gələn və onu mümkün edən həqiqət, məhz bu ümumi əlaqədən ibarətdir. Amma bu da aydınındır ki, hissiyyatın sxemaları kateqoriyaları ilk olaraq həyata keçirir, eyni zamanda onları məhdudlaşdırır. Yəni, onları yalnız anlayışdan kənardə olan şərtlərə, yəni hissiyyata uyğun şərtlərə bağlayır. Buna görə sxema əslində yalnız fenomen, yəni kateqoriya ilə uyğun olan obyektin hissi konseptidir. (Məsələn: rəqəm kəmiyyətin fenomenidir, hissiyyat realığın fenomenidir, davamlı və daimi varlıq maddənin fenomenidir, əbədiyyət və zərurət isə fenomenlərdir və s.). İndi əgər məhdudlaşdırıcı bir şərti kənara qoysaq, elə görünə bilər ki, əvvəldən məhdudlaşdırılmış konsepti genişləndiririk; belə ki, kateqoriyalar öz xalis mənasında, hissiyyatın heç bir şərti olmadan, ümumilikdə şeylər üçün keçərli olmalıdır. Onların sxemaları isə onları yalnız necə görünürlərsə, elə göstərir və

buna görə də kateqoriyalar bütün sxemalardan asılı olmayaraq müstəqil bir mənaya sahib olmalıdır və onlardan çox daha geniş bir mənanı ifadə etməlidir. Amma əslində, bütün hissi şərtlərdən soyutlandıqda da, yalnız anlayışın sadəcə təmsillərinin məntiqi birliyi mənasi qalar, amma onlara heç bir obyekt və onun mənasi verilməz ki, bu da obyektin konseptini yarada bilsin. Məsələn, əgər möhkəmliyinin hissi müəyyənliyini çıxarsaq, maddə yalnız subyekt kimi düşünülən bir şeydən başqa bir şey ifadə etməz (başqa bir şeyin predikatı olmadan). İndi isə bu təsvirdən heç nə hasil edə bilmərəm, çünki o mənə göstərmir ki, ilk subyekt kimi sayılan şey hansı müəyyənliklərə malik olmalıdır. Beləliklə, sxemalar olmadan, kateqoriyalar yalnız anlayışın konseptləri üçün funksiyalardır, amma heç bir obyekti təmsil etmirlər. Bu mənanı onlara hissiyyat verir; hissiyyat isə anlayışı həm həyata keçirir, həm də ona məhdudiyyət qoyur.

Şərh: Kant deyir ki, biz dünyani yalnız hissərimizlə deyil, həm də ağılla anlayırıq. Hissələr bizə dünyani necə gördükümüzü göstərir, amma bu yetərli deyil. Biz gördüklerimizi başa düşmək üçün onlara anlayışlar tətbiq edirik. Anlayışlar isə təcrübədən gəlməyən, zehni olaraq mövcud olan düşüncə formalarıdır. Məsələn, səbəb-nəticə anlayışı belədir – biz bunu gözümüzlə görmürük, amma düşüncəmizdə bir hadisənin digərini doğurduğunu anlayırıq. Bəs bu cür anlayışlar hissərimizlə qəbul etdiyimiz təsvirlərlə necə uyğunlaşır? Kant deyir ki, bu uyğunlaşmanın təmin edən “sxema” adlı bir şey var. Sxema anlayışla hissi təsviri birləşdirən ortaq bir formadır. Sxema, anlayışın tətbiq oluna biləcəyi şəkildə, zehində zaman çərçivəsində qurulmuş ümumi bir təsəvvürdür. Məsələn, “rəqəm” anlayışının sxeması, zaman boyunca vahidlərin ardıcıl yığılmasıdır. Ya da “səbəb” anlayışının sxeması, bir şeyin baş verdikdən sonra digər bir şeyin daim baş verməsidir. Bu sxemalar bizə anlayışları hiss etdiyimiz obyektlərə tətbiq etməyə imkan verir. Sxema təsvir deyil, çünki təsvir konkret bir formaya əsaslanır, sxema isə daha ümumi və zehni bir prosesdir. Məsələn, “üçbucaq” anlayışının sxeması onun bütün formalarına (düzbucaqlı, iti bucaqlı və s.) aiddir, amma konkret bir üçbucaq təsviri yalnız birinə uyğundur. Ona görə də biz hər hansı bir şeyi tanıdıqda, əslində anlayışları hiss etdiyimiz məlumatlara sxema vasitəsilə tətbiq edirik. Kant bunu “saf idrakın sxematizmi” adlandırır və düşüncəmizin görünən aləmlə necə əlaqə qurduğunu izah edir.

## **Transsensual qənaət gücü doktrinası**

### **(Yaxud prinsiplərin analitikası)**

#### **Saf anlayışın bütün prinsiplərinin sistemi**

Öncəki fəsildə biz transsensual qənaət gücünü yalnız xalis anlayışın sintetik qənaətlər üçün istifadəsinin ümumi şərtlərinə uyğun olaraq müzakirə etmişdik. İndi isə vəzifəmiz bu qənaət gücünün, tənqididə xəbərdarlıqla əsaslanaraq, əslində necə apriori şəkildə həyata keçirdiyini sistemli şəkildə göstərməkdir. Bunun üçün kateqoriyalar cədvəlindən şübhəsiz ki, təbii və etibarlı rəhbərlik alacaq. Çünkü məhz bu qənaətlər mümkün təcrübə ilə əlaqələri sayesində anlayışın bütün xalis biliyini apriori təşkil edir. Eyni zamanda, onların ümumiyyətlə duyğu ilə əlaqəsi bütün transsensual prinsipləri tam və sistemli şəkildə göstərəcəkdir. Apriori prinsiplər bu adı yalnız özlərində digər qənaətlərin əsaslarını daşıdıqları üçün deyil, həm də özlərinin daha ümumi və yüksək biliyə əsaslanmaması səbəbindən alırlar. Amma bu xüsusiyyət onları bütün sübutlardan kənar qoymur. Çünkü, bu daha obyektiv səviyyədə davam etdirilə bilməz, yəni bütün biliyin obyektiyinə əsas yaradır, amma buna baxmayaraq, bir obyekt haqqında biliyin mümkünlüğünün subyektiv mənbələrindən sübutun olması mümkün değildir, hətta zəruridir. Oks halda, bu fikir sadəcə gizli və şübhəli bir iddia kimi qəbul edilərdi. İkincisi, özümüzü yalnız kateqoriyalarla bağlı prinsiplərlə məhdudlaşdıracağıq. Transsensual estetikanın prinsipləri, yəni məkan və zamanın bütün şeylərin görünüş kimi mümkünliyinin şərtləri, eləcə də bu prinsiplərin məhdudiyyəti-yəni onların şeylərin özləri ilə əlaqələndirilə bilməməsi-araşdırma sahəmizə aid deyil. Eyni zamanda, riyazi prinsiplər də bu sistemin bir hissəsi deyil, çünki onlar yalnız təsəvvürdən götürülür, xalis anlayışın konseptindən yox. Amma onların mümkünüyü, çünki onlar da sintetik apriori qənaətlərdir, burada mütləq nəzərə alınmalıdır. Bu, onların düzgünlüyünü sübut etmək üçün deyil, yalnız belə aydın biliyin apriori mümkünüyünü anlamaq və çıxarmaq üçündür. Amma biz analitik qənaətlərin prinsipindən də danışmalıyıq. Bu prinsip, əlbəttə, sintetik qənaətlərin prinsipindən fərqlidir. Elə məhz bu fərq sintetik qənaətlərin nəzəriyyəsini bütün səhv başa düşmələrdən azad edəcək və onların xüsusi mahiyyətini açıq şəkildə ortaya qoyacaqdır.

## Saf anlayışın prinsipləri sistemi

### Bütün analistik qənaətlərin ali prinsipi haqqında

Bizim idrakımızın məzmunu nə olursa olsun və o obyektlə necə əlaqəli olursa olsun, bütün mühakimələrimizin ümumi, amma yalnız mənfi şərti odur ki, onlar özlərinə zidd olmamalıdır. Əks halda, bu mühakimələr özləri-özlüyündə (obyektə baxmadan) heç bir məna daşılmırlar. Amma mühakiməmizdə ziddiyət olmasa belə, o, anlayışları obyektin tələb etmədiyi şəkildə birləşdirə bilər. Həmçinin, bu mühakiməni əsaslaşdıracaq, bizə ya əvvəlcədən (apriori), ya da sonradan (a posteriori) verilmiş heç bir əsas olmaya bilər. Beləliklə, mühakimə daxili ziddiyətdən azad olsa belə, hələ də ya yalnız, ya da əsassız ola bilər. İndi isə, bir əşyanın ona zidd olan heç bir xüsusiyyətin aid olmaması məsələsi ziddiyət prinsipi adlanır. Bu prinsip bütün həqiqətin ümumi, amma yalnız mənfi ölçüsüdür. Amma buna görə də o, yalnız məntiqə aiddir, çünki o, idrakları yalnız ümumi idrak kimi nəzərdən keçirir, onların məzmununa baxmır və deyir ki, ziddiyət onları tamamilə ləğv edir və məhv edir. Lakin bunu müsbət şəkildə də istifadə etmək olar. Yəni, yalnız ziddiyətə əsaslanan yalan və səhvi qadağan etməklə kifayətlənməyib, həm də həqiqəti anlamaq üçün istifadə etmək olar. Əgər mühakimə analitikdirlər, həm inkaredici, həm də təsdiqedici olsun, onun həqiqəti həmişə ziddiyət prinsipinə uyğun olaraq kifayət qədər bilinməlidir. Çünki obyektin idrakında artıq bir anlayış kimi mövcud olan şeyin əksi həmişə düzgün şəkildə rədd edilir. Anlayış isə mütləq olaraq ona aid edilməlidir, çünki onun əksi obyektdə zidd olardı. Buna görə də ziddiyət prinsipini bütün analistik idrakın ümumi və tamamilə kifayət edən prinsipi kimi qəbul etməliyik. Amma onun səlahiyyəti və faydası bunun xaricində, yəni həqiqətin kifayət edən göstəricisi kimi uzanmaz. Çünki heç bir idrak ona zidd ola bilməz ki, özünü məhv etməsin. Bu prinsip şərt kimi vacibdir (*conditio sine qua non*), amma idrakımızın həqiqətini müəyyən edən əsas səbəb deyil. İndi isə biz həqiqətən yalnız idrakımızın sintetik hissəsi ilə məşğuluq. Bu səbəbdən, əlbəttə, biz bu pozulmaz prinsipə zidd davranmamağa həmişə diqqət edəcəyik. Amma bu növ idrakın həqiqəti barədə ondan heç bir məsləhət gözləyə bilmərik. Lakin bu məşhur prinsipin hələ də bir formulu var, baxmayaraq ki, bütün məzmundan məhrum olub və sadəcə formal xarakter daşıyır. Bu formulda ehtiyatlı və tamamilə lazımlı olmadan bir sintez qarışdırılıb. O budur: "Eyni vaxtda bir şey həm var, həm də yoxdur ola bilməz." Bu ifadəyə, artıq özündən aydın olan "imkansızdır" sözüylə apodiktik (dəqiqlik)

əminlik əlavə olunub ki, bu da lazımsızdır. Bundan başqa, bu ifadə zaman şərtinə bağlıdır və belə demək istəyir: "Bir şey = A, hansı ki müəyyən B-dir, eyni anda həm B, həm də B olmayan ola bilməz. Amma o, asanlıqla ardıcıl olaraq həm B, həm də B olmayan ola bilər." Məsələn, bir insan eyni anda gənc ola bilməz, amma eyni şəxs bir vaxt gənc, başqa vaxt isə gənc olmayan, yəni yaşlı ola bilər. İndi, ziddiyət prinsipi sadəcə məntiqi prinsip kimi öz iddialarını zamanla bağlı münasibətlərlə məhdudlaşdırılmamalıdır. Buna görə də belə bir formul onun məqsədinə tamamilə ziddir. Yanlış anlaşılma yalnız ondan yaranır ki, əvvəlcə bir şeyin anlayışından onun bir sifəti ayrı olaraq götürülür. Sonra isə bu sifətə zidd olan bir sifət əlavə olunur. Bu vəziyyət subyektlə deyil, yalnız bu sifətlə ziddiyət yaradır. Və bu ziddiyət yalnız onda yaranır ki, həm birinci, həm də ikinci sifət eyni anda təsdiq edilir. Məsələn, "Təhsilsiz bir insan təhsilli deyil" deyirəmsə, burada "eyni anda" şərti vacibdir. Çünkü bir insan bir vaxt təhsilsiz, başqa vaxt isə təhsilli ola bilər. Amma "Heç bir təhsilsiz insan təhsilli deyil" deyirəmsə, bu ifadə analitikdir. Çünkü "təhsilsiz" xüsusiyəti artıq subyektin anlayışına daxildir. Beləliklə, mənfi ifadə dərhal ziddiyət prinsiplindən gəlir və burada "eyni anda" şərtinin əlavə olunmasına ehtiyac yoxdur. Buna görə də mən yuxarıda bu formulunu o cür dəyişdirmişəm ki, analitik mühakimənin təbiəti aydın şəkildə göstərilsin.

Şərh: Kantın fikrini sadə dildə belə ifadə etmək olar: O, burada "saf anlayış"ın, yəni təcrübədən gəlməyən, zehnimizin özündən gələn düşüncə formalarının necə işlədiyini və necə doğru prinsiplər yaratdığını izah etməyə çalışır. O deyir ki, bizim beynimizdə müəyyən kateqoriyalar var və bu kateqoriyalar sayəsində biz dünyani anlayırıq. Bu prinsiplər əvvəlcədən mövcuddur, yəni biz onları dünyani müşahidə etdikdən sonra deyil, müşahidə etmədən də dərk edirik. Kant bunu "apriori" adlandırır. Bu prinsiplər sistemli və əsaslıdır, çünki onlar bizim təcrübə ilə dünyani necə başa düşməyimizi müəyyən edir. Amma bu prinsiplərin sübut olunması da vacibdir, əks halda onların doğruluğu şübhə doğurur. Kant deyir ki, biz yalnız bu prinsipləri yox, həm də onların necə tətbiq olunduğunu anlamağa çalışmalıyıq. O, xalis anlayışın prinsiplərini kateqoriyalar əsasında qurur və qeyd edir ki, biz yalnız bu anlayışlara əsaslanaraq bir şeyin nə olduğunu tam dərk edə bilərik. Burada analitik və sintetik qənaətlər arasında fərq var. Analitik qənaətlər sadəcə anlayışların daxilində mövcud olan bilikləri açıqlayır, məsələn "Bütün subaylar evli deyil" – bu fikir subay anlayışının içindədir və yeni bir şey demir. Amma sintetik qənaətlər anlayışlara yeni bir şey əlavə edir, məsələn "Bütün subaylar tənhadır" – bu fikir artıq müşahidəyə və əlavə məlumatlara əsaslanır. Kant deyir ki, analitik qənaətlərin əsasında "ziddiyət prinsipi" dayanır – yəni bir fikir öz-özünə zidd ola bilməz, əks halda o, mənasızdır. Bu prinsip çox önemlidir, amma yalnız mənfi rolu var – o, səhv

düşüncələri aradan qaldırır, amma doğru fikirləri qurmaq üçün kifayət deyil. Kant həm də bu prinsipin bəzən yanlış başa düşüldüyünü qeyd edir, çünki insanlar onu zamanla əlaqələndirib, “eyni anda həm var, həm də yoxdur ola bilməz” kimi ifadə edirlər. Halbuki bu prinsip zamanla deyil, anlayışların bir-birinə zidd olmaması ilə bağlıdır. Məsələn, “təhsilsiz insan təhsilli deyil” fikri artıq anlayışın içindədir, çünki “təhsilsiz” demək elə “təhsilli deyil” deməkdir. Bu isə analitik qənaətdir. Kantın əsas məqsədi isə bu cür düşüncə prinsiplərinin necə qurulduğunu və bizim dünyani necə bu prinsiplərlə anladığımızı göstərməkdir.

## Təmiz idrak prinsipləri sistemindən

### Bütün sintetik mühakimələrin ali prinsipi haqqında

Sintetik mühakimələrin mümkünluğunun izahı ümumi məntiqin heç bir işi deyil. Hətta ümumi məntiq onun adını belə bilməyə bilər. Amma transsensual məntiqdə bu, ən vacib işdir və hətta yeganə işdir, əgər müzakirə mövzusu sintetik apriori mühakimələrin mümkünluğudürəsə. Eyni zamanda, onların şərtləri və keçərlilik sahəsi də bu işə daxildir. Çünkü bu vəzifəni yerinə yetirməklə, transsensual məntiq təmiz idrakin sahəsini və sərhədlərini tam şəkildə müəyyən etmə məqsədini həyata keçirmiş olur. Analitik mühakimədə mən verilmiş anlayışda qalaraq onun haqqında bir şey ayırd etməyə çalışıram. Əgər müsbət mühakimədirsə, mən yalnız artıq o anlayışda düşünülmüş olanı ona aid edirəm. Əgər mənfi mühakimədirsə, mən yalnız həmin anlayışın əksini ondan çıxarıram. Amma sintetik mühakimələrdə mən verilmiş anlayışdan kənara çıxmaliyam. Beləliklə, onun içində düşünülən şeydən tam fərqli bir şeyi, onunla əlaqədə olan bir şeyi nəzərdən keçirməliyəm. Bu əlaqə heç vaxt eynilik və ya ziddiyyət əlaqəsi olmur. Və həmçinin mühakimənin özü içində onun doğruluğu və ya səhvi aydın olmur. Əgər qəbul edilirsə ki, iki anlayışı sintetik şəkildə müqayisə etmək üçün verilmiş anlayışdan kənara çıxməq lazımdır, o zaman üçüncü bir şeyə ehtiyac var. Yalnız bu üçüncü şeydə iki anlayışın sintezi yarana bilər. Amma indi bu üçüncü şey nədir, yəni bütün sintetik mühakimələrin vasitəsi? Bizim bütün təsəvvürlərimizin daxil olduğu tək bütöv bir şey var: daxili hiss və onun əvvəlcədən verilmiş forması, yəni zaman. Təsəvvürlərin sintezi təxəyyülə əsaslanır. Amma onların sintetik birliyi (mühakimə üçün zəruri olan) şüurun birliyi, yəni apersəpsiyanın birliyidir. Deməli, burada sintetik mühakimələrin mümkünluğu vardır. Və bu üçü

əvvəlcədən verilmiş təsəvvürlərin mənbələrini ehtiva etdiyindən, təmiz sintetik mühakimələrin də mümkünlüyü buradan axtarılmalıdır. Əslində, əgər obyektlərin idrakı yalnız təsəvvürlərin sintezinə əsaslanırsa, bu mühakimələr zəruri də olacaqdır. Əgər bir idrakin obyektiv həqiqiliyi, yəni bir obyektlə əlaqəsi olmaq isteyirse və o obyekt daxilində mənası və əhəmiyyəti varsa, obyektin hansısa şəkildə verilməsi vacibdir.

Əks halda, anlayışlar boş olar və onlar vasitəsilə düşüncə əmələ gəlir, amma həqiqətən heç nə idrak olunmur. Belə düşüncə yalnız təsəvvürlərlə oynamaq olur. Bir obyekti vermək, əgər bu sadəcə dolayı yox, birbaşa intuisiyada göstərilmək nəzərdə tutulursa, bu onun təmsilinin təcrübəyə bağlanması deməkdir. Bu təcrübə ya reallıqda, ya da hələ mümkün olan təcrübə ola bilər. Hətta məkan və zaman kimi anlayışlar, nə qədər empirik şeylərdən təmiz olsalar və nə qədər onların zehnimizdə tamamilə əvvəlcədən (apriori) təmsil edildiyi məlum olsa da, obyektiv etibarlılıq və məna daşımayacaqlar. Əgər onların təcrübə obyektlərində zəruri istifadəsi göstərilməsəydi. Əslində, onların təmsili yalnız bir sxemdir, hansı ki, hər zaman təkrar yaradıcı təxəyyülə bağlıdır. Bu təxəyyül təcrübə obyektlərini çağırır və olmadan bunların heç bir mənası olmaz. Beləliklə, bütün anlayışlarla eyni vəziyyət baş verir, fərq qoymadan. Təcrübənin mümkünlüyü odur ki, o, bütün idraklarımıza əvvəlcədən obyektiv reallıq verir. Təcrübə görünüşlərin sintetik birliyinə əsaslanır. Yəni, görünüşlərin ümumi obyekt anlayışlarına görə sintezinə dayanır. Bu olmadan, idrak yaranmaz, sadəcə təsadüfi qavrayışların qarışılığı olar. Belə qarışılıq heç bir qaydaya uyğun olmayan, bir-biri ilə əlaqəsiz hissələr yığınidır. Ona görə də bu, transsensual və zəruri apersəpsiya birliyinə uyğun gəlmir. Təcrübənin özü əvvəlcədən ona əsaslanan formaya malikdir. Bu forma görünüşlərin sintezində vahidliyin ümumi qaydalarıdır. Bu qaydaların obyektiv reallığı zəruri şərtlər kimi həmişə təcrübədə, hətta təcrübənin mümkünlüyündə göstərilə bilər. Amma bu əlaqədən kənar olan sintetik əvvəlcədən mühakimələr tamamilə mümkünüsüzdür. Çünkü onlar üçüncü bir şeyə, yəni xalis obyektə malik olmazdılar. Və bu xalis obyekt onların anlayışlarının sintetik birliyinin obyektiv reallığını təmin edərdi. Beləliklə, sintetik mühakimələrdə biz əvvəlcədən məkan haqqında ümumiyyətlə və ya onun içində yaradıcı təxəyyülün çəkdiyi şəkillər haqqında çox şey idrak edirik. Buna görə biz həqiqətən bunun üçün təcrübəyə ehtiyac duymaya bilərik. Amma əgər məkan xarici təcrübənin maddəsini təşkil edən görünüşlərin şərti kimi qəbul olunmasa, bu idrak tamamilə boş və beynin uydurması olar. Buna

görə də bu xalis sintetik mühakimələr mümkün təcrübə ilə, yalnız dolayı şəkildə əlaqəlidir. Daha doğrusu, onlar yalnız təcrübənin mümkünlüyünə bağlıdır. Və onların sintetikliyinin obyektiv keçərliliyi məhz bu əsas üzərində qurulur. Beləliklə, təcrübə, empirik sintez kimi, mümkünlüyündə bütün digər sintezlərə obyektivlik verən yeganə idrak növüdür. Bu səbəbdən əvvəlcədən (apriori) idrak kimi yalnız o halda həqiqətə malikdir (obyektə uyğunluq), əgər ümumi təcrübənin sintetik birliyi üçün yalnız lazım olanları ehtiva edirsə. Bütün sintetik mühakimələrin ali prinsipi belədir: Hər bir obyekt mümkün bir təcrübədə intuisiyanın çoxşaxəliyin sintetik birliyinin zəruri şərtləri altındadır. Beləliklə, sintetik əvvəlcədən mühakimələr mümkündür, əgər biz əvvəlcədən intuisiyanın formal şərtlərini, təxəyyülün sintezini və onun transsensual apersəpsiyada zəruri birliyini ümumi təcrübə idrakına aid etsək. Və deyək: Təcrübənin mümkünlüyünün şərtləri eyni zamanda təcrübə obyektlərinin mümkünlüyünün şərtləridir. Buna görə də onlar sintetik əvvəlcədən mühakimədə obyektiv keçərliliyə malikdirlər.

Şərh: İmmanuel Kantın fikrincə, biz bəzən bir anlayış haqqında onun tərkibində olmayan, amma onunla əlaqəli yeni biliklər söyləyirik. Bu cür biliklər "sintetik mühakimələr" adlanır. Kant deyir ki, belə mühakimələrin necə mümkün olduğunu yalnız adı məntiq yox, xüsusü olaraq transsensual məntiq izah edə bilər. Çünkü bu sahə bizim təmiz və təcrübədən əvvəl gələn (apriori) biliklərimizin əsaslarını araşdırır. Analitik mühakimələrdə sadəcə anlayışın içində olanı açıqlayırıq, amma sintetik mühakimələrdə anlayışdan kənara çıxaraq yeni bir şeyi əlavə edirik. Bu zaman isə üçüncü bir vasitəyə, yəni zaman və təxəyyülün köməyi ilə yaradılmış birlik nöqtəsinə ehtiyac duyuruq. Bu birlilik nöqtəsi bizim şüurumuzun birliyidir, yəni apersəpsiyadır. Kant bildirir ki, əgər biz nəyinsə obyektiv olaraq doğru olduğunu iddia ediriksə, bu o deməkdir ki, onu təcrübədə təsdiqləyə bilməliyik. Əgər bu yoxdursa, anlayışlar boş və mənasız olar. Ona görə də hətta məkan və zaman kimi anlayışların da bir dəyəri olması üçün onların təcrübədə tətbiq olunduğunu göstərmək lazımdır. Kant deyir ki, təcrübə yalnız ayrı-ayrı hissələrin yiğimi deyil, onları birləşdirən ümumi sintez və qaydalara əsaslanır. Bu sintez olmasa, idrak da olmaz. Beləliklə, sintetik apriori mühakimələr yalnız o halda doğrudur ki, onlar təcrübənin mümkünlüyünün əsas şərtləri ilə bağlıdır. Yəni, bir şey haqqında əvvəlcədən və təcrübədən asılı olmayaraq danışmaq yalnız o zaman məna kəsb edir ki, bu fikir təcrübənin qurulmasında əsas rol oynayır. Kantın əsas nəticəsi budur: təcrübənin mümkünüyü üçün lazım olan bütün şərtlər, eyni zamanda, bizim təcrübədən əvvəl söylədiyimiz sintetik mühakimələrin də doğruluq əsasını təşkil edir.

## **Təmiz idrakin bütün sintetik prinsiplərinin sistematik təqdimatı**

Hər hansı prinsiplərin mövcud olması yalnız təmiz idraka aid edilməlidir. Çünkü təmiz idrak təkcə hadisələrə aid qaydalar qabiliyyəti deyil, həm də özü prinsiplərin mənbəyidir. Bu prinsiplərə əsasən, hər şey (hətta obyekt kimi qarşımıza çıxa bilən) zəruri olaraq qaydalar altında olur. Əks halda, görünüşlər heç vaxt özlərinə uyğun obyektin idrakına çevrilə bilməzdi. Hətta təbiət qanunları, əgər onları idrakin empirik istifadəsinin prinsipləri kimi qəbul etsək, özləri ilə zəruriliyi ifadə edir. Bu isə ən azı əvvəlcədən, təcrübədən əvvəl etibarlı olan əsaslarla müəyyən olunmaq ehtimalını göstərir. Hər hansı prinsiplərin mövcud olması yalnız təmiz idraka aid edilməlidir. Çünkü təmiz idrak təkcə hadisələrə aid qaydalar qabiliyyəti deyil, həm də özü prinsiplərin mənbəyidir. Bu prinsiplərə əsasən, hər şey (hətta obyekt kimi qarşımıza çıxa bilən) zəruri olaraq qaydalar altında olur. Əks halda, görünüşlər heç vaxt özlərinə uyğun obyektin idrakına çevrilə bilməzdi. Hətta təbiət qanunları, əgər onları idrakin empirik istifadəsinin prinsipləri kimi qəbul etsək, özləri ilə zəruriliyi ifadə edir. Bu isə ən azı əvvəlcədən, təcrübədən əvvəl etibarlı olan əsaslarla müəyyən olunmaq ehtimalını göstərir. Amma istisnasız olaraq, bütün təbiət qanunları idrakin daha yüksək prinsiplərinin altındadır. Çünkü onlar yalnız bu yuxarı prinsipləri görünüşlərin xüsusi hallarına tətbiq edirlər. Beləliklə, bu yüksək prinsiplər təkcə anlayışı təmin edir, həmin anlayış ümumi qayda üçün şərt və göstəricilər rolunu oynayır. Təcrübə isə o halları verir ki, onlar həmin qayda altına daxildir. Həqiqətən də belə bir təhlükə yoxdur ki, kimsə sırf təcrübəyə əsaslanan prinsipləri xalis anlama aid etsin və ya əksinə. Çünkü xalis anlama məxsus prinsipləri fərqləndirən anlayışlara əsaslanan zərurət açıq şəkildə görünür. Bu zərurət isə heç bir empirik (təcrübəyə əsaslanan) təklifdə, nə qədər ümumi olsa da, mövcud olmur və bu fərq asanlıqla seçilə bilər. Buna görə də bu iki növ prinsipin qarışdırılması çox çətin olar. Amma bəzi xalis apriori prinsiplər var ki, mən onları düzgün olaraq xalis anlama aid edə bilmərəm. Çünkü onlar xalis anlayışlardan deyil, xalis təsəvvürlərdən götürülür. Bu baş versə də, anlayış vasitəsilə olur. Ancaq xalis anlayış - anlayışlarla işləyən qabiliyyətdir. Riyaziyyatda bu cür prinsiplər mövcuddur. Amma bu prinsiplərin təcrübəyə tətbiqi, yəni onların obyektiv etibarlılığı, hətta bu cür sintetik apriori biliyin mümkünüzlüyü (onun əsaslandırılması) yenə də xalis anlama əsaslanır. Buna görə də mən

riyaziyyatın prinsiplərini öz prinsiplərim sırasına daxil etməyəcəyəm. Lakin bu prinsiplərin mümkünülüyü və obyektiv apriori etibarlılığı əsasında dayanan prinsipləri daxil edəcəyəm. Bu prinsiplər elə prinsiplərdir ki, riyaziyyat prinsiplərinin özlərinin əsası sayılır. Onlar anlayışlardan təsəvvürə doğru irəliləyir, amma təsəvvürdən anlayışlara doğru deyil. Xalis anlayışların mümkün təcrübəyə tətbiqində onların sintezindən istifadə ya riyazi, ya da dinamik olur. Çünkü bu sintez bir hissədə yalnız təsəvvürə, digər hissədə isə ümumiyyətlə görünüşün mövcudluğuna aiddir. Lakin təsəvvürün apriori şərtləri mümkün təcrübə baxımından hər zaman zəruridir. Halbuki mümkün empirik təsəvvür obyektlərinin mövcudluğuna aid şərtlər isə özlüyündə təsadüfidir. Buna görə də riyazi istifadənin prinsipləri şərtsiz olaraq zəruri olacaq, yəni apodik olacaq. Dinamik istifadənin prinsipləri isə hərçənd apriori zərurilik daşıyır, bu yalnız təcrübə daxilində empirik düşüncə şərtlə baş verir. Yəni bu zərurilik dolayı və vasitəlidir. Nəticədə, dinamik prinsiplər riyazi prinsiplərə xas olan dərhal aydınlığı özündə daşıdır. Lakin bu, onların təcrübəyə münasibətdə ümumi dəqiqliyini azaldır demək deyil. Bu fərqi isə prinsip sisteminin sonunda daha dəqiq qiymətləndirmək mümkün olacaq. Kateqoriyalar cədvəli bizə prinsiplər cədvəli üçün tamamilə təbii bir istiqamət göstərir. Çünkü bu prinsiplər, kateqoriyaların obyektiv şəkildə istifadəsi üçün qoyulmuş qaydalardan başqa bir şey deyildir. Buna uyğun olaraq, xalis anlayışa aid bütün prinsiplər aşağıdakı kimidir:

1. Təsəvvürün aksiomları.
2. Qavrayışın qabaqlayıcıları.
3. Təcrübənin analoqları.
4. Ümumilikdə empirik düşüncənin postulaları.

Mən bu adları xüsusi olaraq diqqətlə seçmişəm ki, bu prinsiplərin sübut gücü və tətbiq formaları baxımından aralarındaki fərqlər nəzərdən yayınmasın. Amma tezliklə göstəriləcək ki, görünüşlərin ölçü və keyfiyyət kateqoriyalarına görə apriori müəyyən olunması və onların sübutu baxımından (yalnız bu kateqoriyaların formasına diqqət yetirilsə), onların prinsipləri digər iki kateqoriyanın prinsiplərindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Birincilər intuitsiya yolu ilə qətiyyətli ola bilirlər, digər ikisi isə yalnız məntiqi düşüncə yolu ilə qətiyyətə sahib ola bilirlər. Hər iki halda isə tam qətiyyət mümkündür. Buna görə birinciləri riyazi, ikinciləri isə dinamik prinsiplər adlandıracağam. Amma yaxşı diqqət yetirmək lazımdır ki, mən burada riyaziyyat prinsiplərini

elə də çox nəzərdə tutmuram, eləcə də ümumi (fiziki) dinamik prinsipləri də. Mən yalnız xalis anlayışın daxili hissə (içəridə verilən təsəvvürlər arasında fərq qoymadan) ilə əlaqəli prinsiplərini nəzərdə tuturam. Bu prinsiplər vasitəsilə riyazi prinsiplərin hamısı mümkün olur. Buna görə də onları daha çox tətbiq sahəsinə görə adlandırıram, məzmunlarına görə yox. İndi isə onları cədvəldə göstərildiyi ardıcılıqla nəzərdən keçirməyə başlayıram.

Şərh: Immanuel Kant bu mətnində bizə təmiz idrakin necə işlədiyini və onun prinsiplərinin necə formalaşdığını izah edir. Onun fikrincə, yalnız təmiz idrak sayəsində biz ümumi və dəyişməz prinsiplərə sahib ola bilərik. Təmiz idrak sadəcə təcrübəyə əsaslanır, o, təcrübədən əvvəl, yəni apriori şəkildə işləyir və prinsipləri özü meydana çıxarır. Hətta biz təbiət qanunlarını belə qəbul edəndə, onları ancaq təmiz idrakin çərçivəsində anlayırıq, çünki bu qanunlar da zəruri, yəni mütləq şəkildə qəbul edilir. Bu isə onu göstərir ki, bəzi anlayışlar və prinsiplər təcrübədən əvvəl gəlir və bizim bütün bilik sistemimizin əsasını təşkil edir. Kant bildirir ki, bəzi prinsiplər riyaziyyatdan götürülür, lakin onların əsasında da təmiz idrak dayanır. O, bu prinsipləri iki yerə ayırır: riyazi və dinamik prinsiplər. Riyazi prinsiplər konkret və dərhal aydındır, məsələn, uzunluq və say kimi. Dinamik prinsiplər isə daha çox düşüncəyə əsaslanır və bir qədər dolayı yolla qavranılır, məsələn, səbəb-nəticə əlaqələri. Kant hesab edir ki, bu prinsiplər kateqoriyalara əsaslanır və biz bu kateqoriyalar vasitəsilə dünyani başa düşürük. O, bu prinsipləri dörd əsas qrupa ayırır: təsəvvürün aksiomları, qavrayışın qabaqlayıcıları, təcrübənin analoqları və empirik düşüncənin postulaları. Bütün bu prinsiplər bizə göstərir ki, bizim biliklərimiz yalnız təcrübəyə əsaslanır, eyni zamanda ağlın içində mövcud olan təmiz və dəyişməz qaydalara söykənir.

## Təsəvvürün aksiomları

Saf anlayış prinsipi: Bütün görünüşlər, onların təsəvvürlərinə görə, ölçülü genişlikdəirlər. Onların prinsipi budur: Bütün təsəvvürlər ölçülü genişlikdədir.

## Sübut

Bütün görünüşlər, onların formasına görə, məkan və zaman təsəvvürünü özündə ehtiva edir. Bu isə onların hamısının apriori əsasını təşkil edir. Buna

görə də onlar, yəni görünüşlər, empirik şüura yalnız çoxluğun sintezi vasitəsilə daxil ola bilərlər. Bu sintez sayəsində müəyyən bir məkan və ya zaman təsəvvürü yaranır. Yəni, homogen olan şeylərin birləşməsi və bu çoxluğun sintetik birliyinin şüurudur. Ümumiyyətlə, təsəvvürdə homogen çoxluğun şüuru - bu, bir obyektin təsəvvürünün ilk dəfə mümkün olması üçün zəruri olan kəmiyyət (quantitas) anlayışıdır. Beləliklə, bir obyektin, yəni görünüşün qavranması yalnız verilmiş hissi təsəvvürün çoxluğunun eyni sintetik birliyi vasitəsilə mümkündür. Bu sintez vasitəsilə homogen çoxluğun birləşməsi vahid kimi düşünülür və bu da kəmiyyət anlayışını yaradır. Başqa sözlə, bütün görünüşlər kəmiyyətlərdir, daha doğrusu ölçülü genişlikdə kəmiyyətlərdir. Çünkü məkan və zaman təsəvvürləri kimi, onlar da məhz məkan və zamanın ümumilikdə müəyyənləşdirildiyi həmin sintezlə təmsil olunmalıdır. Mən ölçülü genişliyi belə adlandırıram: hissələrin təsəvvürü bütünü təsəvvür etməyə imkan verən şey (və buna görə də mütləq əvvəl gəlir). Mən öz-özümə heç bir xətti təsəvvür edə bilmərəm, nə qədər kiçik olursa olsun, onu ağlımda çəkmədən, yəni bütün hissələrini ardıcıl olaraq bir nöqtədən yaradaraq. Beləcə, əvvəlcə bu təsəvvür yaranır. Eyni şey ən kiçik zaman üçün də keçərlidir. Məncə, burada yalnız bir andan digərinə ardıcıl keçid nəzərdə tutulur. Bu keçid zamanı bütün vaxt hissələri və onların yiğilması vasitəsilə müəyyən bir zaman kəmiyyəti yaranır. Çünkü bütün görünüşlərdə təsəvvür ya məkan, ya da zamandır. Buna görə də hər görünüş təsəvvür kimi ölçülü genişlikdir. Çünkü onu yalnız ardıcıl sintez yolu ilə, yəni hissədən-hissəyə keçməklə qavramaq mümkündür. Buna görə də bütün görünüşlər artıq yiğintı (əvvəlcədən verilmiş hissələrin çoxluğu) kimi təsəvvür edilir. Amma bu, hər növ kəmiyyət üçün keçərli deyil. Yalnız geniş ölçülü olan kəmiyyətlər üçün doğrudur və biz onları belə qəbul edib anlayırıq. Bu ardıcıl sintez, yəni məhsuldar təsəvvürün formalar yaratması əsasında uzanmanın riyaziyyatı (geometriya) qurulur. Bu riyaziyyatın aksiomları hissi təsəvvürün apriori şərtlərini ifadə edir. Bu şərtlər olmasa, xalis anlayışın xarici görünüşə aid sxemi yarana bilməz. Məsələn, iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt mümkündür; iki düz xətt isə məkan yaratmir və s. Bu aksiomlar yalnız kəmiyyətlərə (quanta) aid olur və onların xarakteristik xüsusiyyətlərini əhatə edir. Amma kəmiyyət (quantitas), yəni "Bir şey nə qədər böyükdür?" sualına gəldikdə, müxtəlif təkliflər sintezdən ibarət və dərhal qəti (sübut olunmaz) olsa da, düzgün mənada aksiomlar yoxdur. Çünkü "Bərabərlər bərabəyə əlavə olunarsa, bərabər olar" kimi ifadələr analitik təkliflərdir. Mən dərhal bir kəmiyyətin digərinə bərabər olduğunu şüurla qəbul edirəm. Amma aksiomlar apriori sintezik təkliflər olmalıdır.

Əksinə, ədədi əlaqələrin açıq-aydın təklifləri sintezik olsa da, riyaziyyatdakı kimi ümumi deyillər və buna görə aksiom adlandırılara bilməzlər. Onlar daha çox ədədi formulalar adlandırılara bilərlər.  $7 + 5 = 12$  ifadəsi analitik təklif deyil. Çünkü mən 12 rəqəmini 7-nin təsəvvüründə, yaxud 5-in təsəvvüründə, eləcə də onların birləşməsinin təsəvvüründə düşünmürəm. (Burada əlavə etmə zamanı bunu düşünməli olduğum məsələ deyil; analitik təklifdə əsas sual budur ki, mən predikatı mövzunun təsəvvüründə əslində düşünürəmmi?) Bu ifadə sintezik olsa da, yenə də yalnız tək bir təklifdir. Çünkü burada yalnız homogen olanın (vahidlərin) sintezi mövzudur və bu sintez yalnız bir şəkildə ola bilər. Amma bu rəqəmlərin sonrakı istifadəsi ümumi xarakter daşıya bilər. Məsələn, əgər mən deyirəm: “Üç xətt ilə, onlardan ikisi bir yerdə üçüncü xəttdən böyük olduqda, üçbucaq çəkilə bilər” - burada mənim yaradıcı təsəvvürümün funksiyası var. O, xətləri daha böyük və ya kiçik çəkərək, istənilən bucaq altında birləşmələrinə imkan verir. Amma 7 rəqəmi yalnız tək bir şəkildə mümkündür, eyni şəkildə 5 ilə birləşərək yaranan 12 rəqəmi də. Bu cür təkliflər aksiom adlandırılmalıdır (çünki onda onların sayı sonsuz olar), daha doğrusu ədədi formulalar adlandırılmalıdır. Bu görünüşlərin riyaziyyatı ilə bağlı Transsensual prinsip apriori biliyimizin böyük genişlənməsini təmin edir. Çünkü məhz bu prinsip xalis riyaziyyatın tam dəqiqliklə təcrübə obyektlərinə tətbiq olunmasını mümkün edir. Bu prinsip olmasayı, belə tətbiq aydın olmazdı və çoxlu ziddiyətlər yaranardı. Görünüşlər özləri üçün olan şeylər deyillər. Empirik təsəvvür yalnız xalis təsəvvür (məkan və zaman təsəvvürü) vasitəsilə mümkündür. Geometriyanın məkan və zaman barədə dedikləri buna görə də görünüşlərə şübhəsiz tətbiq olunur. Buna görə də, əgər hissi obyektlər məkanın quruluş qaydaları ilə, məsələn, xətlərin və bucaqların sonsuz bölünməsi qaydaları ilə uyğun olmalıdır, deyə onların buna tabe olmaması ilə bağlı bəhanələr artıq dayandırılmalıdır. Əks halda, məkanın bütün obyektiv etibarlılığı inkar edilmiş olar. Eyni zamanda, bütün riyaziyyatın da etibarlılığı itərdi. İnsan artıq bilməzdi ki, riyaziyyat niyə və hansı dərəcədə görünüşlərə tətbiq edilməlidir. Məkan və zamanın sintezi, bütün təsəvvürlərin əsas forması olaraq, görünüşün qavranmasını mümkün edir. Bu da hər bir xarici təcrübəni, yəni bütün obyektlərin qavranmasını təmin edir. Riyaziyyatın xalis istifadəsi ilə əvvəlcə sübut etdiyi həqiqətlər mütləq olaraq görünüşlər üçün də keçərlidir. Buna qarşı olan bütün etirazlar yalnız yalnız istiqamətlənmiş ağlın hiyləsidir. Bu ağıl, duyğu obyektlərini bizim həssaslığımızın formal şərtindən azad etməyə çalışır. Görünüşlər sadəcə təsəvvür olmasına baxmayaraq, onları özləri-özlüyündə olan obyektlər kimi,

anlayışa verilmiş kimi qəbul edir. Belə halda, əlbəttə, onlardan apriori heç bir sintetik bilik əldə etmək mümkün olmazdı. Məkanın xalis anlayışları vasitəsilə belə olmazdı. Və məhz bu anlayışlarla müəyyən edilən elmi sahə - yəni həndəsə - öz mövcudluğunu itirərdi.

Şərh: İmmuel Kant bu mətnində təsəvvür və qavrayış haqqında danışaraq göstərir ki, bizim xarici dünyani necə qəbul etdiyimiz, əslində zehni strukturumuzdan asılıdır. O deyir ki, biz əşyaları necə varsa elə deyil, onları necə qavrayırıqsa, o cür qəbul edirik. Bu qavrayışın əsas formaları məkan və zamandır. Yəni biz bütün görünüşləri — gördüyüümüz, eşitdiyimiz, hiss etdiyimiz hər şeyi — məkan və zaman çərçivəsində düşünürük. Kant bildirir ki, bu məkan və zaman bizim təcrübədən əvvəl, ağlımızda olan apriori formalarıdır. Bu o deməkdir ki, biz əşyaları görəndə onları sonradan məkan və zamana yerləşdirmirik, əksinə, onları məhz məkan və zaman daxilində görürük. Buna görə də hər bir təsəvvür — istər görmə, istər eşitmə — müəyyən bir ardıcılıqla (yəni sintezlə) meydana gəlir və bu ardıcılıqda biz kiçik hissələri birləşdirərək bütöv bir təsəvvür yaratırıq. Məsələn, bir xətt təsəvvürü yaratmaq üçün biz onun hissələrini ardıcıl olaraq xəyalımızda canlandırmalıyıq. Eyni hal zamana da aiddir: zamanıancaq bir andan digərinə keçid şəklində düşünə bilərik. Bu səbəbdən Kant belə nəticəyə gəlir ki, bütün görünüşlər ölçülü və ardıcıl qurulmuş strukturlar — yəni kəmiyyətlərdir. Riyaziyyat da məhz bu ardıcılıq və sintez üzərində qurulur. Geometriya və arifmetika, bu baxımdan, bizim məkan və zaman anlayışlarımızın dəqiqlik ifadəsidir. Kant deyir ki, məkan və zaman anlayışları yalnız empirik məlumatlara əsaslanır, bunlar həm də bizim zehnimizin daxili strukturudur və ona görə də riyaziyyatın qanunları təcrübəyə də tətbiq oluna bilər. Əgər məkan və zaman yalnız əşyalarda olsaydı, riyaziyyatla bağlı apriori biliklər əldə edə bilməzdik. Ona görə də Kant üçün görünüşlər heç vaxt “özlüyündə şeylər” deyil, bizim qavrayış formalarımız daxilində mövcuddurlar. Biz əşyaları olduğu kimi yox, onları qavradiğimiz formada tanıyırıq və bu da bizim məkan-zaman strukturumuzla bağlıdır. Bu yanaşma, elmi biliklərin mümkünlüyünü əsaslandırmaq üçün Kantın irəli sürdüyü mərkəzi fikirlərdən biridir.

## **Qavrayışın qabaqcadan duyulması**

Bütün qavrayışları qabaqcadan gözləyən prinsip belədir: Bütün görünüşlərdə hiss, həmçinin obyektə uyğun gələn həqiqət (görünüşün reallığı) intensiv kəmiyyətə malikdir, yəni bir dərəcəsi vardır. Prinsipi belədir: Bütün

görünüşlərdə hiss obyektinə uyğun gələn həqiqət intensiv kəmiyyətə, yəni bir dərəcəyə malikdir.

## Sübut

Qavrayış empirik şüurdur, yəni eyni vaxtda hissiyyatın olduğu şür. Görünüşlər qavrayış obyektləri kimi yalnız xalis (yalnız formal) təsəvvürlər deyillər, elə məkan və zaman kimi deyil (çünki məkan və zaman öz-özlüyündə qavranıla bilməz). Buna görə də, təsəvvürdən əlavə, görünüşlər ümumilikdə bir obyektin materialını da ehtiva edir! (Bu vasitəsilə məkan və ya zaman içində mövcud olan bir şey təsəvvür edilir). Yəni, hissiyyatın həqiqəti, subyektiv təsəvvürdən başqa bir şey deyil, bu da yalnız subyektin təsirləndiyini şürurunda saxlayır və ümumilikdə obyektlə əlaqələndirilir. İndi empirik şürurdan xalis şüura tədrici keçid mümkündür. Bu zaman empirik şürurda olan həqiqət tamamilə yox olur. Yerinə məkan və zaman daxilində çoxluğun yalnız formal (apriori) şüuru qalır. Beləliklə, hissin başlanğıcından - xalis təsəvvür = 0 - istənilən ölçüyə qədər ölçünün yaranmasının sintezi mümkün olur. Hiss özü obyektiv təsəvvür deyil və içində həm məkan, həm də zaman təsəvvürü yoxdur. Buna görə də hissin geniş ölçüsü yoxdur. Amma yenə də ölçüsü vardır. Çünki empirik şürur müəyyən zaman ərzində hissin sıfırdan (0) verilmiş ölçüsünə qədər böyüməsini qəbul edir. Bu səbəbdən hiss intensiv ölçüyə malikdir. Və qavrayış obyektlərinin hamısına, əgər onlar hissi ehtiva edirlərsə, intensiv ölçü, yəni hiss üzərində təsir dərəcəsi aid edilməlidir. Bütün biliyi, vasitəsilə mən təcrübədən asılı biliyi apriori olaraq qavraya və müəyyən edə bilərəmsə, buna qabaqcadan duyğu (anticipation) deyə bilərik. Şübhəsiz ki, bu, Epikurun ‘iTPOA llt\JL<’ ifadəsini istifadə etdiyi mənadır. Lakin görünüşlərdə elə bir şey var ki, onu əvvəlcədən, təcrübədən əvvəl bilmək mümkün deyil. Bu isə hissiyyatdır (qavrayışın maddəsi kimi). Məhz bu hissiyyat, empirik biliklə apriori (əvvəlcədən) bilik arasındaki əsas fərqi təşkil edir. Deməli, məhz hissiyyat heç vaxt əvvəlcədən dərk edilə bilməz. Əksinə, biz zaman və məkanda olan xalis müəyyənlilikləri - həm forma, həm də ölçü baxımından - "görünüşlərin qabaqcadan hiss edilməsi" adlandırma bilərik. Çünki bunlar təcrübədə sonradan qavranıla biləcək şeyləri əvvəlcədən təsvir edirlər. Amma əgər fərz olunsa ki, hər bir hissiyyatda əvvəlcədən dərk edilə bilən bir şey var - yəni konkret bir hissiyyat verilmədən, ümumilikdə hissiyyat haqqında əvvəlcədən bilik mümkün deyil - bu zaman bu cür bilik "qabaqcadan hiss etmə" adını qeyri-adi mənada alardı. Çünki burada təcrübənin maddəsi - yəni onun içindən çıxardığımız şey - əvvəlcədən bilinir kimi görünür. Bu isə, doğrudan

da, belədir. Yalnız hissiyyat vasitəsilə dərk etmək yalnız bir ani ani doldurur (əgər bir çox hissiyyatın ardıcılığını nəzərə almasam). Əgər hiss olunan bir şeyin qavranılması, hissələrin bütöv təsvirə doğru ardıcıl şəkildə birləşdirilməsi ilə baş vermirə, bu zaman bu qavrayışın genişliyi olmur. Yəni bu, uzanımlı ölçüyə malik deyil. Əgər həmin anda heç bir hissiyyat olmasa, bu vəziyyət boşluq kimi qəbul olunardı, yəni = 0. Təcrübəyə əsaslanan təsəvvürdə hissiyyata uyğun gələn şey - bu, reallıqdır (realitas phaenomenon). Hissiyyatın olmamasına uyğun gələn isə inkar (yoxluq)dır, yəni = 0. Lakin hər bir hissiyyat zəifləyə bilər. O qədər zəifləyə bilər ki, tədricən yox olub gedər. Deməli, görünüşdəki reallıqla inkar (yəni yoxluq) arasında çoxlu mümkün ara hissiyatların fasiləsiz bir ardıcılığı mövcuddur. Bu hissiyatlar bir-birindən o qədər az fərqlənir ki, onların fərqi, verilmiş bir hissiyatla sıfır, yəni tam yoxluq arasındaki fərqdən də kiçik olur. Yəni, görünüşdəki real olan həmişə bir ölçüyə malikdir. Amma bu ölçü qavrayış zamanı aşkarlanmaz. Çünkü qavrayış bir anda baş verən hissiyat vasitəsilə olur və ardıcıl şəkildə bir neçə hissiyatın birləşdirilməsi ilə formalaşdır. Yəni bu proses hissələrdən bütövə doğru getmir. Ona görə də, burada bir ölçü var, amma bu ölçü uzanımlı (məsafə və sahə kimi) deyil. Mən yalnız bir vahid kimi qavranıla bilən və çoxluq yalnız sıfıra - yəni inkar halına - yaxınlaşma ilə təsəvvür edilə bilən ölçüyə **intensiv ölçü** (yəni dərəcə ölçüüsü) deyirəm. Deməli, görünüşdəki hər bir reallıq intensiv ölçüyə malikdir, yəni bir dərəcəyə sahibdir. Əgər bu reallıq səbəb kimi nəzərdən keçirilərsə (istər hissiyyatın, istərsə də görünüşdə başqa bir reallığın, məsələn, bir dəyişmənin səbəbi kimi), onda həmin reallığın dərəcəsi "moment" adlanır. Məsələn, **cazibə momenti**. Çünkü burada "dərəcə" dedikdə, qavranılması ardıcıl deyil, ani olan bir ölçü nəzərdə tutulur. Amma bunu burada yalnız qısa şəkildə qeyd edirəm. Çünkü hazırda mən səbəblilik anlayışından danışmiram. Beləliklə, hər bir hissiyyat - və buna görə də görünüşdəki hər bir reallıq - nə qədər kiçik olsa da, müəyyən bir **dərəcəyə**, yəni **intensiv ölçüyə** malikdir. Bu ölçü həmişə azaldıla bilər. Reallıqla yoxluq (inkar) arasında isə fasiləsiz bir əlaqə mövcuddur - bu, mümkün olan müxtəlif reallıqların və daha zəif qavrayışların ardıcılığıdır. Hər bir rəngin, məsələn, **qırmızının** bir dərəcəsi var. Bu dərəcə nə qədər zəif olsa da, heç vaxt ən kiçik, yəni sıfıra bərabər olmur. Eyni hal isti, cazibə momenti və digər bu kimi hallar üçün də keçərlidir. Ölçülərin elə bir xüsusiyyəti var ki, onların heç bir hissəsi ən kiçik hissə deyil (yəni heç bir hissə sadə deyil). Bu xüsusiyyətə onların fasiləsizliyi (davamlılığı) deyilir.

Məkan və zaman fasiləsiz ölçülərdir (*quanta continua*). Çünkü onların heç bir hissəsiancaq sərhədlər (nöqtələr və ani anlar) arasında təqdim oluna bilər. Bu isə o deməkdir ki, həmin hissə özü də bir məkan və ya bir zaman olmalıdır. Yəni, məkan yalnız məkanlardan ibarətdir, zaman isə yalnız zamanlardan. Nöqtələr və ani anlar yalnız sərhədlərdir, yəni onlar sadəcə həmin məkan və ya zamanın harada bitdiyini göstərən yerlərdir. Amma belə yerlər, yəni sərhədlər, mütləq onları müəyyən edən qavrayışlara əsaslanır. Yəni, təkcə bu yerlərdən ibarət olaraq məkan və ya zaman qurmaq mümkün deyil. Bu cür ölçülər həm də axıcı ölçülər adlanı bilər. Çünkü onların yaranmasında məhsuldar təxəyyülün sintezi - yəni onları qurma prosesi - zamanda bir irəliləyişdir. Bu fasiləsizliyi isə adətən "axan" və ya "ötüb keçən" sözləri ilə ifadə edirlər. Beləliklə, bütün görünüşlər ya qavrayışda - uzanımlı ölçülər kimi, ya da sırf hissiyyatda - intensiv ölçülər, yəni dərəcələr şəklində fasiləsiz ölçülərdir.

Əgər görünüşün çoxlu elementlərinin sintezi yarımcıq qalarsa, bu zaman biz artıq bir ölçü (*quantum*) deyil, çoxlu sayıda ayrı-ayrı görünüşlərin toplusu ilə qarşılaşırıq. Belə olan halda həmin şey, müəyyən bir sintez növünün sadəcə davam etməsi ilə yaranmır, əksinə hər dəfə yenidən başlayan bir sintez prosesinin təkrarı ilə meydana gəlir. Məsələn, əgər mən on üç dolları pul ölçüsü (*quantum*) adlandırıramsa, bu, düzgün sayılır. Çünkü burada mən xalis gümüşdən müəyyən miqdardan nəzərdə tuturam. Bu miqdardan fasiləsiz bir ölçüdür, yəni onun heç bir hissəsi ən kiçik deyil. Hər bir hissə elə bir sikkə ola bilər ki, o da həmişə daha da kiçik hissələrə bölünmək üçün material ehtiva edir. Amma əgər mən "on üç yuvarlaq dollar" dedikdə sadəcə on üç sikkəni (onların tərkibində nə qədər gümüş olmasından asılı olmayaraq) nəzərdə tuturamsa, onda bunu dollar ölçüsü (*quantum*) adlandırmaq düzgün olmaz. Bu halda bu, sadəcə bir toplu, yəni sikkələrin sayı adlanmalıdır. Lakin hər bir sayın əsaslandığı bir vahidlik olmalıdır. Bu baxımdan, görünüş vahid halında götürüldükdə bir ölçüdür (*quantum*) və bu baxımdan həmişə fasiləsiz, yəni davamlı bir bütövlükdür (*continuum*). Əgər bütün görünüşlər - həm uzanımlı, həm də intensiv baxımdan - fasiləsiz ölçülərdirsə, o zaman bütün dəyişmələrin (yəni bir şeyin bir haldan başqa bir hala keçməsi) də fasiləsiz olduğu fikri asanca və riyazi dəqiqliklə sübut edilə bilərdi. Lakin bu, yalnız o halda mümkün olardı ki, dəyişmənin səbəbi (yəni dəyişməyə səbəb olan amil) transsəntental fəlsəfənin hüdudlarından kənardə olmasayı və empirik prinsipləri qabaqcadan tələb etməsəydi. Çünkü təfəkkür (anlama qabiliyyəti)

bizə aprior şəkildə heç bir anlayış vermir ki, bir şeyin halını dəyişə biləcək bir səbəb mümkünür. Yəni, bir halı tam əksinə çevirə biləcək bir səbəbin mövcud olması aprior olaraq aqlımıza gəlmir. Bu yalnız ona görə deyil ki, biz bu səbəbin mümkünlüyünü dərk etmirik (çünki bəzi aprior biliklərdə belə dərk yoxdur), əsas səbəb odur ki, dəyişmə anlayışı yalnız bəzi görünüşlərin müəyyən xüsusiyyətlərinə aiddir - və bu barədə yalnız təcrübə bize nəsə öyrədə bilər. Halbuki bu dəyişmənin səbəbi dəyişməz olan bir şeydə axtarılmalıdır. Lakin burada biz yalnız bütün mümkün təcrübələrin xalis əsas anlayışlarına əsaslanı bilərik. Bu anlayışlarda isə heç bir empirik (təcrübəyə əsaslanan) şey olmamalıdır. Bu səbəbdən, bəzi əsas təcrübələrə söykənən ümumi təbiət elmini qabaqcadan izah etməyə çalışsaq, sistematik birliyi pozmuş olarıq. Buna baxmayaraq, bizim prinsiplərimizin qavrayışları qabaqlamaqdır - yəni təcrübə gəlməmiş onları əvvəlcədən müəyyənləşdirməkdə - böyük təsirə malik olduğunu sübut edən dəlillərimiz mövcuddur. Hətta bu prinsiplər qavrayış olmadıqda belə, onun yerini müəyyən qədər doldura bilir - çünki yanlış nəticələrə aparacaq səhv məntiqi çıxarışların qarşısını qəti şəkildə alır. Əgər hər bir qavrayışdakı bütün reallığın müəyyən bir dərəcəsi varsa və bu dərəcə ilə inkar arasında həmişə daha kiçik dərəcələrin sonsuz pilləkəni mövcuddursa, və əgər hər bir hiss isə hissiyyatlara qarşı müəyyən bir qəbul dərəcəsinə malikdirse, onda heç bir qavrayış, həm birbaşa, həm də dolayı yolla (istənilən səbəb-nəticə ardıcılılığı ilə) görünüşdə tam bir reallığın olmaması, yəni boş məkan və ya boş zaman olduğunu sübut edə bilməz. Çünki, birincisi, hiss edilən qavrayışda tam reallığın olmaması özü qavranıla bilməz. İkincisi, bu, heç bir tək görünüşdən və onun reallıq dərəcəsinin fərqindən çıxarıla bilməz və belə bir fərziyə heç vaxt açıqlama üçün qəbul edilə bilməz. Çünki, müəyyən bir məkanın və ya zamanın bütün qavrayışı tamamilə real olsada, yəni onun heç bir hissəsi boş deyilsə belə, hər bir reallığın öz dərəcəsi var. Bu dərəcə sonsuz sayda kiçik addımlarla heçliyə (boşluğa) qədər azala bilər.

Eyni zamanda, görünüşün uzanımlı ölçüsü dəyişməz qalır. Bu səbəbdən məkan və ya zaman müxtəlif sonsuz sayda fərqli dərəcələrlə dolu ola bilər. Həmçinin, fərqli görünüşlərdə intensiv ölçü - yəni dərəcə - kiçik və ya böyük ola bilər, baxmayaraq ki, qavrayışın uzanımlı ölçüsü eyni qalır. Bunun bir nümunəsini verək. Təbiət fəlsəfəsi ilə məşğul olan demək olar ki, bütün alımlar, eyni həcmidə müxtəlif növ maddələrin kəmiyyətcə böyük fərqini görərək (bəzi hallarda cazibə anı və ya çəkisi vasitəsilə, bəzən isə başqa hərəkət edən maddəyə qarşı müqavimət anı vasitəsilə), bu həcmdə (görünüşün uzanımlı

ölçüsündə) bütün maddənin olmaması, yəni boşluq olması lazım gəldiyi qənaətinə gəlirlər. Təbii ki, bu boşluq müxtəlif miqdardarda ola bilər. Amma bunların arasında - əsasən riyazi və mexaniki təbiətşunas olanların - heç biri bilməmişdir ki, onların bu qənaəti sadəcə bir metafizik fərziyyəyə əsaslanır. Və bu fərziyyədən qəti şəkildə qaçmağa çalışdıqlarını iddia edirlər. Onlar hesab edirlər ki, məkandakı realliq (burada mən buna "dəyirilməzlik" və ya "çəki" deyə bilmərəm, çünki bunlar empirik anlayışlardır) hər yerdə eynidir və yalnız onun uzanımlı ölçüsü, yəni miqdarı üzrə fərqlənə bilər. Bu fərziyyəyə qarşı - ki, onlar bunu təcrübədə heç bir əsas olmadan irəli sürürlər və buna görə də bu sadəcə metafizikdir - mən bir transsensual sübut irəli sürürəm. Bu sübut əlbəttə ki, məkanın dolma səviyyəsindəki fərqləri izah etməyəcək. Amma o, bu fərqi yalnız boş məkanın varlığı fərziyyəsi ilə açıqlana bilməsi zərurətini tamamilə aradan qaldıracaq. Bundan başqa, bu sübut ən azından anlayışa azadlıq verir ki, təbiətin izahı üçün belə bir fərziyyə lazım olsa, bu fərqi başqa cür də düşünə bilsin. Çünki biz görürük ki, bərabər həcmə malik məkanlar fərqli maddələrlə tam doldurula bilər. Hətta həmin məkanların heç bir nöqtəsində maddənin olmaması halı yoxdur. Buna baxmayaraq, hər bir real varlıq üçün, məsələn, müqavimət və ya çəki kimi keyfiyyətlərə görə müəyyən bir dərəcə mövcuddur. Bu dərəcə, məkanın uzanımlı ölçüsünü və ya miqdarını azaltmadan, sonsuz kiçilmə yolu ilə boşluğa çevrilə və yox ola bilər. Beləliklə, məsələn, bir məkanı dolduran istilik kimi genişlənmə, və ya başqa hər hansı bir görünüşdəki realliq, məkanın ən kiçik hissəsini boş qoymadan, dərəcə baxımından sonsuz azala bilər. Amma buna baxmayaraq, bu daha kiçik dərəcə həmin məkanı doldurmaqda digər, daha böyük dərəcəli görünüş qədər təsirlidir. Mənim burada məqsədim heç də müxtəlif maddələrin xüsusi çəkisi barədə bunun həqiqətən belə olduğunu iddia etmək deyil. Sadəcə olaraq, xalis anlayış prinsipi əsasında göstərmək istəyirəm ki, qavrayışlarımızın təbiəti belə bir izahı mümkün edir. Və görünüşdəki reallığın həmişə eyni dərəcədə olduğunu və yalnız kəmiyyət və uzanımlı ölçü ilə fərqləndiyini qəbul etmək səhvdir. Xüsusilə də bu iddia, əgər apriori anlayış prinsipi əsasında irəli sürülürsə, doğru deyil. Buna baxmayaraq, transsensual düşüncəyə alışmış və bu səbəbdən ehtiyatlı olan bir tədqiqatçı üçün bu qavrayışın əvvəlcədən bilinməsində həmişə nəsə diqqətçəkən bir şey olmalıdır. Və belə bir qənaətin, yəni görünüşdəki hər bir realın dərəcəsi ilə bağlı sintetik bir öncəni anlayışın əvvəlcədən görə bilməsi və bununla da hissin özündəki daxili fərqliliyi, əgər onun empirik keyfiyyətindən ayrı tutulsa, mümkünənlüyü barədə müəyyən şübhələr yaranır. Bu səbəbdən, anlayışın görünüşlər haqqında, həqiqətən

yalnız empirik olan - yəni hissə aid olan - bir şeyi necə apriori və sintetik şəkildə iddia edə biləcəyi məsələsi önə çıxır və həll olunmağa layıqdir. Hissin keyfiyyəti həmişə yalnız empirikdir və heç cür apriori olaraq təmsil oluna bilməz (məsələn, rənglər, dad və s.). Amma hissələrə ümumi mənada uyğun gələn reallıq, yoxluq = 0 ilə müqayisədə, yalnız özü içində varlıq daşıyan bir anlayışı ifadə edir. Bu, ümumiyyətlə empirik şüurda baş verən sintezdən başqa bir şey demək deyil. Daxili duyğu, yəni empirik şüur, istənilən daha yüksək dərəcəyə qaldırıla bilər. Belə ki, eyni uzanımlı qavrayış (məsələn, işıqlanmış bir səth) bir çox digər (az işıqlanmış) səthlərin cəmi qədər güclü hiss oyada bilər. Beləliklə, görünüşün uzanımlı ölçüsündən tamamilə ayrıla bilərik və yenə də bir an içində təkcə hiss vasitəsilə müəyyən empirik şüura qədər təkamül edən bir sintezi təsəvvür edə bilərik. Bütün hissələr belə yalnız təcrübədən sonra, yəni aposteriori verilir, amma onların dərəcəyə sahib olması xüsusiyəti apriori bilinə bilər. Qeyri-adi olan budur ki, biz ümumi şəkildə bütün ölçülərdən yalnız bir keyfiyyəti, yəni davamlılığı, apriori bilə bilərik. Amma bütün keyfiyyətlərdə (görünüşlərin reallığında) apriori bili biləcəyimiz tək şey onların intensiv kəmiyyətidir, yəni dərəcəyə sahib olduqlarıdır. Bütün digər şeylər isə təcrübəyə buraxılır.

Şərh: İ. Kant düşünür ki, bizim hər bir qavrayışımızda hiss və obyektin həqiqəti müəyyən bir dərəcədə, yəni intensiv ölçüdə mövcuddur. Qavrayışlar yalnız formal təsəvvürlər deyil, həm də material obyekti ehtiva edir. Hissiyat, təcrübədən gələn məlumatdır və heç vaxt əvvəlcədən tam dərk edilə bilməz, amma məkan və zaman kimi formal anlayışları əvvəlcədən bilmək mümkünür. Hissiyatın öz ölçüsü var, o zəifləyə və güclənə bilər, amma heç vaxt sıfıra tam bərabər ola bilməz. Məkan və zaman fasıləsiz, davamlı ölçülərdir, onların heç bir hissəsi ən kiçik, sadə hissə deyil. Bu fasıləsizlik ölçülərin axıcılığını göstərir. Kant vurgulayır ki, görünüşlərin bütün elementləri fasıləsiz ölçüdədir və bu prinsip dəyişmələrin də fasıləsiz olmasını dəstəkləyir. Lakin dəyişmənin səbəbi təcrübədən kənar və ya apriori biliklə tam dərk edilə bilməz. Hər qavrayışda reallığın müəyyən bir dərəcəsi var və heç vaxt tam boşluq ola bilməz. Məkan və zaman fərqli dərəcələrlə dolu ola bilər, yəni müxtəlif reallıq səviyyələrinə malikdir. Kant bu fikirlə təbiətşunasların boş məkan anlayışına qarşı çıxır və göstərir ki, məkanın içindəki doluluq səviyyəsinin fərqli olması boşluq fərziyyəsini zəruri etmir.

## Təcrübənin analogiyaları

Onların ümumi prinsipi budur: Mövcudluqları baxımından, bütün görünüşlər əvvəlcədən müəyyən olunmuş qaydalar əsasında, bir zamandakı bir-birilə əlaqələrinin təyin olunması altındadır. Onların prinsipi budur: Təcrübə yalnız qavrayışların zəruri əlaqəsinin təsviri vasitəsilə mümkündür.

## Sübut

Təcrübə empirik bilişdir, yəni obyektin qavrayışlar vasitəsilə müəyyən olunmasıdır. Bu səbəbdən, təcrübə qavrayışların sintezidir. Sintez özü qavrayışda daxil deyil, amma qavrayışların çoxluğunun bir şüurda sintezik birliyini ehtiva edir. Bu birlik obyektlərin qavranılmasında əsas olanı təşkil edir, yəni duyguların təcrübəsində (yalnız duyu və ya hissiyyatın özü deyil). İndi təcrübədə, əlbəttə, qavrayışlar yalnız təsadüfi şəkildə birləşir, belə ki, onların əlaqəsinin zəruriliyi qavrayışların özündə aşkar deyil və ya ola bilməz. Çünkü qavrayış yalnız empirik intuisiyanın çoxluğunun yan-yana qoyulmasıdır. Amma o, yan-yana qoyduğu görünüşlərin məkan və zamanda birlilikdə mövcudluğunun zəruriliyini təmsil etmir. Lakin təcrübə obyektlərin qavranılmasıdır, buna görə də çoxluğun mövcudluğundakı əlaqələr vaxtda sadəcə yan-yana qoyulduğu kimi deyil, obyektiv olaraq vaxtda olduğu kimi təmsil olunmalıdır. Amma vaxt özü qavranıla bilmədiyi üçün, obyektlərin vaxtda mövcudluğunun təyin olunması yalnız onların vaxtda ümumilikdə birləşməsi vasitəsilə mümkündür. Bu isə yalnız əvvəlcədən (apriori) əlaqələndirici anlayışlar vasitəsilə ola bilər. İndi isə, bunlar həmişə özləri ilə zəruriliyi daşıdığı üçün, təcrübə yalnız qavrayışların zəruri əlaqəsinin təsviri vasitəsilə mümkünür. Zamanın üç növü vardır: davametmə, ardıcılıq və eynilik. Buna görə, görünüşlərin bütün zamanla əlaqələrinin üç qaydası vardır. Bu qaydalar hər birinin mövcudluğunu bütün zamanın birliyi baxımından müəyyən etməyə imkan verir. Onlar bütün təcrübədən əvvəl mövcuddur və təcrübəni mümkün edir. Üç analogiyanın ümumi prinsipi, hər zaman bütün mümkün empirik şüur (qavrayış) ilə əlaqədar zəruri aperspepsiyanın birliyi üzərində dayanır. Buna görə də, bu əvvəlcədən (apriori) bir əsas olduğundan, zaman içindəki əlaqələrinə görə bütün görünüşlərin sintezik birliyi üzərində qurulur. Çünkü ilkin aperspepsiya daxili duyu ilə bağlıdır (bütün təsvirlərin cəmi). O, hətta əvvəlcədən onun formasına, yəni zaman içində çoxlu empirik şüurun əlaqəsinə bağlıdır. İndi ilkin aperspepsiyada, zaman əlaqələri baxımından bütün bu çoxluq birləşdirilməlidir. Çünkü bu, onun transsensual

birliyi deməkdir. Bu birlik altında mənim (yəni mənim birləşmiş) biliyimə aid olan hər şey dayanır və beləliklə, mənim üçün obyekt ola bilər. Bu isə əvvəlcədən təsdiqlənir. Bu sintezik birlik, bütün qavrayışların zaman əlaqəsində əvvəlcədən müəyyən olunur. Bu, bütün empirik zaman təyinatlarının ümumi zaman təyinatı qaydalarına tabe olması üçün qanundur. İndi baxacağımız təcrübənin analoqları da bu cür qaydalar olmalıdır. Bu prinsiplərin özəlliyi ondadır ki, onlar görünüşlərə və onların empirik intuisiyasının sintezinə aid deyil. Onlar yalnız onların mövcudluğuna və bu mövcudluq baxımından bir-birilə əlaqəsinə aiddir. İndi, bir şeyin görünüşdə necə qavranılması əvvəlcədən (apriori) müəyyən edilə bilər. Belə ki, onun sintez qaydası hər bir empirik nümunədə əvvəlcədən bu intuisiyani yaradır. Yəni əvvəlki vəziyyət sonrakından əmələ gəlir. Lakin görünüşlərin mövcudluğu əvvəlcədən (apriori) bilinə bilməz. Və əgər biz bu yolla hər hansı mövcudluğa çatmağı bacarsaq belə, onu dəqiq tanıya bilmərik. Yəni, onun empirik intuisiyasının başqalarından fərqləndiyi şeyi qabaqcadan təxmin edə bilmərik. Əvvəlki iki prinsipə, onları riyazi prinsiplər adlandırdım, çünki onlar görünüşlərə riyaziyyat tətbiq etməyə əsas verirdi. Bu prinsiplər yalnız görünüşlərin mümkünülüyü ilə bağlı idi. Onlar həm intuisiyanın, həm də qavrayışdakı gerçəyin riyazi sintez qaydalarına uyğun necə yaradıla biləcəyini öyrədirdi. Buna görə həm sayısal ölçülərdən, həm də bununla birlikdə görünüşün ölçü kimi müəyyən edilməsindən istifadə etmək mümkündür. Məsələn, mən ayın təxminən 200,000 işıqlandırmasından günəş işığının hiss dərəcəsini əvvəlcədən qurub təyin edə bilərdim. Beləliklə, bu əvvəlki prinsiplərə konstitusiya prinsipləri deyə bilərik. Bu prinsiplərlə vəziyyət tam fərqlidir, çünki onların məqsədi görünüşlərin mövcudluğunu əvvəlcədən (apriori) qaydalar altına salmaqdır. Mövcudluq qurula bilmədiyi üçün, bu prinsiplər yalnız mövcudluğun əlaqələrinə aiddir və yalnız tənzimləyici prinsiplər ola bilər. Burada nə aksiomlar, nə də intuisiyalar nəzərdə tutulmur. Əgər bizə bir qavrayış digər qavrayışlarla zaman əlaqəsində verilibsə (hətta qeyri-müəyyən olsa belə), əvvəlcədən deyə bilmərik ki, bu digər qavrayış hansıdır və nə qədər böyükdür. Yalnız deyə bilərik ki, mövcudluq baxımından o, bu zaman növündə birincisi ilə necə zəruri şəkildə birləşir. Fəlsəfədə analoqlar, riyaziyyatda ifadə etdiklərindən tam fərqli mənaya gəlir. Riyaziyyatda onlar ölçülərin iki əlaqəsinin eyniliyini təsdiq edən düsturlarıdır. Onlar həmişə konstitusiya xarakterlidir. Əgər tənlikdə iki üzv verilsə, üçüncüsü də avtomatik verilir və ya qurula bilər. Fəlsəfədə isə analoq iki kəmiyyətli əlaqənin yox, iki keyfiyyətli əlaqənin eyniliyi deyil.

Üç üzv verildikdə, yalnız əvvəlcədən dördüncü üzvə olan əlaqəni tanıya və verə bilərəm. Amma dördüncü üzvün özünü əvvəlcədən verə bilmərəm. Buna baxmayaraq, təcrübədə onu axtarmaq üçün qaydam var və orada tapmaq üçün göstəricim mövcuddur. Təcrübənin analoqu yalnız bir qayda olacaq ki, onun əsasında təcrübənin birliyi qavrayışlardan yaranmalıdır (öz qavrayışı kimi deyil, ümumi empirik intuisiyanın kimi). Prinsip kimi isə bu, obyektlərə (görünüşlərə) konstitusiya xarakterli yox, yalnız tənzimləyici olaraq şamil ediləcək. Eyni şey ümumi olaraq empirik düşüncənin postulaları üçün də keçərlidir. Bu postulalar həm intuisiyanın (görünüş formasının), həm qavrayışın (onun maddəsinin), həm də təcrübənin (bu qavrayışların əlaqəsinin) sintezini əhatə edir. Onlar yalnız tənzimləyici prinsiplərdir. Onlar riyazi prinsiplərdən fərqlidir, çünki riyazi prinsiplər konstitusiya xarakterlidir. Bu fərq onların dəqiqliyində deyil - hər iki halda əvvəlcədən təsdiqlənmişdir. Fərq onların sübut olunma tərzindədir, yəni onların intuisivliyində (və beləliklə, nümayişində). Amma bütün sintezik prinsiplər haqqında, xüsusilə burada qeyd olunmalı olan budur: Bu analoqların yeganə mənası və qüvvəsi anlayışın transsensual istifadəsi prinsipləri kimi deyil, yalnız onun empirik istifadəsi prinsipləri kimi olur. Buna görə də, onlar yalnız bu şəkildə sübut edilə bilər. Nəticədə, görünüşlər kateqoriyalara birbaşa daxil edilməməli, yalnız onların sxemləri altında olmalıdır. Çünki bu prinsiplərin aid olduğu obyektlər əgər öz-özlüyündə şeylər olsayıdı, onda onlar haqqında əvvəlcədən sintezik heç nə bilmək mümkün olmazdı. İndi yalnız görünüşlərdən danışırıq. Onların tam biliyi, bütün əvvəlcədən olan prinsiplərin sonunda gəldiyi nöqtə, yalnız mümkün təcrübədir. Bu səbəbdən, bu prinsiplərin məqsədi yalnız empirik biliyin birliyinin şərtləri ola bilər. Bu birlik görünüşlərin sintezindədir. Amma bu şərtlər yalnız anlayışın təmiz anlayışının sxemi daxilində düşünülür. Kateqoriya isə onların biliyinin funksiyasını ehtiva edir, heç bir hissi şərtlə məhdudlaşmadan, ümumi sintez kimi. Bu prinsiplər bizə görünüşləri yalnız anlayışların məntiqi və ümumi biliyi ilə analoq şəkildə birləşdirməyə imkan verir. Beləliklə, prinsipin özündə kateqoriyadan istifadə edirik. Amma onun yerinə yetirilməsində (görünüşlərə tətbiqində) sxemini onun yerinə qoyuruq. Bu, istifadəsinin açarıdır. Yaxud daha doğrusu, sxemi kateqoriyanın yanına qoyuruq. Bu, onun məhdudlaşdırıcı şərti kimi, formul adı altında.

Şərh: İ. Kant deyir ki, biz dünya haqqında biliklərimizi yalnız təcrübə vasitəsilə əldə edirik. Amma təcrübə sadəcə gözlə gördükümüz, duyduğumuz şeylərin yiğilması deyil. Təcrübədəki bütün qavrayışlar müəyyən qaydalar və əlaqələr əsasında birləşməlidir ki, biz onları obyekt kimi qəbul edə bilək. Məsələn, gördükümüz şeylər

vaxt və məkan daxilində zəruri şəkildə əlaqələnir. Bu əlaqələr təsadüfi deyil, onları anlamaq üçün bizim ağlımız əvvəlcədən müəyyən prinsiplərlə işleyir. Kant bu əvvəlcədən mövcud olan prinsiplərə “apriori” deyir və onlar təcrübənin mümkünlüğünün şərtidir. Bu prinsiplər olmadan, gördüyüümüz şeylərin necə bir-biri ilə əlaqəli olduğunu anlaya bilmərik və təcrübə də mümkün olmazdı. Məsələn, zamanın davam etməsi, hadisələrin ardıcıl olması kimi anlayışlar bizim təcrübəmizin əsasını təşkil edir. Kant həmçinin fərqləndirir ki, bu prinsiplər riyaziyyatdakı dəqiqliyət dəstəklər kimi qəti və dəyişməz deyil, onlar yalnız tənzimləyici qaydalar, yəni bizim təcrübəmizi anlamağa kömək edən ümumi çərçivələrdir. Biz görünüşlərin özünü əvvəlcədən bilmədən, onların necə bir-birinə bağlı olduğunu bu qaydalar vasitəsilə anlaya bilərik. Ümumiyyətlə, Kant fikrincə, bizim biliyimiz təcrübədən gəlir, amma bu təcrübə ağlımızın əvvəlcədən verdiyi müəyyən struktur və qaydalar olmadan mümkün deyil. O, bununla insan şüurunun və təcrübənin necə işlədiyini, necə sistemləşdiyini açıqlamağa çalışır.

## **Birinci analoq - Maddənin davamlılığı prinsipi**

Bütün görünüşlərdə davam edən (maddə) obyektin özü kimi vardır, və dəyişə bilən isə yalnız onun müəyyən edilməsidir, yəni obyektin mövcudluq tərzidir. Bütün görünüşlərin dəyişməsində maddə davam edir, və onun miqdarı təbiətdə artırılmır və ya azaldılmır.

### **Sübut**

Bütün görünüşlər zamandadır, burada həm eyni zamanda olma, həm də ardıcılıqlı yalnız daxili intuisiyanın davamlı forması kimi substrat kimi təsvir edilə bilər. Buna görə, bütün görünüşlərin dəyişməsi kimi düşünülən zaman davam edir və dəyişmir. Çünkü zaman ardıcılıqlı və ya eyni zamanda olma kimi yalnız onun müəyyənləşmələri kimi təsvir edilə bilər. İndi zaman öz-özlüyündə qavranıla bilməz. Buna görə də, zaman ümumiyyətlə təmsil edən substrat qavrayış obyektlərdə, yəni görünüşlərdə olmalıdır. Bu substratda bütün dəyişiklik və ya eyni zamanda olma görünüşlərin ona münasibəti vasitəsilə qavranıla bilər. Amma hər şeyin gerçək substrati, yəni şeylərin mövcudluğuna aid olan hər şey, maddədir. Mövcudluğa aid olan hər şey yalnız maddənin müəyyənləşməsi kimi düşünülə bilər. Nəticədə, yalnız ona münasibətdə bütün zaman əlaqələri müəyyən edilə bilən davam edən şey

görünüşdə maddədir. Yəni görünüşdəki gerçəkdir, hansı ki, bütün dəyişikliklərin substratı olaraq həmişə eynidir. Buna görə də, maddə mövcudluqda dəyişə bilməz. Təbiətdə onun miqdarı da artıla və ya azaldıla bilməz. Bizim görünüşlərin çoxluğununu qavramamız həmişə ardıcıl olur və ona görə də daim dəyişir. Bu səbəbdən, yalnız bundan çıxış edərək, bu çoxluğun təcrübə obyekti kimi eyni zamanda olub-olmamasını və ya ardıcıl olub-olmamasını müəyyən edə bilmərik. Əgər bunu daim mövcud olan bir şey əsaslandırmırsa, yəni davam edən və qalıcı bir şey. Bütün dəyişiklik və eyni zamanda olma yalnız davam edən şeyin mövcudluğunun müxtəlif yolları (zamanın modları)dır. Buna görə, yalnız davam edən şeydə zaman əlaqələri mümkündür (çünki zaman içində təkcə ardıcılıq və eyni zamanda olma var). Yəni davam edən şey, zamanın empirik təsvirinin substratıdır və yalnız onun vasitəsilə bütün zaman müəyyənləşməsi mümkündür. Davamlılıq zamana ümumi ifadə verir, o, bütün görünüşlərin mövcudluğunun, bütün dəyişikliklərin və bütün müşayiətlərin daimi tərəfdaşıdır. Çünki dəyişiklik zamanın özünə təsir etmir, yalnız zaman içində olan görünüşlərə təsir edir (eyni zamanda olma da zamanın özü üçün mod deyil, çünki zamanın hissələri eyni anda deyil, bir-birini izləyir). Əgər belə ardıcılığı zamanın özünə aid etsək, onda bu ardıcılığın mümkün olduğu başqa bir zaman da düşünməli olardıq. Yalnız davam edən vasitəsilə zaman ardıcılığının müxtəlif hissələrində mövcudluq bir ölçü qazanır ki, buna davamlılıq deyirlər. Çünki təkcə ardıcılıqla mövcudluq həmişə yox olur və yenidən başlayır, heç vaxt ən kiçik bir ölçüyə sahib deyil. Davam edən olmazsa, zamanla əlaqə mövcud deyil. İndi zaman özü birbaşa qavranıla bilməz; ona görə də görünüşlərdə davam edən şey bütün zaman müəyyənatlarının əsasıdır. Bu həm də bütün qavrayışların sintetik vəhdətinin, yəni təcrübənin mümkünlüyünün şərtidir. Bu davam edən şeydə bütün mövcudluq və zaman içindəki bütün dəyişikliklər yalnız onun davamlı və möhkəm mövcudluq formasının bir növüdür. Buna görə bütün görünüşlərdə davam edən obyektin özü, yəni maddədir (fenomen). Amma dəyişən və ya dəyişə bilən hər şey yalnız bu maddənin mövcudluq tərzinə, yəni onun təyinedicilərinə aiddir. Mən görürəm ki, həmişə yalnız filosof deyil, adı anlayış da bütün görünüşlərdəki dəyişikliklərin əsasını təşkil edən bu davamlılığı qəbul edib. Onu şübhəsiz sayıb. Yalnız filosof bu fikri bir az daha dəqiq ifadə edir ki, dünyadakı bütün dəyişikliklərdə maddə qalır, yalnız təsadüfi hallar dəyişir. Amma mən bu açıq-aydın sintetik fikrin heç yerdə sübutu üçün cəhd belə görmürəm. Əslində, bu fikir çox nadir hallarda, olduğu kimi, xalis və tamamilə əvvəlcədən bilinən təbiət qanunlarının önündə durur. Həqiqətən,

maddənin davam etməsi fikri tautologiyadır. Çünkü məhz bu davamlılıq səbəb olur ki, biz maddə kateqoriyasını görünüşə tətbiq edək. O zaman sübut edilməli idi ki, bütün görünüşlərdə davam edən bir şey var. Dəyişən isə onun mövcudluğunun sadəcə bir təyinedicisidir. Amma belə bir sübut heç vaxt dogmatik, yəni anlayışlardan aparıla bilməz, çünkü bu, sintetik əvvəlcədən bilinən bir fikrə aiddir. Həm də heç vaxt belə fikirlərin yalnız mümkün təcrübə ilə bağlı olduğu və ona görə də yalnız təcrübənin mümkünüyünün çıxarımı vasitəsilə sübut oluna biləcəyi nəzərə alınmayıb. Buna görə də təəccüblü deyil ki, bu fikir həqiqətən bütün təcrübəyə əsas verib (çünki insan empirik bilikdə buna ehtiyac duyur), amma heç vaxt sübut edilməyib. Bir filosofdan soruşdular: Dumanın çəkisi nə qədərdir? O cavab verdi: Yandırılan ağacın çəkisindən qalan külün çəkisini çıxarsınız, dumana aid çəkini əldə etmiş olarsınız. Beləliklə, o, təkid etdi ki, hətta atəşdə maddə (substansiya) heç vaxt itmir, sadəcə öz formasında dəyişiklik baş verir. Eynilə "Heç nə heçdən yaranmaz" fikri də davamlılıq prinsipinin, daha doğrusu, görünüşlərdə həmişə mövcud olan düzgün mövzunun nəticəsidir. Çünkü əgər görünüşdə maddə adlandırılan şey bütün zaman müəyyənatlarının əsasını təşkil edirsə, onda keçmişdə və gələcəkdə bütün mövcudluq yalnız onun içində və onun vasitəsilə müəyyən edilə bilər. Buna görə, bir görünüşə maddə adı vermək üçün onun hər zaman mövcud olduğunu qəbul etməliyik. Amma bu, "davamlılıq" sözü ilə tam ifadə olunmur, çünkü o, daha çox gələcək zamanla bağlıdır. Bununla belə, davam etmənin daxili zəruriliyi həmişə mövcud olmuş olmaq zəruriliyi ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır və buna görə ifadə belə qala bilər. "Heç nə heçdən yaranmaz, heç nə heçliyə qayıda bilməz" fikirləri qədimlər tərəfindən ayrılmaz şəkildə birləşdirilmişdir. İndi isə bəzən səhv başa düşmədən dolayı bu fikirlər ayrı-ayrılıqda götürülür. Çünkü bəzi insanlar onları əslindəki şeylərə aid hesab edir və əvvəlkinin dünyanın ali səbəbə bağlılığını (hətta maddəsinə qədər) qarşı çıxdığını düşünürlər. Amma bu narahatlığa ehtiyac yoxdur, çünkü burada məsələ yalnız təcrübə sahəsində olan görünüşlərdir. Bu görünüşlərin vəhdəti heç vaxt mümkün olmazdı, əgər biz yeni şeylərin (maddə baxımından) ortaya çıxmاسına icazə versəydik. Çünkü o zaman zamanın vəhdətini yalnız təmsil edə biləcək tək şey – bütün dəyişikliklərin tam vəhdətini təşkil edən təməl mövzunun eyniliyi – yox olar. Bu davamlılıq ona görə şeylərin (görünüşdə) mövcudluğunu təqdim etməyimizin başqa bir formasıdır. Maddənin mövcudluq tərzindən başqa bir şey olmayan təyinedicilərinə təsadüfi hallar deyilir. Onlar həmişə realdır, çünkü maddənin mövcudluğuna aiddirlər (inkarlar sadəcə maddədə bir şeyin mövcud olmamasını ifadə edən

təyinedicilərdir). İndi əgər kimsə maddədə olan bu real mövcudluğa xüsusi bir mövcudluq, məsələn, maddənin təsadüfi halı kimi hərəkət, əlavə edərsə, bu mövcudluğa "mənsubiyət" deyilir. Maddənin öz mövcudluğuna isə "varlıqda qalma" adı verilir. Amma bundan çoxlu yanlış başa düşmələr yaranır və daha dəqiq və düzgün olar ki, təsadüfi hal yalnız maddənin mövcudluğunu müsbət şəkildə necə müəyyən edildiyi ilə xarakterizə edilsin. Buna baxmayaraq, anlayışımızın məntiqi istifadə şərtlərinə görə, maddənin mövcudluğunda dəyişə bilən şeyi, sanki, ayırib götürmək və onu həqiqətən davam edən və əsas olan şeylə əlaqədə düşünmək bizim üçün qaçılmazdır. Bu səbəbdən, bu kateqoriya da münasibətlər başlığı altında durur, amma daha çox onların şərti kimi, özü birbaşa münasibət içində olmayan şəkildə. İndi bu davamlılıq üzərində dəyişiklik anlayışının da düzəlişi qurulur. Yaranmaq və yox olmaq yaranan və yox olan şeylərin dəyişməsi deyildir. Dəyişiklik eyni obyektin bir mövcudluq formasının digər mövcudluq formasını izləməsidir. Buna görə dəyişən hər şey davamlıdır, yalnız onun vəziyyəti dəyişir. Beləliklə, bu dəyişiklik yalnız başlanıb-bitə bilən təyinedicələrə aid olduğundan, bir az paradoxal görünən ifadə ilə deyə bilərik ki, yalnız davam edən (maddə) dəyişir. Dəyişkən olan isə dəyişiklik keçirmir, əksinə dəyişir, çünkü bəzi təyinedicələr bitir, bəziləri isə başlayır. Dəyişiklik yalnız maddələrdə qavranıla bilər, yaranmaq və yox olmaq isə özlüyündə mümkün qavrayış deyil, əgər onlar yalnız davam edən şeyin bir təyinedicəsinə aid deyilsə. Çünkü məhz davam edən şey, bir vəziyyətdən digərinə, yoxluqdan varlığa keçidi təsvir etməyi mümkün edir. Buna görə bu keçid yalnız davam edən şeyin dəyişən təyinediciləri kimi empirik olaraq qavranıla bilər. Əgər düşünürsən ki, bir şey sadəcə yaranıbsa, o zaman onun mövcud olmadığı bir zaman nöqtəsi olmalıdır. Amma bunu nəyə bağlayacaqsan, əgər artıq mövcud olan şeyə yox? Çünkü əvvəlcədən mövcud olmayan boş zaman qavrayış obyektidir deyil. Amma əgər bu yaranma əvvəllər mövcud olan və yaranana qədər davam edən şeylərə bağlanırsa, onda sonuncu yalnız əvvəlkindən, yəni davam edən şeydən bir təyinedici olar. Yox olmaqdə da vəziyyət eynidir: bu, artıq görünüşün olmadığı bir zamanın empirik təsvirini tələb edir. Maddələr (görünüşdə) bütün zaman müəyyənatlarının əsasını təşkil edir. Onların bəzilərinin yaranması, digərlərinin yox olması isə zamanın empirik vəhdətinin yeganə şərtini aradan qaldırardı. Belə olan halda görünüşlər iki fərqli zamana aid olardı və mövcudluq paralel şəkildə hərəkət edərdi ki, bu da məntiqsizdir. Çünkü yalnız bir zaman var və bütün fərqli zamanlar eyni anda deyil, yalnız bir-birinin ardınca yerləşməlidir. Davamlılıq buna görə də bir zəruri şərtdir ki, yalnız onun

altında görünüşlər, yəni şeylər və ya obyektlər mümkün təcrübədə müəyyən edilə bilsin. Amma bu zəruri davamlılığın və görünüşlərin maddiliyinin empirik meyarına gəldikdə, bundan sonra gələnlər bizə nəyin zəruri olduğunu qeyd etmək imkanı verəcək.

Şərh: İ. Kantın fikrincə, dünya və təbiətdə olan hər şey zamanla dəyişir, amma bu dəyişmənin arxasında dəyişməz bir əsas, yəni maddə dayanır. Maddə özü heç vaxt yoxa çıxmır və ya yeni yaranmır, sadəcə onun görünüşləri, xüsusiyyətləri və vəziyyətləri dəyişir. Bu səbəbdən, maddə davamlı və sabit bir varlıqdır, bütün dəyişikliklər isə onun müxtəlif təzahürləridir. Zaman isə özü müstəqil olaraq qavranıla bilməz, o, yalnız maddənin və onun görünüşlərinin davamlılığı vasitəsilə başa düşülür. Yəni zamanın ardıcılılığı və eyni anda olma kimi xüsusiyyətləri maddənin mövcudluq formasına bağlıdır. Dəyişikliklər maddənin vəziyyətində baş verir, amma maddənin özü dəyişməz qalır. Kant bildirir ki, maddənin davamlılığı olmadan təcrübə və müşahidə mümkün olmazdı, çünki zamanın və dəyişikliklərin özünə əsas olacaq möhkəm bir baza lazımdır. O həmçinin vurgulayır ki, yaranmaq və yox olmaq anlayışları yalnız maddənin dəyişən vəziyyətləri kimi düşünülə bilər, maddənin özü isə varlığını davam etdirir. Bu baxımdan, “heç nə heçdən yaranmaz və heç nə heçliyə qayıda bilməz” prinsipi təbiətin əsas qanunudur və maddənin varlığının zəruri xüsusiyyətidir. Kantın bu fikri gündəlik anlayışlarla da uzlaşır, amma o, bu əsas prinsipin sübutunun yalnız təcrübənin mümkünliyindən irəli gəldiyini və heç vaxt tam rasional şəkildə, yalnız məntiqdən çıxarıllaraq isbatlana bilməyəcəyini qeyd edir. Ümumilikdə, Kant üçün maddə hər zaman mövcud olan və dəyişikliklərin əsasını təşkil edən davamlı bir varlıqdır.

## **İkinci analogiya - Səbəb-nəticə qanununa görə zaman ardıcılığı prinsipi**

Baş verən hər şey (varlığa gələn hər şey) özündən əvvəl gələn bir şeyi, müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq, tələb edir. Bütün dəyişikliklər səbəb və nəticə əlaqəsi qanununa əsasən baş verir.

### **Sübut**

(Bütün zaman ardıcılığındakı görünüşlərin birlikdə yalnız dəyişikliklər, yəni davam edən maddənin təyinedicilərinin ardıcıl mövcudluğu və mövcud olmaması olduğu, nəticədə maddənin özü - mövcudluğu onun mövcud olmamasını izləyir və ya mövcud olmaması mövcudluğunu izləyir, başqa sözlə, maddənin yaranması və ya yox olması baş vermir - əvvəlki prinsip bunu

göstərmişdir. Bu, belə də ifadə oluna bilərdi: Bütün görünüşlərin dəyişməsi (ardıcılığı) yalnız dəyişiklikdir; çünkü maddənin yaranması və yox olması onun dəyişməsi deyil. Dəyişiklik anlayışı eyni mövzunun iki əks təyinedici ilə mövcudluğunu və beləliklə davam etməsini tələb edir. - Bu ilkin xatırlatmadan sonra sübut gəlir.) Mən görürəm ki, görünüşlər bir-birini izləyir, yəni bir vaxtda olan vəziyyət əvvəlki vəziyyətin əksidir. Beləliklə, mən vaxtda iki qavrayışın bir-birinə bağlayıram. İndi bu bağlanma yalnız duyğu və təəssüratın işi deyil, burada daha çox təsəvvürün sintetik qabiliyyətinin məhsuludur. Bu qabiliyyət daxili duygunu zaman əlaqələri ilə müəyyən edir. Amma bu, müzakirə olunan iki vəziyyəti iki müxtəlif şəkildə birləşdirə bilər, yəni ya biri, ya da digəri vaxtda əvvəl gəlir. Çünkü zaman özü qavranıla bilməz, həmçinin obyektlərdə nə əvvəl gəlir, nə sonra - bunlar zamanla bağlı empirik olaraq müəyyən edilə bilməz. Mən yalnız təsəvvürümün bir vəziyyəti əvvəl, digərini isə sonra qoyduğunu biliyəm, amma bu, obyektin özündə bir vəziyyətin digərindən əvvəl gəldiyi anlamına gəlmir. Başqa sözlə, yalnız qavrayışla bir-birini izləyən görünüşlərin obyektiv əlaqəsi müəyyənləşdirilmir. İndi isə bunun müəyyən olaraq qavranılması üçün, iki vəziyyət arasındaki əlaqə elə düşünülməlidir ki, mütləq hansının əvvəl, hansının sonra yerləşdiriləcəyi müəyyən olsun, əksinə yox. Lakin sintez birliyinin zəruriliyini daşıyan anlayış yalnız anlamağın xalis anlayışı ola bilər, yəni qavrayışda olmayan bir anlayış. Burada isə bu anlayış səbəb və nəticə əlaqəsi anlayışıdır. Səbəb nəticəni zamana görə müəyyən edir, nəticə isə yalnız təsəvvürdə əvvəl gələn bir şey deyil (hətta bəzən heç qavranılmayan bir şey deyil). Buna görə görünüşlərin ardıcılığını və bütün dəyişiklikləri səbəb-nəticə qanununa tabe etdiyimiz üçün təcrübə, yəni onların empirik qavranışı mümkündür. Nəticədə, onlar özü də təcrübənin obyektləri kimi yalnız bu qanuna uyğun mövcuddur. Görünüşlərin çoxluğunu qavramaq həmişə ardıcıl olur. Hissələrin təsvirləri bir-birini izləyir. Amma onların obyektin özündə də ardıcıl olub-olmaması ikinci, ayrıca düşünülməli bir məsələdir və birincinin içində deyil. İndi hər şeyi, hətta hər bir təsviri belə, yalnız onun şüurunda olduğu qədər obyekt adlandırmaq olar. Amma bu sözün görünüşlər halında nə demək istədiyini dəqiqləşdirmək lazımdır. Yəni onlar (təsvirlər kimi) obyekt olduqları üçün yox, yalnız bir obyekti göstərdikləri üçün obyekt adlandırılırlar - bu isə daha dərindən araşdırılmalıdır. Onlar yalnız təsvirlər olaraq və eyni zamanda şüurun obyektləri kimi olduqları üçün, qavrayışlarından, yəni təsəvvürün sintezinə daxil edilmələrindən fərqlənmirlər. Buna görə də demək lazımdır ki, görünüşlərin çoxluğu daim ağılda ardıcıl şəkildə yaranır. Əgər görünüşlər

şeylərin özləri olsaydı, heç bir insan təsvirlərin ardıcılığından obyektin içində çoxluğun necə birləşdiyini qiymətləndirə bilməzdi. Biz yalnız öz təsvirlərimizlə məşğul oluruq; şeylərin özləri necə ola bilər (onları bizə təsir edən təsvirlərə baxmayaraq) tamamilə bizim qavrayış sahəmizin xaricindədir. İndi görünüşlər şeylərin özləri olmasalar da, yenə də qavranmaq üçün bizə verilə bilən yeganə şeylərdir. Mən isə göstərməliyəm ki, zaman içində görünüşlərin çoxluğununa hansı növ birləşmə aiddir, baxmayaraq ki, onun qavranışı həmişə ardıcıl olur. Məsələn, mənim qarşısında dayanan bir evin görünüşündə çoxluğun qavranılması ardıcıl olur. İndi sual yaranır: bu evin özü də çoxluq olaraq ardıcıl şəkildəmi mövcuddur? Əlbəttə, heç kim bunu qəbul etməyəcək. Amma mən bir obyekt anlayışımı transsensual (yuxarı səviyyədə) mənaya qaldıranda, ev artıq şeylərin özü deyil, yalnız görünüşdür, yəni təsvir. Onun transsensual obyekti bilinmir. Beləliklə, mən nəyi başa düşürəm ki, çoxluq görünüşün özündə necə birləşə bilər (halbuki o özü heç nə deyil)?

Burada ardıcıl qavranışda olan şey təsvir kimi qəbul edilir, amma mənə verilən görünüş, baxmayaraq ki, yalnız bu təsvirlərin cəmi olmaqdan başqa bir şey deyil, onların obyekti kimi qəbul olunur. Mənim qavranış təsvirlərindən çıxardığım anlayış onunla uyğun olmalıdır. Tezliklə aydın olur ki, qavrayışın obyektlə uyğunluğu həqiqətdir, ona görə də burada yalnız təcrübə həqiqətinin formal şərtləri araşdırıla bilər. Görünüş isə, qavranış təsvirlərindən fərqli olaraq, yalnız o zaman obyekti kimi təsəvvür edilə bilər ki, o, hər bir digər qavranışdan fərqləndirən bir qaydanın altında olsun və çoxluğun birləşdirilməsinin bir yolu zəruri etsin. Görünüşdə bu zəruri qavranış qaydasının şərtini ehtiva edən hissə obyektdir. İndi gəlin bizim məsələyə keçək. Bir şeyin baş verməsi, yəni əvvəllər olmayan bir şeyin və ya vəziyyətin yaranması, yalnız o zaman təcrübə yolu ilə qavranıla bilər ki, əvvəlki görünüşdə bu vəziyyət özündə olmasın. Çünkü boş zamandan sonra gələn bir reallıq, yəni heç bir əvvəlki vəziyyətlə müşayiət olunmayan yaranma, elə boş zaman kimi qavranıla bilməz. Hər bir hadisənin qavranması başqa bir hadisəni izləyən qavrayışdır. Amma bu bütün qavranış sinteislərində belədir. Mən yuxarıda evin görünüşü misalında göstərmişəm ki, hadisənin qavranması hələ heç nədən fərqlənmir. Amma mən həmçinin görürəm ki, əgər bir görünüşdə bir hadisə varsa, mən əvvəlki qavrayışı A, sonrakını isə B adlandırısam, onda B yalnız A-dan sonra qavranır, amma A qavrayışı B-dən sonra ola bilməz, yalnız B-dən əvvəl ola bilər. Məsələn, mən axar su ilə üzən gəmini görürəm.

Mənim gəminin aşağı axarda olduğu qavrayışım, onun yuxarı axardakı mövqeyinin qavrayışından sonra gəlir. Və bu görünüşün qavranılması zamanı gəmi əvvəlcə aşağı axarda, sonra isə yuxarı axarda görünə bilməz. Beləliklə, qavrayışların ardıcılığındakı sıra burada müəyyən olunur və qavrayış ona bağlıdır. Əvvəlki misalda, məsələn, bir evin qavrayışında, mən qavrayışları damından başlayıb yerə qədər davam etdirə bilərdim, yaxud da yerindən başlayıb damına qədər. Həmçinin, empirik intuisiyanın müxtəlif hissələrini sağdan və ya soldan qavramağım da mümkündür. Beləliklə, bu qavrayışlar ardıcılığında mütləq, zəruri bir başlangıç və sıralama yox idi - mən empiriki olaraq çoxluğun necə birləşdiriləcəyini seçə bilərdim. Amma bu qayda, yəni qavrayışların zəruri sırası, hər zaman bir hadisənin qavranılmasında mövcuddur. Və bu qayda, həmin görünüşün qavranılmasında ardıcıl gələn qavrayışların zəruri sırasını təmin edir. Bizim halımızda subyektiv qavrayış ardıcılığını obyektiv görünüşlərin ardıcılığından çıxarmalıyam. Əks halda, subyektiv ardıcılıqla tamamilə müəyyən olmaz və heç bir görünüş digərindən fərqlənməz. Subyektiv ardıcılıqla təkbaşına obyektin müxtəlif hissələrinin əlaqəsi haqqında heç nə sübut etmir, çünki o, tamamilə təsadüfi olur. Bu əlaqə ona görə də görünüşlərin çoxluğunun ardıcılığı ilə ifadə olunmalıdır. Bu ardıcılığa əsasən, bir şeyin (baş verənin) qavranması digərindən (onun əvvəlində olan) sonra, müəyyən qaydaya uyğun gəlməlidir. Yalnız bu halda mən görünüşdən – sadəcə öz qavrayışmdan deyil – danışanda deyə bilərəm ki, görünüşdə ardıcılıq var. Bu o deməkdir ki, mən qavrayışı məhz bu ardıcılıqla təşkil etməliyəm və başqa cür təşkil edə bilmərəm. Belə bir qaydaya əsasən, ümumiyyətlə bir hadisədən əvvəl gələn şeydə həmin hadisənin həmişə və zərurət olaraq ona görə gəlməsini təmin edən bir qayda şərti olmalıdır. Əksinə, mən hadisədən geriyə qayıdır (qavrayış vasitəsilə) əvvəl gələni müəyyən edə bilmərəm. Çünki heç bir görünüş sonrakı vaxt nöqtəsindən əvvəlki vaxt nöqtəsinə doğru qayıtmır, o, yalnız müəyyən bir əvvəlki vaxt nöqtəsi ilə əlaqəlidir. Əksinə, verilmiş bir vaxtdan müəyyən vəzifəli sonrakı vaxta kecid zəruridir. Buna görə, hələ bir şeyin sonrakı gəldiyini nəzərə alaraq, onu zəruri olaraq əvvəl gələn başqa bir şeyə bağlamalıyam və bu bağlılıq qaydaya əsaslanır, yəni zəruridir. Beləliklə, hadisə, yəni şərtlənən, hansısa bir şərtin mövcudluğuna əmin işarə verir, amma həmin şərt hadisəni müəyyən edir. Əgər kimsə qəbul etsəydi ki, bir hadisədən əvvəl ona görə gəlməli olan heç nə yoxdur, yəni hadisə hər hansı bir qaydaya əsasən gəlmir, onda bütün qavrayış ardıcılığı yalnız qavrayışda, yəni subyektiv şəkildə müəyyən edilərdi. Amma bununla heç bir qavrayışın həqiqətən hansının əvvəl gəlməsi, hansının sonra

gelməsi obyektiv olaraq müəyyən olunmazdı. Beləliklə, biz yalnız təsəvvürlərin oyununu əldə edərdik ki, bu da heç bir obyektə bağlı olmazdı. Yəni zaman əlaqəsi baxımından, qavrayışımız vasitəsilə heç bir görünüş başqa bir görünüşdən fərqlənməzdi. Çünkü qavrama ardıcılılığı həmişə eynidir və görünüşdə belə bir şey yoxdur ki, müəyyən bir ardıcılığı obyektiv olaraq zəruri etsin. Mən belə deməzdim ki, görünüşdə iki vəziyyət bir-birini izləyir, əksinə yalnız bir qavrayışın digərini izlədiyini deyərdim. Bu isə sadəcə subyektiv bir haldır, heç bir obyekti müəyyənləşdirmir və buna görə də heç bir obyektin (hatta görünüşdə belə) biliyi sayılmır. Əgər biz bir şeyin baş verdiyini təcrübə ediriksə, onda həmişə onun əvvəlində başqa bir şeyin gəldiyini, ona uyğun bir qayda ilə izlədiyini fərz edirik. Çünkü bu olmadan, mən obyekt haqqında onun bir başqasını izlədiyini deyə bilmərəm. Əgər qavrayışında sadəcə ardıcılıq varsa, amma bu ardıcılıq əvvəl gələn nəsə ilə əlaqəli bir qayda ilə müəyyənləşməyib, o zaman obyekt içində heç bir ardıcılıq əsaslandırılmaz. Buna görə mən həmişə subyektiv qavrayışımı (sintezimi) qayda baxımından obyektiv edirəm, yəni görünüşlərin öz ardıcılığında, yəni baş verdikcə, əvvəlki vəziyyətə görə müəyyənləşir. Və yalnız bu fərziyyə altında bir şeyin baş verəsi təcrübəsi mümkündür. Əlbəttə, bu, sanki anlayışımızın istifadəsinin axarı haqqında həmişə söylənilənlərə ziddir. Bu söylənilənlərə görə, biz yalnız çoxsaylı hadisələrin əvvəlki görünüşlərlə ardıcılığını qavrayıb müqayisə etməklə bir qaydanı kəşf edirik. Bu qaydaya görə müəyyən hadisələr həmişə müəyyən görünüşləri izləyir və məhz bunun sayəsində səbəb anlayışını yaradırıq. Belə əsasda bu anlayış sadəcə təcrübəyə əsaslanan olardı və gətirdiyi qayda - hər baş verənin bir səbəbi olması - yalnız təcrübə qədər təsadüfi olardı. Onun ümumiliyi və zəruriliyi yalnız görünüşdən qismən uydurma kimi görünər və həqiqi ümumi qüvvəyə malik olmazdı, çünkü o, əvvəlcədən (apriori) əsaslanmaz, sadəcə təcrübədən yola çıxaraq induksiya ilə əldə edilərdi. Amma vəziyyət buradakı kimi digər xalis apriori təqdimatlarla da eynidir (məsələn, məkan və zaman), onları təcrübədən aydın anlayış kimi yalnız ona görə çıxara bilirik ki, biz onları təcrübəyə daxil etmişik və təcrübə də məhz onların vasitəsilə yaranır. Əlbəttə, qaydanın, yəni hadisələrin ardıcılığını müəyyən edən qaydanın, eləcə də səbəb anlayışının məntiqi aydınlığı yalnız biz ondan təcrübədə istifadə etdikdə mümkündür. Lakin bu qaydanın, zaman içində görünüşlərin sintetik vahidliyinin şərti kimi düşünülməsi təcrübənin özünün əsasını təşkil edir və buna görə də əvvəlcədən, apriori olaraq mövcud olmuşdur. Ona görə də nümunə ilə göstərmək vacibdir ki, hətta təcrübədə belə biz heç vaxt obyektə (hadisənin, yəni əvvəller mövcud olmayan bir şeyin baş

verməsi) ardıcılılıq vermirik və onu yalnız bizim subyektiv qavrayış ardıcılığımızdan ayırmırıq. Bu, yalnız onda mümkündür ki, bir qayda mövcuddur və məhz bu qayda bizi fərqli deyil, məhz bu qəbul ardıcılığını müşahidə etməyə məcbur edir. Həqiqətən də, elə məhz bu məcburiyyət obyekt daxilində bir ardıcılılıq təsəvvürü ilə dəfə mümkün edir. Bizim içimizdə təmsil (təəssürat) formaları mövcuddur və biz bu təmsillərin fərqində də ola bilirik. Amma bu şürur istədiyin qədər uzağa getsin, nə qədər dəqiq və dəqiqliklə müşahidə olunsun, yenə də bunlar sadəcə təmsillərdir. Yəni bunlar yalnız zehniyyətimizin daxili müəyyənlilikləridir, müəyyən zaman ardıcılığında baş verən hallar.

İndi isə sual budur: Biz bu təmsillər üçün necə bir obyekt müəyyənləşdiririk? Yaxud onların subyektiv reallığını (yəni bizim şürurumuzdakı dəyişikliklər kimi reallığını) necə obyektiv reallığa çeviririk? Bu təmsillərin obyektiv anlamı (mənası) başqa bir təmsillə əlaqəsindən ibarət ola bilməz. Yəni “obyekt” adlandırdığımız şeyin başqa bir təmsili ilə əlaqə qurmaqla məsələyə obyektivlik qazandırmaq mümkün deyil. Çünkü bu halda yenidən eyni sual meydana çıxır: O biri təmsil isə necə olur ki, özündən kənara çıxır və daxili şürur halı olmaqdan əlavə, hansı əsasla obyektiv anlam qazanır? Əgər biz araşdırırsak ki, təmsillərimizə bir obyektlə əlaqə qurmaqla hansı yeni xüsusiyyət verilir və bununla onlar hansı dəyəri qazanırlar, görərik ki, bu əlaqə yalnız bir şeyi təmin edir: təmsillərin müəyyən bir şəkildə birləşdirilməsini zəruri edir və onları bir qaydaya tabe edir. Və əksinə, təmsillərimiz yalnız o halda obyektiv məna qazanırlar ki, onların zaman ardıcılığını daxilində müəyyən bir düzən, müəyyən bir sıra zəruri şəkildə mövcud olsun. Yəni, obyektiv anlam yalnız zaman daxilində təmsillərin müəyyən qaydaya əsaslanan zəruri bir sıralanması ilə mümkündür. Təmsillərin sintezində müxtəlif təmsillər hər zaman bir-birini izləyir. Amma bu şəkildə heç bir obyekt təsvir olunmur. Çünkü bütün qavrayışlarda ortaqlıq olan bu ardıcılılıq vasitəsilə heç bir şey başqa bir şeydən fərqləndirilmir. Lakin elə ki, mən bu ardıcılılıqda əvvəlki vəziyyətlə müəyyən bir qaydaya uyğun əlaqənin olduğunu qavrayıram və ya əvvəlcədən hiss edirəm, onda mən bunu bir hadisə, yəni baş verən bir şey kimi təsəvvür edirəm. Yəni, mən müəyyən zaman mövqeyində yerləşdirilməli olan bir obyekti dərk edirəm. Bu obyekt əvvəlki vəziyyətdən sonra yalnız həmin dəqiq yerdə ola bilər və başqa cür təsnif edilə bilməz. Əgər mən nəyinsə baş verdiyini qavrayıramsa, bu təsəvvürdə ilk olaraq o vardır ki, ondan əvvəl nəsə olub. Məhz bu münasibətdə görünən hadisə müəyyən zaman əlaqəsi qazanır, yəni

əvvəlki bir vaxtda mövcud olmayan bir şeyin ondan sonra baş vermesi anlamında. Amma bu müəyyən zaman mövqeyi yalnız o halda mümkün olur ki, əvvəlki vəziyyətdə nəyinsə mövcud olduğu qəbul edilsin və bu şeyə əsasən baş verən hadisə həmişə və qaydaya uyğun şəkildə sonra gəlsin. Bu nəticəyə gətirib çıxarıır ki, birincisi, mən bu sıranı geri çevirə bilmərəm və baş verən hadisəni əvvəlki vəziyyətdən öncə qoya bilmərəm; ikincisi isə, əgər əvvəlki vəziyyət mövcuddursa, onda bu konkret hadisə labüb və zəruri şəkildə onun ardınca gələcək. Beləliklə, bizim təsəvvürlərimiz arasında bir sıra meydana gəlir. Hazırkı təsəvvür (əgər doğrudan da baş veribsə) onu əvvəlki vəziyyətlə əlaqəli şəkildə göstərir. Həmin əvvəlki vəziyyət hələ dəqiqləşdirilməmiş olsa da, bu hadisənin nəticəsi kimi onunla müəyyən şəkildə əlaqələndirilir və zaman ardıcılığında zəruri şəkildə birləşdirilir. Əgər bizim duyum qabiliyyətimizin zəruri qanunu, yəni bütün qavrayışların formal şərti ondan ibarətdirsə ki, əvvəlki zaman mütləq şəkildə sonrakı zamanı müəyyənləşdirir (belə ki, mən yalnız əvvəlki zamandan keçərək sonrakı zamana çata bilərəm), onda bu halda zaman ardıcılığının empirik təsvirinin də vacib bir qanunu olur: keçmiş zamanın görünən hadisələri sonrakı zamanlarda mövcud olan hər bir şeyi müəyyənləşdirir. Bu isə o deməkdir ki, baş verən hadisələr yalnız o halda meydana gəlirlər ki, keçmişdəki hadisələr onların zaman içindəki mövcudluğunu müəyyənləşdirsin, yəni onu bir qaydaya uyğun olaraq təsbit etsin. Çünkü biz zamanların bu ardıcıl əlaqəsini yalnız görünən hadisələr vasitəsilə empirik yolla dərk edə bilərik. Anlayış (ağıl) bütün təcrübəyə və onun mümkünlüyünə aiddir. Onun bu sahədə gördüyü ilk iş obyektlərin təsvirlərini bir-birindən ayırmalı deyil, ümumiyyətlə bir obyektin təsvirini mümkün etməkdir. Bu isə belə baş verir: anlayış görünən hadisələrə və onların mövcudluğuna zaman daxilində bir sıra qayda verir. Yəni hər bir görünənə əvvəlkilərlə bağlı olaraq, nəticə kimi, zaman içində əvvəlcədən müəyyən edilmiş bir yer ayırır. Əgər belə olmasa, o zaman bu görünənlər zamanın öz qaydası ilə uyğun gəlməzdi. Halbuki zaman bütün hissələrinin mövqeyini əvvəlcədən müəyyən edən bir əsasdır. İndi isə, məkanın bu müəyyənləşdirilməsi, təzahürlərin mütləq zamana olan münasibətindən götürülə bilməz (çünki mütləq zaman müşahidə oluna bilən bir obyekt deyil). Əksinə, təzahürlərin özləri bir-birinə görə zaman içindəki mövqelərini müəyyənləşdirməlidirlər. Bu müəyyənləşdirmə isə zaman ardıcılığına uyğun olaraq baş verməlidir. Yəni, sonrakı hadisə əvvəlki vəziyyətdə artıq mövcud olan bir haldan ümumi bir qanuna əsasən törəməlidir. Bu şəkildə, təzahürlər bir sıra təşkil edir. Bu sıradə isə anlama qabiliyyətimiz vasitəsilə mümkün

müşahidələrdə eyni ardıcılıq və sabit əlaqə yaranır və zəruri olur. Bu da onu göstərir ki, bütün müşahidələr daxili təcrübə formasında (zaman) əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş qaydada öz yerini almalıdır. Deməli, hər hansı bir hadisənin baş verməsi - bu, mümkün bir təcrübəyə aid olan bir müşahidədir. Bu müşahidə gerçəyə çevrilir, əgər mən bu təzahürün zaman içindəki yerini müəyyən olunmuş hesab edirəmsə. Yəni, əgər mən onu həmişə müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq müşahidələrin ardıcılığında tapıla bilən bir obyekt kimi qəbul edirəmsə. Bu zaman ardıcılığına əsasən hər hansı bir şeyi müəyyənləşdirmək üçün lazımlı olan qayda belədir: əvvəlki hal içində, sonrakı hadisənin həmişə - yəni zəruri şəkildə - baş verməsinə səbəb olan bir şərt mövcud olmalıdır. Beləliklə, kifayət qədər əsas prinsipi mümkün təcrübənin əsasını təşkil edir. Bu isə təzahürlərin zaman ardıcılığına görə bir-biri ilə olan obyektiv əlaqəsinin bılıklə qavranması deməkdir. Bu önermənin sübutunun əsası isə yalnız aşağıdakı məqamlara dayanır. Hər bir empirik idrakda, təsəvvür gücü vasitəsilə çoxluğun sintezi yer alır. Bu sintez isə həmişə ardıcılıqla baş verir. Yəni təsəvvürlər bu sintezdə bir-birini izləyir. Lakin bu ardıcılığın qaydası - yəni nə əvvəl gəlməli, nə də sonra gəlməli olduğu - təsəvvürdə heç bir şəkildə müəyyənləşdirilmir. Təsəvvürlər ardıcılığını istər qabağa, istərsə də geriyə doğru götürmək olar. Amma əgər bu sintez qavrayışın sintezidirsə (yəni verilmiş bir təzahürün çoxluğunu dərk etməyə yönəlibsə), o zaman obyektin daxilindəki ardıcılıq müəyyənləşmiş olur. Daha dəqiq desək, bu zaman elə bir ardıcılıq mövcuddur ki, həmin sintezə əsasən, bir şey mütləq şəkildə əvvəl gəlməlidir və əgər o qəbul edilirsə, digər şey mütləq şəkildə ondan sonra gəlməlidir. Əgər mənim müşahidəmdə bir hadisənin baş verdiyinə dair bir bilik olmalıdır - yəni həqiqətən nəyinsə baş verdiyini dərk edirəmsə - o zaman bu, empirik bir hökm olmalıdır. Bu hökmdə isə ardıcılığın müəyyən olunduğu düşünülür. Yəni bu hadisə zaman baxımından ondan əvvəl gələn başqa bir təzahürə əsaslanır və ona ya zəruri şəkildə, ya da müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq tabe şəkildə ardınca gəlir. Əksinə, əgər mən əvvəl baş verəni qəbul etsəm, amma ondan sonra hadisənin zəruri şəkildə baş vermədiyini düşünsəm, o zaman bunu sadəcə təsəvvürümədəki subyektiv bir oyundan ibarət saymaliyam. Əgər buna baxmayaraq, bu təsviri obyektiv bir şey kimi təqdim etsəm, onda mən onu sadəcə bir yuxu adlandırmalıyam. Beləliklə, təzahürlərin (yəni mümkün müşahidələrin) elə bir münasibəti mövcuddur ki, burada sonrakı bir şeyin - yəni baş verən hadisənin - mövcudluğu zaman baxımından zəruri şəkildə və müəyyən bir qaydaya əsasən ondan əvvəl gələn bir şəylə müəyyən olunur. Bu isə səbəb ilə nəticə arasındakı

münasibətdir. Bu münasibət, müşahidələr ardıcılığına dair verdiyimiz empirik hökmlərin obyektiv şəkildə etibarlı olmasının şərtidir. Yəni bu, həmin hökmlərin empirik həqiqətini və bununla da təcrübənin özünü mümkün edən əsasdır. Ona görə də təzahürlərin ardıcılığındakı səbəb-nəticə əlaqəsi prinsipi, ardıcılıq şərtləri daxilində, bütün təcrübə obyektləri üçün keçərlidir. Çünkü məhz bu prinsip həmin təcrübənin mümkünlüyüünün öz təməlini təşkil edir. Lakin burada vacib bir qeyd aparılmalıdır. Təzahürlər arasında səbəb-nəticə əlaqəsi prinsipi bizim düsturumuzda yalnız onların ardıcılığı ilə məhdudlaşdırılmışdı. Halbuki bu prinsipin tətbiqində görünür ki, o, eyni zamanda onların yanaşı mövcudluğuna da aiddir. Yəni səbəb və nəticə bəzən eyni vaxtda da baş verə bilər.

Məsələn, otaqda bir istilik var, amma çöldəki havada belə bir istilik yoxdur. Mən bu istiliyin səbəbini axtarıram və qızdırılmış sobanı tapıram. Bu soba - səbəb olaraq - otaqdakı istiliklə, yəni nəticə ilə eyni anda mövcuddur. Bu halda səbəb və nəticə arasında zaman baxımından ardıcılıq yoxdur, onlar eyni vaxtda baş verir. Lakin buna baxmayaraq, qanun hələ də qüvvədə qalır. Səbəbin fəallığı ilə onun birbaşa nəticəsi arasında keçən zaman sıfır bərabər ola bilər (bu halda onlar eyni anda baş verir), lakin buna baxmayaraq, birinin digərinə olan zaman münasibəti yenə də müəyyən edilə bilər.

Məsələn, bir topu yumşaq bir yastığın üzərində təsəvvür edim. Top yastığın üzərində çökəklik yaradırsa və mən bu vəziyyəti səbəb kimi götürürəməm, o zaman səbəb və nəticə eyni anda baş verir. Lakin mən onların arasında yenə də zamana əsaslanan dinamik bir əlaqəni fərqləndirə bilirəm. Çünkü əgər mən topu yastığın üstünə qoyuram, o zaman çökəklik yastığın əvvəlki hamar formasından sonra əmələ gəlir. Amma əgər yastıqda əvvəlcədən (hər hansı səbəbdən) çökəklik varsa, sonra üzərinə qurmuşun top qoysam, bu çökəklik onun ardınca yaranır. Beləliklə, zaman ardıcılığı səbəbin fəallığı ilə onun nəticəsi arasındaki yeganə empirik meyardır. Yəni nəticəni müəyyən etmək üçün əsas göstərici onun səbəbdən sonra gəlməsidir.

Məsələn, stəkan - suyun səviyyəsinin üfüqi vəziyyətdən yuxarıya qalxmasına səbəbdür. Baxmayaraq ki, bu iki təzahür - stəkanın suyu tutması və su səviyyəsinin dəyişməsi - eyni anda baş verir. Çünkü mən suyu böyük bir qabdan stəkana tökən kimi, dərhal bir dəyişiklik baş verir: əvvəl üfüqi vəziyyətdə olan su indi stəkanda qabarır, yəni qıfvari bir forma alır. Bu dəyişiklik isə stəkana tökmə hərəkətindən sonra meydana çıxır və onu nəticə

kimi tanımağa əsas verir. Bu səbəb-nəticə əlaqəsi hərəkət anlayışına aparır, hərəkət isə qüvvə anlayışına, oradan isə maddə anlayışına gətirib çıxarır. Mən öz tənqid-i işimi, hansı ki yalnız sintezik əvvəlcədən biliklərin mənbələri ilə bağlıdır, sadəcə anlayışların izahına yönəlmış təhlillərlə doldurmaq istəmirəm. Ona görə də bu anlayışların ətraflı müzakirəsini gələcək xalis düşüncə sisteminə buraxıram - xüsusilə ki, belə təhlilləri bu mövzuda tanınmış dərsliklərdə artıq geniş şəkildə tapmaq olar. Lakin maddənin empirik meyarını toxunmadan keçə bilmərəm. Çünkü maddə, görünüşün davamlılığından daha çox, hərəkət vasitəsilə daha yaxşı və aydın özünü göstərir. Hərəkət olan yerdə, nəticə etibarilə fəaliyyət və qüvvə də vardır. Və yalnız məhz burada, yəni fəaliyyət və qüvvənin olduğu yerdə, bu məhsuldar təzahür mənbəyinin yeri axtarılmalıdır. Bu, çox yaxşı deyilib. Amma əgər maddə anlayışını izah etmək və bununla da öz-özünə dönen bir dairədən qaçmaq istəyiriksə, bu sual o qədər də asan cavablandırılmaz. Necə ola bilər ki, birbaşa hərəkətdən, yəni fəaliyyət göstərənin davamlılığından - maddənin çox vacib və özünəməxsus xüsusiyətindən - nəticə çıxardıq? Lakin, artıq dediklərimizə görə, bu sualın cavabı o qədər də çətin deyil. Əgər yalnız anlayışları analitik şəkildə işləyərək yanaşsaq, bu sual tamamilə həll olunmazdı. Hərəkət artıq səbəb olan mövzu ilə nəticə arasındaki münasibəti ifadə edir. İndi isə, bütün nəticə baş verən şeydən ibarət olduğuna görə, yəni zamanla ardıcıl dəyişən şeydən, dəyişkənin son mövzusu - hər şeyin dəyişməsinin əsası olaraq - davamlı olan şeydir, yəni maddədir. Çünkü səbəb-nəticə prinsipinə görə, hərəkətlər həmişə bütün təzahürlərin dəyişməsinin ilkin səbəbidir. Ona görə də bu hərəkətlər özü dəyişən bir mövzuda ola bilməz. Əks halda, bu dəyişikliyi müəyyən edən başqa hərəkətlərə və başqa bir mövzuya ehtiyac yaranardı. Bu baxımdan, hərəkət kifayət qədər empirik meyar kimi maddəliyi sübut edir. Bunun üçün əvvəlcə onun davamlılığını müqayisəli müşahidələrlə axtarmağa ehtiyac yoxdur. Belə üsulla anlayışın miqdarı və sərt ümumiliyi üçün tələb olunan tamlıq əldə olunmazdı. Çünkü bütün yaranma və yox olmanın səbəbliyinin ilkin mövzusu özü yarana və yox ola bilməz (təzahürlər sahəsində). Bu, müəyyən bir nəticədir ki, empirik zərurətə və mövcudluqda davamlılığa aparır. Nəticədə maddə anlayışına - təzahür kimi olan maddəyə - gətirib çıxarır. Əgər nəsə baş verirsə, yalnız hadisənin meydana gəlməsi - yəni nə baş verdiyinə baxmadan - özü-özlüyündə araştırma mövzusudur. Bu artıq araşdırmanı zəruri edir: bir halın yoxluğunundan həmin halın mövcudluğuna keçidi anlamaq lazımdır. Bu halda belə fərz edilir ki, görünüşdə həmin hal heç bir yeni keyfiyyət daşımir. Bu meydana gəlmə, A bölməsində göstərildiyi kimi, maddəyə aid deyil. Çünkü

maddə meydana gəlmir. Baş verən dəyişiklik yalnız onun halına aiddir. Buna görə də bu, tamamilə bir hal dəyişikliyidir, yoxdan yaranma deyil. Əgər bu yaranma xarici bir səbəbin nəticəsi kimi qəbul olunarsa, bu zaman ona yaradılış deyilir. Ancaq yaradılış anlayışı hadisələr aləmində baş verənlərə aid edilə bilməz. Çünkü yalnız bu anlayışın mümkünüyü belə təcrübə vahidliyini sarsıdar. Əgər mən bütün şeylərə fenomen kimi deyil, özündə şeylər kimi, yalnız zəka tərəfindən dərk olunan obyektlər kimi baxsam, bu halda - baxmayaraq ki, onlar maddələrdir - onların mövcudluğu xarici bir səbəbdən asılı olaraq düşünülə bilər. Lakin bu yanaşma sözlərə tamamilə fərqli mənalar verərdi və artıq təcrübədə mümkün olan görünüşlərə aid olmazdı. Ümumiyyətlə, bir şeyin necə dəyişə bildiyini, yəni bir anda olan halın sonrakı anda ona zidd bir hala necə keçə bildiyini biz apriori şəkildə – yəni təcrübədən əvvəl – heç cür dərk edə bilmərik. Bunun üçün real qüvvələrlə tanışlıq lazımdır. Bu qüvvələr isə yalnız empirik yolla, yəni təcrübə ilə öyrənilə bilər. Məsələn, hərəkət etdirici qüvvələr və ya eyni mənəni verən ardıcıl görünüşlər (hərəkətlər kimi) vasitəsilə. Lakin bu cür dəyişmənin forması – yəni hər hansı bir halın başqa bir hala keçməsi üçün lazım olan şərtlər – (bu halın məzmununun, yəni dəyişən halın nə olmasından asılı olmayaraq) əvvəlcədən, apriori şəkildə, səbəblilik qanunu və zamanın şərtləri əsasında düşünülə bilər. Yəni halların ardıcılılığı (baş verənlərin özü) apriori qaydada nəzərdən keçirilə bilər. Əgər bir maddə a halından çıxaraq b halına keçirsə, deməli b halının baş verdiyi zaman nöqtəsi a halının zaman nöqtəsindən fərqlidir və ondan sonra gəlir. Eyni şəkildə, ikinci hal - görünüşdə bir reallıq olaraq - birincidən seçilir. Çünkü birinci halda b hələ mövcud deyildi. Bu da b-nin sıfırdan fərqli olması kimiidir. Başqa sözlə, əgər b halı a halından təkcə ölçü baxımından fərqlənirsə belə, bu dəyişiklik b-a fərqiñin meydana gəlməsi deməkdir. Bu fərq əvvəlki a halında mövcud deyildi və həmin hal baxımından  $b-a = 0$  idi. Suallıq yaranır: bir şey necə bir vəziyyətdən = a başqa vəziyyətə = b keçir? İki an arasında həmişə zaman var. Həmçinin, həmin anlardakı iki vəziyyət arasında həmişə ölçüsü olan fərq var (çünki görünənlərin bütün hissələri hər zaman ölçülərdir). Beləliklə, bir vəziyyətdən başqa vəziyyətə keçid həmişə iki an arasındaki zaman ərzində baş verir. Bu iki anın biri başlangıç vəziyyəti müəyyən edir, yəni şeyin haradan başladığını. Digəri isə gəldiyi vəziyyəti göstərir. Hər ikisi dəyişmənin vaxtının sərhədləridir. Nəticədə, bu sərhədlər iki vəziyyət arasındaki aralıq vəziyyətə aiddir və bütöv dəyişmənin bir hissəsidir. İndi isə hər bir dəyişmənin bir səbəbi vardır. Bu səbəb, dəyişmə baş verdiyi bütün zaman ərzində öz təsirini göstərir. Buna görə, bu səbəb dəyişməni birdən-birə

(hamısını aynı anda və ya bir anda) yaratmır. Əksinə, dəyişmə müəyyən bir zaman ərzində baş verir. Zaman başlangıç anı a-dan tamamlanma anı b-yə qədər artdıqca, gerçəklik miqdarı ( $b-a$ ) də həmin anlar arasında olan kiçik mərhələlər vasitəsilə yaranır. Buna görə, bütün dəyişmə yalnız səbəbiyyətin davamlı fəaliyyəti ilə mümkündür. Bu fəaliyyət, əgər sabitdirsə, moment adlanır. Dəyişmə bu anlardan ibarət deyil, amma onların təsiri kimi yaranır. Yəni indi, bütün dəyişmənin davamlılıq qanunu belədir: onun əsası budur ki, həm zaman, həm də zamandakı görünüş ən kiçik hissələrdən ibarət deyil. Lakin dəyişmə zamanı şeyin vəziyyəti bütün bu hissələrdən, elementlər kimi, keçərək ikinci vəziyyətə çatır. Görünüşdə gerçəklikdə heç bir fərq ən kiçik deyil, eləcə də zamanın ölçülərində də ən kiçik fərq yoxdur. Beləliklə, gerçəklik vəziyyətinin yeni forması əvvəlkindən yaranır, yəni orada mövcud olmayan haldan bütün sonsuz gerçəklik dərəcələri vasitəsilə inkişaf edir. Bu dərəcələr arasındaki fərqlər isə hamısı a ilə a arasındaki fərqdən daha kiçikdir. Bu bəyanatın təbiətin tədqiqində hansı faydası ola biləcəyi burada bizim üçün önəmlidir. Lakin belə bir bəyanatın, hansı ki, görünür təbiət haqqında biliklərimizi çox genişləndirir, tamamilə öncədən (apriori) necə mümkün olması ciddi şəkildə araşdırılmalıdır. Bu, aydın və düzgün olduğu üçün, bəzən insan bu sualdan azad olduğunu düşünə bilər. Amma xalis ağlın biliklərimizi genişləndirməsi ilə bağlı çox sayda əsassız fərziyyələr var. Buna görə, ümumi prinsip olaraq, onlara şübhə ilə yanaşmaq lazımdır. Hətta ən aydın və mübahisəsiz sübutlara belə sənədlərlə dəstəklənməyən bu cür bəyanatları inanmaq və qəbul etmək olmaz. Empirik biliklərin bütün artımı və qavrayışdakı hər bir irəliləyiş, başqa sözlə, daxili duygunun müəyyən edilməsinin genişlənməsindən başqa bir şey deyil. Yəni, zaman içində bir irəliləyişdir, obyektlər nə olursa olsun - görünüşlər və ya xalis qavrayışlar. Bu zaman irəliləyişi hər şeyi müəyyən edir və özü heç bir şey tərəfindən müəyyən edilmir. Başqa sözlə, onun hissələri yalnız zaman içində mövcuddur və zamanın birləşməsi ilə verilir, amma ondan əvvəl mövcud deyillər. Buna görə, qavrayışda zamanla gələn hər bir keçid, zamanın müəyyən edilməsidir, bu qavrayışın yaranması vasitəsilə olur. Və çünki bu zaman həmişə və bütün hissələrində ölçüdür, qavrayışın yaranması da ölçü kimi, bütün mərhələlərdən keçir. Bu mərhələlərin heç biri ən kiçik deyil, sıfırdan onun müəyyən dərəcəsinə qədərdir. Məhz buradan dəyişmələrin formasına dair qanunu öncədən (apriori) bilməyin mümkünluğu aydın olur. Biz yalnız öz qavrayışımızı qabaqcadan gözləyirik. Onun formal şərti isə, çünki bizdə hər hansı görünüşdən əvvəl mövcuddur, mütləq öncədən bilinə bilər. Eynilə

zaman, mövcud olanın ondan sonra gələnə davamlı irəliləməsinin öncədən verilmiş duygu şərti olduğu kimi, anlayış da öz şüurun birliyilə, zamandakı bütün görünüşlərin mövqelərinin davamlı müəyyən edilməsinin öncədən verilmiş şərtidir. Bu, səbəb və nəticə zənciri vasitəsilə baş verir. Səbəblər nəticələrin mövcudluğunu qəçinılmaz olaraq ardınca gətirir. Beləcə, zamana dair təcrübəvi biliklər universal şəkildə bütün zaman üçün etibarlı olur və obyektiv qüvvəyə malik olur.

Şərh: İ. Kantın fikirlərinə görə, hər bir hadisə və dəyişiklik zamanla əlaqəlidir və bu zaman ardıcılığı səbəb-nəticə əlaqəsinə əsaslanır. Yəni, bir şeyin baş verməsi üçün onun əvvəlində ona səbəb olan başqa bir şey olmalıdır. Bu səbəb-nəticə qanunu təcrübədə, yəni qavrayışımızda zəruri və ümumi bir qayda kimi mövcuddur. Kant bildirir ki, biz zamanı və hadisələrin ardıcılığını birbaşa obyektlərin özündən deyil, şüurumuzdakı təsəvvürlərdən qavrayırıq. Zaman özü təkbaşına qavranıla bilməz; biz yalnız bir vəziyyətin digərindən sonra gəldiyini təsəvvür edirik. Bu təsəvvürlərin ardıcılılığı təsadüfi deyil, müəyyən və zəruri qaydaya əsaslanır ki, bu da səbəb və nəticənin məntiqidir. Beləcə, biz təcrübədə bir hadisəni yalnız onun əvvəlində ona səbəb olan başqa bir hadisənin olması şərti ilə başa düşə bilirik. Əgər səbəb olmadan hadisə baş verə bilsəydi, hadisələrin ardıcılığı subyektiv və təsadüfi olardı, yəni obyektiv reallıq kimi qəbul oluna bilməzdi. Kant üçün səbəb-nəticə əlaqəsi təcrübənin və real dünya haqqında biliklərin əsasını təşkil edən apriori (əvvəlcədən mövcud olan) anlayışdır. Bu, bizim şüurumuzun təsəvvürləri sintez etməsi və zamanın ardıcılığını müəyyən etməsi ilə mümkündür. Nəticədə, biz yalnız bu qanun sayəsində hadisələrin zənciri kimi təcrübəni başa düşürük və təbiətdəki dəyişiklikləri məntiqli şəkildə izah edə bilirik. İ. Kantın fikrincə, biz hadisələrin necə baş verdiyini dərk etmək üçün onların zaman üzrə ardıcılığını bilməliyik. Hadisələr zəruri qaydada müəyyən bir sıra ilə gəlir; əgər bir hadisə baş veribsə, deməli, ondan əvvəl başqa bir hadisə olub. Bu, səbəb-nəticə əlaqəsinin əsasıdır və təcrübənin mümkünliyini təmin edir. Səbəb və nəticə bəzən eyni anda baş verə bilər, amma onların zamanla əlaqəsi və birinin digərindən sonra gəlməsi hələ də qorunur. Məsələn, otaqdakı istiliyin səbəbi sobadır və hər ikisi eyni anda mövcuddur, amma sobanın fəaliyyəti istiliyin yaranmasına səbəb olur. Hərəkət və dəyişmə səbəb-nəticə əlaqəsini daha aydın göstərir. Maddənin əsas xüsusiyyəti hərəkətdədir və bu hərəkət fəaliyyət və qüvvə ilə bağlıdır. Maddə dəyişə bilər, amma bu dəyişmə bir anda baş vermir, müəyyən zaman ərzində olur. Zamanın içindəki hər kiçik mərhələ də dəyişmənin hissəsidir və heç bir an sıfır ölçüdə deyil. Dəyişmə davamlı səbəbiyyətin fəaliyyəti nəticəsində meydana gəlir. Kant üçün maddənin mövcudluğu və dəyişməsi anlayışı təcrübənin təməlində dayanır. Biz, dəyişmənin necə mümkün olduğunu əvvəlcədən dərk edə bilmərik, bu bilik təcrübədən və müşahidədən gəlir. Ancaq

səbəb-nəticə qanunu və zamanın ardıcılığı kimi prinsiplər apriori, yəni təcrübədən əvvəl bilinə biler. Hadisələrin bir-birindən fərqli və ardıcıl olması onların mövcudluğunu və dəyişməsini anlamağa imkan verir. Ümumiyyətlə, Kant deyir ki, təcrübədə hadisələr və onların ardıcılığı, səbəb və nəticə münasibəti olmadan başa düşülə bilməz. Zamanın və səbəbiyyətin qaydaları bizim qavrayışımızın və təcrübəmizin əsasıdır. Onlar olmadan təbiətin və maddənin dəyişməsi haqda düzgün bilik əldə etmək mümkün deyil.

### **Üçüncü analogiya - Əlaqə qanununa görə, eyni zamanda olma prinsipi, yəni birlik prinsipi**

Bütün maddələr, əgər eyni zamanda mövcuddurlarsa, tam bir birlikdəirlər (yəni bir-biri ilə qarşılıqlı təsirdəirlər). Bütün maddələr, əgər məkan içində eyni zamanda qavranıla bilərlərsə, tam qarşılıqlı təsirdəirlər

#### **Sübut**

Əşyalar eyni zamanda mövcuddur, əgər təcrübəvi qavrayışda birinin qavranılması digərinin qavranılmasından qarşılıqlı olaraq sonra gəlirsə (bu, görünüşlərin zaman ardıcılığında, ikinci prinsip nümunəsində göstərildiyi kimi, mümkün deyil). Məsələn, mən əvvəl ayı, sonra isə dünyani qavraya bilərəm. Yaxud əksinə, əvvəl dünyani, sonra ayı qavraya bilərəm. Buna görə, bu obyektlərin qavrayışları bir-birini qarşılıqlı izləyə bildiyi üçün deyirəm ki, onlar eyni zamanda mövcuddur. İndi isə, eyni zamanda olmaq, çoxluğun bir vaxtda mövcud olması deməkdir. Amma insan özü zamanı qavraya bilməz və bu səbəbdən də şeylərin eyni zamanda mövqedə olması faktından onların qavrayışlarının qarşılıqlı olaraq bir-birini izlədiyini çıxara bilməz. Təsəvvürün birləşməsi yalnız bu qavrayışların hər birini göstərər ki, biri mövzuda var ikən digəri yoxdur və ya əksinə, amma obyektlərin eyni zamanda mövcud olduğunu deyil. Yəni, biri varsa, o zaman digəri də eyni vaxtda mövcuddur və bu, qavrayışların qarşılıqlı ardıcılıqla gəlməsi üçün zəruridir. Nəticədə, anlayışda belə bir anlayışa ehtiyac var ki, eyni zamanda xaricdə mövcud olan şeylərin qarşılıqlı ardıcılığının anlayışı olsun. Bu olmadan qavrayışların qarşılıqlı ardıcılığının obyektə əsaslandığını demək mümkün deyil və beləliklə, eyni zamanda olma obyektiv şəkildə təmsil olunmaz. İndi isə maddələr arasındaki əlaqə belədir: birinin müəyyənliklərinin əsası digərində mövcuddur və bu, təsir

əlaqəsidir. Əgər isə sonuncu da qarşılıqlı olaraq birincinin müəyyənliklərinin əsasını daşıyırsa, bu, birlik və ya qarşılıqlı təsir əlaqəsidir. Buna görə, maddələrin məkan içində eyni zamanda mövcudluğu yalnız onların arasında qarşılıqlı təsir olduğunu fərz etmədən təcrübədə anlaşıla bilməz. Bu da eyni zamanda, şeylərin özlərinin təcrübə obyektləri kimi mümkünlüğünün şərtidir. Şeylər eyni zamanda mövcuddur, əgər onlar bir vaxtda var olurlarsa. Amma necə bilmək olar ki, onlar həqiqətən də eyni vaxtda mövcuddur? Əgər bu çoxluğun qavranmasının birləşməsində ardıcılıq fərqi yoxdur, yəni A-dan B, C, D vasitəsilə E-yə gedilə bilirsə, həm də əksinə E-dən A-ya gedilə bilirsə. Əgər onlar zaman içində bir-birindən sonra mövcud olsaydılar (A ilə başlayıb E-də bitən ardıcılıqla), onda qavrayışı E-də başlayıb geriyə A-ya doğru aparmaq mümkün olmazdı. Çünkü A keçmişdə qalardı və artıq qavranılan obyekt ola bilməzdi. İndi isə fərz edək ki, görünüş kimi olan maddələrin çoxluğunda hər biri tamamilə ayrı düşür, yəni heç biri digərinə təsir etməz və ya qarşılıqlı təsir almaz. O zaman deyirəm ki, onların eyni zamanda mövcudluğu mümkün qavrayışın mövzusu olmaz və birinin mövcudluğu digərinin mövcudluğuna heç bir təcrübəvi birləşmə yolu ilə səbəb ola bilməz. Əgər onları tam boş bir məkanla ayrılmış hesab etsəniz, onda birindən digərinə zamanla keçən qavrayış, ikinci varlığı növbəti qavrayış vasitəsilə müəyyən edə bilər, amma bu görünüşün obyektiv olaraq əvvəlkindən sonra gəldiyini yox, onun əslində eyni zamanda olub olmadığını ayırd edə bilməzdi. Sadəcə mövcudluğa əlavə olaraq, A-nın B-nin zaman içində mövqeyini müəyyən edən bir şey olmalıdır və əksinə, B-nin də A üçün bunu edən bir şey olmalıdır. Çünkü yalnız bu şərtlə maddələr təcrübədə eyni zamanda mövcud olaraq təsəvvür edilə bilər. İndi isə, başqa birinin zaman içində mövqeyini yalnız ona səbəb olan və ya onun müəyyənlikləri olan şey müəyyən edir. Beləliklə, hər bir maddə (çünki yalnız müəyyənlikləri ilə əlaqədar nəticə ola bilər) eyni zamanda digərində müəyyənliklərin səbəbkarlığını və digərinin səbəbkarlığının təsirlərini daşımalıdır. Yəni, onların birbaşa və ya dolayı şəkildə dinamik birliyi olmalıdır ki, onların eyni zamanda mövcudluğu hər hansı mümkün təcrübədə anlaşılsın. İndi isə, təcrübə obyektləri ilə bağlı hər şey lazımdır; bunlar olmadan həmin obyektlərin təcrübəsi mümkün olmazdı. Beləliklə, görünüşdə olan bütün maddələr üçün, əgər onlar eyni zamanda mövcuddursa, qarşılıqlı təsirin tam birliyində olmaları zəruriidir. “Birlik” sözü bizim dilimizdə iki mənaya gələ bilər: *communio* və ya *commercium*. Biz burada sonuncu mənada, yəni dinamik birlik kimi istifadə edirik. Bu olmadan hətta məkan birliyi (*communio spatii*) belə təcrübədə heç vaxt anlaşıla bilməzdi.

Təcrübələrimizdən asanlıqla görmək olar ki, yalnız məkanın bütün nöqtələrində davamlı təsir duyğumuzu bir obyektindən digərinə keçirə bilər. Gözlərimiz ilə səma cisimləri arasında oynayan işiq bizimlə onlar arasında dolayı bir birlik yaradır və bununla da onların eyni zamanda mövcud olduğunu sübut edir. Hər hansı bir yerdə təcrübəvi dəyişiklik edə (yəni bu dəyişikliyi qavraya) bilmərik, əgər maddə hər yerdə mövcud olmayıb mövqeyimizi qavramağa imkan verməsə. Yalnız qarşılıqlı təsir vasitəsilə onların eyni zamanda mövcudluğunu və hətta ən uzaq obyektlərin belə birlikdə varlığını (yalnız dolayı olaraq) təsdiqləyə bilər. Birlik olmadan hər bir qavrayış (məkan içində görünüşün) digərindən kəsilər və təcrübə zənciri, yəni təcrübə, hər yeni obyektlə tamamilə yenidən başlamaq məcburiyyətində qalardı. Bu yeni obyekt əvvəlki obyektlə heç bir əlaqədə olmaz və zaman baxımından əlaqə qura bilməzdi. Mən burda boş məkanı heç də inkar etmək istəmirəm; boş məkan qavrayışlarının çatmadığı yerdə mövcud ola bilər və belə yerlərdə eyni zamanda mövcudluğun təcrübəvi qavranışı baş vermir. Amma bu halda o, bizim mümkün təcrübəmiz üçün demək olar ki, heç bir obyekt sayılmaz. Aşağıdakı izah kimi xidmət edə bilər. Zehnimizdə mümkün təcrübədə olan bütün görünüşlər appersepsiyanın birliyində (communio) olmalıdır. Və əgər obyektlər eyni zamanda mövcud olaraq bağlı kimi təsəvvür edilməlidirsə, onlar bir-birinin zaman içində mövqeyini qarşılıqlı şəkildə müəyyən etməli və bununla bütöv yaratmalıdır. Əgər bu subyektiv birlilik obyektiv əsas üzərində dayanacaqsa, yəni görünüşlər maddələr kimi əlaqələndiriləcəkdir, onda birinin qavranılması digərinin qavranılmasını mümkün etməli və əksinə olmalıdır. Beləliklə, qavrayışlarda həmişə mövcud olan ardıcılıq obyektlərə aid edilməyəcək, əksinə onlar eyni zamanda mövcud kimi təsəvvür ediləcək. Amma bu qarşılıqlı təsirdir, yəni maddələrin həqiqi birliyi (commercium), bu olmadan təcrübədə eyni zamanda mövcudluğun təcrübəvi əlaqəsi mümkün olmazdı. Bu qarşılıqlı təsir vasitəsilə görünüşlər, bir-birindən ayrı olmalarına baxmayaraq, əlaqədə olaraq bir bütöv (compositum reale) təşkil edirlər. Belə bütövlər müxtəlif formalarda mümkündür. Buna görə də bütün digər əlaqələrin qaynağı olan üç dinamik əlaqə vardır: daxilolma, nəticəlilik və birləşmə. Beləliklə, bunlar təcrübənin üç analogiyasıdır. Onlar vaxt içində görünüşlərin mövcudluğunun müəyyən edilməsinin prinsiplərindən başqa bir şey deyillər. Bu prinsiplər vaxtin bütün üç vəziyyətinə uyğundur: vaxtin özü ilə, bir ölçü kimi olan əlaqəsi (mövcudluğun ölçüsü, yəni davamlılıq); vaxt içində, bir-birini ardınca gələn sıra kimi əlaqəsi; və nəhayət, vaxt içində bütün mövcudluğun cəmi kimi olan əlaqəsi (eyni zamanda mövcudluq).

Vaxt-müəyyənliyinin bu birliyi tamamilə dinamikdir, yəni vaxt hər bir mövcudluğun mövqeyini dərhal təcrübənin müəyyən etdiyi bir mühit kimi qəbul edilmir. Bu mümkün deyil, çünki mütləq vaxt qavrayışın obyekti deyil və onun vasitəsilə görünüşlər bir yerdə saxlanıla bilməz. Əksinə, anlama qaydasıdır ki, yalnız onun sayəsində görünüşlərin mövcudluğu zaman əlaqələrində sintetik birlik qazana bilər. Bu qayda hər birinin zaman içində mövqeyini əvvəlcədən və hər zaman üçün etibarlı şəkildə müəyyən edir. Təbiət (empirik mənada) görünüşlərin mövcudluğu ilə bağlı zəruri qaydalara, yəni qanunlara uyğun birləşməsini başa düşürük. Buna görə müəyyən qanunlar mövcuddur və hətta əvvəlcədən (apriori) olan qanunlar vardır ki, məhz onlar təbiətin mümkün olmasını təmin edir. Empirik qanunlar isə yalnız təcrübə vasitəsilə aşkar edilə və qəbul oluna bilər. Bu qanunlar təcrübənin özünün mümkün olduğu ilkin qanunlara uyğundur. Bizim analoqlarımız buna görə də əslində bütün görünüşlərin müəyyən göstəricilər altında bir təbiətdə birləşməsinin vəhdətini göstərir. Bu göstəricilər vaxtin əlaqəsindən başqa bir şey ifadə etmir (vaxt bütün mövcudluğu özü içinde ehtiva etdikcə) və appersepsiyanın birliyinə uyğundur, hansı ki yalnız qaydalara əsaslanan sintetik sintez vasitəsilə mümkündür. Beləliklə, onlar birlikdə deyir: Bütün görünüşlər bir təbiətdədir və orada olmalıdır, çünki bu əvvəlcədən olan birlik olmadan təcrübənin heç bir vəhdəti, deməli içindeki obyektlərin müəyyənləşdirilməsi mümkün olmazdı. Lakin bu təbiətin Transsensual 1 qanunlarını sübut etmək üçün istifadə etdiyimiz sübut üsulu və onun özünəməxsusluğunu haqqında çox vacib bir qeydi qeyd etmək lazımdır. Bu qeyd, intellektual və eyni zamanda apriori şəkildə sintetik olan digər hər cür iddianı sübut etməyə çalışanlar üçün mühüm bir qayda olmalıdır. Əgər biz bu analogiyaları sadəcə anlayışlardan çıxış edərək - yəni dogmatik şəkildə - sübut etmək istəsəydik, bütün səylərimiz tamamilə boşuna olardı. Məsələn, sübut etməyə çalışsaydım ki:

- Mövcud olan hər şey yalnız davam edən bir şeydə qarşıya çıxır;
- Hər bir hadisə, ondan əvvəlki bir vəziyyəti və həmin vəziyyətə uyğun gələn bir qaydanı öncədən şərt kimi qəbul edir;
- Və nəhayət, eyni anda mövcud olan müxtəlif halların bir-biri ilə müəyyən bir qaydaya əsasən bağlı olması, yəni qarşılıqlı təsirdə olması lazımdır -

bütün bu cəhdələr nəticəsiz qalardı. Çünkü bir obyektin özü və onun mövcudluğu haqqında anlayışlardan çıxış edərək, başqa bir obyektin mövcudluğunu və ya onun mövcudluq formasını əldə etmək mümkün deyil. Bu anlayışlar nə qədər təhlil edilsə də, bununla nəticəyə çatmaq mümkün deyil. Bəs bizə nə qalır? Təcrübə imkanı – yəni biliyin bir forması olaraq, nəticə etibarilə bütün obyektlərin bizə təqdim oluna bilməli olduğu bir idrak. Yalnız bu halda həmin obyektlərin təsvirləri bizim üçün obyektiv reallığa malik ola bilər. Bu üçüncü yerdə - yəni bütün görünüşlərin appersepsiyasının sintetik vəhdətindən ibarət olan əsas formanın özündə - biz görünüşlərdəki bütün mövcudluqların zaman baxımından tam və zəruri müəyyənləşməsinin apriori şərtlərini tapdıq. Bu şərtlər olmadan hətta empirik zaman müəyyənləşməsi belə mümkün olmazdı. Biz həmçinin təcrübəni qabaqcadan təsəvvür etməyə imkan verən sintetik apriori vəhdət qaydalarını da tapdıq. Əgər bu üsul olmasayı və insan anlayışın empirik istifadəsi ilə tövsiyə olunan prinsipləri dogmatik şəkildə sübut etməyə çalışsaydı, “kifayət səbəb prinsipi”ni sübut etmək cəhdi tez-tez edilərdi - lakin bu cəhdələr həmişə nəticəsiz qalardı. İkincisi, heç kim digər iki analogiyani ağlına belə gətirməmişdi. Halbuki insanlar onları daim səssiz şəkildə istifadə edirdilər. Çünkü ancaq kateqoriyaların ipucu – yəni məhz bu ipucu – anlayışlarda və prinsiplərdə anlayışın bütün boşluqlarını üzə çıxarmağa və nəzərə çatdırmağa imkan verir.

Şərh: Kant deyir ki, maddələr yalnız o zaman bir-biri ilə bağlı, yəni bir bütöv kimi qəbul edilə bilər ki, onlar eyni zamanda mövcud olsunlar və aralarında qarşılıqlı təsir olsun. Yəni, bir maddənin mövcudluğu digərinə təsir etməli, onların mövqeləri və xüsusiyyətləri bir-birini müəyyən etməlidir. Əgər maddələr bir-birindən tam ayridırsa, aralarında əlaqə yoxdursa, biz onları eyni zamanda mövcud kimi təcrübə edə bilmərik. Bu qarşılıqlı təsir maddələr arasında dinamik bir əlaqə yaradır, ona görə də onları birlidə anlamaq mümkün olur. İnsan zamanı qavrayanda, hadisələrin ardıcılığını görür, amma maddələrin eyni zamanda var olması üçün bu hadisələrin qarşılıqlı əlaqəsi zəruridir. Əgər belə əlaqə yoxdursa, zaman içindəki mövcudluq haqqında qavrayışımız da natamam olar. Bu qarşılıqlı təsir və birlik olmadan maddələrin eyni zamanda mövcudluğunu başa düşmək mümkün deyil. Kant həmçinin vurgulayır ki, bu birlik yalnız təcrübədə, yəni insanın qavrayışında mümkündür. Təcrübə olmadan, yalnız anlayışlardan çıxış edərək maddələrin belə qarşılıqlı təsir və vaxt birliklərini sübut etmək mümkün deyil. Ona görə, bütün maddələrin bir-biri ilə əlaqədə olduğu və bu əlaqənin təcrübəmizin mümkünlüyünün əsas şərti olduğu nəticəsinə gəlir. Bu birlik və qarşılıqlı təsir, maddələrin təcrübədə vahid və bir bütöv kimi qavranmasının zərurətidir.

## **Empirik düşüncənin ümumi postulatları**

1. Təcrübənin formal şərtləri ilə (intuisiya və anlayışlara uyğun şəkildə) uyğun olan hər bir şey mümkündür.
2. Təcrübənin maddi şərtləri ilə (hissiyyatla) əlaqəli olan bir şey realdır, yəni mövcuddur.
3. Reallıqla ümumi təcrübə şərtlərinə uyğun olaraq əlaqəsi müəyyənləşdirilən şey zəruridir, yəni mütləq mövcuddur.

## **İzah**

Modalite kateqoriyaları bu xüsusiyyətə malikdir: obyektin müəyyən olunmasında onlar həmin anlayışa heç bir əlavə etmir, yəni anlayışı zənginləşdirmirlər. Onlar sadəcə olaraq idrak qabiliyyəti ilə olan münasibəti ifadə edirlər. Əgər bir şeyin anlayışı artıq tamdırsa, buna baxmayaraq, mən hələ də bu obyekt haqqında belə soruşa bilərəm: o sadəcə mümkünür, yoxsa realdır mı? Əgər realdırsa, o zaman bu, zəruridir ya yox? Bu suallar obyektin özündə heç bir əlavə təyin etmə demək deyil. Sadəcə olaraq soruşular: obyektin özü (bütün təyinatları ilə birlikdə) anlama və onun empirik istifadəsi ilə, empirik mühakimə qabiliyyəti ilə və təcrübəyə tətbiq olunan zəka ilə necə əlaqəlidir? Elə bu səbəbdən modalite prinsipləri də, əslində, yalnız mümkünlüklər, reallıq (gerçəklik) və zərurət anlayışlarının empirik istifadədəki təriflərindən başqa bir şey deyildir. Onlar eyni zamanda bütün kateqoriyaların yalnız empirik istifadəyə aid olduğunu göstərir və onların transsensualistifadəsinə heç bir icazə və əsas vermir. Çünkü əgər kateqoriyalar yalnız məntiqi əhəmiyyət daşımlı deyilsə və düşüncənin formasını analitik şəkildə ifadə etməklə kifayətlənməməli, əksinə, şeylərə və onların mümkünlüyünə, reallığına və zərurətinə aid olmalıdır, o zaman onlar mütləq şəkildə mümkün təcrübəyə və onun sintetik birliyinə bağlı olmalıdır. Yalnız bu birliyin içində idrak obyektləri bizə verilə bilər. Bir şeyin mümkünülüyü ilə bağlı postulat tələb edir ki, həmin şeyin anlayışı ümumilikdə təcrübənin formal şərtləri ilə uyğun gəlsin. Bu isə, yəni təcrübənin obyektiv forması, obyektlərin idrakı üçün lazım olan bütün sintezi özündə ehtiva edir. Əgər bir anlayış özündə bir sintez ehtiva edirsə, lakin bu sintez təcrübəyə aid deyilsə, o zaman bu anlayış boş sayılır və heç bir obyektə aid edilə bilməz. Bu sintez ya təcrübədən götürülmüş olmalıdır (bu halda anlayış empirik anlayışdır), ya da ümumilikdə təcrübənin (onun

forması olaraq) apriori şerti kimi çıkış etməlidir - bu halda isə o, xalis anlayışdır. Lakin bu cür anlayış da təcrübəyə aiddir, çünkü onun obyekti yalnız təcrübədə qarşıya çıxa bilər. Çünkü əgər bir sintetik apriori anlayış vasitəsilə düşünülən obyektin mümkünlüyünü göstərmək istəyiriksə, bu xüsusiyyəti haradan götürə bilərik? Yalnız obyektlərin empirik idrakının formasını təşkil edən sintezdən. Belə bir anlayışda ziddiyyətin olmaması, şübhəsiz ki, zəruri bir məntiqi şərtidir. Lakin bu, anlayışın obyektiv reallığı - yəni həmin anlayış vasitəsilə düşünülən obyektin mümkünluğu üçün heç də kifayət deyil. Məsələn, iki düz xətt arasında bağlanmış bir fiqurun anlayışında hər hansı bir ziddiyyət yoxdur. Çünkü iki düz xətt və onların kəsişməsi anlayışları bir fiquru inkar etmir. Lakin belə bir fiqurun mümkün olmaması anlayışın özündən deyil, məkan daxilində onun qurulmasından - yəni məkanın şərtlərindən və onun təyinatlarından qaynaqlanır. Bu şərtlər isə obyektiv reallığa malikdirlər, çünkü onlar özlərində ümumi təcrübənin formasını apriori olaraq ehtiva edirlər. İndi biz bu mümkünlik postulatının geniş faydasını və təsirini aydın edəcəyik. Əgər mən öz-özümə bir şeyi təsəvvür edirəmsə ki, o davam edir, yəni dəyişən yalnız onun vəziyyətləridir, bu təkcə anlayışdan belə bir şeyin mümkün olduğunu heç vaxt anlaya bilmərəm. Yaxud da, əgər mən öz-özümə bir şeyi təsəvvür edirəmsə ki, onun qoyuluşundan sonra başqa bir şey mütləq və qaçılmaz olaraq gəlir, bu ziddiyyət olmadan düşünülə bilər. Amma belə bir xüsusiyyətin (məsələn, səbəbiyyətin) hər hansı mümkün bir şeydə rast gəlinib-gəlməyəcəyini bununla qərar vermək olmaz. Nəhayət, mən müxtəlif şeyləri (maddələri) öz-özümə təsəvvür edə bilərəm ki, onlar belə qurulub ki, birinin vəziyyətindən digərinin vəziyyətində nəticə əmələ gəlir və əksinə; amma belə bir əlaqənin hər hansı şeylərə aid olub-olmaması yalnız təsadüfi sintezə əsaslanan bu anlayışlardan çıxarıla bilməz. Beləliklə, yalnız bu anlayışların hər bir təcrübədə qavrayışların münasibətlərini apriori ifadə etməsindən onların obyektiv həqiqəti, yəni transsensual həqiqəti anlamaq mümkündür. Bu həqiqət təcrübədən müstəqil olaraq qəbul edilir, amma bütünlükə təcrübənin ümumi formasından və yalnız onun vasitəsilə obyektlərin empirik şəkildə tanına bildiyi sintetik vəhdətdən ayrılmazdır. Amma əgər kimsə maddi dünyadan-yəni qavrayışın bizə təqdim etdiyi maddədən-tamamilə yeni maddələr, qüvvələr və qarşılıqlı təsirlər anlayışları yaratmaq istəsə, təcrübədən onların əlaqəsinə dair nümunə götürmədən, onda bu, yalnız beynin uydurmaları ilə nəticələnər. Bu uydurmaların mümkünluğunə dair heç bir göstərici olmaz, çünkü onlar üçün təcrübə müəllim kimi qəbul edilməyib və bu anlayışlar ondan götürülməyib. Belə ixtira edilmiş anlayışlar, kateqoriyalar

kimi, bütün təcrübənin əsas şərtləri olan apriori mümkünlük xarakterini qazana bilməz. Onlar yalnız a posteriori, yəni təcrübə vasitəsilə əldə edilə bilər və ya onların mümkünlüyü yalnız təcrübədən sonra, empirik olaraq başa düşülə bilər, ya da heç başa düşülə bilməz. Maddə kimi davamlı şəkildə məkanda mövcud olan, amma onu doldurmayan (məsələn, bəzilərinin təklif etdiyi, maddə ilə düşünən varlıqlar arasında bir aralıq varlıq kimi), yaxud zehnimizin gələcəyi intuitiv şəkildə qavramaq üçün xüsusi əsas gücü (yalnız gələcəyi nəticələndirmək yox), ya da zehnimizin digər insanlarla - nə qədər uzaqda olsalar da - düşüncələr birliyində olmaq qabiliyyəti kimi anlayışlar tamamilə əsassızdır. Onların mümkünlüyü təcrübəyə və təcrübənin məlum qanunlarına əsaslanır. Bu səbəbdən onlar yalnız ağlın ixtiyari birləşməsidir. Hərçənd heç bir ziddiyyət daşıdır, amma obyektiv reallığa, yəni burada düşünülən obyektin mümkünlüğünə dair heç bir iddia irəli sürə bilməz. Reallıq baxımından isə bu anlayışları təcrübənin köməyi olmadan konkret şəkildə düşünmək qəti şəkildə qadağandır, çünki onlar yalnız hissiyyatla - yəni təcrübənin maddəsi ilə əlaqəli ola bilər və heç vaxt fiksiyalarda oynanılan münasibətin formasına aid deyil. Amma mən təcrübədə gerçəklilikdən başqa heç bir şeyin mümkünlüyünü nəzərə almırıam. Burada isə yalnız anlayışlar vasitəsilə əvvəlcədən mümkün olan şeylərin mümkünlüyünü müzakirə edirəm. Və iddia edirəm ki, bu mümkünlük təkcə həmin anlayışlardan öz-özünə yaranmaz. O, həmişə yalnız ümumi təcrübənin formal və obyektiv şərtləri kimi meydana çıxır. Təəssüf ki, üçbucağın mümkünlüyü yalnız onun anlayışından özü-özlüyündə bilinə bilər kimi görünə bilər (bu, şübhəsiz ki, təcrübədən asılı deyil); çünki biz onu tamamilə əvvəlcədən, yəni quraraq, təqdim edə bilərik. Amma bu yalnız bir obyektin forması olduğundan, o, hələ də xəyal məhsulu olaraq qalacaq. Onun obyektinin mümkünlüyü şübhə altında qalacaq, çünki bu mümkünlüğün təsdiqi üçün başqa bir şey, yəni belə bir fiqurun yalnız bütün təcrübə obyektlərinin dayandığı şərtlər altında düşünülməsi tələb olunur. İndi ki, məkan xarici təcrübələrin formal əvvəlcədən verilmiş şərtidir, həmin təsəvvürdə fiquru yaratdığınız bu formalasdırıcı sintez bütövlükdə elə o sintezdir ki, biz onu görünüşü qavrayarkən, onun təcrübə anlayışını yaratmaq üçün tətbiq edirik - məhz bu sintez həmin anlayışla birgə belə bir şeyin mümkünlüğünün təsvirini bağlayır. Beləliklə, davamlı ölçülərin, hətta ümumiyyətlə ölçülərin mümkünlüyü, onların anlayışlarından özündən heç vaxt aydın olmur, yalnız bu anlayışların ümumilikdə təcrübədə obyektlərin müəyyənləşdirilməsinin formal şərtləri kimi görünür. Və belə anlayışlara uyğun obyektləri harada axtarmaq lazımdır? Təbii ki, yalnız təcrübədə - çünki

obyektlər bizə yalnız təcrübə vasitəsilə verilir. Amma təcrübəni qabaqcadan gözləmədən, yalnız formal şərtlərlə, yəni bir şeyin təcrübədə obyekt kimi müəyyən edilə bilməsi üçün tələb olunan şərtlərlə bağlı olaraq, tamamilə əvvəlcədən (apriori) şeylərin mümkünlüyünü qavraya və xarakterizə edə bilərik. Bu isə yalnız həmin şərtlərə və onların sərhədlərinə münasibətdə mümkündür. Əşyaların mövcudluğunu qavramaq üçün postulat qəbul edir ki, qavrayış, yəni şüurlu duyu olmalıdır - bu, obyektin özünün birbaşa qavranması deyil, mövcudluğu qavranılmalı olan obyektin, yenə də təcrübənin analoquna uyğun olaraq, hər hansı real qavrayışla əlaqəsi olmalıdır. Bu analoqlar təcrübədə olan bütün real əlaqələri göstərir. Bir şeyin sadəcə anlayışında onun mövcudluğuna dair heç bir xüsusiyyət tapılmaz. Hətta bu anlayış o qədər tam olsa ki, şeyin bütün daxili təyinatlarını düşünmək üçün lazımlı olan heç nə çatışmasa belə, mövcudluğun bununla heç bir əlaqəsi yoxdur. Mövcudluq yalnız bu sualla bağlıdır: Belə bir şey bizə elə verilirmi ki, onun qavranılması anlayışdan əvvəl gəlsin? Anlayışın qavranışdan əvvəl gəlməsi yalnız onun mümkünlüyünü göstərir. Lakin qavranış, yəni anlayış üçün material verən qavrayış, mövcudluğun yeganə xüsusiyyətidir. Buna baxmayaraq, əgər bir şey təcrübədə onların əlaqələrinin prinsiplərinə (analoqlara) uyğun olaraq bəzi qavrayışlarla bağlıdırsa, o zaman onun mövcudluğunu qavrayışdan əvvəl də, yəni nisbi şəkildə apriori şəkildə tanımaq olar. Bir şeyin sadəcə anlayışında onun mövcudluğuna dair heç bir xüsusiyyət tapılmaz. Hətta bu anlayış o qədər tam olsa ki, şeyin bütün daxili təyinatlarını düşünmək üçün lazımlı olan heç nə çatışmasa belə, mövcudluğun bununla heç bir əlaqəsi yoxdur. Mövcudluq yalnız bu sualla bağlıdır: Belə bir şey bizə elə verilirmi ki, onun qavranılması anlayışdan əvvəl gəlsin? Anlayışın qavranışdan əvvəl gəlməsi yalnız onun mümkün olduğunu göstərir. Lakin qavranış, yəni anlayış üçün material verən qavrayış, mövcudluğun yeganə xüsusiyyətidir. Buna baxmayaraq, əgər bir şey təcrübədə onların əlaqələrinin prinsiplərinə (analoqlara) uyğun olaraq bəzi qavrayışlarla bağlıdırsa, o zaman onun mövcudluğunu qavrayışdan əvvəl də, yəni nisbi şəkildə apriori şəkildə tanımaq olar. Bir şeyin yalnız anlayışında onun mövcudluğuna dair heç bir xüsusiyyət tapmaq mümkün deyil. Hətta bu anlayış o qədər tam olsa ki, şeyin bütün daxili xüsusiyyətlərini düşünmək üçün lazımlı olan heç nə çatışmasa belə, mövcudluğun bununla heç bir əlaqəsi yoxdur. Mövcudluq yalnız bu sualla bağlıdır: Belə bir şey bizə elə verilirmi ki, onun qavranılması anlayışdan əvvəl gəlsin? Anlayışın qavranışdan əvvəl gəlməsi yalnız onun mümkün olduğunu göstərir. Amma qavranış, yəni anlayış üçün material verən qavrayış,

mövcudluğun yeganə xüsusiyyətidir. Bununla belə, əgər bir şey bəzi qavrayışlarla onların təcrübəyə əsaslanan əlaqə prinsiplərinə (analoqlara) uyğun bağlırsa, o zaman onun mövcudluğunu qavranışdan əvvəl də, nisbi şəkildə apriori tanımaq mümkündür. Çünkü belə olan halda, şeyin mövcudluğu hələ də mümkün təcrübədə bizim qavrayışlarımıza bağlıdır. Və analoqların rəhbərliyi ilə biz mövcud qavrayışlarımızdan mümkün qavrayışlar zəncirində həmin şeyə çata bilərik. Beləliklə, biz cisimlərin hamısını nüfuz edən maqnit maddəsinin mövcudluğunu cəlb olunan dəmir tozlarının qavrayışından başa düşürük, baxmayaraq ki, orqanlarımızın quruluşu buna birbaşa qavrayışa imkan vermir. Çünkü hissiyyatın qanunlarına və qavrayışlarımızın kontekstinə əsasən, əgər hiss orqanlarımız - mümkün təcrübənin formasına təsir etməyən kobudluğa malik olsa da - daha incə olsaydı, biz bunun birbaşa empirik intuitiv qavrayışına təcrübədə də rast gələ bilərdik. Beləliklə, harada ki, qavrayış və ona empirik qanunlara uyğun əlavə olunan hər şey çatır, orada da şeylərin mövcudluğunu anlamağımız çatır. Əgər biz təcrübə ilə başlamırıqsə və ya görünüşlərin empirik əlaqə qanunlarına uyğun irəliləmirsə, onda biz yalnız bir şeyin mövcudluğunu tapmaq və ya araşdırmaq istəyimizlə boş yerə vaxt itiririk. Lakin, bu mövcudluğu dolayı sübut etmə qaydalarına qarşı idealizm güclü bir etiraz gətirir və onun təkzibi burada yer alır.

Şərh: İ. Kant deyir ki, bizim bir şeyi mümkün, real və ya zəruri saymağımız onun anlayışına əlavə bir şey qatmır, sadəcə o şeyin təcrübə ilə necə əlaqəli olduğunu göstərir. Mümkün olan bir şey anlayışa görə təcrübənin formal şərtlərinə uyğun gəlməlidir, yəni onun təcrübədə görünmə ehtimalı olmalıdır. Əgər bir şey təcrübədə hiss edilə bilirsə, o realdır və mövcuddur. Zəruri olmaq isə o deməkdir ki, bu şey ümumi təcrübənin şərtlərinə tam uyğun gəlir və qaçılmazdır. Kant vurgulayır ki, anlayışlarımız yalnız təcrübəyə bağlı olduqda məna daşıyır, təcrübədən kənar yaradılan anlayışlar və anlayışlarla qurulan fikirlər isə sadəcə beyin məhsuludur, onların real mövcudluq əsası yoxdur. Məkan və zaman kimi təcrübənin formal şərtləri, anlayışların mümkünlüyünü müəyyən edir, amma yalnız təcrübə vasitəsilə biz bu anlayışların obyektlərinin mövcudluğunu təsdiqləyə bilərik. Yəni, bir anlayışın özü mövcudluğu göstərmir, mövcudluq isə ancaq bizim ona aid qavrayışımızla bağlıdır. Mövcudluğu dərk etmək üçün isə həmin şey təcrübənin qanunlarına uyğun olmalıdır. Kantın fikrincə, real dünyada olan şeylər ancaq təcrübənin sintezi və qanunları vasitəsilə başa düşülə bilər, təcrübədən kənar fikirlər və obyektlər yalnız uydurma olur və onların reallığı sübut edilə bilməz. Buna görə də biz ancaq təcrübənin bizə verdiyi məlumatlarla işleyərək həqiqi bilik əldə edə bilərik.

## **İdealizmin təkzibi**

İdealizm (mən maddi idealizmi nəzərdə tuturam) iddia edir ki, bizim xaricimizdə məkan daxilində mövcud olan obyektlərin varlığı ya sadəcə şübhəlidir və sübut edilə bilməz, ya da yalan və mümkünüsüzdür. Birinci hal Descartes-in problematik idealizmidir; o, yalnız bir empirik iddianı - yəni "Mən varam" - şübhəsiz sayıır. İkinci hal isə Berkeley-nin dogmatik idealizmidir; o, məkanı və ona ayrılmaz şəkildə bağlı olan bütün şeyləri özü-özlüyündə mümkünüsüz hesab edir və buna görə də məkan daxilindəki şeyləri yalnız xəyalı sayıır. Dogmatik idealizm qəçiləməzdır, əgər məkanı şeylərin özlərinə aid bir xüsusiyyət kimi qəbul etsək; çünkü o zaman məkan və ona bağlı olan hər şey mövcud olmayan bir şeyə çevrilir. Lakin bu idealizmin əsası, biz tərəfindən Transsensual Estetikdə məhv edilmişdir. Problemlı idealizm isə, bu barədə heç nə iddia etmədən, yalnız bizim özümüzdən kənar bir varlığı birbaşa təcrübə vasitəsilə sübut etmək qabiliyyətimizin olmadığını qəbul edir. Bu, rasionaldır və dərin fəlsəfi düşüncə üçün uyğundur, çünkü kifayət qədər sübut tapılana qədər qəti hökm verməyə imkan vermir. Tələb olunan sübut isə göstərməlidir ki, biz yalnız xarici şeylərin təsəvvürünü deyil, təcrübəsinə də yaşayırıq. Bu isə yalnız o halda mümkündür ki, Descartes tərəfindən şübhəsiz sayılan daxili təcrübəmizin mümkün olması xarici təcrübənin mövcudluğunu şərtinə bağlı olduğunu sübut etmək.

## **Teorem**

Sadəcə təcrübəyə əsaslanan, amma yalnız öz varlığının şüurunda olmayı xaricdə məkan içində obyektlərin mövcudluğunu sübut edir.

## **İsbat**

Mən zaman içində müəyyən edilmiş mövcudluğunun fərqindəyəm. Bütün zaman müəyyənliyi isə qavrayışda möhkəm bir şeyin mövcudluğunu tələb edir. Lakin bu möhkəm şey mənim içimdə ola bilməz, çünkü mənim zaman içində mövcudluğun yalnız bu möhkəm şey vasitəsilə müəyyən edilə bilər. Beləliklə, bu möhkəm şeyin qavranılması yalnız mənim xaricimdə olan bir şey vasitəsilə mümkünür, sadəcə onun təsəvvürü ilə deyil. Nəticədə, mənim zaman içində mövcudluğunun müəyyən edilməsi yalnız xaricimdəki real şeylərin mövcudluğu ilə mümkünür. İndi isə zaman daxilində şür, bu zaman müəyyənliyinin mümkünülüyü şüuruyla zəruri olaraq birləşir. Buna görə də,

zaman müəyyənliyinin şərti kimi, xaricimdəki şeylərin mövcudluğu ilə də zəruri olaraq bağlıdır; yəni, mənim öz mövcudluğunun şüuru eyni zamanda xaricimdə digər şeylərin mövcudluğunun dərhal şüurudur.

Qeyd 1. Görüləcək ki, əvvəlki ispatda idealizmin oyunu ona qarşı daha haqlı şəkildə çevrilmişdir. Idealizm iddia edirdi ki, yeganə birbaşa təcrübə daxili təcrübədir və xarici şeylər yalnız ondan çıxarıılır. Lakin, hər halda təsirləri verilmişdən müəyyən səbəblərə doğru edilən çıxarış kimi, bu nəticə etibarsızdır. Çünkü bəlkə də biz xarici şeylərə aid etdiyimiz təsvirlərin səbəbi həqiqətdə bizim özümüzdə də ola bilər. Lakin burada sübut olunur ki, xarici təcrübə həqiqətən birbaşa təcrübədir. Yalnız onun vasitəsilə mümkün olur ki, bizim öz varlığımızın şüuru deyil, onun zamandakı müəyyənləşməsi, yəni daxili təcrübə baş versin. Əlbəttə, "Mən varam" təsviri, bütün düşüncələrlə müşayiət oluna biləcək şüuru ifadə edir. Bu təsvir mövzunun özündə mövcudluğunu dərhal ehtiva edir, amma hələ onun heç bir biliyi, yəni empirik biliyi, yəni təcrübəsi yoxdur. Çünkü buna mövcud olan bir şeyin düşüncəsi ilə yanaşı, intuisiyanın da aid olması lazımdır. Bu halda daxili intuisiya, yəni zaman, mövzunun müəyyənləşdirilməsi üçün vacibdir. Xarici obyektlər isə bunun üçün mütləq zəruridir. Beləliklə, daxili təcrübə özü yalnız dolayıdır və yalnız xarici təcrübə vasitəsilə mümkünür.

Qeyd 2. Təcrübədə zamanın müəyyənləşdirilməsi üçün biliyimizdən istifadə tamamilə bununla uyğundur. Biz bütün zaman müəyyənləşməsini yalnız xarici əlaqələrin dəyişməsi vasitəsilə qavraya bilərik (məsələn, Günəşin Yer üzərindəki obyektlərə nisbətən hərəkəti). Həmçinin, maddə istisna olmaqla, intuisiyamızda maddəyə əsaslanan bir maddənin anlayışını qura biləcəyimiz heç bir davamlı şeyimiz yoxdur. Bu davamlılıq isə xarici təcrübədən alınmır; əksinə, bütün zaman müəyyənləşməsinin vacib şərti kimi əvvəlcədən qəbul edilir. Beləliklə, bu həm də daxili hissə, yəni öz varlığımıza aid zaman müəyyənləşməsinin xarici şeylərin mövcudluğu ilə əlaqələndirilməsinin şərtidir. Mənlik təzahüründə özümüz şüurunda olmaq heç bir intuisiyadır; bu, yalnız düşünən mövzunun öz fəallığını əks etdirən intellektual bir təsəvvürdür. Ona görə də, bu mənlikdə zaman müəyyənləşməsi üçün daxili hissə dayanıqlı olaraq xidmət edə biləcək heç bir intuisiya keyfiyyəti yoxdur. Məsələn, maddədə müşahidə olunan keçilməzlik kimi, empirik intuisiyanın bu rolu var.

Qeyd 3. Dış obyektlərin mövcudluğunun özümüz haqqında müəyyən bir şüurun mümkünlüyü üçün tələb olunması o demək deyil ki, hər bir xarici şeyin

intuisiya ilə verilən təsviri onların eyni zamanda mövcudluğunu da ehtiva edir. Çünkü bu, sadəcə təsəvvürün təsiri ola bilər (yuxularda olduğu kimi, eləcə də aldanişlarda). Lakin bu, yalnız əvvəlki xarici qavrayışların təkrar emalı vasitəsilə mümkündür. Və göstərildiyi kimi, bu qavrayışlar yalnız xarici obyektlərin mövcudluğu sayəsində mümkün olur. Burada yalnız ümumi daxili təcrübənin ümumi xarici təcrübə vasitəsilə mümkün olduğu sübut edilməli idi. Bu və ya digər güman edilən təcrübənin sadəcə təsəvvürdən ibarət olmaması onun xüsusi xarakteristikalarına və bütün real təcrübələrin meyarları ilə uyğunluğuna görə müəyyən edilməlidir. Nəhayət, üçüncü postulat material mövcudluq zərurəti ilə bağlıdır, yəni yalnız anlayışların formal və məntiqi əlaqəsindəki zərurət deyil. Çünkü hissərin obyektlərinin mövcudluğu tamamilə əvvəlcədən (apriori) bilinə bilməz, həmişə yalnız nisbətən əvvəlcədən, başqa artıq mövcud olan bir şeyə nisbətən bilinər. Amma buna baxmayaraq, biz yalnız təcrübənin bir hissəsi olan verilmiş qavrayışın içində yerləşməli olan mövcudluğa çata bilərik. Mövcudluğun zərurəti belə heç vaxt anlayışlardan əldə edilə bilməz, yalnız verilmiş qavrayışla və ümumi təcrübə qanunlarına uyğun əlaqəsindən bilinər. İndi isə başqa verilmiş görünüşlər şərti altında zəruri kimi bilinə biləcək mövcudluq yoxdur, yalnız səbəblərdən verilmiş nəticələrin mövcudluğu, səbəb-nəticə qanunlarına uyğun olaraq mümkündür. Beləliklə, yalnız şeylərin (substansların) mövcudluğunu deyil, onların vəziyyətinin zəruriliyini qavraya bilərik və o da yalnız digər vəziyyətlərdən bilinir, hansılar ki qavrayışda verilmişdir və təcrübə qanunları, yəni səbəb-nəticə qanunlarına uyğundur. Buradan belə nəticə çıxır ki, zərurətin meyarı yalnız mümkün təcrübənin qanunundadır: baş verən hər şey əvvəlcədən öz səbəbi ilə görünüşdə müəyyənləşdirilir. Buna görə yalnız təbiətdə təsirlərin zəruriliyini qavrayırıq, onların səbəbləri bizə məlumdur. Mövcudluqdakı zərurətin göstəricisi yalnız mümkün təcrübə sahəsində məhdudlaşır və hətta bu sahədə də zərurət şeylərin mövcudluğuna, yəni substanslara aid deyil, çünkü onlar heç vaxt təcrübə nəticəsi kimi, baş verən və yaranan bir şey kimi qəbul edilə bilməzlər. Zərurət yalnız görünüşlərin münasibətlərinə aid olur və bu münasibətlər səbəb-nəticə dinamik qanununa əsaslanır. Bundan yola çıxaraq, verilmiş mövcudluqdan (səbəbdən) digər mövcudluğa (nəticəyə) əvvəlcədən nəticə çıxarmaq mümkün olur. Baş verən hər şey şərti zəruridir; bu prinsip isə dünyada dəyişiklikləri qanuna, yəni zəruri mövcudluq qaydasına tabe edir. Bu qayda olmadan təbiətin özü belə mövcud ola bilməzdi. Buna görə də "Heç nə sadəcə təsadüf nəticəsində baş vermir" (latınca: in mundo non datur casus) ifadəsi təbiətin apriori qanunudur. Eyni zamanda "Təbiətdə heç bir zərurət kor

deyildir, əksinə şəraitlidir və buna görə də başa düşüləndir" (*non datur fatum*) ifadəsi də apriori qanundur. Hər iki qanun dəyişikliklərin təbiətə (görünüşlər kimi) tabe olmasını təmin edir, yəni yalnız anlayışın birliyinə tabe olur. Bu birləşmiş dəyişikliklərin təcrübəyə aid olması üçün vacib olan görünüşlərin sintetik birliyidir. Hər ikisi dinamik prinsipə aiddir. Birincisi səbəb-nəticə prinsipinin nəticəsidir (təcrübənin analogiyaları çərçivəsində). İkincisi isə modalite prinsiplərinə aiddir, burada səbəb müəyyənləşməsinə zərurət anlayışı əlavə olunur və bu zərurət anlayışı anlayışın qaydasına tabedir. Davamlılıq prinsipi görünüşlər (dəyişikliklər) zəncirində heç bir sıçrayışa icazə vermir (latınca: *in mundo non datur saltus*), həmçinin bütün empirik intuisiyaların məcmusu olan məkan daxilində iki görünüş arasında heç bir boşluq və ya yarıq olmamalıdır (*non datur hiatus*). Bunu belə ifadə etmək olar: "Empirik sintezə daxil olaraq boşluq olduğunu sübut edən və ya onun olmasına icazə verən heç nə təcrübəyə daxil ola bilməz."

Ancaq təcrübənin mümkün sahəsinin (dünyanın) xaricində olan boşluq barədə düşüncə yalnız sadəcə anlayışın səlahiyyətinə aid deyil. Anlayış yalnız verilmiş görünüşlərin empirik biliyə xidmət edib-etməməsi məsələlərinə qərar verir. Xaricdə olan və təcrübənin sərhədlərini müəyyən edən məsələlər isə ideal səbəb üçün problem təşkil edir. Bu da mümkün təcrübənin dairəsini aşır və ona görə də transsensual dialektikada müzakirə edilməlidir. Biz bu dörd ifadənin (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) sırasını asanlıqla kateqoriyaların ardıcılığına uyğun şəkildə təsvir edə bilərik, elə transsensual mənşəli bütün prinsiplərdə olduğu kimi. Hər birinin yerini göstərmək olar, amma artıq təcrübəsi olan oxucu bunu özü asanlıqla tapacaq və ya bunun ipucunu kəşf edəcək. Lakin, bu ifadələrin hamısı bir məqamda birləşir: onlar empirik sintezdə anlayışa və bütün görünüşlərin davamlı əlaqəsinə, yəni anlayışların birliyinə zidd və ya onun pozulmasına icazə vermirlər. Çünkü yalnız məhz bunda təcrübənin birliyi mümkündür və bütün qavrayışlar öz yerini tapmalıdır. Mümkünlük sahəsi, faktiki olan hər şeyi əhatə edən sahədən böyükdurmü, və faktiki sahə isə zəruri olanların cəmindən böyükdurmü sualları düzgün və əhəmiyyətlidir. Bu suallar əlbəttə ki, sintetik şəkildə həll edilə bilər, amma yalnız ağlın səlahiyyətinə daxildir. Çünkü bunlar təxminən belə mənanı verir: bütün şeylər, yəni görünüşlər, tək bir təcrübənin ümumi cəminə və kontekstinə aididirmi? Hər bir verilmiş qavrayış bu təcrübənin bir hissəsidir və ona görə başqa görünüşlərlə birləşə bilməzmi? Yoxsa mənim qavrayışlarım ümumi əlaqəsində bir neçə mümkün təcrübəyə

aid ola bilərmi? Anlamaq qabiliyyəti təcrübəyə ümumi olaraq yalnız bir qayda verir. Bu qayda subyektiv və formal olaraq hissiyyatın və özünü qavramağın şərtlərinə əsaslanır və yalnız bu şərtlər təcrübəni mümkün edir. Əgər başqa intuisiyanın (məkan və zaman xaricində) və ya başqa anlama formasının (məsələn, düşüncənin diskursiv forması və ya anlayışlarla qavrama) mümkün olduğunu qəbul etsək belə, onlar yenə də təcrübəyə aid olmazlar. Təcrübə təkcə bizə obyektlərin verildiyi yeganə qavrama formasıdır. Başqa qavrayışların, ümumi olaraq bizim mümkün təcrübəmizə aid olanlardan fərqli olanların və tamamilə fərqli mövzu sahəsinin mövcud olub-olmaması anlamaq qabiliyyəti ilə qərar verilə bilməz, çünki anlamaq qabiliyyəti yalnız verilənlərin sintezini idarə edir. Yoxsa bizim adı nəticələrimizdə mövcud olan yoxsulluq çox açıqdır. Bu nəticələr çox geniş bir mümkünlük sahəsini ortaya qoyur, hansının ki, hər bir faktiki şey (təcrübə obyektləri) onun kiçik bir hissəsidir. “Hər bir faktiki mümkün olan şeydir” – bundan məntiqi qaydalara əsaslanaraq təbii olaraq aşağıdakı xüsusi nəticə çıxır: “Mümkün olan bir şey faktiki olaraq mövcuddur,” bu isə “Faktiki olmayan çox şey mümkün kündür” mənasına gəlir. Əslində mümkün olanların sayını faktiki olanların sayından çox etmək mümkün görünür, çünki faktiki olan üçün mümkün olanlara nəsə əlavə edilməlidir. Amma mən bu əlavəyi mümkün olanlara daxil etmirəm. Çünki mümkün olanlara əlavə edilməli olan şey mümkün olmayan olardı. Mənim anlama qabiliyyətimə yalnız təcrübənin formal şərtləri ilə uyğunluğu aşan bir şey əlavə edilə bilər - yəni hansısa qavrayışla əlaqə. Amma təcrübə qanunlarına uyğun olaraq bu əlaqədə olan hər şey faktikidir, hətta dərhal qavranmasa belə. Lakin, qavrayışda mənə verilənlərlə tam bağlı olan başqa bir görünüşlər ardıcılığının, yəni tək və hər şeyi əhatə edən bir təcrübədən artıq bir təcrübənin mümkün olması verilənlərdən çıxarıla bilməz, daha azı isə heç bir verilən olmadan bunu demək mümkün deyil; çünki maddə olmadan heç nə düşünülə bilməz. Yalnız şərtləri özü də sadəcə mümkün olan halda mümkün olan şey hərtərəfli mümkün deyil. Amma bu sual belə qoyulur ki, mümkünlükler təcrübənin çatlığı həddən daha da uzağa gedə bilərmi. Mən yalnız bu sualları ümumi rəydə anlayışlar arasında sayılan mövzuda boşluq yaranmasın deyə sadəcə qeyd etmişəm. Əslində isə, tam mümkünlük (hər cəhətdən keçərli olan) yalnız anlayışın bir konsepti deyil və heç vaxt təcrübi istifadəyə uyğun deyil. O, ancaq anlayışın mümkün olan bütün təcrübi istifadəsini aşan ağla aiddir. Buna görə də burada biz sadəcə tənqidli bir qeyd ilə kifayətləndik və məsələnin daha ətraflı araşdırılması üçün açıq qaldı. İndi isə dördüncü bölməni, həmçinin xalis anlayışın bütün prinsiplər sistemi ilə birlikdə yekunlaşdırmaq

istədiyimdən, modalite prinsiplərini niyə "postulatlar" adlandırdığımın səbəbini izah etməliyəm. Burada bu ifadəni, riyaziyyatda olduğu kimi, yəni dərhal sübut və əsaslandırma olmadan qəbul edilən mütləq doğru təklif mənasında götürməyəcəyəm. Son vaxtlar bəzi filosofların bu mənada istifadə etdiyi kimi deyil. Çünkü əgər biz, nə qədər açıq olsa da, sintetik təkliflərin heç bir çıxarış olmadan şərtsiz qəbul edilməsinə icazə versəydik, o zaman anlayışın bütün tənqidi itirilmiş olardı. Və ümumi inancın qəbul etmədiyi cəsarətli iddialar az olmadığından (amma bu, heç bir əsas deyil), anlayışımız hər cür səhvə açıq olardı. Hətta əsaslandırılara bilməyən, lakin çox inamla həqiqi aksiomlar kimi qəbul edilməsini tələb edən iddiaları da rədd etmək mümkün olmazdı. Beləliklə, bir şeyin anlayışına aprioridən bir təyin əlavə edildikdə, bu cür təklif üçün sübut olmasa da, ən azından onun doğruluğunun əsaslandırılması mütləq verilməlidir. Lakin modalite prinsipləri obyektiv-sintetik deyildir, çünkü mümkünlük, həqiqilik və zərurət kimi sifətlər iddia olunduqları anlayışa heç bir əlavə dəyər qatmır, yəni obyektin təsvirinə heç nə əlavə etmir. Amma onlar həmişə sintetik olduqlarından, yalnız subyektiv məna daşıyırlar, yəni bir şeyin (realın) anlayışına, özü haqqında başqa heç nə demədən, onun meydana gəlməsinə və mövcud olmasına səbəb olan bilişsel gücü əlavə edirlər. Belə ki, əgər bu bilişsel güc yalnız təcrübənin formal şərtləri ilə əlaqələndirilirsə, obyekt mümkün sayılır; əgər hiss etmə (sensation, duyu maddəsi) ilə əlaqəli olub anlayış vasitəsilə müəyyənləşdirilərsə, obyekt həqiqi olur; və əgər anlayışlar əsasında hisslerin əlaqəsi ilə müəyyənləşdirilərsə, obyekt zəruri sayılır. Modallıq prinsipləri bir anlayış haqqında onun yaradıldığı bilişsel qabiliyyətin fəaliyyətindən başqa heç nə iddia etmir. Riyaziyyatda postulat isə praktik bir ifadədir ki, orada yalnız ilk dəfə bir obyekt verdiyimiz və onun anlayışını yaratdığınız bir birləşmə mövcuddur. Məsələn, təyyarədə verilmiş bir nöqtədən verilmiş bir xəttlə dairə çəkmək. Bu cür ifadə sübut edilə bilməz, çünkü tələb olunan prosedur məhz həmin fiqurun anlayışını ilk dəfə yaratdığınız yoldur. Buna görə, modallıq prinsiplərini də eyni hüquqla postulasiya edə bilərik, çünkü onlar şeylərin ümumi anlayışını artırır, sadəcə onu göstərir ki, ümumiyyətlə, bu anlayış necə biliş gücü ilə birləşir.

Şərh: İ. Kant deyir ki, biz dünyanın xaricində olan şeylərin varlığını birbaşa sübut edə bilmərik, amma onların mövcudluğunu şübhəsiz qəbul etməliyik, çünkü öz varlığımızın və zaman içinde davam etməyimizin anlaşıla bilməsi üçün xarici, möhkəm və davamlı obyektlərin mövcudluğu lazımdır. Başqa sözlə, mənim "mən varam" düşüncəm yalnız daxili təcrübə deyil, xarici obyektlərin mövcudluğu sayəsində mümkün olur. Bu isə o deməkdir ki, xarici dünya bizim şüurumuza birbaşa

təsir edir və sadəcə təsəvvürdən ibarət deyil. Kant həmçinin deyir ki, təbiətdə hər şey səbəb-nəticə əlaqəsi ilə zəruri şəkildə bağlıdır və təsadüfi hadisələr mövcud deyil. Bu qanunlar təbiətin davamlı və nizamlı olmasını təmin edir. Biz təcrübəni yalnız məkan və zaman daxilində anlaya bilərik və bu məkan və zaman anlayışları da bizim təcrübəmizin şərtləridir. Kantın əsas fikri budur ki, bizim biliyimiz və təcrübəmiz yalnız müəyyən şərtlər daxilində mümkündür və xarici dünyadan mövcudluğu olmadan öz varlığımızı belə anlaya bilmərik. Eyni zamanda, bu mövcudluğun zəruriliyi təcrübənin qanunları ilə bağlıdır, yəni hər şey təbiətdə müəyyən səbəbə əsaslanır və təsadüf yoxdur. Beləcə, Kant idealizmin iddialarını təkzib edir və xarici dünyadan mövcudluğunu rasional əsaslarla müdafiə edir.

## Prinsiplər sistemi haqqında ümumi qeyd

Çox maraqlıdır ki, biz yalnız kateqoriyalar vasitəsilə heç bir şeyin mümkünüyünü dərk edə bilmirik. Həmişə bir intuisiya mövcud olmalıdır ki, anlayışın xalis anlayışının obyektiv həqiqətini göstərsin. Məsələn, münasibət kateqoriyalarını götürək. Birincisi, bir şey yalnız mövzu kimi mövcud ola bilər, yəni digər şeylərin sadəcə müəyyənləşdirilməsi kimi deyil, yəni maddə ola bilər. İkincisi, bir şey mövcud olduğuna görə, başqa bir şeyin də mövcud olması lazımdır, yəni bir şey necə səbəb ola bilər. Üçüncüsü, əgər bir neçə şey mövcuddursa, onların birinin mövcudluğundan digərləri haqqında nəsə nəticə çıxır və əksinə, beləliklə maddələrin birliyi yaranır – bu anlayışları yalnız anlayışlardan almaq mümkün deyil. Eyni şey digər kateqoriyalar üçün də keçərlidir, məsələn, bir şeyin bir neçə başqası ilə birlikdə necə bir ola biləcəyi, yəni necə ölçü vahidi ola biləcəyi kimi. Beləliklə, intuisiya olmadığı müddətə insan bilmir ki, anlayışlar vasitəsilə bir obyekti düşündüyüünü təsdiqləyə bilirmi, yaxud heç bir obyekt onların tələblərinə uyğun gələ bilərmi. Bu da təsdiqləyir ki, kateqoriyalar özləri tək başına bilik deyil, yalnız verilmiş intuisiya əsasında biliş yaratmaq üçün düşüncə formalarıdır. Eynilə, heç bir sintetik ifadə yalnız kateqoriyalardan yaradılmır - məsələn, mövcudluqda hər zaman maddə var, yəni yalnız mövzu kimi mövcud ola bilən və heç vaxt sadəcə xəbər kimi olmayan bir şey; ya da hər şey bir kəmiyyət təşkil edir və s. - əgər istifadə ediləcək heç nə yoxdursa ki, müəyyən bir anlayışdan çıxa bilək və onu başqa bir anlayışla birləşdirək. Buna görə də, heç kim xalis anlayış anlayışlarından təkcə sintetik bir ifadəni sübut etməyə nail olmamışdır, məsələn, "Hər təsadüfi mövcud olan şeyin səbəbi vardır" ifadəsini. İnsan heç

vaxt bundan irəli gedə bilməzdi, yalnız bu əlaqə olmadan təsadüfi mövcudluğunu ümumiyyətlə başa düşə bilməyəcəyimizi, yəni belə bir şeyin mövcudluğunu anlayış vasitəsilə əvvəldən bilə bilməyimizi sübut edə bilərdi. Lakin bu, şeylərin özlərinin mümkünülüyüün şərti olduğu mənasına gəlmir. Buna görə, əgər səbəb-nəticə prinsipinin sübutuna yenidən baxsan, bunun yalnız mümkün təcrübə obyektləri üçün sübut oluna biləcəyini başa düşərsən. “Hər baş verən şey (hər hadisə) bir səbəbi əvvəlcədən fərz edir”; və həqiqətən, bunu yalnız təcrübənin mümkünılıyının prinsipi kimi, yəni empirik intuisiya ilə verilmiş bir obyektin biliyi kimi sübut edə bilərdik, təkcə anlayışlardan deyil. “Hər təsadüfi şeyin bir səbəbi olmalıdır” ifadəsinin hər kəs üçün yalnız anlayışlardan aydın olması inkar edilə bilməz; amma burada təsadüfi anlayışı elə qəbul edilir ki, o, modallıq kateqoriyasını (mövcud olmaya bilməsi düşünülə bilən bir şey kimi) deyil, münasibət kateqoriyasını (yalnız başqa bir şeyin nəticəsi kimi mövcud ola bilən) əhatə edir. Belə olduqda isə bu, əlbəttə ki, eynilik ifadəsidir: “Yalnız nəticə kimi mövcud ola bilən şeyin səbəbi vardır.” Əslində, təsadüfi mövcudluq nümunələri verərkən, biz həmişə dəyişikliklərə müraciət edirik, təkcə əksinin düşünülə bilməsi mümkünülüyüünə deyil. Dəyişiklik isə yalnız səbəb vasitəsilə mümkün olan bir hadisədir və bu səbəbin mövcud olmaması özlüyündə mümkündür. Beləliklə, insan təsadüfiliyi onun əsasında bir şeyin yalnız səbəbin nəticəsi kimi mövcud ola bilməsindən anlayır. Buna görə, əgər bir şey təsadüfi hesab olunursa, onun səbəbi olması analitik bir ifadədir. Daha da maraqlıdır ki, kateqoriyalara uyğun olaraq şeylərin mümkünülüyünü anlamaq və beləliklə onların obyektiv həqiqətini təsdiqləmək üçün biz yalnız intuisiya deyil, həmişə xarici intuisiya tələb edirik. Məsələn, münasibət anlayışını götürsək, görürük ki, 1) maddə anlayışına uyğun olaraq, intuisiya içində davam edən bir şeyi vermək üçün biz məkan intuisiya tələb edirik (maddənin məkanı), çünki yalnız məkan davamlı olaraq müəyyən edir, halbuki zaman və daxili duygu ilə bağlı olan hər şey isə daima axır. 2) Dəyişikliyi səbəb anlayışına uyğun intuisiya kimi göstərmək üçün nümunə olaraq məkan içində dəyişiklik olan hərəkəti görməliyik. Yalnız bu yolla, xalis anlayışla başa düşülməsi mümkün olmayan dəyişiklikləri intuitiv şəkildə göstərə bilərik. Dəyişiklik eyni şeyin mövcudluğunda ziddiyətli və qarşı-qarşıya olan müəyyənləşmələrin birləşməsidir. Bir şeyin müəyyən bir vəziyyətdən ona zidd başqa bir vəziyyətə keçməsi necə mümkün ola bilər - bu, səbəbsiz şəkildə zəka ilə başa düşülə bilməz. Hətta intuisiya olmadan belə anlamaq mümkün deyil. Bu intuisiya isə məkan içində bir nöqtənin hərəkətidir. Bu nöqtənin fərqli yerlərdə mövcudluğunu (karşı-qarşıya olan vəziyyətlərin ardıcılılığı kimi)

dəyişiklik anlayışını bizə təqdim edir. Sonra isə daxili dəyişiklikləri düşünmək üçün vaxtı daxili duyğunun forması kimi xətt vasitəsilə təsəvvür etməliyik. Bu xəttin çəkilməsi (hərəkət) ilə daxili dəyişiklik başa düşülür və beləliklə özümüzün fərqli vəziyyətlərdə ardıcıl mövcudluğunu xarici intuisiya ilə qavranılır. Bunun əsl səbəbi isə budur ki, bütün dəyişikliklər intuisiya içində davamlı bir şeyin mövcudluğunu tələb edir, hətta sadəcə dəyişiklik kimi qəbul olunmaq üçün belə. Halbuki daxili duyğuda davamlı intuisiya mövcud deyil. Nəhayət, cəmiyyət kateqoriyasının mümkünülüyü yalnız zəka vasitəsilə başa düşülə bilməz və buna görə bu anlayışın obyektiv həqiqətini intuisiya olmadan anlamaq mümkün deyil. Üstəlik, bu, məkan içində xarici intuisiya tələb edir. Çünkü necə başa düşmək olar ki, əgər bir neçə maddə varsa, birinin mövcudluğunu digərinin mövcudluğundan qarşılıqlı olaraq nəticə olaraq gəlir? Yəni birində bir şey olduğu üçün, digərində də mütləq bir şey olmalıdır, halbuki bu, yalnız sonuncunun mövcudluğundan anlaşılıb bilməz? Çünkü bu, cəmiyyət üçün tələb olunur, amma maddələrin hər biri öz müstəqilliyi ilə tamamilə digərlərindən ayrı olduqda belə başa düşülə bilməz. Buna görə Leibniz, yalnız anlayışla təsəvvür edilən dünya maddələrinə cəmiyyət verdiyi üçün, bunun vasitəciliyi üçün bir ilahiyatçılığa ehtiyac duydu; çünkü yalnız onların mövcudluğundan bu cəmiyyət ona anlaşılmaz görünürdü. Lakin biz cəmiyyətin (maddələrin görünüş kimi) mümkünülüünü asanlıqla anlaya bilərik, əgər onları məkan içində, yəni xarici intuisiya ilə təsəvvür etsək. Çünkü bu, artıq özündə əvvəlcədən formal xarici münasibətləri ehtiva edir və bunlar da realın mümkünülüyünün şərtləridir (səbəb və nəticə kimi, yəni cəmiyyət içində). Eyni dərəcədə asanlıqla sübut etmək olar ki, şeylərin ölçü kimi mümkünülüyü, yəni ölçü kateqoriyasının obyektiv həqiqəti yalnız xarici intuisiya ilə göstərilə bilər. Və yalnız bu yolla sonra daxili duyğuya da tətbiq oluna bilər. Amma uzun danışmamaq üçün bunun nümunələrini oxucunun düşüncəsinə buraxmaliyam. Bu bütün qeyd böyük önəm daşıyır, yalnız idealizmin əvvəlki rəddini təsdiqləmək üçün deyil, daha çox, yalnız daxili şürurdan özünü tanıma və xarici empirik intuisiya yardımı olmadan təbiətimizin müəyyənləşdirilməsi mövzusunda danışarkən belə bir biliyin mümkünülüyünün sərhədlərini göstərmək üçün. Bu bölümənin son nəticəsi belədir: xalis anlayışın bütün prinsipləri təcrübənin mümkünülüyünün əvvəldən verilmiş prinsiplərindən başqa bir şey deyil. Və bütün sintetik əvvəldən verilmiş ifadələr yalnız təcrübənin mümkünülüyü ilə bağlıdır; hətta onların mümkünülüyü də tamamilə bu əlaqəyə əsaslanır.

Şərh: İ. Kant deyir ki, biz bir şeyin gerçekdən mümkün olub-olmadığını yalnız anlayışlarla müəyyən edə bilmərik. Burada həm də duyğu, yəni intuisiya olmalıdır ki, biz anlayışlarımızın gerçekliyini təsdiqləyə bilək. Məsələn, anlayışlarda bir şeyin mövcudluğu digər şeylərin mövcudluğunu ilə bağlıdır və bu əlaqələri başa düşmək üçün sadəcə düşüncə kifayət etmir, ona duyğu ilə verilən məlumat da lazımdır. Səbəb-nəticə əlaqəsi kimi prinsiplər də təkcə anlayışlardan deyil, təcrübədən gələn intuisiya ilə anlaşılır. Dəyişiklikləri və cəmiyyəti, yəni maddələrin bir-biri ilə əlaqəsini də anlamaq üçün məkan və zaman kimi xarici intuisiya tələb olunur. Kantın əsas fikri budur ki, anlayışlar və düşüncə formaları təkcə özləri ilə kifayətlənmir, onların gerçekliyi, mümkünülüyü və tətbiqi anlamaq üçün duyğu vasitəsilə verilən məlumatlarla dəstəklənməlidir. Bu isə o deməkdir ki, biliyimizin əsas prinsipləri təcrübə və duyğu ilə bağlıdır və yalnız bunun sayəsində sintetik, yəni yeni və genişləyici biliklər qazana bilərik.

### **Transsensual mühakimə qüvvəsinin doktrinası**

#### **Bütün obyektlərin ümumiyyətlə fenomenlər və noumenlər olaraq fərqləndirilməsinin əsasında**

İndi biz yalnız xalis anlayışın torpağında gəzməmişik, onun hər hissəsini diqqətlə incələmişik, həm də onu ümumilikdə gözdən keçirmişik və oradakı hər şeyin yerini müəyyən etmişik. Lakin bu torpaq bir ada kimidir və təbiətin özü tərəfindən dəyişməz sərhədlərlə əhatə olunub. Bu, həqiqətin torpağıdır (gözəl bir ad), geniş və qasırğalı okeanla əhatə olunub. Bu okean isə illuziyanın həqiqi evidir. Burada çoxlu duman bankları və sürətlə əriyən buz dağları yeni torpaqlar kimi görünməyə çalışır. Bu, daim boş ümidiirlər kəşf axtaran səyahətçini aldatmaqla onu qaçılmaz macəralara sürükləyir - macəralardan isə o, nə qurtula bilər, nə də sona çatdırı bilər. Lakin biz bu dənizə çıxıb onun bütövlüyünü araşdırmadan, içində nəyəsə ümid etmək mümkünndürmü, deyə əmin olmadan əvvəl, indi tərk edəcəyimiz torpağın xəritəsinə bir daha baxmaq faydalı olacaq. İlk olaraq, oradakı mövcudluqdan qane ola bilmərikmi, ya da başqa heç bir əsasıımız yoxdursa, məcbur olub ondan qane olmaliyam? İkincisi isə, bu torpağı hansı əsasla işgal edirik və onu bütün düşmən iddialarına qarşı necə möhkəm qoruyuruq? Bütün bu suallara Analitikanın gedisində kifayət qədər cavab vermiş olsaq da, onların həllərinin ümumi bir baxışı müxtəlif tərəflərini bir nöqtədə birləşdirərək inamı gücləndirə bilər. Biz gördük ki, anlayış özündən çıxardığı hər şeyi təcrübədən almadan edirsə də, bunu yalnız

təcrübədə istifadə etmək üçün edir. Xalis anlayış prinsipləri, istər əvvəldən qurucu (məsələn, riyazi prinsiplər), istərsə də sadəcə tənzimləyici (məsələn, dinamik prinsiplər) olsun, yalnız mümkün təcrübə üçün xalis sxema kimi bir şeydən başqa heç nə ehtiva etmirlər. Cünki bu, yalnız təxəyyülün sintezinə anlayışın ilkin və özündən verdiyi sintetik birlikdən yaranır. Bu birlik apersessiya ilə əlaqəlidir və ona uyğun olaraq, görünüşlər, mümkün biliyin məlumatları kimi, artıq əvvəldən mövcud olmalıdır. Amma indi, anlayışın bu qaydaları təkcə əvvəldən doğru olmaqla qalmayıb, həm də bütün həqiqətin, yəni biliyimizin obyektlərlə uyğunluğunun mənbəyi olsalar da - cünki onlar təcrübənin mümkünlüğünün əsasını, obyektlərin bizə verilə biləcəyi bütün biliyin cəmini ehtiva edir - yenə də bizə yalnız doğru olanı açıqlamaq kifayət etmirmiş kimi görünür. Biz həm də öyrənmək istədiyimizi bilmək istəyirik. Buna görə, əgər bu tənqidi araşdırmadan yalnız anlayışın sadəcə empirik istifadəsində hər halda tətbiq etməli olduğumuz bir şeyi öyrənsək, bu qədər incə tədqiqat üçün çəkilən zəhmət və hazırlıq deməyə dəyər olmaya bilər. İndi buna belə cavab vermək olar ki, bizim bilikimizin genişlənməsinə ən çox ziyan vuran maraq, istənilən vaxt öz faydasını əvvəlcədən bilmək istəyən merakdır. Hələ araşdırmałara başlamamış, bu faydanın nə olduğunu gözümüzün qabağına qoysalar belə, onun ən kiçik bir təsəvvürünə sahib olmamışkən belə. Amma bir üstünlük var ki, onu hətta ən zəif və bu cür transsəndental tədqiqatlara qarşı ən istəksiz tələbəyə belə başa salmaq və maraqlı etmək olar, yəni belədir: Anlayış yalnız öz empirik istifadəsi ilə məşğul olsa və öz biliyinin mənbələri barədə düşünməsə, yaxşı işləyə bilər, amma bir işi bacara bilməz: öz istifadə hədlərini müəyyənləşdirmək və nəycin onun tam sahəsi daxilində, nəycin xaricində olduğunu bilmək. Bunun üçün isə bizə apardığımız dərin araşdırmlar lazımdır. Əgər anlayış müəyyən sualların onun mənzərəsi daxilində olub-olmadığını fərqləndirə bilməzsə, onda o, iddialarında və malik olduqlarında heç vaxt əmin ola bilməz. Həmişə öz sərhədlərini aşdıqda (bu qəcilməzdır) coxsayılı utandırıcı düzəlişləri gözləməli və aldanişlarda, yalanlarda itirilməlidir. Anlayış yalnız əvvəldən gələn bütün prinsipləri, hətta bütün anlayışlarını yalnız empirik məqsədlə istifadə edə bilər, amma transsəndental məqsədlə heç vaxt istifadə edə bilməz - bu fikri qəti şəkildə qəbul etsək, bu, mühüm nəticələrə işaret edir. Hər hansı bir prinsipdə anlayışın transsəndental istifadəsi onun ümumi və öz-özlüyündə şeylərlə əlaqələndirilməsi deməkdir. Amma empirik istifadə yalnız görünüşlərlə, yəni mümkün təcrübənin obyektləri ilə bağlıdır. Amma yalnız ikinci halın mümkün olduğu aydınlaşdır, bunu aşağıdakıdan görmək olar. Hər bir anlayış üçün əvvəlcə

ümumi anlayışın (düşüncənin) məntiqi forması, sonra isə ona aid ediləcək obyektin verilməsi imkanı lazımdır. Bu ikinci olmadan anlayışın mənası yoxdur və tamamilə məzmundan məhrumdur, baxmayaraq ki, o, hər hansı verilən məlumatlardan anlayış yaratmaq üçün məntiqi funksiyani özündə saxlaya bilər. Obyekt isə anlayışa yalnız intuisiyada verilə bilər. Hətta xalis intuisiya obyektin qarşısında əvvəlcədən mövcud ola bilərsə belə, o, obyekti, yəni obyektiv doğruluğunu yalnız empirik intuisiya vasitəsilə qazana bilər, hansı ki, sadəcə onun formasından ibarətdir. Beləliklə, bütün anlayışlar və onlarla birlikdə bütün prinsiplər, nə qədər əvvəlcədən (apriori) olsalar da, yenə də empirik intuisiya ilə, yəni mümkün təcrübənin verilənləri ilə bağlıdır. Bunlar olmadan onların heç bir obyektiv doğruluğu yoxdur, sadəcə təsəvvür və ya anlayışın oyunundan başqa bir şey deyillər. Məsələn, riyaziyyat anlayışlarını götürmək kifayətdir, ilk növbədə onların xalis intuisiya formalarında. Məsələn, məkan üçölçülüdür, iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt ola bilər və s. Bütün bu prinsiplər və bu elmin məşğul olduğu obyekt təsvirləri tamamilə əvvəlcədən (apriori) zehində yaradılsa da, onların əhəmiyyətini yalnız hər zaman görünüşlərdə (empirik obyektlərdə) göstərə bilməsəydik, heç bir mənası olmazdı. Bu səbəbdən abstrakt bir anlayışın mənalı olması üçün, yəni ona uyğun olan obyektin intuisiyada göstərilməsi zəruridir. Çünkü bu olmadan anlayış (dedikləri kimi) məna kəsb etməz, yəni əhəmiyyətsiz qalardı. Riyaziyyat bu tələbi fiqurun qurulması vasitəsilə təmin edir. Fiqur hissərlə qavranan bir görünüşdür (hətta əvvəlcədən yaradılmış olsa belə). Eyni elmdə, ölçü anlayışı öz mövqeyini və mənasını sayda axtarır, lakin bu isə öz növbəsində barmaqlarda, çərçivədəki muncuqlarda və ya göz önünə qoyulan xət və nöqtələrdə öz yerini tapır. Anlayış həmişə əvvəlcədən, yəni aprioridən yaranır, həmçinin bu anlayışlardan törəyən sentetik prinsiplər və ya düsturlarla birlikdə. Lakin onların istifadəsi və ehtimal olunan obyektlərlə əlaqəsi yalnız təcrübədə axtarıla bilər. Təcrübənin mümkünüyü isə (onun formasına görə) əvvəlcədən, yəni aprioridən onlarda mövcuddur. Bütün kateqoriyalar və onlardan törəyən prinsiplər üçün də vəziyyət belədir, bu da aydınlaşdır: Onların heç birini təyin edə bilmərik, əgər dərhal duyum şəraitlərinə, yəni görünüşlərin formasına, yəni onların yeganə obyektlərinə enməsək. Çünkü bu şərt aradan qaldırılsa, bütün məna, yəni obyektə münasibət itir və belə anlayışların nəyi nəzərdə tutduğunu nümunə vasitəsilə başa düşmək mümkün olmaz. Yuxarıda kateqoriyalar cədvəlini təqdim edərkən, onların hər birinin təriflərini vermədik, çünkü məqsədimiz yalnız onların sentetik istifadəsinə aididir və lazım olmayan işlərə görə özümüzü yükləməməliyik. Bu bir bəhanə

deyildi, amma xeyli mühüm ehtiyat qaydası idi ki, dərhal tərif verməyə tələsməyəsən və anlayışın müəyyən edilməsində tamlıq və ya dəqiqlik axtarmağa çalışmayasan. Əgər anlayışın tam tərkibini göstərmədən onun bəzi xüsusiyyətləri ilə kifayətlənmək mümkündürsə, onda bu cür tam izah tələb olunmaz. Amma indi görünür ki, bu ehtiyatın əsası daha da dərinlikdədir. Yəni biz onları tərif edə bilmərik, hətta istəsək belə. Əgər bütün hiss edilə bilən şərtləri götürüb atsaq - yəni onları mümkün təcrübədə istifadə edilən anlayış kimi fərqləndirən şərtləri, və onları ümumi anlayışlar kimi götürsək (yəni Transsensualist istifadə üçün), bu yalnız məntiqli mühakimələrin funksiyalarını şeylərin özlərinin mümkünlüğünün şərti kimi qəbul etmək olar. Lakin bu zaman onların tətbiq yerinin və obyektinin haradan gəldiyini göstərmək mümkün olmaz. Beləliklə, xalis anlayışda, hiss edilə bilmədən, onların necə hər hansı bir mənə və obyektiv qüvvəyə sahib ola biləcəyini izah etmək mümkün deyil. Heç kim ümumi olaraq miqdardan anlayışını başqa cür tərif edə bilməz, yalnız belə bir şeylə: Miqdardan bir şeyin o cür təyin edilməsidir ki, onun içində neçə vahidin yerləşdirildiyi təsəvvür edilə bilsin. Bu "neçə dəfə" anlayışı isə ardıcıl təkrara əsaslanır, yəni vaxta və onun içindəki homojenlərin sintezinə. Reallıq isə inkarla müqayisədə yalnız o zaman tərif oluna bilər ki, zaman - bütün varlığın cəmi kimi - ya onunla dolu olsun, ya da boş. Əgər mən mövcudluğun daima davam etməsini (yəni hər zaman mövcudluğu) çıxarsam, onda maddə anlayışında yalnız mövzunun məntiqi təmsili qalır. Mən bu təmsili özümə belə təqdim etməyə çalışıram: yalnız mövzu kimi mövcud ola bilən, heç bir şeyin predikatı olmayan bir şey. Amma bu halda yalnız o deyil ki, mən heç bir şeyin bu məntiqi üstünlükə təchiz edilə biləcəyi şərtləri bilmirəm; həm də bundan heç bir əlavə nəticə çıxarmaq mümkün deyil. Hətta ən kiçik bir nəticə belə çıxılmır, çünki bu anlayışın istifadəsinə aid heç bir obyekt müəyyənləşdirilmir və beləliklə, bu anlayışın ümumiyyətlə bir mənası olub-olmadığını belə bilmirsən. Bir səbəb anlayışından, xalis kateqoriya kimi (əgər mən zaman anlayışını çıxarsam, yəni bir şeyin başqa bir şeydən qayda üzrə ardınca gəlməsini), yalnız bunu anlayacağım ki, səbəb başqa bir şeyin mövcudluğuna dair nəticə çıxarmağa imkan verir. Və bu halda səbəb ilə nəticəni ayırd edən heç nə olmazdı. Üstəlik, bu nəticə çıxarmağın mümkün olduğunu də müəyyən şərtlər lazımdır ki, mən onlardan heç birini bilmərəm. Beləliklə, bu anlayış heç bir obyektə tətbiq edilə biləcək bir müəyyənlilikə malik olmazdı. "Hər müvəqqəti şeyin bir səbəbi vardır" kimi qəbul edilən prinsip isə, özünü sanki özündə bir hörmətə malik kimi ciddi şəkildə göstərir. Amma əgər mən soruşsam ki, "müvəqqəti" dedikdə nəyi nəzərdə tutursan, və sən cavab

verirsən ki, “mövcud olmaması mümkün olan şey,” onda mən məmnuniyyətlə bilmək istərdim ki, bu mövcud olmamağın mümkünlüyüünü necə qavrayırsan. Əgər sən görünüşlərin ardıcılılığında bir sıra və bu ardıcılıqla mövcudluğu, yəni mövcudluğun mövcud olmamağı izlədiyi (və ya əksinə) və beləliklə dəyişiklik yarandığını təsvir etmirsənsə, mən bunu necə qavraya bilərəm? Çünkü bir şeyin mövcud olmamasının öz-özünə zidd olmadığını demək, yalnız məntiqi bir şərtə arxalanmaqdır ki, bu şərt anlayış üçün mütləq vacibdir, amma real mümkünlük üçün isə heç də kifayət deyil. Mən istənilən mövcud maddəni düşüncədə müvəqqəti saxlayıb özümə ziddiyyət törətmirəm, amma bunun əsasında onun obyektiv müvəqqəti olduğunu, yəni özü üçün mövcud olmamağın mümkünlüğünü heç cür sübut edə bilmərəm. Cəmiyyət anlayışına gəldikdə isə, asanlıqla başa düşmək olar ki, maddə və səbəbiyyətin xalis kateqoriyaları obyektin müəyyən edilməsi üçün heç bir tərifə imkan vermədiyi kimi, maddələrin bir-biri ilə qarşılıqlı səbəbiyyət əlaqəsi (cəmiyyət) də buna tab gətirə bilməz. Heç kim mümkünlüyü, mövcudluğu və zəruriliyi yalnız xalis anlayışdan çıxarılan açıq tautologiyalar xaricində tərif edə bilməyib. Konseptin məntiqi mümkünlüğünü (öz-özünə ziddiyyət təşkil etmədiyi üçün) şeylərin transsensual mümkünluğu ilə əvəz etmək – yəni konseptə uyğun obyektin mövcud olması – yalnız təcrübəsizləri aldada və qane edə bilər. Bir konseptin mövcud olub, müəyyən mənaya malik olmalı, amma tərifi mümkün olmaması qəribə və hətta məntiqsiz görünür. Yalnız kateqoriyaların xüsusi bir vəziyyəti var: onların müəyyən və dəqiqlik mənası və hər hansı bir obyektlə əlaqəsi yalnız ümumi hissi şərt vasitəsilə mümkündür. Lakin bu şərt xalis kateqoriyadan çıxarıılır, çünki o, yalnız müxtəlifliyi bir konsept altında birləşdirmək üçün məntiqi funksiya daşıyır. Ancaq bu funksiya, yəni yalnız konseptin forması əsasında, onun altında hansı obyektin girdiyini anlamaq və fərqləndirmək mümkün deyil. Çünkü məhz həmin hissi şərtdən, yəni obyektlərin bu konseptə aid ola biləcəyi hissi şərtdən abstraksiya edilmişdir. Buna görə də kateqoriyalar xalis anlayış konseptindən əlavə, ümumiyyətlə hissiyatın tətbiqinə aid müəyyən təyinatlar (sxemalar) tələb edir. Onlar olmadan kateqoriyalar, obyektin digər obyektlərdən fərqləndirilməsi və tanınması üçün istifadə olunan konseptlər deyil, yalnız mümkün təsəvvürlər üçün obyekti düşünməyin və ona anlayışın müəyyən funksiyasına uyğun olaraq mənasını verməyin müxtəlif yollarıdır (lazımı şərtlər altında), yəni obyektin müəyyən edilməsidir. Ona görə də kateqoriyaların özü tərifi mümkün deyil. Məntiqi mühakimə funksiyaları – vahidlik və çoxluq, təsdiq və inkar, mövzu və təyinat – özləri tərif edilə bilməzlər, çünki tərif özü bir mühakimə olmalı və artıq həmin mühakimə

funksiyalarını içermelidir. Lakin xalis kateqoriyalar məhz bu məntiqi funksiyalardan hər hansı biri vasitəsilə onların təsəvvüründəki müxtəlifliyin ümumi şəkildə düşünülməsinin təmsilidir. Miqdar – yalnız kəmiyyətə malik olan bir mühakimə vasitəsilə düşünülməli olan müəyyənləşdirmədir (ümumi mühakimə); reallıq isə yalnız təsdiqedici mühakimə vasitəsilə düşünülə bilən şeydir; maddə isə təsəvvürə münasibətdə bütün digər müəyyənləşdirmələrin son mövzusu olmalıdır. Lakin indi, hansı şeylər haqqında hansı funksiyanın istifadə olunmalı olduğu tamamilə qeyri-müəyyəndir. Buna görə də hissi təsəvvürün, yəni onların ehtiva etdiyi sintezinin şərti olmadan kateqoriyaların heç bir müəyyən obyektə aidiyyəti yoxdur. Beləliklə, onlar heç bir obyekti müəyyən edə bilməzlər və nəticədə, özlərində obyektiv konseptlərin etibarlılığına malik deyillər. İndi bundan mübahisəsiz belə nəticə çıxır ki, anlayışın xalis konseptləri heç vaxt transsensual istifadə üçün deyil, həmişə yalnız empirik istifadə üçündür. Həmçinin, xalis anlayışın prinsipləri yalnız mümkün təcrübənin ümumi şərtlərinə əsaslanaraq hissələrə aid obyektlərlə əlaqələndirilə bilər, amma ümumi mənada, yəni onları necə təsəvvür edə biləcəyimiz nəzərə alınmadan, şeylərə aid ola bilməzlər. Transsensual Analistik buna görə belə mühüm nəticəyə gəlir: Anlayış heç vaxt apriori olaraq mümkün təcrübənin formasını ümumilikdə qabaqcadan bilməklə artıq bir şey edə bilməz. Və göründüyü kimi, görünüş olmayan heç nə təcrübənin obyekti ola bilməz. Anlayış həmişə yalnız duyum imkanlarının sərhədlərini aşmamalıdır, çünki obyektlər yalnız bu sərhədlər daxilində bizə verilir. Onun prinsipləri sadəcə görünüşlərin izahı prinsipləridir. Və ümumi şəkildə şeylərin sintetik apriori biliyini sistemli bir doktrinada (məsələn, səbəb-nəticə prinsipi) təqdim etdiyini iddia edən ontologiya kimi böyük ad, öz yerini sadə bir xalis anlayış analizinə verməlidir. Düşünmək, verilmiş təəssüratları bir obyekti bağlamaq hərəkətidir. Əgər bu təəssüratın forması heç cür verilmirənsə, o zaman obyekt yalnız transsensual olur və anlayışın konsepti başqa cür yox, yalnız ümumi şəkildə çoxluğun düşüncəsinin birliyi kimi transsensual istifadə daşıyır. İndi xalis kateqoriya vasitəsilə, burada duyumlu təəssüratın bizə mümkün olan tək şərtindən abstraksiya edilərək, heç bir obyekt müəyyən edilmir, yalnız ümumi mənada obyektin düşüncəsi müxtəlif formalara uyğun ifadə olunur. Konseptin istifadəsinə həmçinin hökm qüvvəsinin bir funksiyası daxildir ki, bununla da obyekt ona aid edilir, yəni ən azı bir formal şərt – bir şeyin təəssüratda verilməsi mümkün olan şərt. Əgər hökm qüvvəsinin bu şərti (skema) yoxdursa, o zaman bütün aid etmə prosesi yox olur; çünki konseptə aid edilə biləcək heç nə verilmir. Kateqoriyaların yalnız transsensual

istifadəsi əslində heç bir istifadə deyil və onun heç müəyyən və ya hətta forması baxımından müəyyən edilə bilən bir obyekti yoxdur. Bundan belə də nəticə çıxır ki, xalis kateqoriya heç bir sintetik apriori prinsip üçün kifayət deyil və xalis anlayışın prinsipləri yalnız empirik istifadə üçündür, amma heç vaxt transsensual istifadə üçün deyil. Həmçinin, mümkün təcrübənin sərhədlərindən kənardə heç bir sintetik apriori prinsip ola bilməz. Buna görə belə ifadə etmək məsləhətlidir: xalis kateqoriyalar, hissiyyatın formal şərtləri olmadan, yalnız transsensual mənaya malikdir, amma heç bir transsensual istifadəyə malik deyil, çünki bu özü-özlüyündə mümkün deyil. Onlar hər hansı bir istifadənin (mühakimələrdə) formal şərti olan, bu konseptlərə aid ediləcək hər hansı bir təxmin edilən obyektin altına yerləşdirilməsi şərtindən məhrumdurlar. Beləliklə, (yalnız xalis kateqoriyalar kimi) onların empirik istifadəsi nəzərdə tutulmur və transsensual istifadə edə bilməzlər. Onlar hissiyyatdan tam ayrıldıqda heç bir istifadə sahibi deyillər, yəni heç bir təxmin edilən obyektə tətbiq oluna bilməzlər. Əksinə, onlar anlayışın ümumi obyektlərə və düşüncəyə aid istifadəsinin xalis formasıdır, lakin təkcə onların vasitəsilə heç bir obyekt düşünülə və müəyyən edilə bilməz. Təzahürlər – əgər onlar obyekt olaraq kateqoriyaların vəhdətinə uyğun şəkildə düşünülsə – fənomenlər adlanır. Lakin əgər mən təsəvvür edirəmsə ki, elə şeylər var ki, onlar yalnız anlayışın obyektləridir və eyni zamanda intuisiya ilə dərk oluna bilər, amma bu intuisiya hissi intuisiya deyil (yəni ağılla birbaşa dərk – coram intuitu intellectuali – formasında), onda belə şeylər noumenlər (ağıl ilə dərk edilənlər) adlanar. İndi elə düşünmək olardı ki, Transsensual Estetika ilə məhdudlaşdırılmış təzahürlər anlayışı özü-özlüyündə noumenlərin obyektiv reallığını təmin edir. Və bu da, obyektləri fənomenlərə və noumenlərə bölmək üçün əsas verir. Beləliklə, dünyani hissələr dünyası və anlayış dünyası (mundus sensibilis və mundus intelligibilis) olaraq iki yerə bölmək mümkündür. Hətta bu bölünmənin yalnız eyni şeyin qeyri-müəyyən və ya aydın dərk olunmasına dair məntiqi bir forma ilə bağlı olmadığı düşünülə bilər. Əksinə, bu fərq onların ilkin olaraq necə dərk oluna bilməsi ilə əlaqədardır və bu səbəbdən onlar mahiyyətcə fərqli növlər hesab olunmalıdır. Çünki əgər hissələr bizə bir şeyi yalnız göründüyü kimi təqdim edirsə, deməli bu şey özlüyündə də mövcuddur. Yəni hissiyyatdan kənar bir intuisiya vasitəsilə – yəni anlayış vasitəsilə – dərk edilə bilən bir obyekt olmalıdır. Bu da o deməkdir ki, hissiyyata əsaslanmayan bir idrak mümkün değildir. Və yalnız bu cür idrak tam obyektiv reallığa malikdir. Bu növ idrak vasitəsilə obyektlər bizə olduğu kimi təqdim olunur. Bu, anlayışın empirik istifadəsindən fərqlidir, çünki orada şeylər yalnız göründüyü

kimi dərk olunur. Deməli, kateqoriyaların empirik istifadəsindən əlavə (bu, hissi şərtlərlə məhdudlaşır), xalis və yenə də obyektiv baxımdan keçərli bir istifadə də mövcud olardı. Və o zaman biz əvvəl dediyimizi – yəni xalis anlayış idraklarımızın yalnız təzahürlərin izahına xidmət edən prinsiplər olduğunu və təcrübənin formal imkanlarını apriori keçmədiyini – artıq iddia edə bilməzdik. Çünkü bu halda qarşımızda tamam başqa bir sahə açılmış olardı. Elə bil ki, ruhda düşünülmüş (bəlkə hətta intuisiya ilə qavranılmış) bir dünya – və bu dünya anlayışımızı daha az yox, əksinə daha uca şəkildə məşğul edərdi. Əslində, bütün təsəvvürlərimiz müəyyən bir obyektlə əlaqəlidir – bu əlaqə anlayış vasitəsilə qurulur.

Təzahürlər isə sadəcə təsəvvürlər olduğuna görə, anlayış onları bir şeyə – hissi intuisiya obyektinə – bağlayır. Lakin bu “bir şey” yalnız bu mənada – yəni anlayışın onu yönəldiyi mənada – transsensual obyekt adlanır. Bu isə o deməkdir ki, burada söhbət “bir şey = X” anlayışından gedir. Bu “X” haqqında biz ümumiyyətlə heç nə bilmirik və indiki anlayış quruluşumuza əsasən heç nə də bilməyimiz mümkün deyil. Bu “X” sadəcə olaraq appersepsiyanın vəhdətinə uyğun olaraq hissi intuisiya içindəki çoxluğu birləşdirmək üçün bir əlaqə nöqtəsi kimi çıxış edə bilər. Məhz bunun vasitəsilə anlayış obyekt anlayışını formalaşdırır. Bu transsensual obyekt hətta hissi məlumatlardan ayrılib təsəvvür edilə bilməz. Çünkü əgər bu ayrılsa, onu düşünməyə əsas verən heç bir şey qalmaz. Ona görə də bu, özlüyündə bir idrak obyekti deyil. Sadəcə olaraq, təzahürlərin ümumi bir obyekt anlayışı altında təsəvvür olunmasıdır. Bu anlayış isə həmin təzahürlərin çoxluğu vasitəsilə müəyyənləşdirilə bilər. Məhz bu səbəbdən, kateqoriyalar anlayış tərəfindən ayrıca dərk olunan xüsusi bir obyekti təsvir etmirler. Onlar sadəcə transsensual obyekti – yəni ümumilikdə “bir şey” anlayışını – hissiyyatda verilənlər əsasında müəyyənləşdirməyə xidmət edirlər. Beləliklə, kateqoriyalar vasitəsilə təzahürlər obyekt anlayışları altında empirik olaraq dərk edilir. Lakin burada bir səbəb var ki, yalnız hissiyyatın təməli ilə kifayətlənməyib, fənomenlərə əlavə olaraq noumenləri – yalnız xalis anlayışın düşünə biləcəyi şeyləri – daxil etməyə ehtiyac yaranır. Bu səbəb budur: Hissiyyat və onun sahəsi – yəni təzahürlər sahəsi – anlayış tərəfindən məhdudlaşdırılmışdır. Çünkü bu sahə əşyaların özlərinə deyil, yalnız onların bizə necə göründüyünüə aiddir. Və bu da bizim subyektiv quruluşumuzla bağlıdır. Bu, bütün Transsensual Estetikanın nəticəsi idi. Həmçinin, ümumiyyətlə təzahür anlayışından da təbii olaraq belə bir nəticə çıxır: təzahürə uyğun gələn elə bir

şey olmalıdır ki, bu şey özü-özlüyündə təzahür olmasın. Çünkü təzahür təkbaşına və bizim təsəvvür tərzimizdən kənarda heç bir məna daşıya bilməz. Ona görə də əgər biz daima bir dairənin içində dövr etməmək istəyiriksə, “təzahür” sözü artıq özü-özlüyündə başqa bir şeylə – yəni bir obyektlə – əlaqəni ifadə etməlidir. Bu obyektin dərhal təsəvvürü, əlbəttə ki, hissi yolla baş verir. Amma həmin obyekt özü-özlüyündə, bizim hissiyyat quruluşumuz və intuisiya formamız olmadan, nə isə olmalıdır – yəni hissiyyatdan asılı olmayan müstəqil bir obyekt olmalıdır. Buradan isə noumen anlayışı ortaya çıxır. Lakin bu anlayış heç də pozitiv bir anlayış deyil və hər hansı bir müəyyən şeyin konkret şəkildə dərk edilməsini ifadə etmir. Əksinə, bu, sadəcə olaraq ümumi şəkildə “bir şeyin” düşünülməsidir. Bu zaman mən bütün hissi intuisiya formalarından uzaqlaşıram. Amma noumenin əsl bir obyekt olduğunu demək və onu bütün fənomenlərdən fərqləndirmək üçün bu kifayət etmir. Yalnız fikirlərimi hissi intuisiya şərtlərindən azad etməyim yetərli deyil. Bundan əlavə, mənim belə bir obyektin təqdim oluna biləcəyi hissiyyatdan fərqli bir intuisiya növünün mömkünlüğünü əsasla qəbul etməyim də lazımdır. Əks halda, mənim düşüncəm boş olar – hər nə qədər ziddiyətli olmasa da. Doğrudur, biz yuxarıda sübut edə bildik ki, hissi intuisiya yeganə mümkün intuisiya növü deyil, sadəcə olaraq bizim üçün mümkün olan yeganə növdür. Lakin bununla belə, başqa bir intuisiya növünün mövcud olduğunu da sübut edə bilmədik. Və baxmayaraq ki, düşüncəmiz hissiyyatdan ayrılmağı bacarır, yenə də sual açıq qalır: bu ayrılıqdan sonra geridə hansıa obyekt qalırı, yoxsa bu, sadəcə anlayış formasından ibarətdirmi? Ümumiyyətlə təzahürləri əlaqələndirdiyim obyekt transsidental obyekt adlanır. Yəni bu, tamamilə qeyri-müəyyən şəkildə, ümumi bir “şeyin” düşünülməsidir. Bu isə noumen adlandırılaraq bilməz. Çünkü onun özü-özlüyündə nə olduğunu bilmirəm və onunla bağlı heç bir konkret anlayışım yoxdur. Yalnız ümumilikdə hissi intuisiya obyektiinin anlayışı var – bu da bütün təzahürlər üçün eyni olan anlayışdır. Bu obyekti heç bir kateqoriya vasitəsilə də düşünə bilmərəm. Çünkü kateqoriyalar empirik intuisiya ilə bağlıdır. Onlar intuisiya verilmiş məlumatları ümumi bir obyekt anlayışına tabe etdirmək üçün lazımdır. Düzdür, kateqoriyaların xalis istifadəsi – yəni ziddiyət yaratmadan istifadə – mümkünndür. Amma bu istifadənin obyektiv etibarlılığı yoxdur. Çünkü bu, heç bir intuisiya ilə bağlı deyil, yəni obyektin vəhdətini formalasdıracaq heç bir intuisiya bu şəkildə əldə edilmir. Çünkü kateqoriya sadəcə düşüncə funksiyasıdır. Onun vasitəsilə mənə heç bir obyekt verilmir. Sadəcə olaraq, intuisiya ilə verilə biləcək şeyin necə düşünülə biləcəyini müəyyən edir. Əgər

mən empirik idrakdan bütün düşüncəni (yəni kateqoriyalar vasitəsilə düşünməni) çıxarsam, o zaman heç bir obyekt haqqında idrak qalmır. Çünkü təkcə intuisiya ilə heç nə düşünülmür. Sadəcə olaraq hissiyyatın mənə təsir etməsi, bu təzahürün hansısa obyektlə əlaqəsi olduğunu göstərmir. Bu, təkbaşına heç bir obyektə yönəlmış təmsil deyil. Amma əksinə, əgər mən bütün intuisiyani çıxarsam, bu halda yenə də düşüncə forması qalır. Yəni mümkün bir intuisiya çoxluğuna görə bir obyektin necə müəyyənləşdirildiyinin yolu qalır. Bu baxımdan, kateqoriyalar hissi intuiziyadan bir qədər irəli gedir. Çünkü onlar ümumi şəkildə obyektləri düşünür, həmin obyektlərin hansı konkret hissiyyatla verildiyini nəzərə almadan. Lakin bu o demək deyil ki, kateqoriyalar daha geniş bir obyekt sahəsini müəyyənləşdirir. Çünkü biz həmin obyektlərin bizə verilə biləcəyini yalnız o halda iddia edə bilərik ki, hissi intuiziyadan başqa başqa bir intuisiya növünün mümkün olduğunu öncədən qəbul etmiş olaq. Amma bunu qəbul etməyə bizim heç bir əsasımız yoxdur. Mən problemli anlayış adlandırıram onu ki, heç bir ziddiyət daşımir, amma verilmiş anlayışların sərhədi kimi digər idraklarla bağlıdır və onların obyektiv gerçekliyi heç cür dərk edilə bilməz.

Noumen anlayışı – yəni yalnız xalis anlayış vasitəsilə, hisslerin obyekti kimi deyil, özlüyündə bir şey kimi düşünülməsi – heç də ziddiyyətli deyil. Çünkü hissiyyatın yeganə mümkün intuisiya növü olduğunu iddia etmək olmaz. Daha sonra, bu anlayış zəruridir ki, hissi intuisiya əşyaların özlərinə tətbiq edilməsin. Beləliklə, hissi idrakin obyektiv etibarı məhdudlaşdırılır. Çünkü hissiyyatın çatmadığı digər şeylər noumen adlanır. Bu da göstərir ki, həmin idraklar anlayışın düşündüyü hər şeyə şamil edilə bilməz. Nəticədə isə biz belə noumenlərin mümkünlüyü barədə heç bir aydınlığa malik deyilik.

Təzahürlər sahəsinin xaricindəki sahə bizim üçün boşdur. Yəni bizim hissiyyatdan daha uzağa gedən, amma problemli olan bir anlayışımız var. Amma intuisiyamız yoxdur, hətta mümkün bir intuisiya anlayışımız belə yoxdur ki, hissiyyat sahəsinin xaricində olan obyektlər verilsin və anlayış həmin obyektlər haqqında mütləq danişa bilsin. Noumen anlayışı yalnız sərhəd anlayışıdır, yəni hissiyyatın iddialarını məhdudlaşdırmaq üçün istifadə olunur. Bu anlayış yalnız mənfi məqsədlə istifadə edilir. Amma yenə də bu anlayış ixtira olunmuş deyil. O, hissiyyatın məhdudiyyəti ilə bağlıdır, lakin hissiyyatın sahəsinin xaricində müsbət bir şeyi qəbul etmək mümkün deyil. Obyektlərin təzahürlər və noumenlərə, dünyanın isə hiss aləmi və anlayış aləminə

bölünməsi ümumiyyətlə qəbul edilə bilməz. Amma anlayışlar mütləq hissi və intellektual olanlara bölünə bilər. Çünkü intellektual anlayışlara heç bir obyekt təyin etmək mümkün deyil. Ona görə də onları obyektiv etibarlı kimi qəbul etmək mümkün deyil. Əgər hissələrdən imtina etsək, necə başa düşəcəyik ki, bizim kateqoriyalarımız (noumenlər üçün yeganə qalan anlayışlar) hələ də nəsə ifadə edir? Çünkü onların hər hansı obyektlə əlaqəsi üçün yalnız düşüncə vəhdəti kifayət deyil. Bundan əlavə, mümkün bir intuisiya da olmalıdır ki, ona tətbiq olunsunlar. Buna baxmayaraq, noumen anlayışı yalnız problemlə şəkildə götürüldükdə həm qəbul edilə bilər, həm də qaçılmazdır. Bu anlayış hissiyyata sərhəd çəkən bir anlayışdır. Lakin bu halda o, bizim anlayışımız üçün xüsusi bir dərk edilə bilən obyekt olmur; əksinə, belə bir anlayışın özü artıq bir problemdir. Bu isə o deməkdir ki, həmin anlayış öz obyektini kateqoriyalar vasitəsilə düşüncəli şəkildə deyil, duyğusal olmayan bir intuisiya ilə dərk etməlidir. Amma bu cür bir intuisiya imkanını biz heç cür təsəvvür edə bilmirik. Beləliklə, bizim anlayışımız müəyyən mənada mənfi şəkildə genişlənir. Yəni artıq duyğularla məhdudlaşdırır, əksinə, onları məhdudlaşdırır. Bunu da edərkən, şeyləri özündə olduğu kimi - yəni görünüş olaraq yox - noumenlər adlandırır. Lakin bu anlayış eyni zamanda özünə sərhəd də qoyur. Çünkü həmin şeyləri kateqoriyalarla dərk etmir. Sadəcə olaraq, onları bizə məlum olmayan bir şey adı altında düşünür. Lakin mən müasir müəlliflərin əsərlərində mundus sensibilis və mundus intelligibilis ifadələrinin tamamilə fərqli şəkildə istifadə olunduğunu görürəm. Bu istifadə qədimlərin anlamından tamamilə uzaqlaşır. Halbuki həmin anlayışlar özü problemlə deyil, lakin bu yeni istifadə də yalnızca mənasız söz oyunu kimi qalır. Bu yanaşmaya görə, bəziləri görünüşlərin bütövlüyüünü – yəni duyularla qavranılan dünyani – “hiss dünyası” adlandırmaqdan məmnundurlar. Ancaq bu görünüşlər arasındaki əlaqələr, əgər ümumi anlayış qanunlarına uyğun düşünülürsə, “anlayış dünyası” adlanır. Məsələn, nəzəri astronomiya – ulduzlu səmaya baxaraq sadəcə müşahidə aparmaq – hiss dünyasına aiddir. Bunun əksinə olaraq, düşünülmüş astronomiya – məsələn, Kopernikin dünya sistemi və ya Nyutonun cazibə qanunlarına əsaslanaraq izah olunan astronomiya – anlayış dünyasına daxil edilir. Beləliklə, guya qeyri-hissi bir dünya təsvir edilə bilər. Lakin bu cür sözlərin təhrif edilməsi, əslində, çətin bir sualdan yayınmaq üçün uydurulmuş sofist bir üsuldur. Bu, məsələni adı və səthi bir anlayışa salmaqla onun əsl mahiyyətindən qaçmaq deməkdir. Görünüşlərə gəldikdə, əlbəttə ki, həm anlayış (anlayış gücü), həm də məntiq (ağıl) istifadə oluna bilər. Ancaq belə bir sual yaranır: əgər obyekt artıq bir görünüş yox, noumenon olsaydı,

yəni yalnız düşüncə ilə qavranıla bilən və duyularla heç bir əlaqəsi olmayan bir şey kimi qəbul edilsəydi, bu anlayış və məntiqin hələ də bir faydası qalardımı?

Sual belədir: təcrübəyə əsaslanan anlayışın istifadəsindən (hətta Nyutonun kainat təsvirində belə) kənara çıxaraq, noumenonu – yalnız anlayışla mümkün olan obyekti – əhatə edən transsensual bir istifadə də mümkündürmü? Biz bu suala mənfi cavab vermişik. Əgər biz belə desək: duyular bizə obyektləri necə görsənirlərsə, elə təqdim edir, anlayış isə onları necə varlardırsa, o cür təqdim edir - bu zaman “anlayış” ifadəsini transsensual yox, yalnızca empirik mənada başa düşməliyik. Yəni bu, obyektlərin təcrübədə, görünüşlərin bir-biri ilə tam əlaqəli şəkildə necə təqdim olunmalı olduqlarını bildirir. Bu isə onların mümkün təcrübədən və beləliklə də duyudan tamamilə kənarda, sərf anlayışın obyekti olaraq necə ola biləcəkləri anlamında deyil. Çünkü bu cür bilik – yəni transsensual və ya qeyri-adi bir bilik – bizim üçün həmişə naməlum qalacaq. Hətta belə bir bilik ümumiyyətlə mümkünündürmü, bunu da bilmirik, xüsusilə də bu bilik bizim adı kateqoriyalarımıza tabe ola biləcəksə. Bizim üçün ancaq anlayış və duyu bir yerdə olduqda bir obyekti müəyyən edə bilər. Əgər onları bir-birindən ayırsaq, ya anlayıssız hissi təəssürat alarıq, ya da hissiyyatsız anlayış. Hər iki halda isə həmin təsəvvürlər konkret bir obyektlə əlaqələndirilə bilməz. Əgər bütün bu müzakirələrdən sonra kimsə hələ də kateqoriyaların sərf transsensual – yəni təcrübədən tam kənar – şəkildə istifadə olunmasını inkar etməkdə tərəddüd edirsə, o zaman bu kateqoriyaları sintetik bir hökm üzərində yoxlaşın. Çünkü analitik hökm də anlayış artıq mövcud olan fikri təhlil edir, onu daha irəli aparmır. Belə bir hökm yalnız konseptin özündə nə düşünülmüşsə, onunla məşğul olur və bu konseptin obyektlə əlaqəsi olub-olmadığını açıq saxlayır. Yəni bu konsept, ümumiyyətlə düşüncənin birliyini ifadə edir, obyektin necə təqdim olunmasından isə tamamilə abstrahə olur. Ona yalnız konseptin içində nə olduğu kifayətdir; bu konseptin nəyə aid olduğu onun üçün fərq etmir. Bu halda həmin adam, məsələn, belə bir sintetik və guya transsensual prinsip üzərində onu sınasın: “Mövcud olan hər şey maddə kimi var olur, ya da ona bağlı bir təyin (xüsusiyət) kimi”, yaxud “Təsadüfi olan hər şey başqa bir şeyin – yəni səbəbin – nəticəsi olaraq mövcuddur” və sair.

İndi isə mən soruşuram: əgər bu konseptlər mümkün təcrübəyə yox, əşyaların özlüyünə – noumenlərə – aid ediləcəksə, bu sintetik hökm və ya prinsipləri

haradan əldə edəcək? Bəs haradadır üçüncü bir şey – yəni sintetik hökm üçün həmişə zəruri olan vasitə – hansı ki, heç bir məntiqi (analitik) əlaqəsi olmayan anlayışları bir-biri ilə bağlaya bilsin? Bu cür bir vasitə olmadan o adam öz hökmünü nə sübut edə bilər, nə də belə təmiz və duyudan tam azad bir hökmün ümumiyyətlə mümkünlüğünü əsaslandırma bilər. Bunu etmək üçün o, anlayışın empirik istifadəsini nəzərə almağa məcbur olacaq və beləliklə də təmiz və duyusuz bir hökmdən tamamilə imtina etmiş olacaq. Deməli, sərf təmiz və yalnız anlayışla qavranılan obyektlərin anlayışı, bu anlayışın tətbiqi üçün lazımlı olan bütün prinsiplərdən məhrumdur. Çünkü belə obyektlərin necə təqdim oluna biləcəyi barədə heç bir təsəvvür yaratmaq mümkün deyil. Bu cür problematik düşüncə isə – hansı ki, guya bu cür obyektlər üçün “yer saxlayır” – yalnız boş bir məkan kimi xidmət edir. O, təcrübəyə əsaslanan prinsiplərin sərhədini müəyyənləşdirir, lakin bu sərhəddən kənardə heç bir başqa bilik obyekti göstərmir və ortaya çıxarmır.

Şərh: İ. Kant düşünür ki, bizim dünyani anlamağımız iki əsas yol ilə olur: biri şeylərin bizə göründüyü şəkildə (fenomenlər), digəri isə şeylərin özü kimi, yəni bizdən asılı olmayıaraq mövcud olduğu şəkildə (noumenlər). İnsan anlayışı təcrübəyə əsaslanır, yəni bizə gələn məlumatları qəbul edib onlardan nəticələr çıxarıraq. Amma bu anlayışın öz sərhədləri var, o, hər şeyi izah edə bilmir və bəzi məhdudiyyətlərə malikdir. Kant deyir ki, anlayışlarımız və qanunlarımız təcrübə olmadan mənasızdır, çünki onları təsdiq edən, yoxlayan təcrübədir. Riyaziyyat və elmlərdə öncədən qəbul etdiyimiz prinsiplər var, amma onların düzgünlüyü təcrübə vasitəsilə təsdiqlənir. Biz bilik əldə etmək istəyiriksə, sadəcə anlayışın necə işlədiyini bilmək kifayət deyil, həm də onun həqiqətə uyğunluğunu və sərhədlərini anlamalıyıq. Əgər anlayış sərhədlərini bilməzsə, o, özündən artıq olan məsələlərə qarışır və səhvlərə yol açır. Kant vurğulayır ki, anlayışların və onların qanunlarının məzmunu yalnız bizə gələn hissi məlumatlarla əlaqəlidir; anlayışlar hissəsiz, təcrübəsiz sadəcə boş oyun kimi qalır. Hər bir anlayışın məzmunu üçün əvvəlcə təcrübədən gələn obyektlər lazımdır. O, həmçinin qeyd edir ki, düşüncə və məntiq anlayışları tək başına heç bir şeyi izah etmir, onların mənası və tətbiqi yalnız təcrübədə olur. Məsələn, səbəb və nəticə anlayışı təcrübəsiz tam mənasını itirir, çünki bunun üçün mütləq müəyyən şərtlər lazımdır. Kantın əsas fikri budur ki, biz dünyani anlamaq üçün həm anlayışlardan, həm də təcrübədən istifadə etməliyik və bu iki mənbə bir-birini tamamlayır. Yalnız anlayışla və ya yalnız təcrübə ilə həqiqəti tam bilmək mümkün deyil. Bu, bizim biliklərimizin əsasını və sərhədlərini göstərir. İ. Kantın fikirlərinə görə, biz dünyani iki fərqli şəkildə dərk edirik: biri hissələrimiz vasitəsilə gördüyüümüz və anladığımız “təzahürlər” dünyası, digəri isə anlayış və zəka vasitəsilə düşündüyümüz, amma birbaşa hissələrə bağlı olmayan “noumenlər” dünyasıdır. Təzahürlər bizə əşyaların

necə göründüyünü gösterir, yəni onlar bizim hissi təcrübəmizə bağlıdır. Noumenlər isə əşyaların özləri, yəni hisslərdən asılı olmayan, ancaq bizim onları birbaşa dərk edə bilmədiyimiz gerçək varlıqlardır. Kant deyir ki, biz noumenləri yalnız zəka və anlayış vasitəsilə, amma hissi intuisiya olmadan təsəvvür edə bilərik. Ancaq bunun mümkünülüyü tam sübut etmək olmur, çünki insan üçün yeganə mövcud intuisiya növü hissi intuisiyadır.

Kantın fikrincə, kateqoriyalar (ümumi anlayışlar) yalnız təzahürlərə tətbiq olunur, yəni onlar hissi təcrübədən gələn məlumatlara əsaslanır. Noumenlər isə bu kateqoriyaların tətbiq oluna bilmədiyi, daha qeyri-müəyyən və problemli bir anlayış sahəsidir. Noumenlər bizim üçün bir növ sərhəd anlayışıdır — hissiyyatımızın xaricində olan, amma konkret dərk edə bilmədiyimiz bir şey. Beləliklə, dünyani hiss aləmi (mundus sensibilis) və anlayış aləmi (mundus intelligibilis) kimi iki yerə bölmək mümkündür, amma Kant vurğulayır ki, bunların hər biri fərqli dərk olunma yollarına malikdir. Hiss aləmi bizim təcrübə və müşahidələrimizə bağlıdır, anlayış aləmi isə məntiq və zəka yolu ilə düşünülür, amma onun obyektiv real olduğunu iddia etmək çətindir. Noumen anlayışı həm də hissi təcrübəmizin sərhədlərini göstərir. Noumenləri biz birbaşa dərk edə bilməsək də, bu anlayış bizim təcrübəmizin məhdudiyyətlərini anlamağa kömək edir. Noumenlər mövcud ola bilər, amma onlar haqqında heç bir konkret məlumatımız yoxdur və yalnız “bir şeyin” ümumi təsəvvürünü ifadə edir. Kantın bu fikirləri göstərir ki, insanın biliyi həm təcrübəyə, həm də aqla bağlıdır, amma onların dairəsi fərqlidir. Hissslərdən başqa bir idrak yolu ola bilər, amma bizim üçün bu yoldan istifadə etmək mümkün deyil. Noumen anlayışı bizə təcrübənin sərhədlərini göstərir, eyni zamanda anlayışlarımızın nə dərəcədə məhdud olduğunu vurğulayır.

### **Transsensual qavrayış gücünün təlimi**

### **Bütün obyektlərin ümumilikdə fenomenlərə və noumenlərə ayrılmاسının əsası haqqında**

Biz indi yalnız xalis anlayış dünyasını başdan-başa gəzib oradakı hər bir hissəni diqqətlə incələməklə kifayətlənmədik, eyni zamanda bu ərazini bütövlükdə ölçüb-biçdik və hər bir anlayışın yerini dəqiq müəyyən etdik. Lakin bu torpaq bir adadır - və təbiət özü tərəfindən dəyişməz sərhədlərlə əhatəyə alınıb. Bu, həqiqət torpağıdır (çox cazibədar bir ad), lakin ətrafi geniş və firtinalı bir okeanla çevrilmişdir - bu isə illüziyanın əsl vətənidir. Burada dumanlı təpələr və tez əriyən buz dağları yeni torpaqlar kimi görünməyə çalışır

və yeni kəşflər axtaran səyyahı aldadaraq onu sonu olmayan macəralara çəkir. Nə tam olaraq qurtula bilir, nə də bu macəralara son verə bilir. Lakin bu geniş dənizə yollanmazdan əvvəl - onun bütün sahəsini araşdırmaq və orada ümid etməyə dəyər bir şeyin olub-olmadığını əmin olmaq istədikdə - bizə faydalı olar ki, ayrılməq üzrə olduğumuz bu torpağın xəritəsinə bir dəfə də baxaq. Əvvəlcə özümüzə sual verək: görəsən, bu torpağın içində olanlarla kifayətlənə bilərikmi, yaxud başqa bir əsas mövcud olmadıqından buna məcburuqmu? İkinci sual isə budur: biz bu torpağı hansı əsasla tutmuşuq və onu düşmən iddialara qarşı necə qoruyub saxlaya bilərik? Baxmayaraq ki, bu suallara biz Analitika bölməsində kifayət qədər cavab vermişik, onların həllini bir yerdə ümumiləşdirmək inamı daha da gücləndirə bilər. Cüntki bu, müxtəlif nöqtələri birləşdirərək anlayışın bütövlüyünü təmin edər. İndi isə, baxmayaraq ki, anlayışın bu qaydaları yalnız apriori olaraq doğru deyil, həm də bütün həqiqətin – yəni biliyimizin obyektlərlə uyğunluğunun – mənbəyidir, çünki onlar təcrübənin mümkünlüğünün əsasını ehtiva edir və obyektlərin bizə təqdim oluna bilecəyi bütün biliyin cəmi hesab olunur, yenə də sadəcə həqiqəti açıb göstərmək bizim üçün kifayət etmir. Biz həm də bilmək istədiyimizə çatmalıyıq. Əgər bu tənqidin araştırma nəticəsində biz yalnız anlayışın təcrübəyə əsaslanan istifadəsində əvvəlcədən öyrənməli olduğumuz şeyləri öyrənmiş olsaq, belə incə və dərin araşdırmağa çəkilən zəhmət və hazırlıq demək olar ki, faydasız olar. Lakin bu cavab verə bilərik ki, bizim bilikimizin genişlənməsinə ən çox zərər verən şey, faydasını öncədən bilmək istəyən maraqdır. Yəni, araşdırmağa başlamazdan, hətta faydasını görməzən qabağında görsək belə, heç bir anlayışımız olmadan əvvəl faydanı bilməyə can atmaq. Amma bir üstünlük var ki, hətta ən ağılsız və transsensual araşdırmağa qarşı ən az maraqlı tələbəyə belə başa düşülən və maraqlı ola bilər. O da budur ki: Anlayış yalnız öz empirik istifadəsi ilə məşğul olduqda və öz biliyinin mənbələri üzərində düşünmədikdə, yaxşı da işləyə bilər. Lakin bir şeyi bacara bilməz - öz istifadəsinin sərhədlərini müəyyənləşdirmək və bilmək nə onun əhatə dairəsindədir, nə isə onun xaricindədir. Bu məqsəd üçün bizim apardığımız dərin araşdırmlar lazımdır. Əgər anlayış bəzi sualların onun üfüqü daxilində olub-olmadığını ayıra bilməzsə, onda o, heç vaxt öz iddialarına və sahib olduğu biliyə tam əmin ola bilməz. Həmişə də hesablamaçıdır ki, sərhədlərini aşanda (bu qəçilməzdür) çox utandırıcı düzəlişlərə məruz qalacaq və özünü aldanişlarda və yalanlarda itirəcək. Anlayış yalnız öz aprior prinsiplərini, hətta bütün anlayışlarını yalnız təcrübəyə əsaslanan şəkildə istifadə edə bilər, amma heç vaxt transsensual

şəkildə istifadə edə bilməz. Bu fikir əgər inamla qəbul edilə bilirsə, mühüm nəticələrə işarə edir. Bir anlayışın hər hansı bir prinsipdə transsensual istifadəsi onun ümumi və öz-özlüyündə olan şeylərlə əlaqəli olması deməkdir. Amma təcrübəyə əsaslanan istifadəsi yalnız görünənlərlə, yəni mümkün təcrübənin obyektləri ilə əlaqəli olmasıdır. Amma yalnız ikinci növ istifadə, yəni təcrübəyə əsaslanan istifadə, həmişə mümkün olan tək istifadəsidir. Bu, aşağıdakıdan açıq-aydındır. Hər bir anlayış üçün əvvəlcə lazım olan, birincisi, anlayışın (fikirləşmənin) məntiqi formasıdır və ikincisi, ona aid ediləcək, yəni əlaqələndiriləcək bir obyektin mövcudluq imkanıdır. Bu sonuncu olmadan anlayışın heç bir mənası yoxdur və məzmundan tamamilə məhrumdur, baxmayaraq ki, o, müxtəlif məlumatlardan anlayış yaratmaq üçün məntiqi funksiyani hələ də daşıya bilər.

İndi isə obyekt yalnız intuitiv olaraq anlayışa verilə bilər. Hətta əgər xalis intuitiya aprioridən, yəni obyektdən əvvəl mümkün olsa belə, bu intuitiya öz obyekti, yəni obyektiv doğruluğunu yalnız təcrübəyə əsaslanan intuitiya vasitəsilə qazana bilər. Bu intuitiya isə yalnız formadır. Beləliklə, bütün anlayışlar və onlarla birlikdə bütün prinsiplər, nə qədər apriori olsalar da, yenə də təcrübəyə əsaslanan intuitiyalarla, yəni mümkün təcrübənin məlumatları ilə əlaqəlidir. Bunlar olmadan anlayışların heç bir obyektiv doğruluğu yoxdur, əksinə, onlar yalnız təsəvvürlər və ya anlayışla oynamağa bənzəyir. Məsələn, riyaziyyat anlayışlarını götürmək kifayətdir, xüsusilə onların xalis intuitiyasında. Məsələn, məkan üçölçülüdür, iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt ola bilər və s. Bütün bu prinsiplər və bu elm tərəfindən işlənən obyektin təsviri tamamilə aprioridən, yəni ağlın içində yaranır. Amma əgər biz onların mənasını hər zaman görünənlərdə (təcrübə obyektlərində) göstərməsək, bunların heç bir mənası olmazdı. Ona görə də abstrakt anlayışa məna vermək üçün, yəni ona uyğun olan obyekti intuitiv şəkildə göstərmək lazımdır. Çünkü bu olmadan anlayış, dedikləri kimi, mənasız, yəni əhəmiyyətsiz qalardı. Riyaziyyat bu tələbi figurun qurulması vasitəsilə yerinə yetirir. Fiqur duyğulara açıq olan bir görünüşdür (hətta aprioridən yaranmasına baxmayaraq). Eyni elmdə kəmiyyət anlayışı öz mövqeyini və mənasını sayda axtarır. Amma bu mənəni öz növbəsində barmaqlarda, abakustakı muncuqlarda və ya gözlərin qarşısına qoyulan xətlərdə və nöqtələrdə tapır. Anlayış həmişə aprioridən yaranır, həmçinin bu anlayışlardan törəyən sintetik prinsiplər və ya formulalar da. Amma onların istifadə və əlaqəsi, yəni təxmin edilən obyektlərlə bağlılığı, nəhayət yalnız təcrübədə axtarıla bilər. Bu

təcrübənin mümkünülüyü isə (öz forması baxımından) aprioridə onların içində mövcuddur. Bütün kateqoriyalar və onlardan törəyən prinsiplər üçün də vəziyyət belədir, bu da açıq-aşkar görünür. Çünkü biz onlardan heç birinin həqiqi tərifini verə bilmirik, yəni onların obyektinin mümkünülüyünü aydın şəkildə izah edə bilmirik. Əgər dərhal duygu şərtlərinə, yəni görünüşlərin formasına enməsək, bu mümkün deyil. Məhz buna görə bu kateqoriyalar yalnız həmin görünüşlərin tək obyektləri ilə məhdudlaşmalıdır. Çünkü bu şərt götürüldükdə, bütün mənalar, yəni obyektlə əlaqə itir və biz nümunə ilə belə anlayışların nə demək olduğunu başa düşə bilmirik. Heç kim ümumi şəkildə kəmiyyət anlayışını başqa cür tərif edə bilməz, yalnız belə bir şeylə: Kəmiyyət bir şeyin nə qədər vahid ehtiva etdiyini göstərən təyinatdır. Bu “neçə dəfədir” anlayışı isə ardıcıl təkrarlamaya, yəni vaxta və onun içindəki homojenlərin sintezinə əsaslanır.

Müsbətlik (mövcudluq), inkarla müqayisədə, yalnız vaxt haqqında düşünüləndə tərif oluna bilər. Vaxt isə ya onunla dolu, ya da boş olur. Əgər mən varlığın davamlılığını (hər zaman mövcud olmayı) çıxarıb atsam, maddə anlayışimdə yalnız mövzuya aid məntiqi təsəvvür qalır. Mən bunu özümə yalnız mövzu kimi meydana gələ biləcək bir şey təsvir etməklə həyata keçirməyə çalışıram. Yəni, başqa heç bir şeyin xəbəri olmayan mövzu. Amma bu halda təkcə mən bu məntiqi üstünlüyü hər hansı bir şeyə aid etmək üçün hansı şərtlərin olduğunu bilməyən deyiləm. Eyni zamanda ondan heç bir əlavə nəticə çıxarmaq mümkün deyil, hətta ən kiçik bir nəticə belə əldə edilmir. Çünkü bu anlayışın istifadəsi üçün heç bir obyekt müəyyənləşdirilmir və buna görə də bu anlayışın ümumiyyətlə nə demək olduğunu belə bilmirlər.

Təmiz kateqoriya kimi səbəb anlayışından (əgər mən vaxtı çıxarsam, yəni bir şeyin başqa bir şeyə qaydaya uyğun olaraq baş verməsini) mən yalnız onun başqa bir şeyin mövcudluğuna nəticə çıxarmağa imkan verdiyini öyrənərəm. Və bu halda yalnız səbəb və nəticəni ayırd edən heç nə olmazdı. Bundan əlavə, bu nəticənin çıxarılması üçün lazım olan şərtlər də mənə məlum olmadığından, anlayış heç bir obyektə tətbiq oluna biləcək təyinat daşılmazdı. Təxmin edilən "Hər təsadüfi şeyin səbəbi var" prinsipi öz-özünə ciddi və hörmətli görünür, sanki özünə məxsus bir nüfuzu var. Amma əgər mən soruşturam ki, "təsadüfi" deyəndə nə nəzərdə tutursan və sən cavab verirsən: "mövcud olmama ehtimalı olan şey," onda mən sevinclə bilmək istərdim ki, bu mövcud olmama ehtimalını necə dərk edirsən.

Əgər sən görünüşlər zəncirində bir ardıcılıq və bu ardıcılıqlı mövcudluğun olmama (və ya əksinə) üzərində gəldiyini təsvir etmirsənsə, yəni dəyişiklik baş vermirə, onda bu mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü bir şeyin mövcud olmaması öz-özünə ziddiyət yaratmır demək, yalnız məntiqi bir şərtə əsaslanır. Bu şərt konsept üçün mütləq lazımdır, amma həqiqi mümkünlük üçün kifayət deyil. Mən düşüncəmdə hər hansı mövcud maddəni dayandırı bilərəm və bununla öz-özümə ziddiyət yaratmaram. Amma bu, onun obyektiv təsadüfi mövcudluğuna, yəni özü-özlüyündə mövcud olmaya bilmə ehtimalına dair heç bir nəticə çıxarmağa imkan vermir. İcma anlayışı baxımından götürsək, başa düşmək asandır ki, həm substansiya (mahiyət) ilə, həm də səbəbliliklə (kausallıq) bağlı xalis kateqoriyalar obyektin müəyyən olunmasına dair heç bir tərifə imkan vermir. Elə bu səbəbdən, substansiyaların bir-birilə qarşılıqlı təsir münasibətində (commercium) olması da tərif olunmaq baxımından eyni dərəcədə çətin olacaq. İndiyə qədər heç kim, yalnız xalis anlayışdan (ağılın xalis formalarından) çıxış edərək, imkan (mümkünlük), mövcudluq (varlıq) və zərurət (lazımlılıq) anlayışlarını təyin edə bilməyib. Bu cəhd'lər yalnız açıq-aşkar təkrarçılıqlarla (tautologiyalarla) nəticələnib. Çünkü anlayışın məntiqi mümkünlüyünü (öz-özünə zidd olmaması səbəbilə mümkün sayılması) şeylərin transcendental mümkünluğu (yəni anlayışa uyğun gələn bir obyektin həqiqətən də mövcud olması) ilə qarışdırmaq yalnız təcrübəsizləri aldatmaq və qane etmək üçün mümkündür. Buradan danılmaz şəkildə belə bir nəticə çıxır ki, xalis anlayış (ağıl) kateqoriyaları heç vaxt transcendental mənada istifadə oluna bilməz; onlar yalnız empirik, yəni təcrübəyə əsaslanan şəkildə istifadə oluna bilər. Xalis anlayış prinsipləri duyularla qavranılan obyektlərlə yalnız mümkün təcrübənin ümumi şərtləri çərçivəsində əlaqələndirilə bilər. Bu prinsiplər heç vaxt obyektlərlə ümmülikdə, onları necə qavradığımızı nəzərə almadan, əlaqələndirilə bilməz. Beləliklə, Transendental Analiz bu mühüm nəticəni verir: Anlayış yalnız aprior, yəni təcrübədən əvvəl, mümkün olan bir təcrübənin formalarını qabaqcadan düşünə bilər. Yəni, zəka yalnız təcrübənin ümumi çərçivəsini öncədən müəyyən edə bilər. Çünkü görünüş olmayan bir şey (yəni duyularla təqdim olunmayan bir obyekt) təcrübənin obyekti ola bilməz. Bu səbəbdən anlayış heç vaxt duyuların hüdudlarını aşa bilməz. Bizə obyektlər yalnız bu duyular çərçivəsində verilir. Bu prinsiplər yalnız görünüşlərin izahına dair prinsiplərdir. Beləliklə, hər şeyi əhatə edən və guya aprior, yəni təcrübədən əvvəl, sintetik biliklər təqdim etdiyini iddia edən sistemli bir təlim kimi təqdim olunan iddialı "ontologiya" adı öz yerini daha sadə və təvazökar "saf anlayışın analitikasına" verməlidir.

Düşünmək - verilmiş qavrayışları bir obyektlə əlaqələndirmək fəaliyyətidir. Əgər bu qavrayışın hansı formada baş verdiyi məlum deyilsə, o zaman ortada yalnız transcendental bir obyekt var deməkdir. Bu halda anlayışın başqa heç bir funksiyası qalmır, onun yalnız transcendental istifadəsi olur. Yəni bu anlayış sadəcə olaraq müxtəlifliyi ümumi bir düşüncə birliyi halında birləşdirir. İndi isə gəlin xalis kateqoriyaya baxaq. Bu kateqoriya duyğusal təxəyyülün bizə mümkün olan yeganə şəklindən tamamilə uzaqlaşdırılmış şəkildə götürülür. Belə olduqda, heç bir obyekt müəyyən olunmur. Sadəcə olaraq, müxtəlif formalarda ümumilikdə bir obyektin düşüncəsi ifadə olunur. Lakin bir anlayışdan istifadə edərkən, həm də mühakimə gücünün bir funksiyası tələb olunur. Bu funksiya vasitəsilə obyekt həmin anlayışın altına daxil edilir. Yəni, heç olmasa, obyektin təxəyyüldə təqdim oluna bilməsi üçün formal bir şərt olmalıdır. Əgər bu mühakimə şərti (sxema) yoxdursa, onda heç bir şey anlayışın altına daxil edilə bilməz. Çünkü təqdim olunan heç nə olmayıacaq. Bu səbəbdən də, kateqoriyaların sırf transsensual istifadəsi əslində heç bir istifadə sayılmır. Bu istifadənin nə konkret, nə də formal baxımdan müəyyənləşdirilə bilən bir obyekti yoxdur. Bundan belə bir nəticə çıxır ki, xalis kateqoriya heç bir sintetik apriori prinsip üçün kifayət deyil. Xalis idrakın prinsipləri yalnız empirik məqsədlərlə istifadə oluna bilər, transsensual məqsədlərlə isə heç vaxt. Yəni, mümkün təcrübənin sahəsindən kənarda heç bir sintetik apriori prinsip ola bilməz. Ona görə də özümüzü bu şəkildə ifadə etmək daha düzgün olar: xalis kateqoriyalar, duyğunun formal şərtləri olmadan, sadəcə transsensual əhəmiyyətə malikdirlər. Lakin onların heç bir transsensual istifadəsi yoxdur, çünkü bu, özlüyündə mümkün deyil. Onlar istənilən istifadənin (mühakimələrdə) şərtlərindən, yəni hər hansı ehtimal olunan obyektin bu anlayışlar altına salınması üçün lazım olan formal şərtlərdən məhrumdurlar.

Beləliklə, xalis kateqoriyalar yalnız xalis formada götürüləndə, empirik istifadəyə malik olmurlar. Onların transsensual istifadəsi də mümkün olmadığından, duyğudan tamamilə ayrıldıqları halda, ümumiyyətlə heç bir istifadəyə sahib olmurlar. Yəni onlar heç bir ehtimal olunan obyektdə tətbiq oluna bilməzlər. Əksinə, onlar sadəcə anlayışın obyektlərə yönəlik istifadə formasının, düşüncənin xalis formasıdırular. Lakin bu anlayışlarla heç bir obyekt nə düşünülə, nə də təkbaşına müəyyən edilə bilər. Bununla belə, bu fikir çətin qarşısı alınan bir yanılıqlıya əsaslanır. Mənşəyinə gəldikdə, kateqoriyalar, intuisiya formaları olan məkan və zaman kimi duyğudan

qaynaqlanmır. Buna görə də, onlar duyğu obyektlərindən kənara çıxan bir tətbiq imkanına malik kimi görünürər. Lakin əslində, onlar yalnız düşüncənin formalarıdır. Yəni intuisiya vasitəsilə verilən müxtəlifliyi apriori şəkildə şüurda birləşdirmək üçün məntiqi qabiliyyətdən ibarətdirlər. Əgər bu kateqoriyalardan bizim üçün yeganə mümkün olan duyğusal təxəyyülü çıxarsaq, onlar xalis duyğu formalarından da az mənə daşıyırlar. Çünkü o xalis duyğu formaları heç olmasa bir obyekt verir. Halbuki, anlayışımızın çoxluğun birləşdirilməsinə yönəlik forması, əgər bu çoxluğun təqdim oluna biləcəyi intuisiya ona əlavə olunmazsa, heç bir mənə kəsb etmir. Lakin əgər biz müəyyən obyektləri görünüşlər kimi duyğu varlıqları (fenomenlər) adlandırırsaq, bu o deməkdir ki, onları necə dərk etdiyimizi onların özündəki quruluşdan fərqləndiririk. Bu anlayışdan belə çıxır ki, biz bu fenomenlərə qarşı sanki əqli yolla düşünülen digər obyektləri qoyuruq. Bu obyektlər ya həmin daxili quruluşa uyğun olaraq düşünülür, baxmayaraq ki, biz onları intuisiya ilə dərk etmirik, ya da ümumiyyətlə duyğularımızın obyekti olmayan mümkün başqa şeylərdir. Bu cür varlıqları biz zəka varlıqları (noumenlər) adlandırıraq. İndi isə belə bir sual yaranır: Bizim xalis idrak anlayışlarımız həmin noumenlərə dair heç bir mənə daşıyırmı? Və onlar həmin şeylər haqqında bir növ bilik forması ola bilərmi? Lakin elə işin əvvəlində burada böyük anlaşılmazlıqlara səbəb ola biləcək bir qeyri-müəyyənlik mövcuddur. Belə ki, zəka hər hansı bir obyekti yalnız görünüş kimi adlandırdıqda, eyni zamanda bu münasibətdən kənardı, həmin obyektin özündə necə olduğunu təsəvvür edir. Beləliklə, zəka sanki bu cür bir obyekt haqqında anlayışlar qura biləcəyini də düşünür. Halbuki, zəka bu cür obyektləri düşünmək üçün yalnız kateqoriyaları təklif edir. Bu isə ağılı yanlış yola yönəldir. Nəticədə, o, əslində tamamilə qeyri-müəyyən olan "ağıl varlığı" anlayışını, duyğularımızdan kənardı mövcud olan ümumi bir "nə isə" kimi qəbul edir. Və bunu sanki anlayış vasitəsilə dərk edilə bilən müəyyən bir varlıq kimi düşünməyə başlayır. Əgər noumeni biz duyğusal təxəyyülüümüzün obyekti olmayan bir şey kimi başa düşürüsə - yəni onu necə dərk etdiyimizdən abstraksiya etdiyimizə görə - bu zaman noumen mənfi mənada anlaşılır. Amma əgər noumen deyərkən biz duyğusal olmayan bir təxəyyülin obyektni nəzərdə tuturuqsa, bu halda biz xüsusi bir təxəyyül növünü - yəni intellektual təxəyyülü - qəbul etmiş oluruq. Halbuki bu cür təxəyyül bizə məxsus deyil və onun mümkünlüyünü də anlaya bilmirik. Bu isə noumenin müsbət mənada başa düşülməsidir. Deməli, duyğunun təlimi eyni zamanda noumenin mənfi mənadakı təlimidir. Yəni ağlı, bizim təxəyyül formamızla əlaqəsi olmayan şeyləri düşünməsi haqqında bir təlim. Bu isə o

deməkdir ki, zəka bu şeyləri sadəcə görünüş kimi deyil, özlüyündə mövcud olan şeylər kimi düşünməlidir. Lakin zəka həm də anlayır ki, bu cür abstraksiyada öz kateqoriyalarından istifadə edə bilməz. Çünkü kateqoriyalar yalnız məkan və zamandakı təxəyyüllerin birliyi ilə əlaqədə məna daşıyırlar. Onlar bu birliyi yalnız məkan və zamanın sərf ideal xarakterinə görə ümumi birləşmə anlayışları vasitəsilə apriori müəyyən edə bilirlər. Əgər bu zaman birliyi - yəni zamana əsaslanan birlik - müşahidə oluna bilmirsə, bu da noumen halında baş verir, o zaman kateqoriyaların bütün istifadəsi, hətta onların mənası tamamilə yox olur. Çünkü bu halda, kateqoriyalara uyğun gələn şeylərin mümkününlüğünü belə anlaya bilmərik. Bu mövzuda mən sadəcə əvvəlki fəslin ümumi qeydinə girişdə verdiyim izaha istinad edə bilərəm. Bununla belə, bir şeyin mümkününlüyü heç vaxt yalnız onun anlayışının ziddiyətsiz olması ilə sübut edilə bilməz. Onun mümkününlüyü yalnız həmin anlayışa uyğun gələn bir intuisiya ilə təmin oluna bilər. Əgər biz kateqoriyaları görünüş olmayan obyektlərə tətbiq etmək istəsəydik, o zaman bu anlayışları duyğusal olmayan başqa bir təxəyyülə əsaslandırmalı idik. Bu halda isə obyekt noumen olurdu və bu, artıq müsbət mənada noumen olardı. Lakin belə bir intuisiya - yəni intellektual təxəyyül - bizim üçün mümkün deyil. İndi isə, belə bir intuisiya - yəni intellektual təxəyyül - tamamilə bizim idrak qabiliyyətimizin xaricində olduğundan, kateqoriyaların istifadəsi heç cür təcrübə obyektlərinin sərhədlərindən kənara çıxa bilməz.

Bəli, zəka varlıqları mütləq duyğu varlıqlarına uyğun gəlir və hətta ola bilər ki, zəka varlıqları mövcuddur ki, bizim duyğusal təxəyyül qabiliyyətimiz onlarla heç bir əlaqəyə malik deyil. Lakin bizim anlayışlarımız, sadəcə duyğusal təxəyyülməz üçün düşüncənin formaları kimi, heç cür onlara çata bilməz. Buna görə də, noumen dediyimiz şey yalnız mənfi mənada başa düşülməlidir. Əgər mən təcrübəyə əsaslanan bütün düşüncəni (cateqoriyalar vasitəsilə olanı) çıxarsam, onda heç bir obyekt haqqında idrak qalmır. Çünkü sadəcə intuisiya ilə heç nə düşünülmür. Mənim içimdə olan bu duyğu təsiri isə heç bir şəkildə belə bir təmsilin hər hansı obyektlə əlaqəsi olduğunu göstərmir. Amma əksinə, əgər bütün intuisiya çıxarılsa da, düşüncənin forması - yəni mümkün intuisiya çoxluğunu müəyyənləşdirməyin yolu - qalır. Buna görə kateqoriyalar duyğusal intuisiya sərhədlərindən daha uzağa gedir. Onlar obyektləri ümumi şəkildə düşünür, amma onların necə veriləcəyini (duygunun xüsusi tərzini) nəzərə almırlar. Lakin bununla kateqoriyalar daha geniş obyekt dairəsini müəyyən etmir. Çünkü belə obyektlərin verilə biləcəyini qəbul etmək üçün duyğusal

intuisiya xaricində başqa bir intuisiya növünün mümkün olduğunu fərz etmək lazımlıdır. Biz isə buna heç cür əsaslandırılmış şəkildə inanmaq haqqına malik deyilik. Mən problematik anlayış dedikdə, heç bir ziddiyyət içerməyən, lakin verilmiş anlayışların sərhədi kimi başqa idraklarla bağlı olan və onların obyektiv reallığının heç cür dərk edilə bilməyəcəyi anlayışı başa düşürəm. Noumen anlayışı - yəni duyğuların obyekti kimi deyil, özü üçün bir şey kimi (yalnız xalis idrak vasitəsilə) düşünülməsi - heç də ziddiyyətli deyil. Çünkü duyğunun tək mümkün intuisiya növü olduğunu iddia etmək mümkün deyil. Daha sonra bu anlayış zəruridir ki, duyğusal intuisiya özü üçün olan şeylərə tətbiq edilməsin və beləliklə duyğusal idrakin obyektiv etibarlılığı məhdudlaşdırılsın. Çünkü duyğu çatmayan digər şeylər noumen adlanır ki, bu da göstərir ki, həmin idraklar anlayışın düşündüyü hər şeyə aid ola bilməz. Nəticədə isə biz belə noumenlərin mümkünüyü haqqında heç bir anlayışa sahib deyilik. Görünüşlər sferasının xaricindəki sahə bizim üçün boşdur. Yəni bizim duyğudan daha uzağa gedən bir idrakımız var, amma intuisiya yoxdur. Hətta mümkün intuisiya anlayışı belə yoxdur ki, duyğudan kənar obyektlər verilsin və zəka onlarla mühakimə apara bilsin. Noumen anlayışı yalnız sərhəd anlayışıdır, duyğunun iddialarını məhdudlaşdırmaq üçün istifadə olunur. Buna görə də yalnız mənfi istifadəsi var. Lakin bu anlayış təsadüfi uydurulmayıb. O, duyğunun məhdudiyyətləri ilə bağlıdır, amma duyğunun sferasının xaricində müsbət bir şey təyin edə bilmir. Ona görə də, obyektlərin görünüşlər (fenomenlər) və noumenlərə, dünyanın isə duyğu dünyası və idrak dünyasına bölünməsi heç cür <müsəbt mənada> qəbul edilə bilməz. Ancaq anlayışların duyğusal və intellektual olmaqla bölünməsi mümkündür. Lakin intellektual anlayışlar üçün heç bir obyekt müəyyən etmək mümkün deyil və buna görə də onlar obyektiv olaraq etibarlı hesab edilə bilməz. Əgər duyğuları tərk etsək, necə başa düşək ki, kateqoriyalarımız (yeganə qalan anlayışlar noumenlər üçün olardı) hələ də bir məna daşıyır? Çünkü onların hər hansı obyektlə əlaqəsi üçün yalnız düşüncənin birliyi deyil, həm də onlara tətbiq oluna biləcək mümkün bir intuisiya lazımdır. Buna baxmayaraq, yalnız problematik şəkildə götürülən noumen anlayışı təkcə qəbul edilə bilər deyil, həm də duyğunun sərhədlərini qoyan anlayış kimi qaçılmazdır. Amma bu halda bu, bizim idrakımız üçün xüsusi bir ağıllı obyekt deyil; əksinə, ona aid olan idrak özü bir problemdir. Yəni, onun obyekti kateqoriyalar vasitəsilə mühakimə yolu ilə deyil, qeyri-duyğusal intuisiya ilə dərk etmək problemidir. Bu intuisiya imkanını biz heç cür təsəvvür edə bilmirik. Beləliklə, bizim idrakımız mənfi bir genişlənmə əldə edir. Yəni o, duyğu ilə məhdudlaşdırır, əksinə onu məhdudlaşdırır. Özünü

“özləri üçün olan şeylər” - yəni görünüş kimi düşünülməyən şeylər - noumenlər adlandırmaqla məhdudlaşdırır. Amma eyni zamanda, bu idrak dərhal özünə sərhədlər qoyur. Çünkü bu şeyləri kateqoriyalar vasitəsilə dərk etmir, sadəcə onları naməlum bir şey adı altında düşünür. Amma mən müasir yazıldarda tamamilə fərqli bir istifadəyə rast gəlirəm - mundi sensibilis və intelligibilis ifadələrinin mənası qədimlərin anlamından tamamilə fərqlidir. Bu özü problem deyil, amma sadəcə sözlərlə boş alış-verişdən başqa bir şey deyil. Bu istifadə tərzinə görə, bəzi insanlar görünüşlərin cəminə, yəni duyuyla algılananlara, duyu dünyası adını verməyə razı olublar. Ancaq onların ümumi anlayış qanunlarına əsasən düşünülən əlaqələrinə isə idrak dünyası deyirlər. Məsələn, ulduzlu səmanı yalnız müşahidə edən nəzəri astronomiya birincidir. Öksinə, Kopernik dünya sisteminə və ya hətta Nyutonun cazibə qanunlarına əsaslanan düşüncəli astronomiya isə ikinci növdür, yəni ağıllı dünyani təmsil edən. Amma belə sözlərin mənasının dəyişdirilməsi sadəcə bir cəfənglikdir. Bu, çətin bir sualdan qaçmaq üçün mənasını sadələşdirib ümumi bir ifadəyə çevirməkdir. Görünüşlərlə bağlı olaraq, əlbəttə ki, həm anlayış, həm də zəka istifadə edilə bilər. Amma sual yaranır: Əgər obyekt görünüş deyilsə (yəni noumen olsa) və yalnız idrak üçün mövcuddursa, yəni duygulara heç aid deyilsə, bu halda onlar hələ də istifadə edilə bilərmi? Sual belədir: Təcrübəyə əsaslanan idrak istifadəsindən (hətta Nyutonun kainat təsvirində belə) başqa, noumen obyektiñə aid olan transsensual bir istifadə mümkünürmü? Biz bu suala mənfi cavab verdik. Əgər biz deyiriksə: duygular bizə obyektləri göründükləri kimi təqdim edir, amma idrak onları olduğu kimi təqdim edir, onda sonuncunu transsensual deyil, yalnız təcrübi mənada qəbul etmək lazımdır. Yəni bu, obyektlərin təcrübənin mümkün olduğu tam əlaqəsində necə təqdim edilməli olduğunu bildirir. Onların təcrübəyə və ümumiyyətlə duyguya mümkün olan əlaqədən kənardə necə ola biləcəyini deyil, yəni xalis idrak obyektləri kimi necə ola biləcəyini demir. Çünkü bu həmişə bizim üçün naməlum qalacaq. Hətta belə transsensual (nadir) idrakin mümkün olub-olmaması belə bizim üçün məlum deyil, ən azı bizim adı kateqoriyalarımız altında.

Bizim üçün idrak və duyu yalnız birlikdə obyekt müəyyən edə bilər. Əgər onları ayırsaq, o zaman bizdə ya anlayışsız intuisiya, ya da intuisiya olmadan anlayış olar, amma hər iki halda biz onları heç bir müəyyən obyektə aid edə bilmərik. Əgər bütün bu müzakirədən sonra kimsə yenə də kateqoriyaların yalnız transsensual istifadəsini inkar etməyə tərəddüd edirsə, onda onları hər

hansı bir sintetik bəyanatda sınamalıdır. Çünkü analitik bəyanatda idrakı daha da irəli aparmır və yalnız anlayışda artıq düşünülənlə məşğuldur. O, anlayışın obyektlərlə əlaqəsi olub-olmamasını qərarsız qoyur və ya sadəcə düşüncənin ümumi birliyini bildirir (bu isə obyektin necə verilə biləcəyini tamamilə nəzərə almır). Ona yalnız anlayışda nəyin olduğunu bilmək kifayətdir; anlayışın nəyə aid ola biləcəyi onun üçün önəmli deyil. Ona görə də onu sintetik və iddia olunan transsensual prinsip ilə sınamalıdır, məsələn: "Hər şey ki, var, maddə kimi mövcuddur və ya ona bağlı müəyyənləşmədir," "Hər ehtimalli şey başqa bir şeyin təsiri kimi mövcuddur, yəni onun səbəbidir," və s.

İndi soruşuram: O, bu sintetik bəyanatları haradan çıxaracaq, əgər anlayışlar mümkün təcrübəyə aid olmayıb, əslində şeylərin özünə (noumenalara) aid olmalıdır? Sintetik bəyanatın tərkibində, anlayışlar arasında məntiqi (analitik) əlaqə olmayanları birləşdirmək üçün həmişə tələb olunan üçüncü şey hardadır? He heç vaxt öz bəyanatını sübut edə bilməz, əslində, daha da irəli gedərək, belə bir xalis bəyanatın mümkünlüyüünü əsaslaşdırıra da bilməz, əgər idrakin empirik istifadəsini nəzərə almadan və beləliklə xalis və hissiyyatsız mühakimədən tam imtina etmədən. Buna görə də, yalnız anlayışa aid olan saf, məhz düşünülə bilən obyektlərin anlayışı tamamilə tətbiq prinsiplərindən məhrumdur, çünkü onların necə verilə biləcəyini heç cür təsəvvür etmək mümkün deyil. Problematik düşüncə, onların üçün bir yer açsa da, yalnız boş bir sahə kimi xidmət edir, empirik prinsipləri məhdudlaşdırmaq məqsədi daşıyır, lakin empirik sahədən kənardə başqa heç bir biliyin obyektini ehtiva etmir və göstərmir.

Şərh: İ. Kantın fikirləri belədir: O, insanın düşüncə gücünü və biliyin necə formalasdığını araşdırır. Kant deyir ki, biz anlayışlarımızı (fikirlərimizi) yalnız təcrübəyə əsaslanaraq və onun çərçivəsində istifadə edə bilərik. Yəni, ağlın yaradıb istifadə etdiyi anlayışlar təcrübə ilə əlaqəlidir, təcrübəsiz, yalnız ağlın özündə qalan anlayışlar isə heç bir real mənaya malik deyil. O, anlayışların və biliklərin iki hissəyə ayrıldığını göstərir: biri təcrübədən əvvəl ağlın özündə olan (apriori), digəri isə təcrübədən sonra əldə olunan. Amma bu apriori anlayışlar da ancaq təcrübə çərçivəsində mənalı olur. Kant vurgulayır ki, biz bilik əldə etmək üçün anlayışlarımızın sərhədlərini bilməliyik, yəni hansı suallara cavab verə bilirik, hansılarına cavab verə bilmərik. Əks halda, zəka özünü aldatmağa və səhvlərə yol verməyə meylli olur. O, həmçinin bildirir ki, anlayışların tam, mükəmməl mənası onların təcrübədə təsdiqlənməsi ilə olur, yəni ancaq duyğularla, hissələrlə təsdiqləndikdə anlayış mənalı olur. Riyaziyyat kimi elmlər apriori anlayışlardan

istifadə etsə də, onların mənası həmişə təcrübədəki obyektlərlə əlaqələndirilir. Kantın əsas fikri budur ki, zəka yalnız təcrübənin ümumi formalarını qabaqcadan müəyyən edə bilər, amma təcrübə olmadan heç bir anlayış obyektə malik ola bilməz və biz heç nəyi bilə bilmərik. Bu baxımdan, ağlın istifadəsi təcrübənin çərçivəsində məhdudlaşdırılmalıdır. Onun fəlsəfəsi biliklərin necə mümkün olduğunu və onların sərhədlərinin nələr olduğunu göstərmək məqsədi daşıyır. İ. Kant deyir ki, biz dünyani anlamaq üçün həm duyğu, həm də zəka istifadə edirik. Duyğu vasitəsilə ətrafdakı şeyləri hiss edirik, zəka isə bu hissləri məntiqi qaydada birləşdirir və başa düşməyə imkan verir. Amma bizim anlayışlarımız və düşüncələrimiz yalnız duyğularla əlaqəli ola bilər. Biz duyğuların kənarındakı, yəni hissərimizlə qavrayamadığımız şeylər barədə doğru, tam bilgi əldə edə bilmərik. Buna noumen — özü üçün mövcud olan, amma bizə görünməyən, hiss edilə bilməyən şeylər — deyilir.

Noumenlər bizim üçün bilinməzdir, çünki biz onları hiss edə bilmərik və onların təbiəti haqqında yalnız ağlın özünün yaradığı anlayışlarla fikir yürütəmək mümkünür, amma bu anlayışlar heç vaxt təcrübədə təsdiqlənə bilməz. Noumen anlayışı, Kant üçün, daha çox duyğuların və təcrübənin sərhədlərini göstərən bir məhdudlaşdırıcı anlayışdır. Yəni noumenlər ağlın iddia etdiyi hər şeyi əhatə etmir, sadəcə göstərir ki, duyğu və təcrübə ilə qavranmayan sahə də var, amma biz orada nə baş verdiyini anlaya bilmirik. O, həmçinin vurgulayır ki, anlayışlar (kateqoriyalar) yalnız duyğularla birləşdə mənalıdır, çünki anlayışların özləri obyektləri təsəvvür etməyə kifayət etmir, onları dəqiq müəyyən etmək üçün duyğu informasiyası lazımdır. Ancaq, əgər anlayışlarımız təcrübəyə əsaslanırsa, onda onların doğruluğunu və obyektivliyini təsdiq etmək mümkün deyil. Kantın fikrincə, dünya bizə yalnız görünüşlər (fenomenlər) vasitəsilə açılır, yəni biz yalnız hissərimizlə qavradığımız dünyani bilə bilərik. Obyektlərin “özləri üçün olanları” (noumenləri) isə bizə məlum deyil. Bu, insan idrakinin təbiətinə qoyulan sərhəddir. Noumen anlayışı isə ağlın idrak dairəsini genişləndirmək yox, məhdudlaşdırmaq üçün lazımdır. Nəticədə, Kant iddia edir ki, biz dünyani yalnız hissərimiz və ağlın birləşdə işləməsi ilə anlaya bilərik. Duyğular olmadan yalnız ağlın təklifi, yalnız anlayışların özləri ilə heç bir konkret, real bilgi əldə etmək mümkün deyil. Noumen anlayışı isə bu idrakin sərhədlərini göstərir, onun “mənfi” bir funksiyası var — yəni bizə bildirir ki, idrakımızın çatmadığı, qavrayamadığı sahələr də mövcuddur, amma onları təsəvvür etmək və ya onlardan danışmaq mümkün deyil.

## **Əlavə**

### **Təfəkkürün anlayışlarının təzahüründə yaranan çəşqinliq haqqında**

Bu çəşqinliğin səbəbi başa düşmənin təcrübəyə əsaslanan istifadəsi ilə transsensual istifadəsinin qarışdırılmasıdır.

Refleksiya (özünü düşünmə) obyektlərin özləri ilə birbaşa əlaqəli deyil ki, onlardan birbaşa anlayışlar əldə edilsin. Refleksiya daha çox zehni vəziyyətdir, yəni biz əvvəlcə özümüzü hazır edirik ki, subyektiv şərtləri tapıb anlayaqq. Bu şərtlər altında anlayışlara çata bilərik. Refleksiya, verilmiş təsvirlərin müxtəlif biliyimiz mənbələri ilə əlaqəsini dərk etməkdir. Bu sayədə onların bir-biri ilə əlaqəsi düzgün müəyyən edilə bilər. Təsvirlərimizi daha dərindən işləməyə başlamazdan əvvəl əsas sual budur: Bunlar hansı biliy qabiliyyətinə aiddir? Anlayışa yoxsa hisslərə? Yəni onlar anlayışla mı, yoxsa hisslərlə mi bağlıdır və müqayisə olunur? Çox vaxt hökm vərdişdən qəbul olunur, ya da meyllə əlaqələndirilir. Amma əgər ondan əvvəl heç bir refleksiya olmayıbsa, yaxud ən azı tənqid yoxlama aparılmayıbsa, bu hökm anlayışın məhsulu kimi qəbul edilir. Hər hökm araşdırma tələb etmir, yəni həqiqət əsaslarına diqqət yetirməyi lazımlı bilmir. Məsələn, iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt ola bilər. Belə hallarda onlara əlavə heç bir doğruluq işarəsi lazım deyil, çünkü hökm özü bunu ifadə edir. Amma bütün hökmələr, hətta bütün müqayisələr refleksiya tələb edir. Yəni verilmiş anlayışların hansı biliy gücünə aid olduğunu ayırd etmək tələb olunur. Mən təmsillərin ümumilikdə yerləşdiyi biliy gücü ilə müqayisəsini aparan, onların xalis anlayışa aid olub-olmadığını, yoxsa xalis təsəvvürə aid olduğunu ayırd edən hərəkəti transsensual refleksiya adlandırıram. Lakin anlayışların əhval-ruhiyyədə bir-birinə aid ola biləcəyi əlaqələr bunlardır: eynilik və fərqlilik, uyğunluq və qarşıdurma, daxili və xarici, nəhayət, müəyyənləşdirilə bilən və müəyyənləşdirmə (maddə və forma). Bu əlaqənin düzgün müəyyən edilməsi, onların subyektiv olaraq hansı biliy gücünə aid olduğundan – yəni həssaslıqda, yoxsa anlayışda – asılıdır. Çünkü sonuncudakı fərq əvvəlkindən necə düşünülməli olduğuna böyük təsir göstərir. Bütün obyektiv hökmələrdən əvvəl, ümumi hökmələr üçün bir anlayış altında olan çoxsaylı təmsillərin eyniliyi, xüsusi hökmələrin yaranması üçün isə onların fərqi, təsdiqedici hökmələr üçün uyğunluğu, inkaredici hökmələr üçün isə ziddliyi nəzərə alaraq anlayışları müqayisə edirik və sair. Bu əsasla bu anlayışlara müqayisə anlayışları (conceptus comparationis) demək lazımlı gəlir. Amma əgər söhbət anlayışlarının məntiqi formasından yox, onların

məzmunundan gedirsə, yəni şeylərin özlərinin eyni və ya fərqli, uyğun və ya zidd olub-olmaması məsələsidirsə, onda şeylər bizim qavrama qabiliyyətimizə - yəni duyum və anlayışa - iki cür bağlı ola bilərlər. Və onların hansı qabiliyyətə aid olması, onların bir-biri ilə necə əlaqədə olmalı olduğunu müəyyən edir. Buna görə də yalnız transsensual refleksiya, yəni verilmiş təmsillərin qavrama növünün birləşmə və ya digərinə münasibəti, onların bir-biri ilə əlaqəsini müəyyən edə bilər. Şeylərin eyni, fərqli, uyğun və ya zidd olması isə sadəcə anlayışların müqayisəsi (comparatio) ilə dərhal müəyyən edilə bilməz. Bu, yalnız hansı qavrama növünə aid olduqlarının fərqləndirilməsi yolu ilə, yəni transsensual refleksiya (reflexio) vasitəsilə mümkündür. Əlbəttə, buna görə deyə bilərik ki, məntiqi refleksiya yalnız müqayisədir, çünki burada verilmiş təmsillərin aid olduğu qavrama qabiliyyətindən tamamilə uzaqlaşılır və onlar zehindəki yerindən asılı olmayaraq eyni şəkildə qiymətləndirilir. Lakin transsensual refleksiya (obyektlərin özlərinə gedən) təmsillərin bir-biri ilə obyektiv müqayisəsinin mümkünüyünün əsasını təşkil edir və buna görə də digərindən tamamilə fərqlidir. Çünki təmsillərin aid olduğu qavrama qabiliyyəti tam eyni olmur. Bu transsensual refleksiya, kimsənin əvvəlcədən (apriori) şeylər haqqında hər hansı bir hökm vermək istəyirsə, qəça bilməyəcəyi bir vəzifədir. İndi onu ələ alacaqıq və ondan anlayışın düzgün fəaliyyətinin müəyyənləşdirilməsi barədə az deyil, əhəmiyyətli işıqlandırma çıxaracağıq.

Şərh: İ. Kant deyir ki, bizim başa düşməyimizdə çəşqinqılıq yaranmasının səbəbi, anlayışlarımızı təcrübəyə əsaslanan istifadəsi ilə saf, yəni transsensual istifadəsini qarışdırmağımızdır. Refleksiya, yəni öz üzərimizdə düşünmə, birbaşa obyektlərdən deyil, daha çox bizim zehni vəziyyətimizdən, yəni necə düşündüyümüzdən xəbər verir. Bu refleksiya bizə anlamağa kömək edir ki, düşüncələrimiz və təsvirlərimiz necə əlaqəlidir, hansının hissələrə, hansının isə anlayışlara aid olduğunu ayırd edək. Çünki hər bir hökm, hər bir qərar dərindən araştırma tələb etmir, bəzi hallarda məsələn, iki nöqtə arasında bir düz xətt olması kimi, hökm özü açıq və aydınlaşdır. Lakin bu, ümumi hal deyil və çox vaxt düşüncələrimizi düzgün yerinə qoymaq üçün refleksiya, yəni dərin yoxlama lazımdır. Kant buna “transsensual refleksiya” deyir — yəni hansı təmsilin (görünüşün) anlayışa, hansısa hissələrə aid olduğunu anlama prosesi. Bu refleksiya olmadan biz başa düşə bilmərik ki, düşüncələrimiz nəyə aiddir və necə bir-biri ilə əlaqəlidir. Həmçinin, anlayışlar arasında əlaqələr — eynilik, fərqlilik, uyğunluq, ziddiyət — bu refleksiya vasitəsilə düzgün qiymətləndirilə bilər. Sadə desək, Kantın fikrincə, başa düşmənin dəqiqliyi üçün biz əvvəlcə öz düşüncələrimizi və onları necə əldə etdiyimizi aşadırmalıyıq. Yalnız bu refleksiya

ilə biz anlayışlarımızı düzgün istifadə edə, onların təcrübəyə aid olub-olmadığını ayırd edə bilərik. Öks halda, çəşqinliq yaranır və nə düşüncələrimizin, nə də hissərimizin həqiqi dərkini qazana bilmirik. Ona görə də, anlayışların və hissərin fərqləndirilməsi, onların məzmununun və məntiqi formasının təhlili, bizim idrakımızın düzgün işləməsi üçün vacibdir. Bu refleksiya Kant üçün çox vacib bir alətdir ki, düşüncələrimizin sərhədlərini və təcrübəyə bağlılığını aydınlaşdırır.

## Eynilik və fərq

Əgər bizə bir obyekt bir neçə dəfə təqdim olunursa, amma həmişə eyni daxili təyinedicilərlə (keyfiyyət və kəmiyyət) verilibsə, o zaman bu obyekt xalis anlayışın obyekti kimi qəbul olunarsa, bir çox deyil, yalnız tək bir şey sayılır (rəqəmsal eynilik). Amma əgər obyekt görünüşdürsə, o zaman məsələnin mahiyyəti anlayışların müqayisəsi deyil, hər şeyin eyni olsa da, həmin görünüşlərin yerlərinin fərqi hələ də həmin obyektin (hissərin) özünün rəqəmsal fərquinin kifayət qədər əsasını təşkil edir. Beləliklə, iki su daması halında insan bütün daxili fərqlərdən (keyfiyyət və kəmiyyət fərqindən) tamamilə uzaqlaşa bilər. Və kifayətdir ki, onlar eyni anda fərqli yerlərdə müşahidə olunsunlar ki, rəqəmsal olaraq fərqli hesab olunsunlar. Leibniz görünüşləri özləri kimi, yəni xalis anlayışın obyektləri olan ağla dərk edilənlər (*intelligibilia*) kimi qəbul etdi. Baxmayaraq ki, onların təqdimatlarının qarşıqmasına görə onları “fenomenlər” adlandırdı. Onun fərqləndirilməzlik prinsipi (*principium identitatis indiscernibilium*) burada şübhə altına alınmadı. Lakin onlar hissərin obyektləri olduğu üçün və anlayış onlara münasibətdə xalis deyil, təcrübəyə əsaslanan olduğundan, çoxluq və rəqəmsal fərq artıq kosmosun özü tərəfindən, yəni məkan tərəfindən xarici görünüşlərin şərti kimi verilir. Məkanın bir hissəsi, başqa bir hissəyə tamamilə oxşar və bərabər olsa da, onun xaricində yerləşir və buna görə də ona əlavə edilərək daha böyük məkanı təşkil edən hissədən fərqlidir. Bu, məkanın müxtəlif mövqelərində eyni anda mövcud olan hər şey üçün keçərlidir, onlar nə qədər oxşar və bərabər olsa da.

Şərh: Kant deyir ki, əgər bizə bir obyekt dəfələrlə göstəriləsə və hər dəfə onun keyfiyyət və kəmiyyət kimi əsas xüsusiyyətləri eyni olsa, onu bir tək obyekti kimi qəbul edirik. Yəni, anlayış səviyyəsində bu obyekt rəqəmsal olaraq təkdir. Amma əgər obyekti yalnız görünüşdürsə, məsələn, hissərimizlə qavradığımız bir şeydirse, onda həmin obyektin fərqli yerlərdə olması onun rəqəmsal fərqini təmin edir.

Məsələn, iki su daması eyni keyfiyyət və kəmiyyətə malik ola bilər, amma fərqli yerlərdə olduqları üçün onlar iki ayrı obyekt sayılır. Leibniz isə bu görünüşləri ağlın dərk etdiyi, xalis anlayışın obyektləri kimi qəbul edib və onları "fenomenlər" adlandırıb. O, deyirdi ki, əgər iki şey bütün xüsusiyyətlər üzrə eynidirsə, onlar fərqli ola bilməz. Amma Kant buna qarşı çıxır və deyir ki, görünüşlər hisslərin obyektləri olduğundan, onların rəqəmsal çoxluğu məkan sayəsində mümkün olur. Yəni məkanın fərqli hissələrində yerləşən eyni görünüşlər rəqəmsal olaraq fərqlidir və buna görə çoxluq anlayışı məkanın xarakterindən irəli gəlir. Məsələn, məkanın bir hissəsi digərindən fərqlidir, çünki onlar fərqli yerlərdədir və eyni zamanda mövcuddurlar. Bu fikir, məkanın içinde olan hər şey üçün keçərlidir — onlar nə qədər oxşar olsa da, fərqli mövqeləri onları ayrı-ayrı edir.

## Razılıq və ziddiyyət

Əgər həqiqət yalnız xalis anlayış vasitəsilə təsvir olunursa (yəni noumenon həqiqəti), onda həqiqətlər arasında heç bir ziddiyyət düşünülə bilməz. Başqa sözlə, onlar bir mövzuda birləşdikdə nəticələrini bir-birini ləğv edən bir əlaqə ola bilməz, məsələn,  $3-3=0$  kimi. Əksinə, görünüşdə olan həqiqətlər (phaenomenon həqiqəti) bir-biri ilə zidd ola bilər və eyni mövzuda birləşdikdə biri digərinin nəticəsini qismən və ya tamamilə məhv edə bilər. Məsələn, eyni düz xətdə hərəkət edən iki qüvvə bir nöqtəni zidd istiqamətlərə itələyir və ya çəkir, ya da zövq agrısını balanslaşdırın bir tərəzinin üzərində olduğu kimi.

Şərh: Kant deyir ki, əgər həqiqət yalnız xalis anlayışla, yəni şeylərin özünün necə olduğunu bağlırsa, onda həqiqətlər arasında ziddiyyət ola bilməz. Başqa sözlə, əsl həqiqətlər bir-birini ləğv etməz, məsələn, riyaziyyatda  $3-3$  heç vaxt  $0$ -dan fərqli olmaz. Amma bizim duyğularımızla qavradığımız dünya, yəni görünüşlər dünyasında həqiqətlər bir-biri ilə zidd ola bilər. Məsələn, iki qüvvə eyni anda eyni nöqtəyə eks istiqamətdə təsir edə bilər və nəticədə bir-birini ləğv edə bilər. Yaxud zövq və ağrı bir-birini tarazlayan tərəzi kimi ola bilər. Bu fərq göstərir ki, xalis anlayışların həqiqətləri qəti və ziddiyyətsizdir, amma duyğu dünyasında ziddiyyətlər mümkündür və normaldır.

## Daxili və xarici

Saf anlayışın obyekti olan bir şeydə daxili yalnız o şeydir ki, mövcudluğunu baxımından ondan fərqli olan heç nə ilə əlaqəsi yoxdur. Əksinə, məkanda mövcud olan phaenomenon maddəsinin daxili müəyyənlikləri heç nə başqa deyil, yalnız münasibətlərdir və o özü tamamilə sadəcə münasibətlər cəmi təşkil edir. Biz məkandakı maddəni yalnız orada təsir göstərən qüvvələr vasitəsilə tanıyırıq - ya başqalarını özünə çəkən (cazibə), ya da nüfuz etməyi önləyən (itələmə və keçilməzlik) qüvvələr. Maddənin tərkibində olan və onu maddə kimi müəyyən edən digər xüsusiyyətlərlə tanış deyilik. Əksinə, xalis anlayışın obyekti kimi hər bir maddə daxili müəyyənliklərə və onun daxili həqiqətinə aid qüvvələrə malik olmalıdır. Amma daxili təsadüfi hallar kimi başqa nə düşünə bilərəm ki, mənə daxili hissim təqdim etmir? Yəni ya özü düşünən bir şey, ya da ona bənzəyən bir şey. Beləliklə, Leibniz onları noumenlər kimi təsvir etdi. O, xarici münasibətləri, hətta birləşməni düşüncə ilə aradan qaldıraraq bütün maddələri, hətta maddənin tərkib hissələrini təmsiletmə gücünə malik sadə mövzular - yəni monadlar - kimi təqdim etdi.

Şərh: Kantın fikrincə, əslində bir şeyin daxili xüsusiyyətləri yalnız onun özü ilə bağlıdır, yəni başqa heç bir şeylə əlaqəsi yoxdur. Amma bizim duyğularımızla qaradığımız maddə dünyasında maddələrin daxili xüsusiyyətləri əslində onların bir-biri ilə olan münasibətlərindən ibarətdir. Maddəni yalnız ona təsir edən qüvvələr – çəkilmə, itələmə kimi – vasitəsilə tanıya bilirik, amma maddənin özündə olan daxili xüsusiyyətləri tam bilmirik. Xalis anlayışla qarunan şeylərdə isə maddənin özünün daxili, dəyişməz xüsusiyyətləri və qüvvələri olmalıdır. Amma bu daxili xüsusiyyətlər bizim üçün çox vaxt yalnız düşünən varlıq və ya ona bənzər bir şey kimi görünür. Buna görə Leibniz maddələri sadə və ayrı-ayrı olan “monadlar” kimi təsəvvür edib, onların xarici əlaqələrini düşüncə ilə aradan qaldıraraq maddənin ən kiçik tərkib hissələri kimi qəbul edib.

## Maddə və forma

Bunlar anlayışın hər istifadəsi ilə belə sıx bağlı olan və bütün digər əksolmaların əsasını təşkil edən iki anlayışdır. Maddə ümumi mənada müəyyən edilə biləni bildirir, forma isə onun müəyyən edilməsini (hər ikisi təcrid olunmuş mənada, yəni verilənlərin bütün fərqlərindən və onların necə müəyyən olunmasından asılı olmayaraq) ifadə edir. Məntiqçılər əvvəllər

ümumi anlayışı maddə, xüsusi fərqi isə forma adlandırırdılar. Hər bir hökm və ya mühakimədə verilmiş anlayışlar məntiqi maddə (hökm üçün), onların əlaqəsi isə hökmün forması sayılır. Hər bir varlıqda onun tərkib hissələri (essensialia) maddədir; bu hissələrin bir şeydə necə birləşməsi isə əsas forma adlanır. Ümumiyyətlə, əşyalar baxımından sərhədsiz reallıq bütün mümkünlüklərin maddəsi kimi qəbul edilir, lakin onun məhdudiyyəti (inkar) isə formadır ki, bu forma vasitəsilə bir şey digərindən transsensual anlayışlara uyğun olaraq fərqləndirilir. Anlayış, yəni, əvvəlcə müəyyən bir şeyin verilməsini (ən azı anlayışda) tələb edir ki, onu müəyyən bir şəkildə təyin edə bilsin. Buna görə xalis anlayış anlayışında maddə formanı qabaqlayır və bu səbəbdən Leibniz əvvəlcə əşyalar (monadlar) və onların içində daxili təmsil gücü qəbul etmişdir ki, daha sonra onların xarici əlaqəsi və vəziyyətlərinin (yəni təmsillərinin) ümumiliyi bu əsasa əsaslansın. Buna görə məkan və zaman mümkünür; məkan yalnız maddələrin əlaqəsi vasitəsilə, zaman isə onların təyinatlarının səbəb və nəticə kimi bağlılığı vasitəsilə mümkün olur. Əgər xalis anlayış birbaşa əşyalara aid ola bilsəydi və məkan və zaman şeylərin özlərindəki təyinatlar olsayıdı, vəziyyət əslində belə olmalıydı. Amma əgər bütün əşyaları yalnız görünüş kimi müəyyən etdiyimiz hissi intuiiyalar varsa, onda intuisiya forması (hissiyatın subyektiv quruluşu kimi) bütün maddədən (hisslərdən) əvvəl gəlir. Yəni məkan və zaman bütün görünüşlərdən və onların məlumatlarından əvvəl olur və ilk olaraq onların mümkünüyüünü təmin edir. İntellektualist filosof buna dözə bilmirdi ki, forma əşyalardan əvvəl gəlsin və onların mümkünüyüünü müəyyənləşdirsin; bu, məntiqli tənqiddir, əgər o, əşyaları olduğu kimi intuisiya etdiyimizi (hətta qarşıq təsvirlə olsa belə) qəbul etsəydi. Amma hissi intuisiya tamamilə özünəməxsus subyektiv şəraitdir, hansı ki, bütün qavrayışı əvvəlcədən əsaslandırır və onun forması da ilkin, özünəməxsusdur. Beləliklə, forma yalnız özü üçün verilir və vəziyyət o qədər də deyil ki, maddə (yəni görünən şeylər) əsas olmalıdır (bu, yalnız anlayışlara əsaslanaraq belə qiymətləndirilməlidir). Əksinə, onların mümkünüyü məkan və zamanın formal intuisiyasının mövcudluğunu əvvəlcədən tələb edir.

Şəh: Kant deyir ki, hər şeyi anlamaq üçün iki əsas anlayış var: maddə və forma. Maddə – bu, nə isə müəyyən edilən, mövzu kimi olan şeydir, forma isə həmin şeyin necə müəyyənləşdiyini, yəni quruluşunu göstərir. Məsələn, bir şeyin özü maddədir, onun necə olduğunu, necə düzüldüyünü isə forma təyin edir. Məkan və zaman isə bu formaların nümunələridir; onlar hiss etdiyimiz dünyanın quruluşunu müəyyən edir. Kant bildirir ki, məkan və zaman şeylərdən əvvəl gəlir, yəni biz əvvəlcə məkanı və zamanı qavrayırıq, sonra isə onların içində mövcud olan maddələri görürük. Bu

o deməkdir ki, maddələrə dair təcrübəmiz məkan və zamanın formalarından asılıdır. Buna görə, əşyaları olduğu kimi deyil, məkan və zamanın formalarında gördüyüümüzü qəbul etmək lazımdır. Beləcə, maddə və forma bir yerdə işləyərək dünyani anlamağımıza kömək edir.

## Refleksiya anlayışlarının qarşıqlığı haqqında

İcazə verin, anlayışa hissiyyatda yoxsa xalis anlayışda yerləşdirdiyimiz mövqeyə onun transsensual mövqeyi deyim. Eyni şəkildə, hər anlayışın istifadəsindəki fərqlilikə uyğun olaraq bu mövqeyin qiymətləndirilməsi və bütün anlayışların bu mövqeyə uyğun olaraq qaydalarla müəyyən edilməsi transsensual mövzu adlanar. Bu, xalis anlayışın yalnız iddialarından və onlardan doğan aldanışlardan qorunmaq üçün hər zaman anlayışların hansı biliş gücünə aid olduğunu fərqləndirməyi təmin edən bir təlimdir. Hər anlayışa, coxsayılı bilişlərə aid olan hər başlığı məntiqi mövqe də deyə bilərik. Bu, Aristotelin məntiq mövzularının əsasıdır. Məktəb müəllimləri və natiqlər bu mövzuları istifadə edərək müəyyən düşüncə başlıqlarını tapıb öz mövzularına ən uyğun olanı seçə, sonra onu məntiqləndirə və ya səthi, amma ətraflı görsənən danışıyla uzada bilərlər. Transsensual mövzu isə, əksinə, yuxarıda qeyd olunan dörd başlıqdan başqa bir şey deyil. Bu başlıqlar bütün müqayisə və fərqləndirmələr üçün istifadə olunur və kateqoriyalardan fərqlənir, çünki onların vasitəsilə göstərilən, anlayışını təşkil edən xüsusiyyətlərə (məsələn, ölçü, reallıq) uyğun olaraq obyekt deyil, sadəcə anlayışlardan əvvəl gələn təzahürlərin müxtəlifliyində müqayisəsidir. Lakin bu müqayisə əvvəlcə refleksiyanı, yəni müqayisə edilən təzahürlərin aid olduğu yerin müəyyən edilməsini tələb edir; yəni onların xalis anlayışla düşünüldüyü yoxsa hissiyyat vasitəsilə görünüşdə verildiyi müəyyən olunmalıdır. Anlayışlar məntiqi olaraq müqayisə oluna bilər, obyektlərinin haraya aid olduğu - yəni xalis anlayışın noumenaları olub-olmaması və ya hissiyyatın fenomenləri olub-olmaması - barədə narahat olmadan. Amma əgər bu anlayışlarla obyektlərə çatmaq istəyiriksə, onda transsensual refleksiya zəruridir. Bu refleksiya müəyyən edir ki, obyektlər hansı biliş gücü üçün mövcuddur - xalis anlayış üçün, yoxsa hissiyyat üçün. Bu refleksiya olmadan mən tezislər irəli sürə bilərəm ki, tənqidi zəka qəbul etməz və bunlar yalnız transsensual qarşıqlığa, yəni anlayışın xalis obyektinin və görünüşün qarışdırılmasına əsaslanar. Transsensual mövzu olmadığı üçün və refleksiya anlayışlarının ikiliyi ilə aldanaraq məşhur

Leibniz intellektual bir dünya sistemi qurdu. O, yalnız anlayış və onun düşüncəsinin abstrakt formal anlayışları ilə bütün obyektləri müqayisə edərək şeylərin daxili quruluşunu anlaya biləcəyinə inanırdı. Refleksiya anlayışlarının cədvəlimiz bizi onun nəzəriyyəsində bütün hissələrində fərqləndirən xüsusiyyəti və bu qeyri-adi düşüncə yolunun əsas səbəbini açıq şəkildə göstərir. Bu yol tamamilə yanlış anlaşılmaya əsaslanır. O, bütün şeyləri yalnız anlayış vasitəsilə müqayisə etdi və təbii olaraq anlayışın xalis anlayışları arasındaki fərqlərdən başqa heç bir fərq tapmadı. Hissiyatın şəraitlərini, hansılar ki, özünəməxsus fərqlilikləri gətirir, orijinal saymadı. Çünkü hissiyyat onun üçün yalnız qarışiq bir təmsil növü idi, xüsusi bir təmsil mənbəyi yox. O, görünüşü şeyin özünün təmsili hesab etdi, baxmayaraq ki, anlayışın məntiqi formasında bilişdən fərqlənirdi. Çünkü adətən analizin olmaması ilə, görünüş anlayışa müəyyən köməkçi təmsillərin qarışığını daxil edir, hansını ki anlayış necə abstraktlaşdırmağı bilir.

Bir sözlə, Leibniz görünüşləri intellektual səviyyəyə qaldırdı, eləcə də Locke tamamilə anlayış anlayışlarını öz noogoniya sisteminə əsasən hissiyyata çevirdi (bu ifadəni işlətməyə icazə verilsə), yəni onları yalnız empirik və ya refleksiya anlayışlarının abstraktlaşdırılmış anlayışları kimi izah etdi. Anlama və duyumda təmsil olunanın tamamilə fərqli iki mənbəyini axtarmaq əvəzinə, bunların hər ikisi bir yerdə yalnız obyektiv etibarlılıqla şeylər haqqında hökm verə bilər, bu böyük şəxslərdən hər biri yalnız onlardan birinə yapışır. Onların fikrincə, bu mənbə şeylərin özləri ilə birbaşa bağlıdır, digəri isə yalnız birincinin təmsillərini qarışdırır və ya düzür. Leibniz də buna görə duyu obyektlərini bir-biri ilə ümumi anlayış kimi, ancaq anlama vasitəsilə müqayisə etdi. O, onları yalnız anlama tərəfindən eynilik və fərqlilik baxımından qiymətləndiriləcək şəkildə nəzərdən keçirdi. Ona görə də o, yalnız onların anlayışlarını göz önündə saxlamışdı, amma təzahürün içində, yəni yalnız orada obyektlərin verilə biləcəyi intuisiyanın içində onların yerini nəzərə almamışdı. Həmçinin bu anlayışların transsensual yerini – obyektin təzahürlər arasında yoxsa özləri kimi şeylər arasında sayılıb-sayılmamasını – tamamilə kənara qoymuşdu. Buna görə də onun prinsipinin, yəni ümumi anlayışlara aid olan fərqsizlik prinsipini duyu obyektlərinə (mundus phaenomenon) tətbiq etməsindən başqa cür ola bilməzdi. Beləcə o, təbiət haqqında biliyində az olmayan irəliləyiş etdiyini düşünürdü. Əlbəttə, əgər mən su damlasını onun bütün daxili təyinatları ilə birlikdə özü kimi tanıyıramsa, əvvəlkinin tam anlayışı sonrakı ilə eynidirsə, onda heç bir damlanı digərindən

fərqli saymaq olmaz. Əgər bu bir görünüşdürsə və məkan içində baş verirsə, o zaman bu yalnız anlayışlarda (yəni zehni təsəvvürlərdə) deyil, həm də xarici hissi qavrayışda, yəni məkanda öz yerini tutur. Məkan içindəki fiziki yerlər isə əşyaların daxili xüsusiyyətlərinə qarşı tamamilə laqeyddir. Yəni, əgər bir əşya "a" yerindədirse, ona tam bənzər və eyni başqa bir əşya eyni dərəcədə "b" yerində də ola bilər. Hətta bu iki əşya daxildən nə qədər fərqli olsa da, bu onların məkan içində yerləşməsinə mane olmur. Başqa heç bir əlavə şərt olmadan, təkcə yerin fərqli olması görünüşlər kimi obyektlərin çoxluğunu və bir-birindən fərqli olmasını yalnız mümkün etməklə kifayətlənmir, hətta bunu zəruri edir. Buna görə də, bu iddia edilən qanun təbiət qanunu deyil. Bu, sadəcə anlayışlar əsasında əşyaları müqayisə edən analitik bir qaydadır. İkincisi, "reallıqlar (yəni sadəcə təsdiqlər) heç vaxt məntiqi baxımdan bir-birinə zidd olmur" prinsipi, anlayışlar arasındaki münasibətə dair tamamilə doğru bir fikirdir. Lakin bu fikir nə təbiətə, nə də ümumilikdə şeylərin öz mahiyyətinə dair heç bir məna ifadə etmir (çünki biz şeylərin mahiyyəti haqqında heç bir anlayışa malik deyilik).

Həqiqi ziddiyyət yalnız o zaman mövcuddur ki,  $A - B = 0$ , yəni bir reallıq digər bir reallıqla eyni subyektdə birləşdikdə, onun təsirini ləğv edir. Bu isə təbiətdəki bütün maneələr və əks-təsirlər vasitəsilə daim gözümüzün önündədir. Bu hadisələr, çünki güclərə əsaslanır, "görünən reallıqlar" (realitates phaenomena) adlandırılmalıdır. Hətta ümumi mexanika belə bu ziddiyyətin empirik şərtini, istiqamətlərin əksliyi prinsipinə əsaslanaraq, əvvəlcədən müəyyən edilmiş bir qayda ilə ortaya qoya bilər. Halbuki bu şərt haqqında transsensual reallıq anlayışı heç nə bilmir. Herra fon Leybnits bu fikri yeni bir prinsip kimi təmtəraqla elan etməsə də, onu yeni iddialar üçün əsas kimi istifadə etmişdi. Onun davamçıları isə bu prinsipi açıq şəkildə Leybnits-Volf fəlsəfəsinə daxil etdilər.

Bu prinsipə əsasən, məsələn, bütün pisliklər yalnız yaradılmış varlıqların məhdudiyyətlərinin nəticəsidir. Yəni bunlar bir növ inkar (yoxluq) formalarıdır. Çünki bu yanaşmaya görə, reallıqda bir-birinə qarşı duran yeganə şeylər məhz inkarlar və məhdudiyyətlərdir. Bu, ümumiyyətlə şey anlayışında belə ola bilər, amma şeylərin görünüşündə belə deyil. Eyni zamanda, bu fikrə inananlar üçün bütün reallığın bir varlıqda birləşdirilməsi təkcə mümkün deyil, həm də təbii görünür. Onlar heç bir qarşıdurmanı qəbul etmirlər, yalnız ziddiyyət formasında qarşıdurmanı tanıyırlar - yəni anlayışın özü ziddiyyət

səbəbindən yoxa çıxırsa. Lakin onlar qarşılıqlı təsirlə bir reallığın digərini ləğv etməsi kimi bir qarşıdurmanı qəbul etmirlər. Halbuki biz bu cür qarşılıqlı ləğv formasını yalnız hisslərimiz vasitəsilə qavraya bilirik. Üçüncüsü, Leybnitsin monadologiyası tamamilə yalnız bu fəlsəfi düşüncəyə əsaslanır: daxili və xarici fərqləri sadəcə anlayışla əlaqəli şəkildə təsvir etmişdi. Ümumilikdə substansiyalar (varlıqlar) daxildə bir şeyə malik olmalıdır. Bu daxili şey xarici münasibətlərdən tamamilə azad olmalıdır, bu səbəbdən də tərkib hissələrindən ibarət ola bilməz. Deməli, sadəlik (yəni bölünməzlik) şeylərin özündə daxili olanın əsasını təşkil edir. Lakin bu substansiyaların vəziyyətində daxili olan şey yer, forma, təmas və ya hərəkət ola bilməz. Çünkü bunların hamısı xarici münasibətlərdir. Buna görə də substansiyalara başqa heç bir daxili vəziyyət aid edə bilmərik, yalnız bir şeyi - bizim öz hissiyyatımızı daxildən müəyyən edən vəziyyəti, yəni təmsilləri (təsəvvürləri).

Beləliklə, monadlar tamamlanır. Bu monadlar guya bütün kainatın əsas maddəsini təşkil edir. Amma onların fəallığı sadəcə təmsillərdən ibarətdir. Və bu təmsillər vasitəsilə onlar təsirli olduqda belə, yalnız öz daxilində təsir göstərirlər. Elə bu səbəbdən də Leybnitsin substansiyalar arasında mümkün olan qarşılıqlı əlaqə prinsipi fiziki təsir yolu ilə izah oluna bilməzdi; o, əvvəlcədən müəyyən olunmuş bir harmoniya olmalı idi. Çünkü hər şey yalnız daxildə baş verir, yəni hər substansiya yalnız öz təmsilləri ilə məşğuldur. Bu halda bir substansianın təmsil vəziyyəti başqa bir substansianın vəziyyəti ilə heç bir təsirli əlaqədə ola bilməzdi. Beləliklə, bütün substansiyaların vəziyyətlərini bir-biri ilə uyğunlaşdıracaq üçüncü bir səbəb olmalı idi. Bu uyğunlaşma isə ayrı-ayrı hallarda xüsusi müdaxilələrlə baş vermirdi (yəni “yardım sistemi” deyildi). Əksinə, bu uyğunluq hamı üçün keçərli olan vahid bir səbəb fikrinin birliyindən yaranmalı idi. Və bütün substansiyalar bu ümumi qanunlara uyğun şəkildə həm mövcudluqlarını, həm də davamlılıqlarını əldə etməli idilər. Bu yolla da onların qarşılıqlı uyğunluğu mümkün olurdu. Dördüncüsü, Leybnitsin məkan və zaman haqqında məşhur nəzəriyyəsi - yəni bu duygu formalarını zəka vasitəsilə izah etməsi - yalnız və yalnız transsensual düşüncənin yanlış yönləndirilməsindən qaynaqlanırdı. Əgər mən şeylərin xarici münasibətlərini sadəcə anlayış vasitəsilə təsəvvür etmək istəsəm, bunu yalnız onların qarşılıqlı təsiri anlayışı ilə edə bilərəm. Əgər bir varlığın bir halını başqa bir halı ilə əlaqələndirirəm, bunu yalnız səbəb və nəticə ardıcılılığı ilə edə bilərəm. Bu səbəbdən Leybnits məkanı substansiyalar arasında müəyyən bir nizam kimi düşünürdü. Zamanı isə onların

vəziyyətlərinin dinamik ardıcılılığı kimi təsəvvür edirdi. Lakin məkan və zamanın hər ikisinin sanki öz-özünə mövcud olan və şeylərdən asılı olmayan bir təbiəti var kimi görünməsi, Leybnitsin fikrincə, bu anlayışların bir-birinə qarışdırılmasından yaranmışdı. Bu qarışılıq nəticəsində, əslində yalnız dinamik münasibətlərin bir forması olan şey, elə bil ki, şeylərdən əvvəl mövcud olan və onları qabaqlayan bir qavrayış kimi qəbul edilmişdi. Beləcə, məkan və zaman, şeylərin (substansiyaların və onların hallarının) özündə olan əlaqəsinin düşüncə ilə qavranılan forması kimi təqdim olundu. Lakin bu “şeylər” Leybnitsin baxışında yalnız ağılla dərk edilən substansiyalar idi (noumenal substansiyalar). Buna baxmayaraq, o, bu anlayışları görünüşlərə (yəni duyularla qavranılanlara) tətbiq etmək istəyirdi. Çünkü o, duyğuya özünə məxsus heç bir qavrayış (intuisiya) imkanı tanımırı. Əksinə, o hər şeyi, hətta obyektlərin empirik təsəvvürünü belə, yalnız anlama qabiliyyətində (ağıl və düşüncədə) axtarırdı. Duyulara isə yalnız dəyərsiz və qarışiq təsəvvürlər yaradaraq əvvəlkiləri pozmaq və çasdırmaq kimi ikinci dərəcəli bir vəzifə verirdi. Lakin əgər biz təmiz anlayış vasitəsilə şeylərin özləri haqqında sintetik şəkildə nəsə deyə bilsəydik belə (hərçənd bu, mümkün deyil), bu bilik heç bir halda görünüşlərə tətbiq oluna bilməzdi. Çünkü görünüşlər şeylərin özlərini deyil, yalnız onların bizə necə göründüyüünü əks etdirirlər.

Bu ikinci halda, yəni görünüşlər məsələsində, mən öz anlayışlarımı transsensual düşüncə ilə yalnız duyuların şərtləri altında müqayisə edə bilərəm. Bu səbəbdən də məkan və zaman şeylərin özlərinə aid xüsusiyyətlər deyil, yalnız görünüşlərə aiddirlər. Şeylərin özləri əslində necədir - bunu bilmirəm, həm də bilməyə ehtiyac yoxdur. Çünkü bir şey mənim qarşıma yalnız görünüş formasında çıxa bilər. Mən eyni yanaşmani digər düşüncə anlayışlarına da tətbiq edirəm. Məsələn, maddə - bu, görünüş formasında olan substansiyadır (substansia phaenomenon). Onun daxili xüsusiyyətlərini isə mən yalnız onun məkan içində tutduğu hissələrdə və onun yaratdığı təsirlərdə axtarıram. Amma bu təsirlər də həmişə yalnız xarici duyuların görünüşləri ola bilər. Bu səbəbdən, mənim üçün maddənin daxilində olan heç nə mütləq deyil - yalnız müqayisəli daxili xüsusiyyətlərdən bəhs edə bilərəm. Ancaq bu “müqayisəli daxili”nin özü də xarici əlaqələrdən ibarətdir. Maddənin içində olan tam və mütləq daxili, yəni təmiz anlayış baxımından, yalnız bir təsəvvürdən ibarətdir. Çünkü bu, təmiz anlayış üçün obyekt ola bilməz. Transsensual obyekt isə - yəni bizim “maddə” adlandırdığımız görünüşün əsasında duran şey - yalnız sadəcə bir “nə isə”dir. Əgər biri bizə onun nə

olduğunu desə belə, biz onu başa düşə bilmərik. Çünkü biz yalnız o şeyi anlayırıq ki, onun haqqında dediklərimiz qavrayışımızda hər hansı bir təsvirə uyğun gəlsin. Əgər “Biz şeylərin daxilini dərk edə bilmirik” kimi şikayətlər bununla demək istəyirsə ki, biz təmiz zəka vasitəsilə - yəni duyğular olmadan - bizə görünən şeylərin əslində nə olduğunu başa düşə bilmirik, o zaman bu şikayətlər tamamilə əsassız və məntiqsizdir. Çünkü bu, bizdən tələb edir ki, biz şeyləri duyğularsız dərk edək, yəni onları birbaşa qavrayaq. Bu isə belə çıxar ki, bizdə insan ağlından tamamilə fərqli bir idrak qabiliyyəti olmalıdır - təkcə dərəcə baxımından deyil, mahiyyətcə də fərqli bir qavrayış gücü. Belə olan halda, biz insan yox, necə olduqlarını belə təsəvvür edə bilmədiyimiz başqa bir varlıq növü olmalı idik - halbuki bu cür varlıqların ümumiyyətlə mümkün olub-olmadığını da deyə bilmərik. Əslində isə, müşahidə və görünüşlərin təhlili təbiətdə olan daxili quruluşlara qədər nüfuz edə bilir. Və biz bunun zamanla haraya qədər gedəcəyini dəqiq deyə bilmərik. Lakin transsensual suallar - yəni təbiətin sərhədlərini aşan suallar - biz heç vaxt cavablaşdırma bilməyəcəyik. Bunu, təbiətin hamısı bizə açıq olsa belə, edə bilmərik. Çünkü biz öz zehnimizi yalnız daxili duyğu vasitəsilə, yəni özümüzü içimizdən hiss etmə qavrayışı ilə müşahidə edə bilirik. Elə bu daxili duyğu bizim qavrayışımızın qaynağının sirridir. Bu duyğunun obyektlə əlaqəsi və bu əlaqənin transsensual əsası nə ola bilər - bunlar bizim üçün çox dərin və gizli qalır. Biz özümüzü belə yalnız daxili duyğu ilə, yəni bir növ görünüş kimi tanıyırıq. Ona görə də, biz bu uyğun olmayan araştırma vasitəsi ilə başqa heç nə tapa bilmərik, yalnız daha çox görünüşləri görə bilərik. Halbuki biz, əlbəttə ki, onların hiss edilə bilməyən səbəbini aşdırmaq istərdik. Bu tənqid, sadəcə düşüncənin fəaliyyətlərindən çıxarılan nəticələrə qarşı qoyulan tənqid, ən başlıcası odur ki, o aydın şəkildə göstərir: anlayışda sadəcə bir-biri ilə müqayisə edilən obyektlər haqqında bütün nəticələr əsassızdır. Eyni zamanda, bu tənqid vurguladığımız əsas məqamı təsdiqləyir: görünüşlər, təmiz anlayışın obyektləri kimi, şeylərin özləri kimi başa düşülə bilməsələr də, yenə də bizim idrakımızın obyektə uyğun reallığını təmin edən yeganə vasitədirlər. Yəni burada qavrayış anlayışlarla uyğun gəlir. Əgər biz yalnız məntiqi düşüncə aparsaq, onda biz anlayışlarımızı sadəcə bir-biri ilə müqayisə edərik. Görərik ki, onların ikisi eyni şeyi ehtiva edir, ya bir-birinə ziddir, ya da birinin içində olanı digərinə əlavə edirlər. Həmçinin hansı anlayışın verilmiş sayılmalı, hansının isə verilmiş olanın düşüncə tərzi olduğu müəyyənləşdirilərək müqayisə aparılır. Amma əgər mən bu anlayışları ümumi mənada (transsensual mənada) bir obyektə tətbiq edirəmsə, yəni bunun hissi və ya

intellektual qavrayış obyekt olub-olmamasını ayrıca müəyyən etmədən, onda dərhal məhdudiyyətlər ortaya çıxır. Bu məhdudiyyətlər anlayışların bütün empirik istifadəsini korlayır. Bu isə göstərir ki, bir obyekti ümumi mənada - yəni ümumi bir şey kimi - təmsil etmək təkcə kifayət deyil, əksinə, ona aid hissi təyinatlar olmadan və empirik şərtdən müstəqil olaraq, öz-özlüyündə ziddiyətlidir. Ona görə ya biz hər hansı obyekt haqda ümumi düşüncədən uzaqlaşmalı (məhz məntiqdə), ya da bir obyekti olduğunu qəbul etsək, onu hissi qavrayış şərtləri altında düşünməliyik.

Beləliklə, ağılla dərk edilən (intellektual) obyekt tamamilə xüsusi bir qavrayış tələb edir ki, bizdə bu yoxdur. Bu qavrayış olmadığı halda, belə obyekti bizim üçün heç nədir. Amma əksinə, görünüşlər də özləri-özlüyündə obyekti ola bilməzlər. Çünkü, əgər mən sadəcə ümumi mənada şeyləri düşünürəməsə, onda xarici əlaqələrdəki fərq mütləq şeylərin özlərində fərq yaratır. Əksinə, bu fərq şeylərin fərqli olmasını əvvəlcədən güman edir. Və əgər birinin anlayışı digərindən daxili olaraq fərqlənmirsə, onda mən sadəcə eyni şeyi fərqli əlaqələrdə təsəvvür edirəm. Daha sonra, bir sadə təsdiqi (reallığı) digərinə əlavə etdikdə müsbətlik artır, heç nə ondan alınmır və ya ləğv edilmir. Buna görə, ümumilikdə şeylərdə olan real mövcudluqlar bir-birinə zidd ola bilməz və s. Göstərdiyimiz kimi, müəyyən yanlış başa düşmə nəticəsində, refleksiya anlayışları anlayışın istifadəsinə o qədər təsir göstərib ki, ən kəskin filosoflardan birini belə duyğu təcrübəsi əlavə edilmədən obyekti müəyyənləşdirməyə çalışan intellektual idrak sisteminə inandırmışdır. Məhz bu səbəbdən, bu anlayışların iki mənalı olmasının yanlıtıcı səbəbinin izahı - yəni yanlış prinsiplərin mənbəyi kimi - anlayışın sərhədlərini dəqiq müəyyən etmək və qorumaq üçün böyük fayda verir. Təbii ki, demək lazımdır ki, ümumi anlayışa aid olan və ya ona zidd olan hər şey, həmin anlayışın altına daxil olan bütün xüsusi anlayışlara da aiddir və ya onlara ziddir (*dictum de Omni et Nullo*). Amma bu məntiqi prinsipin dəyişdirilərək belə ifadə olunması absurd olardı: „Ümumi anlayışda olmayan, onun altındakı xüsusi anlayışlarda da yoxdur.“ Çünkü xüsusi anlayışlar məhz ona görə xüsusi sayılırlar ki, ümumi anlayışda düşünüləndən daha çox şeyi ehtiva edirlər. Lakin Leibnizin bütün intellektual sistemi əslində məhz bu ikinci prinsip üzərində qurulub. Buna görə də o, bu prinsip ilə birlikdə, eləcə də ondan yaranan anlayışın istifadəsindəki bütün qeyri-müəyyənliliklə birlikdə sarsılır. Seçilməzlik prinsipi əslində belə bir fərziyyəyə əsaslanır: əgər ümumi bir şeyin anlayışında müəyyən bir fərq tapılmırsa, o zaman həmin fərq şeylərin özündə də yoxdur. Buna görə,

anlayışlarında bir-birindən fərqləndirilməyən bütün şeylər tamamilə eynidir (*numero eadem*). Amma hər hansı bir şeyin sadəcə anlayışında, intuisiyanın bir çox zəruri şərtlərindən abstraksiya edilir. Və bu abstraksiya edilmişlər çox tez-tez elə qəbul edilir ki, onlar heç mövcud deyil, şeyə isə yalnız anlayışında olanlar aid edilir. Hər dəfə və harada olursa olsun, bir kub fut məkan anlayışı özü-özlüyündə həmişə tamamilə eynidir. Amma məkan daxilində iki kub fut yalnız yerlərinə görə fərqlənir (*numero diversa*); bunlar intuisiyanın şərtləridir, yəni bu anlayışın obyekti həmin şəraitdə verilir. Bu şərtlər anlayışa aid deyil, bütövlükdə hissiyyata aiddir. Eyni şəkildə, bir şeyin anlayışında heç bir ziddiyət yoxdur, əgər müsbət anlayışa heç bir mənfi şey qoşulmayıbsa. Yalnız müsbət anlayışlar birləşəndə heç bir ləğv etmə təsiri yarada bilməz. Amma həssas intuisiyada, məsələn, hərəkətin verildiyi intuisiyada, anlayışda abstraksiya edilən, amma reallıqda mövcud olan (məsələn, əks istiqamətlər) şərtlər vardır. Bu şərtlər məntiqi olmayan, ancaq tamamilə müsbət olan şeydən sıfır (=0) yaradan ziddiyətə imkan verir. Və yalnız anlayışlarda ziddiyət olmadığından bütün reallığın razılışlığını demək olmaz. Yalnız anlayışlara görə, daxili bütün münasibətlərin və xarici təyinatların təməlidir. Əgər mən intuisiyanın bütün şərtlərindən abstraksiya etsəm və yalnız ümumi bir şeyin anlayışına məhdudlaşsam, o zaman hər hansı xarici münasibətdən imtina edə bilərəm. Amma buna baxmayaraq, onun bir anlayışı qalmalıdır ki, bu da münasibət yox, yalnız daxili təyinatları ifadə edir. İndi elə görünür ki, bundan belə nəticə çıxır: hər bir şeydə (maddədə) tamamilə daxili və bütün xarici təyinatlardan əvvəl gələn bir şey var. Bu, ilk olaraq xarici təyinatları mümkün edən şeydir. Beləliklə, bu təməl özü heç bir xarici münasibət daşımir, ona görə də sadədir (çünki maddi şeylər hələ də həmişə yalnız münasibətlərdən ibarətdir, ən azından bir-birindən ayrı hissələrin münasibətidir). Və biz yalnız daxili təyinatları öz daxili hissımız vasitəsilə tanıdığımız üçün, bu təməl təkcə sadə deyil, həm də (öz daxili hissizlə analoji olaraq) təmsillərlə müəyyən olunur. Yəni, bütün şeylər həqiqətən monadlar, yəni təmsillərlə təchiz olunmuş sadə varlıqlar olmalıdır. Bütün bunlar doğru olardı, əgər ümumi bir şeyin konseptindən başqa, xarici duyumun obyektlərinin bizə verilməsi üçün təkcə müəyyən şərtlər olmasaydı və xalis konsept onlardan uzaqlaşmasaydı. Çünkü həmin şərtlər göstərir ki, məkan içində davamlı görünüş (keçilməz uzanma) sadəcə əlaqələrdən ibarətdir və heç bir tam daxili məzmunu yoxdur. Buna baxmayaraq, o, bütün xarici qavrayışın əsas təməli ola bilər. Sadəcə konseptlər vasitəsilə, əlbəttə ki, mən heç bir daxili olmadan xarici bir şeyi düşünə bilmərəm, çünki əlaqəli konseptlər mütləq verilmiş şeyləri öncədən tələb edir

və onsuz mümkün deyillər. Amma intuisiya içində bir şey var ki, ümumi bir şeyin sadəcə konseptində heç vaxt yoxdur. Bu isə ancaq konseptlərlə anlaşılı bilməyən bir təməl yaradır. Bu təməl məkan adlanır və o, içində olan hər şəylə birlikdə tam formal və ya həqiqi əlaqələrdən ibarətdir. Buna görə mən deyə bilmərəm ki, yalnız tam daxili olmadan heç bir şey konseptlərlə təsəvvür edilə bilməz, o halda xaricdə də heç bir şey yoxdur ki, onun təməli maddələrin özündə, bu konseptlərə və intuisiya altında olanlara tam daxili bir şey olmasın. Əgər biz intuisiya şərtlərinin hamısından uzaqlaşmışıqsa, onda əlbəttə ki, sadəcə konseptdə yalnız ümumi daxili və onun vasitəsilə xaricinin mümkün olduğu əlaqə qalır. Amma bu, sadəcə uzaqlaşma əsasında yaranan zərurət, əşyalar intuisiya ilə verilən zaman, yəni onların təkcə əlaqələrdən ibarət, daxili əsasları olmayan təyinedici halları mövcuddursa, keçərli deyil. Çünkü bunlar şeylərin özləri deyil, sadəcə görünüşlərdir. Və nəyi yalnız maddədə dərk edə biliriksə, o tamamilə əlaqələrdən ibarətdir (bizim daxili təyinedicilər dediyimiz şeylər yalnız nisbi daxildir); amma bunların arasında bəzi müstəqil və davamlı əlaqələr var ki, onların vasitəsilə müəyyən bir obyekt bizə təqdim olunur. Əgər mən bu əlaqələrdən uzaqlaşsam və artıq heç nə düşünməsəm belə, bu, şeyin yalnız görünüş kimi anlayışını və ya ümumi obyekt anlayışını ləğv etmir. Amma belə bir obyekti yalnız konseptlər vasitəsilə müəyyən etmək mümkünüyünü - yəni noumenon konseptini - aradan qaldırır.

Bir şeyin tamamilə əlaqələrdən ibarət olması fikri həqiqətən təəccüblüdür. Amma belə bir şey yalnız görünüşdür və xalis kateqoriyalarla düşünülə bilməz. O, sadəcə ümumi bir şeyin hissələrə olan əlaqəsindən ibarətdir. Eyni şəkildə, əgər insan yalnız konseptlərə başlayırsa, əşyaların əlaqələrini ümumi şəkildə yaxşı düşünə bilməz. Çünkü belə əlaqələrdə insan özü digərinin təyinedicilərinin səbəbi olduğu fikrini qəbul etməlidir; bu, əlaqələrin anlaşılması konseptidir. Amma bu halda biz bütün intuisiya şərtlərindən uzaqlaşırıq və çoxluğun öz yerini təyin edə biləcəyi bir yol - yəni hissiyyətin forması (məkan) - itir, halbuki məkan bütün empirik səbəb-nəticədən əvvəl mövcuddur. Əgər biz yalnız başa düşülən obyektlərdən (intellektual obyektlərdən) anlayırıqsa, yəni xalis kateqoriyalar vasitəsilə, hissiyyət sxemasından asılı olmadan düşünülən şeylərdən, onda belə şeylər mümkünüsüzdür. Çünkü anlayışımızdakı bütün kateqoriyaların obyektiv istifadəsinin şərti yalnız hissi intuisiya tərzimizdir. Bu intuisiya vasitəsilə bizə obyektlər təqdim olunur. Əgər biz bu intuisiya şərtindən uzaqlaşsaq, anlayış kateqoriyalarımız heç bir obyektlə əlaqəsi olmaz. Hətta əgər başqa cür bir

intuisiya fərz etsək, bizim düşünmə funksiyalarımız onun üçün heç bir mənaya sahib olmazdı. Əgər biz bu yolla yalnız hissi olmayan bir intuisiyanın obyektlərini başa düşürüsə, hansına ki kateqoriyalarımız əlbəttə ki, tətbiq edilə bilməz və onlardan heç bir biliyə sahib ola bilmərik (nə intuisiya, nə də konsept olaraq), onda belə mənfi mənada noumenaların mövcudluğu qəbul edilməlidir. Çünkü bu, yalnız o deməkdir ki, bizim intuisiya tərzimiz bütün şeylərə aid deyil, yalnız hisslerimizin obyektlərinə aiddir. Nəticədə, onların obyektiv qüvvəsi məhduddur və başqa cür intuisiya və onun obyektləri üçün yer qalır. Amma belə halda noumena anlayışı problemlı olur, yəni bir şeyin təsviri ki, biz onun mümkün olduğunu da, mümkün olmadığını da deyə bilmərik. Çünkü biz yalnız öz hissi intuisiyamızla tanışq və kateqoriyalardan başqa heç bir konsept növümüz yoxdur. Həmçinin bu kateqoriyalar hissi olmayan obyektlər üçün uyğun deyil. Buna görə də biz hissiyyətimizin şərtlərindən kənara çıxaraq düşüncəmizin obyektlərinin sahəsini müsbət şəkildə genişləndirə bilmərik. Yəni, biz yalnız görünənlərin arxasında xalis düşüncənin obyektləri – noumenaları qəbul edə bilmərik, çünkü onların müsbət və dəqiq mənası yoxdur. Tanınma üçün yalnız kateqoriyaların kifayət etmədiyini qəbul etməliyik. Hissiyyət məlumatları olmadan kateqoriyalar yalnız başa düşmənin subyektiv birləşmə formaları olar, amma heç bir obyektləri olmaz. Düşüncə özü, əlbəttə, hisslerin məhsulu deyil və bu baxımdan onlarla məhdudlaşdırır. Amma buna görə də hissiyyatın köməyi olmadan dərhal müstəqil və xalis şəkildə istifadə oluna bilməz, çünkü o halda obyektə sahib olmaz. Və noumena adını belə bir obyektə vermək olmaz, çünkü bu tamamilə fərqli bir intuisiyaya və fərqli bir anlayışa aid olan obyektin problemli konseptini ifadə edir ki, bu da özü bir problemdir. Noumena anlayışı buna görə obyektin konsepti deyil, əksinə bizim hissiyyətimizin məhdudluğunu ilə qaçılmaz şəkildə bağlı olan bir problemdir. Bu problem ondan ibarətdir ki, bəlkə də hissi intuisiyamızın əhatə etmədiyi tamamilə fərqli obyektlər mövcuddur. Bu suala verilə biləcək cavab qeyri-müəyyəndir: hissi intuisiyanın bütün şeylərə aid olmadığı nəzərə alınaraq, başqa və əlavə obyektlər üçün yer qalır. Onların mövcudluğu tamamilə inkar edilə bilməz, amma müəyyən bir konsept olmadığı üçün (hansı ki, heç bir kateqoriya ilə izah edilə bilməz), onlar bizim anlayışımız üçün obyekt kimi təsdiq edilə bilməzlər. Anlayış buna uyğun olaraq hissiyyəti məhdudlaşdırır, amma bununla öz sahəsini genişləndirmir. Hissiyyətə xəbərdarlıq edir ki, özünü aldanmasın və şeyləri öz mahiyyətində deyil, yalnız görünüş kimi qəbul etsin. Beləcə anlayış bir obyekti özü üçün düşünür, amma yalnız transsensual obyekt kimi. Bu obyekt

görünüşün səbəbidir (yəni özü görünüş deyil) və nə miqdar, nə reallıq, nə də maddə kimi düşünülə bilməz. Çünkü bu anlayışlar həmişə hissi formalar tələb edir ki, obyekt müəyyənləşdirilsin. Buna görə də belə bir obyektin bizdə və ya bizdən kənarda olub-olmadığı, hissiyyətlə birlikdə aradan qaldırılıb-qaldırılmayacağı, ya da hissiyyət götürülsə belə qalıb-qalmayacağı tamamilə naməlum olaraq qalır. Əgər bu obyekti noumenon adlandırmaq istəyiriksə, çünkü onun təmsili heç bir hissi təbiətdə deyil, bunu etməkdə azadıq. Amma biz anlayışın heç bir konseptini ona tətbiq edə bilmədiyimiz üçün, bu təmsil bizim üçün hələ də boş qalır və yalnız hissi biliyimizin sərhədlərini göstərmək, həm mümkün təcrübə, həm də xalis anlayış vasitəsilə doldura bilməyəcəyimiz bir boşluq buraxmaq üçün xidmət edir.

Bu xalis anlayışın tənqidi bizə görünüş kimi qarşıya çıxan obyektlərdən kənarda yeni bir obyekt sahəsi yaratmağa, ağıllı dünyalara və ya onların konseptinə dalmağa imkan vermir. Ən açıq şəkildə bu yanlışlıqla aparan səbəb və bağışlana biləcək, amma haqlı sayılmayan səhv budur: anlayışın vəzifəsinə zidd olaraq onun istifadəsinin transsensual edilməsi və obyektlərin, yəni mümkün təzahürlərin konseptlərə uyğunlaşdırılmasıdır, halbuki konseptlər yalnız mümkün təzahürlərə uyğun olmalı və onların obyektiv etibarlılığı onlardan asılıdır. Amma bunun səbəbi isə odur ki, özünü qavrama (apperception) və onunla birlikdə düşünmə təmsillərin düzülüşünün mümkün olan bütün müəyyənliliklərdən əvvəl gəlir. Buna görə də biz ümumi şəkildə bir şeyi düşünürük və bir tərəfdən onu hissi olaraq müəyyən edirik, ancaq həm də ümumiyyətlə və abstrakt şəkildə təqdim olunan obyekti bu təzahür etmə üsulundan fərqləndiririk. Beləcə, bizim üçün yalnız düşünmə yolu ilə müəyyən etmək imkanı qalır ki, bu da məzmunu olmayan, yalnız məntiqi forma olmaqla bərabər, bizə elə gəlir ki, bu, obyektin özlüyündə mövcud olma üsuludur (noumenon), yəni bizim hissiyyatımızın məhdud olduğu təzahürdən asılı olmayıraq. Transsensual Analitikanı tərk etməzdən əvvəl biz bir şeyi əlavə etməliyik ki, bu özü xüsusi zəruri olmasa da, sistemin tamlığı üçün vacib görünə bilər. Transsensual fəlsəfəyə adətən başlangıçda verilən ən yüksək anlayış mümkün olan ilə mümkün olmayanın fərqidir. Amma hər bölünmə, bölünəcək bir anlayışın mövcudluğunu tələb etdiyindən, bundan daha yüksək bir anlayış olmalıdır və bu anlayış ümumi obyekt anlayışıdır (problemlı şəkildə götürülür, yəni onun varlığı və ya yoxluğu qərara bağlanmır). Çünkü kateqoriyalar yalnız ümumi obyektlərlə əlaqəli anlayışlardır, obyektin bir şey

olub-olmaması fərqi kateqoriyaların ardıcılılığı və rəhbərliyi əsasında aparılmalıdır.

- 1) “Hami”, “çox”, və “bir” anlayışlarına qarşı çıxan anlayış isə hər şeyi ləğv edən, yəni “heç kim” anlayışıdır. Beləliklə, ona uyğun heç bir duyğu ilə verilə bilməyən anlayışın obyekti “heç nə”dir, yəni obyekti olmayan bir anlayışdır. Məsələn, noumenalar kimi - bunlar mümkünlükler arasında sayılmırlar, amma buna görə də mümkünzsız hesab edilməməlidirlər (*ens rationis*). Və ya bəzi yeni əsas qüvvələr kimi bir şeylər, hansını ki, ziddiyət olmadan düşünmək mümkündür, amma təcrübədən heç bir nümunəsi olmadan da təsəvvür edilirlər. Ona görə də belə anlayışlar mümkünlüklər arasında sayılmamalıdır.
- 2) Reallıq bir şeydir, inkar isə heçlikdir, yəni obyektin olmaması anlayışıdır, məsələn, kölgə və ya soyuqluq kimi (*nihil privativum*).
- 3) Duyğunun sadəcə forması, maddəsiz olaraq, özü-özlüyündə obyekt deyil, yalnız onun formal şərtidir (görünüş kimi). Məsələn, xalis məkan və xalis zaman, hansılar ki, əlbəttə ki, duyğu üçün formalardır, amma özü-özlüyündə duyğulanılan obyekt deyillər (*ens imaginarium*).
- 4) Öz-özünə zidd olan anlayışın obyekti heçlikdir, çünkü anlayış özü heçlikdir, mümkünzsüzdür; məsələn, iki tərəfi olan düzbucaqlı fiqur kimi (*nihil negativum*).

### **Refleksiya anlayışlarının iki mənalı olması haqqında**

Heçlik anlayışının bu bölgüsünün cədvəli (çünki “bir şey” anlayışının oxşar bölgüsü özü-özündən əmələ gəlir) belə təqdim edilməlidir:

1. Heçlik - Obyekti olmayan boş anlayış, - *ens rationis*
2. Bir anlayışın boş obyekti, - *nihil privativum*.
3. Obyekti olmayan boş təsəvvür, - *ens imaginarium*.

#### 4. Anlayışı olmayan boş obyekt, nihil negativum.

Görülür ki, düşüncə-varlıq (I nömrə) qeyri-varlıqdan (4 nömrə) fərqlənir ona görə ki, birincisi sadəcə bir ixtira olduğundan (öz-özünə ziddiyət yaratmada) mümkünlükler arasında sayılmaya bilər, halbuki ikincisi mümkünliklə ziddiyət təşkil edir, çünkü onun anlayışı özü özünü ləğv edir. Hər ikisi də boş anlayışlardır. Əksinə, nihil privativum (2 nömrə) və ens imaginarium (3 nömrə) anlayışlar üçün boş məlumatlardır. Əgər işıq duyğulara verilməsəydi, insan qaranlığı təsəvvür edə bilməzdi, və əgər uzadılmış varlıqlar qavranılmamasaydı, insan məkanı təsəvvür edə bilməzdi. İnkar və sadəcə təsəvvür forması reallıq olmadan obyektlər deyillər.

Şərh: İ. Kant düşüncəsində bilik iki əsas mənbədən gəlir: hissiyyat və anlayış. Hissiyyat vasitəsilə biz ətrafdakı dünyani duyuruq, anlayış isə bu duyğuları başa düşməyə və təşkil etməyə kömək edir. Kant deyir ki, bilik yalnız bu ikisinin birləşməsi ilə mümkün olur. Hissiyyat obyektlərin bizə necə göründüyü, yəni "görünüşləri" verir, anlayış isə bu görünüşləri anlamlandırır. O, həmçinin vurgulayır ki, anlayışların və hissiyyatın qarışdırılması yanlış nəticələrə gətirib çıxara bilər. Məsələn, bəzi filosoflar hər şeyi yalnız anlayış vasitəsilə anlaya biləcəyini düşündü, amma Kant hesab edir ki, bu, həqiqətin bir hissəsini görməməzlikdən gəlməkdir. O, həmçinin fikirləşir ki, məkan və zaman bizim hissiyyatımızın formalarıdır, yəni şeylərin özləri deyil, bizim onlara baxış tərzimizdir. Bu səbəbdən, şeylərin özünü bilmək bizim üçün mümkün deyil, biz yalnız onların görünüşlərini qavraya bilirik. Kantın fəlsəfəsində təmiz anlayış və empirik hissiyyat bir-birini tamamlayır və hər ikisinin yerini düzgün ayırmalı, düşüncədə qarşıqlığı aradan qaldırır. Bu yanaşma həm də elmi düşüncənin əsasını qoyur, çünkü biz dünyani anlamaq üçün həm təcrübəyə, həm də düşüncəyə ehtiyac duyuruq. İ. Kant deyir ki, biz dünya haqda yalnız iki vasitə ilə məlumat əldə edirik: duyğu (hisslər) və düşüncə (anlayışlar). Amma bu vasitələr bir-birindən fərqlidir. Duyğu vasitəsilə biz əşyaların məkan və zaman daxilində necə göründüğünü hiss edirik, yəni onların görünüşünü qavrayırıq. Ancaq bu görünüşlərin içindəki şeylərin öz mahiyyətini, yəni əşyaların özünü (noumenon) birbaşa anlaya bilmərik. Bizim anlayışlarımız (konseptlərimiz) yalnız həmin görünüşlərə aiddir və onların köməyilə bu görünüşləri başa düşürük. Kant vurgulayır ki, məkan və zaman bizim duyğu intuisiyamızın formal şərtləridir, yəni bunlar dünyani hiss etməyimizin əsas çərçivələridir. Biz bunlarsız heç bir şeyi hiss edə bilmərik. Lakin bu formalardan kənardə nə baş verdiyini bilmək mümkün deyil. Noumenon isə məhz bu duyğu və anlayış şərtlərinin xaricində olan, bizim birbaşa görə bilmədiyimiz,ancaq var ola biləcək şeylərdir. Onlar haqqında danışmaq mümkündür, amma onları dəqiqlik təsvir etmək və ya bilmək mümkün deyil. Kant

həmçinin deyir ki, anlayışlar (konseptlər) yalnız bizim duyğularımız vasitəsilə verilən görünüşlərə aid olur və onların köməyilə obyektləri tanıyırıq. Ancaq anlayışları duyğulardan kənarda istifadə etməyə çalışmaq səhvdir, çünki anlayışlar belə hallarda boş qalır, heç bir real obyektə işarə etmirlər. Beləliklə, bizim biliyimiz yalnız təcrübə və duyğu ilə məhdudlaşır. Noumenaları isə bizim üçün tam anlaşılmaz və problemli qalan anlayışlar kimi qəbul etmək lazımdır. Onlar bizim duyğularımızın çatmadığı yerlərdə olan mümkün obyektlərdir, amma onlarla bağlı müsbət və dəqiqlik bilik əldə etmək mümkün deyil. Kantın bu fikirləri göstərir ki, insan biliyi həm məhduddur, həm də biz yalnız əşyaların görünüşlərini anlaya bilərik, onların öz mahiyyətlərini deyil. Noumenalar isə bu məhdudiyyətin xaricində qalan, yalnız nəzəriyyədə mümkün olan varlıqlardır, amma onları təsdiqləmək və ya inkar etmək mümkün deyil. Beləliklə, Kant bizə göstərir ki, düşüncəmizi və biliyimizi həm duyğu ilə, həm də anlayışla birlikdə istifadə etməliyik, amma həmişə bilin ki, əslində şeylərin mahiyyətini tam dərk edə bilmərik, bizim bilik dünyamız yalnız onların bizə görünən tərəfi ilə məhdudlaşır.

## **Transsensual loqika**

## **Transsensual dialektika**

### **Giriş**

### **Transsensual yanılsama (dialektik illüziya)**

Yuxarıda dialektikanı ümumiyyətlə bir yanılsama məntiqi adlandırdıq. Bu, onun ehtimal nəzəriyyəsi olduğu mənasına gəlmir; çünki ehtimal həqiqətdir, amma yetərsiz əsaslarla qavranıldığı üçün qavrayışda qüsür olur, lakin bu səbəbdən yaniltıcı deyil və ona görə də məntiqin analitik hissəsindən ayrı tutulmamalıdır. Daha da az görünüşü və yanılsamanı eyniləşdirmək olar. Çünki həqiqət və yanılsama obyektin özündə, onu qavradığımız dərəcədə deyil, onu düşündüyüümüz, ona verdiyimiz hökmədə olur. Buna görə də düzgün deyilir ki, duyğular səhv etmir; amma bu, onların həmişə doğru hökm verdikləri üçün deyil, heç hökm vermədikləri üçündür. Beləliklə, həm həqiqət, həm də səhv, eləcə də səhvə aparan yanılsama yalnız hökmlərdə tapılır, yəni

yalnız obyekt ilə anlayışımız arasındaki münasibətdə olur. Anlayışın qanunlarına tam uyğun olan qavrayışda isə səhv yoxdur. Duyğu təsvirində (çünki orada heç bir hökm yoxdur) səhv yoxdur. Təbii qanunların heç bir qüvvəsi öz qanunlarından kənara çıxa bilməz. Ona görə də nə anlayış özü-özlüyündə (başqa bir səbəbin təsiri olmadan), nə də duyğular təkbaşına səhv edə bilər; birincisi səhv edə bilməz, çünki o, yalnız öz qanunlarına uyğun fəaliyyət göstərir və onun nəticəsi (hökmü) mütləq bu qanunlarla uyğun olmalıdır. Lakin bütün həqiqətin formal tərəfi anlayışın qanunları ilə uyğunluqda durur. Duyğularda isə heç bir hökm yoxdur, nə doğru, nə də yanlış hökm. İndi isə, çünki bizim bu iki mənbədən başqa başqa heç bir biliyimiz yoxdur, nəticə olaraq səhv yalnız duyğuların anlayış üzərində nəzərdən qaçan təsiri ilə baş verir. Bu təsir nəticəsində hökmün subyektiv əsasları obyektiv əsaslarla birləşir və obyektivlər məqsədlərindən yayılır. Bu, elədir ki, hərəkət edən cism öz-özlüyündə həmişə düz xətt üzrə hərəkət etməli olsa da, əgər eyni zamanda başqa bir qüvvə başqa istiqamətdə təsir edərsə, o, əyri xətt üzrə hərəkət etməyə başlayar. Anlayışın düzgün fəaliyyətini araya girən qüvvədən ayırmak üçün, səhv hökmədə anlayışın iki fərqli istiqamətdə təsir edən qüvvələr arasında, sanki bucaq əmələ gətirən diaqonal kimi qəbul edilməlidir. Bu qarışq təsirin sadə təsirlər - anlayışın və duyğunun təsirləri kimi ayrılması vacibdir. Apriori olan təmiz hökmlərdə isə bu, transsensual təfəkkür vasitəsilə baş vermelidir. Bu təfəkkür sayəsində (artıq göstərildiyi kimi) hər bir təqdimat onun aid olduğu biliyinə uyğun yerə yerləşdirilir və beləliklə, duyğunun təsiri anlayışdan fərqləndirilir. Bizim burada söhbətimiz təcrübəyə əsaslanan (məsələn, optik) aldanışdan deyil. Bu cür aldanış anlayışın düzgün qaydalarının təcrübi tətbiqi zamanı baş verir və mühakimə qabiliyyətini təsəvvürün təsiri altında yanlış istiqamətə aparır. Amma bizim məqsədimiz yalnız transsensual aldanışdır. Transsensual aldanış isə təcrübə üçün nəzərdə tutulmayan prinsiplərə təsir göstərir. Əgər bu prinsiplər təcrübəyə aid olsayıdı, onların düzgünlüyünü yoxlamaq üçün bir imkanımız olardı. Lakin tənqidin bütün xəbərdarlıqlarına baxmayaraq, bu aldanış bizi kateqoriyaların təcrübi istifadəsindən kənara aparır. O, xalis anlayışı genişləndirmək kimi görünən bir təəssürat yaradır.

Biz, tətbiqi tamamilə mümkün təcrübənin sərhədləri daxilində qalan prinsipləri immanent prinsiplər adlandıracaqıq. Təcrübənin sərhədlərini aşan prinsipləri isə transsensual prinsiplər adlandıracaqıq. Amma burada mən kateqoriyaların transsensual istifadəsi və ya sui-istifadəsini nəzərdə

tutmuram. Bu, mühakimə qabiliyyətinin bir səhvidir, hansı ki, tənqid tərəfindən düzgün yoxlanmadıqda baş verir və beləliklə xalis anlayışın yalnız fəaliyyət göstərməsinə icazə verilən sahənin sərhədlərinə kifayət qədər diqqət yetirilmir. Mən isə prinsip olaraq bizi bütün bu sərhəd nişanlarını sökməyə və heç bir sərhəd tanımayan tamamilə yeni bir əraziyə iddia etməyə sövq edən prinsipləri nəzərdə tuturam. Buna görə də, transsidental və transsident eyni şey deyildir.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz xalis anlayış prinsipləri yalnız təcrübi və transsidental olmayan istifadə üçün olmalıdır, yəni təcrübənin sərhədlərini aşmayan istifadə üçün. Amma sərhədləri aradan qaldıran və bizə onları keçməyi əmr edən prinsip transsident adlanır. Əgər bizim tənqidimiz bu iddia olunan prinsiplərdəki aldanişi aşkar edə bilsə, o zaman yalnız təcrübi istifadə üçün olan prinsiplər, onlara qarşı olaraq, xalis anlayışın immanent prinsipləri adlandırılara bilər. Məntiqi aldaniş, yalnız ağlın formasının təqlidi olan (yanlış nəticələrə aparan aldaniş) yalnız məntiqi qaydaya diqqətsizliyin nəticəsidir. Buna görə də, diqqətimiz o vəziyyətə yönəldikdə, məntiqi aldaniş tamamilə aradan qalxır. Digər tərəfdən, transsidental aldaniş, aşkar edilsə və onun əsassızlığı transsidental tənqid vasitəsilə aydın görünəcək, dayanmir (məsələn, "Dünyanın zamanda başlangıcı olmalıdır" fikrindəki aldaniş). Bunun səbəbi odur ki, bizim ağlığımızda (şəxsən insanın biliyinə aid bir qabiliyyət kimi baxıldıqda) onun istifadəsi üçün əsas qaydalar və prinsiplər var. Bunlar tamamilə obyektiv prinsiplər kimi görünür və onların vasitəsilə anlayışımız üçün bəzi anlayışların müəyyən əlaqəsinin subyektiv zəruriliyi obyektiv zərurilik, yəni şeylərin özündəki müəyyənlik kimi qəbul edilir. Bu, tamamilə qaçınılmaz bir aldanişdır, elə ki, dənizin ortasının sahillərə nisbətən daha yüksək göründüyü də qaçırmاق mümkün deyil. Çünkü biz dənizin ortasını daha yuxarıdan gələn işiq şüaları vasitəsilə görürük. Hətta astronom da ayın yüksələn zaman daha böyük görünməsini əngəlləyə bilməz, baxmayaraq ki, o, bu aldanişdan aldanır. Transsidental dialektika, beləliklə, transsidental mühakimələrdəki aldanişi üzə çıxarmaqla kifayətlənəcək və eyni zamanda bizi onun aldatmasına qarşı qoruyacaq. Lakin o, heç vaxt transsidental aldanişin (məntiqi aldaniş kimi) tamamilə yox olmasını və aldaniş statusunu itirməsini təmin edə bilməz. Çünkü burada söhbət subyektiv prinsiplərə əsaslanan və onları obyektiv prinsiplər kimi təqdim edən təbii və qaçınılmaz bir aldanişdan gedir. Halbuki məntiqi dialektika, yalnız nəticələrin aradan qaldırılmasında yalnız prinsip səhvləri və ya onları təqlid

edən süni aldanişlarla məşğuldur. Buna görə xalis ağlin təbii və qaçınılmaz bir dialektikası vardır; bu, tanışlıq çatışmazlığından yaranan və ya hansısa bir hiyləgər düşüncə adaminın ağıllı insanları çasdırmaq üçün uydurduğu bir dialektika deyil. Bu dialektika insan ağlına qaçılmaz şəkildə bağlıdır. Belə ki, biz illüziyaları üzə çıxarsaq da, o, yenə də ağlimızın yanlış ümidlərə aldanmasına səbəb olur və daim onu ani sapmalara aparır ki, bu sapmalar da həmişə aradan qaldırılmalıdır.

Şərh: İ. Kantın fikirlərinə görə, insanın biliyi duygular və anlayışların birləşməsindən yaranır. Duygular özləri səhv etmir, çünkü onlar sadəcə məlumat götirir, amma hökmərə anlayış verir. Səhv ancaq anlayışın duygular üzərində təsiri düzgün olmadıqda meydana çıxır. İnsan ağılı müəyyən qaydalara və prinsiplərə əsaslanır, lakin bu qaydalar bəzən bizim təcrübəmizin sərhədlərini aşaraq bizi yaniltmağa götirib çıxarır. Kant buna "transsensual yanılsama" deyir. Bu, təcrübəyə əsaslanmayan, amma ağlin özünü məcbur hiss etdiyi düşüncə tələsidir və həqiqətən mövcud olmayan obyektlər haqqında yanlış nəticələrə səbəb olur. Məsələn, dünyanın başlangıcı və ya sonsuzluğu kimi fikirlər ağlin təbii ehtiyaclarından irəli gəlir, amma onlar obyektiv olaraq sübut olunmur və yanlışdır. Kantın məqsədi bu təbii yanılsamaları üzə çıxarmaq və ağlimızın onları anlamaqdə ehtiyatlı olmasını təmin etməkdir. Buna görə də, ağlin məntiqi aldanişları aradan qaldırmaq mümkün olsa da, transsensual yanılsama insan təfəkkürünün qaçılmaz xüsusiyyətidir və daim diqqətli olmaq lazımdır. Bu yanaşma insanın biliyinin hədlərini göstərir və onu yanlış fikirlərdən qoruyur.

## Saf ağlin transsensual illüziyanın məkanı kimi olması haqqında Ümumi olaraq zəka haqqında

Bütün biliklərimiz duygulardan başlayır, oradan anlayışa keçir və son olaraq ağılla tamamlanır. Zəka isə bizdə intuisiyanın mövzusunda işləyən və onu ən yüksək düşüncə birliyinə götirən ən ali gücdür, daha yüksək heç nə yoxdur. İndi bu ən yüksək biliş gücünün tərifini vermək istəyəndə bir az çətinlik çəkirəm. Anlayışda olduğu kimi, ağlin da yalnız formal, yəni məntiqi istifadəsi var. Bu istifadə zamanı zəka biliyin bütün məzmunundan uzaqlaşır. Amma həm də real istifadə var, çünkü zəka özündə müəyyən anlayışların və prinsiplərin mənbəyini daşıyır. Bunları nə duygulardan, nə də anlayışdan əldə etmir. İlk güc, yəni anlayış, loqikçilər tərəfindən çoxdan dolayı nəticələr çıxarma qabiliyyəti kimi müəyyən edilib (birbaşa nəticələrdən fərqli olaraq).

Amma bu, ikinci güç, yəni öz-özünə anlayışlar yaradan güc haqqında bizə heç nə demir. İndi, burada ağlın məntiqi və transsensual olmaqla iki hissəyə bölünməsi baş verdiyindən, bu biliş mənbəyinin hər iki anlayışı özündə birləşdirən daha yüksək bir anlayışı axtarmaq lazımdır. Anlayış anlayışları ilə olan oxşarlıqdan biz həm məntiqi anlayışın transsensual anlayışa açar verəcəyini, həm də məntiqi funksiyaların cədvəlindən zəka anlayışlarının ailə ağacını əldə edəcəyimizi gözləyə bilərik. Transsensual məntiqimizin ilk hissəsində anlayışı qaydalar gücü kimi müəyyən etmişdik. Burada isə anlayışdan ağılı fərqləndirərək zəka gücünü prinsiplər gücü adlandıracaqıq. “Prinsip” termini iki mənalıdır və adətən yalnız o biliyi ifadə edir ki, o, öz mənşəyi və mahiyyəti baxımından prinsip olmasa da, prinsip kimi istifadə oluna bilər. Hər ümumi mülahizə, hətta təcrübədən (induksiya yolu ilə) götürülmüş olsa belə, silogizmdə əsas öncül kimi xidmət edə bilər; amma bu, özü prinsip olduğu anlamına gəlmir. Riyazi aksiomlar (məsələn, hər iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt ola bilər) əvvəlcədən ümumi biliylərdir və buna görə də onlara aid edilə bilən hallar baxımından düzgün olaraq prinsip adlandırılırlar. Amma mən ümumilikdə və özlüyündə düz xətlər haqqında bu mülahizəni prinsiplərdən bilik kimi qəbul etdiyimi deyil, yalnız xalis intuisiya vasitəsilə bildiyimi deyə bilərəm. Buna görə də “prinsiplərdən bilik” dediyim zaman, mən konkret olanı universal vasitəsilə, yəni anlayışlar üzərindən tanıdığım biliyi nəzərdə tuturam. Hər bir silogizm prinsiplərdən bilik əldə etməyin bir formasıdır. Çünkü əsas öncül həmişə belə bir anlayış verir ki, onun şərti altına düşən hər şey həmin prinsipə əsasən bilinə bilər. İndi isə hər universal bilik silogizmdə əsas öncül kimi istifadə oluna bildiyindən və anlayış əvvəlcədən belə ümumi mülahizələr verdiyindən, bu mülahizələr mümkün istifadələrinə görə prinsiplər adlandırılara bilər. Amma əgər biz bu təmiz anlayış prinsiplərini onların mənşəyi baxımından özləri üçün ayrıca nəzərdən keçirək, onda onlar anlayışlardan alınan biliklər deyil. Çünkü əvvəlcədən mümkün olmazdılar, əgər biz təmiz intuitiyani (riyaziyyatda) və ya mümkün təcrübənin ümumi şərtlərini gətirməsəydi. Hər şeyin baş verməsinin səbəbi olması ümumi olaraq baş verən anlayışından çıxarıla bilməz; əksinə, məhz bu prinsip göstərir ki, nə baş verdiyinə dair müəyyən təcrübə anlayışı necə əldə edilə bilər. Buna görə anlayış anlayışlardan sintezik biliklər verə bilməz və məhz mən bunları mütləq prinsiplər adlandırıram; lakin bütün universal mülahizələr nisbətən prinsiplər kimi adlanı bilər. Bu qədim bir arzu idi – kim bilir nə qədər vaxt keçəcək, bəlkə də heç vaxt yerinə yetməyəcək – ki, sonsuz sayda mülki qanunların əvəzinə onların prinsipləri axtarılsın; çünkü elə bunun özündə

qanunvericiliyi sadələşdirməyin sırrı gizlənir. Amma burada qanunlar yalnız azadlığımızın məhdudlaşdırılmasıdır, belə şərtlərə görə ki, azadlıq tamamilə özü ilə uyğundur; buna görə də qanunlar tamamilə bizim öz işimiz olan bir şeyə tətbiq edilir və biz bu anlayış vasitəsilə ona səbəb ola bilərik. Lakin obyektlərin özlərinin, eləcə də şeylərin təbiətinin sadəcə anlayışlar vasitəsilə prinsiplərə tabe olması və müəyyənləşdirilməsi, əgər mümkün deyilsə belə, ən azı çox paradoksal və tələbkar bir şeydir. Amma necə olursa olsun (çünki bunun araşdırılması hələ qarşıdadır), bu ən azı aydınlaşdır ki, prinsiplərdən bilik (özlüyündə) anlayışın sadəcə biliyindən tamamilə fərqlidir; çünki anlayışın biliyi əlbəttə ki, başqa biliklərdən əvvəl prinsip formasında ola bilər, amma özü (sintetik olduğu qədər) sadəcə düşüncəyə əsaslanmır və anlayışlar üzrə universal bir şey özündə ehtiva etmir. Əgər anlayış görünüşlərin vahidliyini qaydalar vasitəsilə təmin edən qabiliyyət ola bilərsə, o zaman zəka anlayışın qaydalarının vahidliyini prinsiplər altında təmin edən qabiliyyətdir. Beləliklə, zəka birbaşa təcrübəyə və ya hər hansı bir obyektə tətbiq olunmur. Onun məqsədi anlayışa əvvəlcədən, konseptlər vasitəsilə, anlayışın çoxsaylı biliyinə vahidlik verməkdir. Bu vahidlik “ağlın vahidliyi” adlanır və anlayışın əldə edə biləcəyi hər hansı vahidlikdən tamamilə fərqlidir. Bu, zəka qabiliyyətinin ümumi anlayışıdır; bu anlayış, yalnız sonrakı hissələrdə veriləcək nümunələr olmadan belə tam olaraq başa düşülə bilər.

Şərh: İmanuel Kantın “Saf ağlın transsensual illüziyanın məkanı kimi olması” mövzusunda fikirlərini belə izah etmək olar: İmanuel Kant deyir ki, bütün biliklərimiz əvvəlcə duyğulardan (hisslərdən) başlayır, sonra anlayış səviyyəsinə keçir və ən sonda zəka vasitəsilə tamamlanır. Zəka isə insan idrakının ən ali güclüdür - intuisiyanın mövzusunda işləyir və müxtəlif anlayışları ən yüksək düşüncə birliyinə gətirir. Lakin ağlın tərifi və mahiyyəti tam aydın deyil, çünki zəka yalnız formal - yəni məntiqi - istifadə ilə xarakterizə olunmur, həm də real istifadəsi var. Real istifadə onun müəyyən anlayışlar və prinsiplər mənbəyi olmasınaasdır. Bu prinsiplər həm duyğulardan, həm də anlayışdan çıxmır, onlar ağlın özündə doğulur. İmanuel Kant burada ağlın iki cür istifadə gücünü fərqləndirir:

**Məntiqi ağıl:** Əvvəldən mövcud anlayışlardan dolayı nəticələr çıxarma qabiliyyəti.

**Transsensual ağıl:** Öz-özünə yeni anlayışlar və prinsiplər yaranan güc.

İmanuel Kant hesab edir ki, zəka həm məntiqi, həm də transsensual hissədən ibarətdir. Məntiqi zəka formal qaydalara əsaslanır və ancaq anlayışlardan istifadə edir, amma transsensual zəka isə bu anlayışların və biliklərin arxasında duran,

onları mümkün edən daha yüksək, universal prinsipləri axtarır. Burada “prinsiplər” anlayışı çox önemlidir. Prinsiplər təkcə müəyyən qaydalar deyillər, onlar biliyin əsasını təşkil edən, daha ali və universal qanunlardır. Məsələn, riyaziyyatda “iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt ola bilər” kimi aksiomlar prinsip hesab olunur. Amma İmmanuel Kant deyir ki, biz bu prinsipləri təkcə anlayışlardan almırıq. Bu prinsiplər təmiz intuisiyanın (məsələn, riyazi intuisiyanın) və ya təcrübənin ümumi şərtlərinin sayesində mümkündür. Yəni anlayış özü təcrid olunmuş halda prinsiplərdən bilik verə bilməz - bu biliklər yalnız anlayışlar ilə təmiz intuisiya və ya təcrübənin ümumi şərtləri birlikdə olduqda yaranır. İmmanuel Kantın əsas fikri odur ki, zəka müxtəlif anlayışlar arasında vahidlik yaradır, onları ümumi prinsiplər altında birləşdirir. Ağlın məqsədi anlayışların çoxluğunun mümkün qədər az sayda, amma universal və əsaslı prinsipə çevirməkdir. Bu, biliklərin sadələşdirilməsi və sistemləşdirilməsinin yolu kimi çıxış edir. Belə vahidlik ağlın “vahidliyi” adlanır və bu anlayış, məsələn, anlayışın sadəcə məntiqi vahidliyindən fərqlidir. Zəka anlayışların qaydalarını vahid şəkildə təşkil edir və onların arasında əlaqə yaradır, amma özündə konkret təcrübəyə və ya obyektə birbaşa tətbiq olunmur. İmmanuel Kant vurgulayır ki, zəka transsensual - yəni təcrübədən əvvəl gələn və təcrübənin mümkünüyünü şərtləndirən - prinsiplərin mənbəyidir. Lakin zəka eyni zamanda transsensual illüziyanın məkanıdır, yəni zəka özünün təbiətindən doğan, amma insan idrakını səhv salan, onu həddən artıq ümumiləşdirən və öz gücünü reallığın xaricində tətbiq etməyə çalışan yanılmalara yol açır. Bu illüziyalar ağlın özünü ən yüksək biliş gücü kimi görməsi və bu gücdən məntiqi olaraq artıq olan anlayışlar yaratmağa çalışması nəticəsində yaranır. Beləliklə, zəka transsensual fəlsəfədə həm biliyin əsas mənbəyi, həm də mümkün səhvlerin qaynağı kimi araşdırılır. Bilik duyğulardan başlayır, anlayışa keçir və zəka ilə tamamlanır. Zəka həm məntiqi (formal) istifadə edir, həm də özündə prinsiplər yaradır (transsensual ağıl). Zəka anlayışlardan daha yuxarıda universal prinsipləri gətirir və bilikləri vahidliyə yönəldir. Zəka həm də yanılmalara - transsensual illüziyaya - səbəb ola bilər, çünkü bəzən öz imkanlarını aşır və həddən artıq ümumiləşdirir. İmmanuel Kantın transsensual fəlsəfəsi ağlın bu ikili təbiətini - həm biliyi mümkün edən, həm də illüziyaya yol açan güc kimi - araşdırır.

## Ağlın məntiqi istifadəsi haqqında

Biz dərhal dərk etdiyimiz şeylərlə yalnız nəticə çıxararaq dərk etdiyimiz şeylər arasında fərq qoyuruq. Məsələn, üç düz xəttlə əhatələnmiş bir fiqurun üç bucağının olması dərhal dərk olunur. Amma bu bucaqların cəminin iki düzbucağa bərabər olması yalnız nəticə çıxarma yolu ilə bilinir. Biz daim

nəticə çıxarmaya ehtiyac duyduğumuz və bu vərdişə tam öyrəşdiyimiz üçün, nəhayət, bu fərqi artıq hiss etmirik. Cox vaxt, hissiyyat aldatmaları adlandırılara hallarda olduğu kimi, yalnız nəticə çıxarma ilə əldə etdiyimizi sanki dərhal dərk etmişik kimi qəbul edirik. Hər bir nəticə çıxarmada bir əsas hökm olur, bir də həmin əsasdan çıxarılan nəticə. Nəhayət, nəticənin özündə həmin nəticənin doğru olmasının ilkin hökmün doğru olması ilə qaçılmaz şəkildə bağlı olduğu ifadə edilir. Əgər nəticə çıxarılan hökm artıq ilkin hökmdə mövcuddursa və onu əldə etmək üçün üçüncü bir təsəvvürə ehtiyac yoxdursa, bu "birbaşa nəticə" (latınca consequentia immediata) adlanır; İmmanuel Kant buna daha çox "anlama əsaslanan nəticə" deyir. Məsələn, "Bütün insanlar ölümlüdür" hökmündən dərhal olaraq "Bəzi insanlar ölümlüdür", "Bəzi ölümlü varlıqlar insandır" və "Heç bir ölümsüz insan yoxdur" kimi nəticələr çıxarmaq mümkündür - bunlar birbaşa nəticələrdir. Lakin "Bütün alımlar ölümlüdür" hökmü bu ilkin hökmün içində yoxdur, çünki "alim" anlayışı ilkin hökmdə keçirilməyib. Ona görə bu nəticəyə gəlmək üçün arada əlavə bir hökm - yəni vasitəçi bir hökm ("Bütün alımlar insandır") lazımdır. Bu cür nəticələr çıxarmağa syllogism (sillogizm - yəni riyazi-məntiqi nəticə çıxarma) deyilir. Hər bir sillogizmdə mən əvvəlcə bir qaydanı (böyük hökmü) anlayış vasitəsilə düşünürəm. Sonra bir biliyi həmin qaydanın şərti altına daxil edirəm (kiçik hökm), bunu isə mühakimə qabiliyyəti ilə edirəm. Sonda isə öz biliyimi həmin qaydanın predikati ilə müəyyən edirəm (nəticə). Bu isə apriori olaraq zəka vasitəsilə baş verir. Deməli, bir biliyin onun şərti ilə əlaqəsi – hansı ki, böyük hökm bu şərti bir qayda kimi göstərir – sillogizmlərin müxtəlif növlərini əmələ gətirir. Bu növlər üç cürdür. Çünki ümumiyyətlə bütün hökmlər də üç yerə ayrıılır. Onlar bilginin anlayışa münasibətini ifadə etmə formalarına görə fərqlənirlər: yəni kateqorik, hipotetik və ya disyunktiv sillogizmlər. Əgər, əksər hallarda olduğu kimi, nəticə bir hökm kimi verilibsə və bu hökm bir problem olaraq təqdim olunubsa – yəni əvvəlcədən verilmiş hökmlərdən çıxıb-çıxmadığını yoxlamaq məqsədilə – və bu verilmiş hökmlərdə tamamilə fərqli bir obyekt düşünülürsə, onda mən araşdırıram: görəsən, bu nəticənin təsdiqi anlayış çərçivəsində müəyyən şərtlər daxilində ümumi bir qaydaya əsasən tapıla bilərmi? Əgər mən belə bir şərt tapsam və nəticənin obyekti bu verilmiş şərt altına salına bilirsə, o zaman həmin nəticə bu və digər bilik obyektləri üçün keçərli olan bir qaydadən çıxarılib. Bundan görürük ki, zəka nəticə çıxararkən, anlayışın mümkün qədər çox müxtəlif biliklərini mümkün qədər az sayda prinsipə (ümumi şərtlərə) gətirmək istəyir. Bununla da həmin müxtəlifliyi ən yüksək birlik halına gətirməyə çalışır.

Şərh: İmmanuel Kant bizi bildirir ki, biz əslində dərhal dərk etdiyimiz şeylərlə, yəni birbaşa müşahidə və ya idrak vasitəsilə əldə etdiyimiz məlumatlarla, onlardan nəticə çıxarma yolu ilə əldə etdiyimiz məlumatları ayırd edə bilirik. Məsələn, bir üçbucağın üç bucağının olması dərhal, yəni anında aydın olur. Amma bu üçbucağın bucaqlarının cəminin iki düzbucağa bərabər olduğunu yalnız ağlımız vasitəsilə, yəni nəticə çıxarma yolu ilə başa düşürük. Biz bu cür nəticə çıxarma prosesinə çox alışdığınız üçün bəzən ağlımız belə nəticə çıxardığımızı unudur və sanki nəticəni dərhal bilirmişik kimi düşünürük. İmmanuel Kant burada hər nəticə çıxarmanın iki tərəfi olduğunu deyir: ilkin hökm (əsas fikir) və həmin hökmdən çıxarılan nəticə. Əgər nəticə, ilkin hökmün içində artıq mövcuddursa və üçüncü bir anlayışa ehtiyac yoxdursa, bu, "birbaşa nəticə" adlanır. Məsələn, "Bütün insanlar ölümlüdür" dedikdə, "Bəzi insanlar ölümlüdür" kimi nəticələr birbaşa çıxarılır, çünki bu artıq ilkin hökmün içindədir. Amma əgər nəticə çıxarmaq üçün ilkin hökmün içində olmayan əlavə bir anlayışa ehtiyac varsa, məsələn, "Bütün alımlar ölümlüdür" demək üçün əvvəlcə "Bütün alımlar insandır" kimi bir ara hökmə ehtiyac varsa, bu, daha mürəkkəb bir nəticə çıxarma prosesi olan sillogizmdir (yəni məntiqi mühakimə). İmmanuel Kantın dediyi kimi, sillogizmlər - məntiqi nəticə çıxarma yolları - ümumiyyətlə üç növdür:

1. **Kateqorik sillogizm** - birbaşa və qəti hökmlərə əsaslanan nəticə,
2. **Hipotetik sillogizm** - şərti hökmlərə əsaslanan nəticə,
3. **Disyunktiv sillogizm** - seçimli və ya ayrı-seçkili hökmlərə əsaslanan nəticə.

İmmanuel Kant vurğulayır ki, zəka nəticə çıxararkən müxtəlif və fərqli bilikləri mümkün qədər az sayda ümumi prinsipə gətirməyə, onları daha yüksək bir birlikdə cəmləməyə çalışır. Yəni zəka fərqli məlumat və anlayışları daha ümumi, qaydalı və əlaqəli hala gətirir ki, biliklər sistematik və məntiqi olsun. Bu proses həm biliklərin sadələşdirilməsi, həm də onların etibarlılığının artırılması üçün vacibdir. İmmanuel Kantın fikrincə, ağlın məntiqi istifadəsi elə bu nəticə çıxarma üsulu və ümumi qaydaların axtarışı ilə xarakterizə olunur. Sadə dillə desək: İmmanuel Kant deyir ki, biz dünyani həm birbaşa dərk edirik, həm də oradan ağlımızla nəticələr çıxarıraq. Bu nəticələr ya birbaşa mövcud bilikdən gəlir (birbaşa nəticə), ya da arada əlavə bir fikir qoymaqla (sillogizm). Zəka isə bütün bu fərqli bilikləri sadə və ümumi prinsiplərə əsaslandıraraq əlaqələndirməyə çalışır. Bu, biliklərin sistemləşdirilməsi və dərk edilməsinin əsas mexanizmidir.

## Saf ağlın istifadəsi haqqında

Ağlı təcriddə nəzərdən keçirə bilərikmi və bu halda o, təkcə özündən qaynaqlanan anlayışlar və hökm formaları üçün əsl bilik mənbəyidirmi? Yəni bu anlayışlar ağlın özündən doğaraq obyektlərə aid edilə bilərmi? Yoxsa zəka sadəcə köməkçi bir qabiliyyətdirmi? Belə ki, o, yalnız təqdim olunmuş biliklərə müəyyən bir formanı – "məntiqi forma" adlanan formanı verir və bu yolla anlayışların bir-biri ilə münasibətini qurur. Bu münasibətlərdə aşağı qaydalar daha yüksək qaydalara tabe edilir. Yüksək qaydaların şərtləri aşağı qaydaların şərtlərini də özündə ehtiva edir və bu, yalnız onların müqayisəsi yolu ilə baş verir. Bütün indi, hələlik müvəqqəti olaraq, bu sualla məşğul olacaqıq. Həqiqətdə isə müxtəlif qaydaların çoxluğu və prinsiplərin birliyi – ağlın tələbidir. Çünkü zəka bu yolla anlaşı öz daxilində tam bir əlaqəyə gətirmək istəyir. Bu, anlayışın etdiyi işə – yəni çoxsaylı təsəvvürləri anlayışlar vasitəsilə birləşdirməsinə – bənzəyir. Lakin belə bir prinsip obyektlərə heç bir qanun tətbiq etmir və onları ümumiyyətlə dərk etməyin və müəyyənləşdirməyin mümkünluğunun əsasını təşkil etmir. O, sadəcə olaraq anlayışımız üçün iqtisadi təşkilat baxımından subyektiv bir qanundur. Bu qanun anlayışlarımızı müqayisə etməklə onların ümumi istifadəsini mümkün qədər az sayda qaydaya gətirmək məqsədi daşıyır. Amma bu, bizə obyektlərin özlərindən bu cür uyğunluq tələb etmək haqqı vermir. Yəni anlayışımıza rahatlıq gətirə və ya onu genişləndirə biləcək qaydaları obyektiv etibarlılıq kimi tətbiq etmək imkanımız yoxdur. Bir sözlə, əsas sual budur: zəka özü-özlüyündə, yəni xalis ağıl, apriori sintetik prinsiplər və qaydalar ehtiva edirmi və belə prinsiplər nədən ibarət ola bilər? Ağlın silogizmlərdəki formal və məntiqi işləmə qaydası bizə artıq kifayət qədər yol göstərir ki, xalis zəka vasitəsilə sintetik idrakda onun transsensual prinsipinin əsası harada yerləşəcək. Əvvəlcə qeyd edək ki, sillogizm (məntiqi nəticə çıxarma prosesi) duyumlarla (intuisiya) deyil, anlayışlar və mühakimələrlə məşğuldur. Yəni anlayışların qaydalara tabe olması kimi, sillogizm də duyumları qaydalara tabe etməyə çalışır. Bu işi anlayışlar və kateqoriyalar vasitəsilə ağıla aid olan düşüncə aparır. Əgər təmiz zəka da obyektlərlə məşğuldursa, bu zaman o, bu obyektlərə və onların birbaşa duyumuna yönəlmir. O, yalnız anlayış və onların mühakimələrinə yönəlir. Bu mühakimələr isə birbaşa duyularla və onların duyumları ilə əlaqə quraraq obyektləri müəyyən etməyə çalışır. Beləliklə, ağlın birliyi mümkün təcrübənin birliyi ilə eyni deyil. Bu birlik anlayışın birliyindən əsaslı şəkildə fərqlənir. "Baş verən hər bir hadisənin bir səbəbi olmalıdır" - bu

cür fikir, əslində, zəka tərəfindən qavranılan və onun tərəfindən irəli sürülen bir prinsip deyil. Bu, təcrübənin birliyini mümkün edən bir prinsipdir. O, ağlın özündən heç nə götürmür. Çünkü zəka yalnız anlayışlardan çıxış edərək bu cür sintetik birliyi təcrübəyə əsaslanmadan irəli sürə bilməzdi.

İkincisi, zəka özünün məntiqi istifadəsində mühakiməsinin (yəni nəticəsinin) ümumi şərtini axtarır. Sillogizm isə, əslində, yalnız bir mühakimədir. Bu mühakimə isə şərtin ümumi bir qaydaya (yəni əsas müddəyə) tabe edilməsi yolu ilə qurulur. İndi isə belə bir vəziyyət yaranır: həmin ümumi qayda da yenidən ağlın eyni cəhdinə məruz qalır. Yəni bu dəfə də həmin şərtin öz şərti axtarılır. Bu isə növbəti bir sillogizm vasitəsilə edilir. Və bu proses imkan daxilində davam edir. Bu zaman açıq-aydın görünür ki, ağlın məntiqi istifadədə əsas prinsipi budur: anlayışın şərtlə biliyini şərtsizə qədər aparmaq. Yəni zəka çalışır ki, anlayışa aid biliyi şərtsiz bir əsasa bağlaşın və bu yolla ağlın birləşməni tamamlamaq istəyir. Lakin bu məntiqi qayda təmiz ağlın prinsipi ola bilməz, əgər belə fərz etməsək ki, əgər şərtlə bir şey verilmişsə, deməli onun altında olan bütün şərtlər silsiləsi də verilib. Bu şərtlər bir-birinə tabe şəkildə düzülmüş olur və nəticədə bu silsilənin özü şərtsizdir, yəni obyektin özündə və onun əlaqəsində yer alır. Lakin bu cür bir prinsip - təmiz ağlın prinsipi - açıq şəkildə sintetik xarakter daşıyır. Çünkü şərtlə bir şeyin hansısa bir şərtlə əlaqəsi analitik yolla mümkünür, amma onun şərtsizə əlaqəsi analitik şəkildə deyil. Bu isə o deməkdir ki, buradan bir çox fərqli sintetik öncədən (apriori) mühakimələr yaranmalıdır. Bu mühakimələri isə xalis anlayış (yəni anlayışın özü) tanımır. Çünkü anlayış yalnız mümkün təcrübənin obyektləri ilə məşğuldur və bu obyektlərin qavranması və birləşdirilməsi daim müəyyən şərtlərlə məhdudlaşır. Amma əgər şərtsiz olan həqiqətən mövcuddursa, o zaman bu şərtsiz olanın bütün təyinləri ilə birlikdə nəzərə alınması vacibdir. Bu təyinlər onu şərtlə olanlardan fərqləndirir. Və bu yolla o, bizə çoxlu sayda sintetik apriori mühakimə üçün material təqdim edir. Bu təmiz ağlın ali prinsipindən yaranan prinsiplər isə bütün görünənlərə (yəni təcrübə obyektlərinə) münasibətdə transsendent olacaq. Yəni bu prinsiplər əsasında heç vaxt tam uyğun gələn bir empirik (təcrübəyə əsaslanan) istifadə mümkün deyil. Buna görə də, bu prinsiplər anlayışa aid olan bütün prinsiplərdən tamamilə fərqlidir. Çünkü anlayışın prinsipləri yalnız təcrübənin mümkünlüyünü əsas mövzu kimi götürür və onların istifadəsi tamamilə daxili (immanent) xarakter daşıyır. Lakin məsələ burasındadır ki, şərtlər silsiləsinin (istər görünənlərin sintezində, istərsə də ümumilikdə şeylər haqqında düşüncədə) şərtsizə qədər çatması

prinsipi obyektiv cəhətdən düzgünmü qəbul edilməlidir, ya yox? Bu prinsipin anlayışın empirik istifadəsi üçün hansı nəticələri var? Yaxud bu prinsip, ümumiyyətlə, obyektiv baxımdan etibarlı mühakimələr vermir, sadəcə olaraq daha yüksək şərtlərə doğru qalxaraq tamlığa yaxınlaşmaq üçün məntiqi bir göstərişdir və bununla ağlin ən yüksək mümkün birliyini biliyimizdə təmin etməyə çalışır? Başqa sözlə desək, ağlin bu ehtiyacı bəlkə də yanlış anlaşma nəticəsində təmiz ağlin transsensual prinsipi kimi qəbul olunmuşdur. Və bu da, çox tələsik şəkildə, şeylərin özlərindəki şərtlər silsiləsində sonsuz tamlığı tələb etmişdir. Əgər bu belədirse, o zaman bu yanlış anlaşış və aldanmalar ağlin nəticələrinə necə təsir göstərmişdir? Bu nəticələrdə əsas müddəə bəlkə də bir postuladan çox, sadəcə bir tələb olaraq təmiz ağildan götürülmüş və təcrübədən onun şərtlərinə doğru yüksəlmişdir. Bax, bütün bu məsələlər bizim əsas diqqət mərkəzimiz olacaq və bu, indi başlamaq istədiyimiz transsensual dialektikada araşdırılacaq. Biz bu dialektikanı insan ağlinin dərin qatlarında gizlənmiş qaynaqlarından çıxarıraq inkişaf etdirəcəyik. Onu iki əsas hissəyə böləcəyik: birinci hissə təmiz ağlin transsendent anlayışlarını, ikinci hissə isə ağlin transsendent və dialektik nəticələrini izah edəcək.

Şərh: Kantın “Saf ağlin istifadəsi haqqında” fikirlərində əsas sual budur: zəka təkcə özündən qaynaqlanan biliklər yarada bilərmi, yoxsa yalnız təqdim olunmuş biliklər üzərində işləyən, onları formalasdırıran bir vasitədirmi? Kant bu suali araşdırmaq üçün əvvəlcə ağlin anlayışlar və mühakimələr vasitəsilə işlədiyini deyir. Zəka duyulardan gələn məlumatları birbaşa qəbul etmir, əksinə, anlayışlar üzərindən onları nizama salmağa çalışır. O, təcrübədəki müxtəlifliklər arasında əlaqə yaradır, anlayışların ümumi qaydalara uyğun olmasını təmin edir. Lakin bu prinsip obyektlərin təbiətinə dair bir şey söyləmir, sadəcə düşüncəmizi təşkil etmək üçün subyektiv bir funksiyadır. Kant həmçinin qeyd edir ki, zəka anlayışlardan yola çıxaraq bütün bilikləri əsaslandırmaq istəyir və hər bir şərti biliyin altında onu izah edən daha ümumi bir şərt axtarır. Bu axtarış sonsuz şəkildə davam edə bilər və nəticədə zəka "şərtsiz" olan bir əsasa çatmaq istəyir. Lakin belə bir şərtsiz əsas ağlin özündən gəlmir, çünkü bu artıq təcrübədən kənar bir fikirdir. Bu da o deməkdir ki, ağlin bu fəaliyyəti sintetik, yəni yeni bilik yaradan bir prosesdir, amma bu bilik təcrübəyə əsaslanmır. Bu səbəbdən, bu biliklərə transsensual prinsiplər deyilir – yəni onlar təcrübəni mümkün edən, amma təcrübənin özündə olmayan prinsiplərdir. Kant bildirir ki, ağlin bu transsensual prinsipləri obyektiv reallığı izah etmək üçün istifadə edilə bilməz, çünkü onların empirik əsasları yoxdur. Onlar daha çox düşüncəmizin içindəki ardıcılıq və tamlıq axtarışından doğur. Bəlkə də zəka bu cür prinsipləri obyektlərin təbiətinə aid kimi qəbul etməklə yanılır və nəticədə yanlış nəticələrə gəlir. Kant bu yanlışlıqları və ağlin daxili quruluşunu transsensual

dialektika adlandırdığı tədqiqatla ortaya çıxarmağa çalışır və bu dialektikanı iki hissədə – xalis ağlın anlayışları və onun yaratdığı nəticələr – izah etməyi qarşısına məqsəd qoyur.

## Transsensual dialectics

### Xalis zəkanın anlayışları haqqında

Saf ağlın anlayışlarının mümkünülüyü necə olursa olsun, onlar sadəcə düşünülmüş anlayışlar deyil, nəticə çıxarılmış anlayışlardır. Anlağın anlayışları da təcrübədən əvvəl, apriori olaraq düşünülür və təcrübə naminə mövcuddur. Lakin bu anlayışlar yalnız görünüşlər üzərində düşüncənin birliyindən ibarətdir. Yəni bu görünüşlər zəruri olaraq mümkün bir empirik şüura aid sayıldığı müddətə bu birlik mövcuddur. Yalnız bu anlayışlar vasitəsilə dərk etmək və bir obyekti müəyyənləşdirmək mümkündür. Həmçinin onlar nəticə çıxarmaq üçün ilkin materialı təmin edirlər. Heç bir apriori obyekt anlayışı onlardan əvvəl gəlmir ki, onlardan çıxarıla bilsin. Əksinə, onların obyektiv reallığı yalnız bu fakta əsaslanır: çünki onlar bütün təcrübənin əqli formasını təşkil edirlər. Buna görə də onların təcrübədə tətbiqini göstərmək hər zaman mümkün olmalıdır. "Xalis zəka anlayışı" termini isə artıq ilkin şəkildə göstərir ki, belə bir anlayış özünü təcrübə ilə məhdudlaşdırmağa imkan vermir. Çünki bu anlayış elə bir idrakla bağlıdır ki, bu idrak ya mümkün təcrübənin bütövü, ya da onun empirik birləşməsi ola bilər. Burada empirik yalnız bir hissəni təşkil edir; heç bir konkret təcrübə bu idrak üçün tam şəkildə kifayət etmir, lakin hər bir təcrübə ona daxildir. Zəka anlayışları anlamağa yönəlmüşdir, necə ki, anlaq anlayışları qavrayışların başa düşülməsinə xidmət edir. Əgər bu anlayışlar şərtsiz özündə ehtiva edirsə, deməli, onlar bütün təcrübələrin tabe olduğu bir şəylə əlaqəlidir. Amma bu "şey" heç vaxt təcrübənin bir obyekti ola bilməz. Bu, yalnız nəticələr vasitəsilə ağlın gəlib çıxdığı bir nizamdır. Zəka onun vasitəsilə empirik istifadəsinin dərəcəsini ölçür və qiymətləndirir. Lakin bu anlayış heç vaxt empirik birləşmənin bir hissəsini təşkil etmir. Əgər bütün bunlara baxmayaraq belə anlayışların obyektiv etibarlılığı varsa, onda onlara conceptus ratiocinati (düzgün nəticə çıxarılan anlayışlar) adı verilə bilər. Amma əgər yoxdur, onda onlar az qala nəticə çıxarmağın gizli bir aldanması ilə əldə olunublar və buna görə də conceptus ratiocinantes (saxtakarlıqla nəticə çıxarılan anlayışlar)

adlandırıla bilərlər. Lakin bu məsələ yalnız dialektik nəticələr bölməsində aydınlaşdırıla biləcəyi üçün, biz hələlik buna toxunmayacaq. Sadəcə olaraq, anlayışların anlayışlarına "kateqoriyalar" adını verdiyimiz kimi, xalis zəka anlayışlarına yeni bir ad verəcəyik və onları "transsensual ideyalar" adlandıracagyq. İndi isə bu termini izah edib əsaslaşdıracaq.

Şərh: Immanuel Kant deyir ki, ağlin təcrübədən əvvəl düşündüyü anlayışlar təkcə sadəcə fikirlər deyil, onlardan məntiqli nəticələr çıxarılır. Anlayışlar təcrübədən əvvəl ağlin özündən yaranır, amma onlar yalnız görünən şeylər haqqında düşüncənin birliyi ilə bağlıdır. Bu anlayışlar olmadan bir şeyi anlamaq və müəyyən etmək mümkün deyil. Bunlar həm də nəticə çıxarmaq üçün ilkin əsasdır. Başqa sözlə, heç bir anlayış onlardan əvvəl gəlmir ki, onlardan istifadə edərək başqa anlayışlar yaradılsın. Onların reallığı, yəni doğruluğu isə ona görə əhəmiyyətlidir ki, onlar bütün təcrübənin şüurlu formasıdır. Ona görə də, onların təcrübədə necə işlədiyini göstərmək həmişə mümkündür. Immanuel Kant "ağıl anlayışı" dedikdə, bu anlayışların sadəcə təcrübə ilə məhdudlaşmadığını deyir. Çünkü onlar elə bil bir bütün kimi təcrübənin özü və ya təcrübənin birləşdirilmiş hissəsi ilə bağlıdır. Heç bir konkret təcrübə bütün bu anlayışların ehtiyacını tam qarşılıya bilməz, amma hər təcrübə onlara daxildir. Ağlin anlayışları bizim başa düşməyimiz üçün, ancaq təcrübəni qavramaq üçün ağlin anlayışları var. Əgər bu anlayışlar "şərtsiz", yəni həmişə doğru olan bir şeyi əhatə edirsə, deməli, onlar bütün təcrübələrin tabe olduğu bir nizamdır. Amma bu nizam heç vaxt təcrübənin özündən gələn bir şey ola bilməz. Bu anlayışlar ağlin nəticələrinə gətirib çıxarırlar və zəka onların köməyi ilə təcrübənin dəyərini ölçür, amma bu anlayışlar təcrübənin öz hissəsi deyil. Əgər bu anlayışlar obyektiv olaraq doğrudursa, onlara "düzgün nəticə çıxarılan anlayışlar" deyilir. Əks halda, onlar məntiqi olaraq səhv nəticələrdir və "saxtakarlıqla nəticə çıxarılan anlayışlar" adlanır. Bu fərqi Immanuel Kant daha sonra "dialektik nəticələr" bölməsində izah edəcək. İndi isə, anlayışların anlayışlarına "kateqoriyalar" dediyimiz kimi, xalis ağlin anlayışlarına da "transsensual ideyalar" adını verəcəyik və bu terminə baxacaq.

## Ümumi olaraq ideyalar haqqında

Dillərimizin zənginliyinə baxmayaraq, düşünən zehn çox vaxt öz anlayışına tam uyğun gələn ifadəni tapmaqda çətinlik çəkir. Bu ifadə olmadıqda isə həm başqalarına, həm də özünə düzgün aydın ola bilmir. Yeni söz yaratmaq isə dili qanuniləşdirməyə cəhd kimi qəbul olunur və nadir hallarda uğurla nəticələnir.

Belə şübhəli üsula əl atmazdan əvvəl, ölü və elmlı dillərdə bu anlayışa uyğun ifadənin olub-olmadığını araşdırmaq məsləhətlidir. Hətta bu ifadənin qədim istifadəsi müəlliflərin diqqətsizliyi səbəbindən bir az zəifləyibsə belə, onun mənasını sabitləşdirmək daha yaxşıdır. Hətta bu mənanın həmişə tam olaraq belə olub-olmadığı şübhəlidirsə belə, onu seçmək daha faydalıdır. Əks halda, ifadə olunmazlıq səbəbindən işimizi məhv etmiş olarıq. Buna görə də, əgər müəyyən bir anlayış üçün tək bir söz varsa və bu söz artıq müəyyən edilmiş bir mənada həmin anlayışa tam uyğun gəlirsə, üstəlik, bu anlayışı digər əlaqəli anlayışlardan ayırmak çox vacibdirse, onda həmin sözü israf etməmək və onu sadəcə başqa sözlərin sinonimi və ya alternativi kimi istifadə etməmək məsləhətdir. Əks halda, bu ifadə çoxlu fərqli mənalara malik sözlər arasında itib-qaralaya bilər və yalnız həmin ifadənin qoruyub saxladığı fikir də itə bilər. Platon “idea” ifadəsini elə bir mənada istifadə edib ki, biz aydın görə bilirik: onun nəzərində bu anlayış heç vaxt hisslerdən götürülə bilməz və hətta Aristotelin məşğul olduğu anlayışların da çox uzağındadır. Çünkü təcrübədə qarşılaşılan heç nə onunla tam uyğun ola bilməzdi. Platon üçün ideyalar şeylərin özlərinin ilkin prototipləridir, kateqoriyalar kimi yalnız mümkün təcrübələrin açarı deyillər. Onun fikrincə, ideyalar ən yüksək ağlın məhsuludur və insan ağılı onlarla bu yolla əlaqəyə girir. Lakin insanların ağılı artıq orijinal vəziyyətində deyil və indi köhnə, çox qaranlıq ideyaları zəhmətlə xatırlamalıdır. Bu xatırlama isə fəlsəfə adlanır. Mən burada böyük filosofun sözü ilə bağlı mənanı dəqiq araşdırmaq istəmirəm. Sadəcə onu qeyd edirəm ki, bir müəllifin adı danışqda və yazılarında ifadə etdiyi fikirləri müqayisə etdikdə, tez-tez görürük ki, biz onu özündən daha yaxşı başa düşürük. Çünkü müəllif bəzən öz anlayışını kifayət qədər dəqiqləşdirmədiyindən, istəmədən, hətta bəzən öz niyyətinə zidd danışmış və ya düşünmüş ola bilər. Platon çox yaxşı görürdü ki, bizim idrak gücümüz yalnız görünüşləri sintezik bir vəhdətdə şərh etməkdən çox daha böyük bir ehtiyac hiss edir. Bizim ağlımız təbii olaraq, təcrübənin verə biləcəyi heç bir obyektlə tam uyğunlaşma bilməyən, lakin yenə də reallığı olan və beynin uydurması olmayan idraklara yüksəlir. Platon ideyalarını xüsusilə praktik olan hər şeydə tapırkı, yəni azadlığa əsaslanan işlərdə. Azadlıq isə öz növbəsində ağlın düzgün məhsulu olan idraklara tabedir. Kimliyini təcrübədən çıxarmağa çalışan, ya da ən yaxşı halda natamam nümunə ola biləcək bir şeyi idrak mənbəyi kimi qəbul edən kimsə, fəziləti anlaşılmaz, zamana və şəraitə görə dəyişən, heç bir qayda üçün yararsız bir şeyə çevirirər. Əksinə, biz hamımız bilirik ki, birini fəzilətin modeli kimi təqdim etdikdə, həmişə əsl orijinal yalnız öz ağlımızdadır. Biz həmin idrakla müqayisə

edirik bu təqdim olunan modeli və yalnız ona əsaslanaraq qiymətləndiririk. Amma məhz bu, fəzilətin ideyasıdır. Bütün mümkün təcrübə obyektləri bu ideyaya yalnız nümunələr kimi xidmət edir (yəni ağlın tələblərini müəyyən dərəcədə yerinə yetirməyin mümkünluğunun sübutları kimi), amma heç vaxt onun arketipləri kimi deyil. Heç bir insanın xalis fəzilət ideyasının tələb etdiyi kimi tam və düzgün davranışmayacağı fikri, bu düşüncənin xəyal olduğuna heç bir dəlil deyil. Çünkü yalnız bu ideya vasitəsilə mənəvi dəyər və ya dəyərsizlik haqqında hər hansı bir hökm vermək mümkünür. Ona görə də, bu ideya zəruridir və hər mənəvi kamilliyə doğru atılan addımın təməlində durur, baxmayaraq ki, insan təbiətindəki, hələ dərəcəsi müəyyən edilməmiş maneələr bizi ondan uzaq tuta bilər.

Platonun "Respublika" əsəri, mükəmməllik arzusu kimi bir yuxunun parlaq nümunəsi hesab edilərək, yalnız boş-boşuna düşünən bir insanın ağlında yer tutu biləcəyi ilə bağlı məşhur bir deyimə çevrilib. Bruckerl isə fəlsəfənin şahin yalnız ideyalarda iştirak etdikdə yaxşı idarə edəcəyini iddia etməsini gülünc sayır. Amma biz bu fikri daha dərindən araşdırmalı, mükəmməl insanın bizə kömək etmədiyi məqamlarda yeni cəhdlərlə işiq tutmalı, bu düşüncəni onun praktik olmaması səbəbilə faydasız hesab edib bir kənara qoymamalıyıq. Ən böyük insan azadlığını təmin edən, hər kəsin azadlığının digərlərinin azadlığı ilə bir yerdə mövcud ola biləcəyini mümkün edən qanunlara əsaslanan bir dövlət quruluşu (ən böyük xoşbəxtliyi təmin edən deyil, çünkü o özü-özlüyündə gələcək) ən azından zəruri bir ideyadır. Bu ideya yalnız dövlətin əsas konstitusiya planının deyil, bütün qanunların da təməli olmalıdır. Burada biz əvvəlcə mövcud maneələrdən əl çəkməliyik. Bu maneələr bəlkə də insan təbiətindən qaçılmaz olan şeylərdən çox, qanunların verilməsində həqiqi ideyaların laqeydliyindən yaranır. Heç nə bir filosof üçün daha zərərli və layiq olmayan deyil, əgər ideyalar əsasında vaxtında düzgün qurulmuş qurumlar olsayıdı, təcrübədən götürülən kobud anlayışlarla əvəz edilərək bütün yaxşı niyyətlərin pozulması səbəbindən ortaya çıxan təcrübəyə olan adi və yersiz etirazdır. Qanunvericilik və idarəetmə bu ideya ilə nə qədər uyğunlaşarsa, cəza o qədər azalar və buna görə də (Platonun dediyi kimi) mükəmməl institutların yaradıldığı yerlərdə belə cür cəzanın ümumiyyətlə lazımlı olmayacağı iddia etmək tamamilə ağıllıdır. Hərçənd ki, bu heç vaxt reallaşa bilməz, bu maksimum ideya arketip kimi tamamilə düzgün olaraq təqdim edilir. Məqsəd insan cəmiyyətinin qanunverici quruluşunu mümkün olan ən yüksək mükəmməlliyyə yaxınlaşdırmaqdır. İnsanlığın dayanmalı olduğu ən yüksək

mükəmməllik səviyyəsi nə olursa olsun, ideya ilə onun həyata keçirilməsi arasında nə qədər böyük fərq olsa da, bunu heç kim müəyyən etməməli və ya müəyyən etməyə çalışmamalıdır. Çünkü azadlıq hər hansı təklif olunan sərhədi aşmaq gücündədir. Platon haqlı idi ki, ideyaların mənşəyi ilə bağlı aydın sübutlar yalnız insan ağlının həqiqi səbəbkarlıq göstərdiyi yerlərdə deyil, həm də ideyaların təsirli səbəblər (hərəkətlərin və onların obyektlərinin səbəbləri) olduğu yerlərdə, yəni əxlaqda, həmçinin təbiətin özündə də mövcuddur. Bir bitki, bir heyvan, dünyanın quruluşunun müntəzəm tərtibatı (güman ki, təbiətin bütövlükdə nizami də) açıq şəkildə göstərir ki, onlar yalnız ideyalar əsasında mümkündür. Hərçənd ki, heç bir fərdi məxluq, öz mövcudluğunun xüsusi şərtləri daxilində, öz növünün ən mükəmməl ideyasına uyğun gəlmir (məhz insanın ruhunda hərəkətlərinin arxetipi kimi daşıdığı insanlıq ideyasına uyğun gəlmədiyi kimi), yenə də bu ideyalar ən yüksək anlayışda fərdi, dəyişməz, tam müəyyənləşdirilmiş və şeylərin əsas səbəbləridir. Yalnız bütöv dünyada bu ideyanın tam uyğunluğu təmin edilir. Əgər onun həddən artıq ifadəsindən kənara çıxsaq, filosofun mənəvi ucuşu, hansı ki, dünyadakı fiziki nümunələri nəzərdən keçirir və sonra onları məqsədlərə uyğun memarlıq əlaqəsinə – yəni ideyalara – doğru yüksəlir, hörmətə layiq və təqlid edilməli bir cəhd sayılır. Amma əxlaq, qanunvericilik və din prinsipləri ilə bağlı olan hissədə, ideyalar təcrübənin (yaxşılıq təcrübəsinin) özünü mümkün edir, hətta təcrübədə tam ifadə oluna bilməsələr də, tamamilə özünəməxsus bir xidməti yerinə yetirirlər. Bu xidmət isə təcrübə qaydalarına əsaslanaraq qiymətləndirildiyi üçün tanınmır. Halbuki bu qaydaların prinsip kimi etibarlılığı məhz həmin ideyalar tərəfindən ləğv edilməlidir. Çünkü təbiəti nəzərdən keçirəndə, təcrübə bizə qayda verir və həqiqətin mənbəyidir. Lakin əxlaqi qanunlarla bağlı təcrübə (bədbəxtlikdən!) aldanmanın anasıdır və çox qinanmalıdır ki, nə etməli olduğumuzla bağlı qanunları, edilən işlərdən çıxarmaq və ya onları bununla məhdudlaşdırmaq istəsinlər. Amma filosofiyanın əsl mənəviyyətini təşkil edən bu mövzular əvəzinə, indi biz daha az parlaq, amma yenə də faydalı olan bir işlə məşğul oluruq: bu möhtəşəm əxlaqi tikililərin üzərində qurula biləcəyi zəminin bərabər və möhkəm olmasını təmin etmək. Çünkü bu zəmin altında, səbəbsiz və özünə çox güvənən ağlın xəzinə axtarışından qalan, yeraltı tunellər kimi müxtəlif yollar var ki, bunlar hər hansı bir tikilini qeyri-sabit edir. İndi biz xalis ağılın, onun prinsipləri və ideyalarının transsəndental istifadəsini yaxından tanımağa borcluyuq ki, xalis ağlın təsirini və dəyərini düzgün müəyyən edib qiymətləndirə bilək. Amma bu ilkin girişə yekun vurmadan əvvəl, filosofiyani ciddi qəbul edənlərə - bu, adı qəbuldan daha dərin mənəni

daşıyır - müraciət edirəm: əgər onlar bu və gələcək müzakirələrin təsiri altında düşürlərsə, "ideya" ifadəsinə onun orijinal mənasında qoruyub saxlasınlar. Belə ki, bu ifadə digər anlayışlarla qarışaraq, diqqətsiz və nizamsız istifadəyə düşüb elmin ziyanına çevrilməsin. Bizim ümumilikdə müxtəlif təzahür növlərinə uyğun düzgün terminlərdən zəifliyimiz yoxdur ki, bir termin digərinin sahəsinə müdaxilə etsin. Bunların ardıcılılığı belədir: Ümumi qrup - təzahür (representation, lat. repraesentatio). Onun altında isə şüurlu təzahür (perception) yerləşir. Subyektin vəziyyətində bir dəyişiklik kimi olan təzahürə sensasiya (sensatio) deyilir; obyektdə aid olan təzahür isə idrakdır (cognitio). İdrak ya intuisiyadır, ya da anlayış (intuitus vel conceptus). İntuisiyanın obyektlə birbaşa əlaqəsi var və o, tək-təkdir; anlayış isə vasitəlidir, yəni bir işarə vasitəsilə olur və bu işarə bir neçə şeyə aid ola bilər. Anlayış ya empirikdir, ya da xalis anlayışdır. Xalis anlayış yalnız anlayışın özündən, yəni duyğuların təmiz təsvirindən gəlməyən, ancaq başa düşmə qabiliyyətindən yaranan anlayışdır və ona notio deyilir. Təcrübənin imkanlarından kənara çıxan, bir neçə notiondan (anlayışlardan) ibarət olan anlayış isə ideya və ya ağlıq anlayışı adlanır. Bu fərqi öyrənən hər kəs üçün qırmızı rəngin təsvirinin ideya adlandırılması dözülməzdür. Qırmızı rəngin təsviri hətta anlayış (notion) belə sayılmamalıdır.

Şərh: Düşünən insan bəzən öz fikrini dəqiq ifadə etmək üçün uyğun söz tapa bilmir. Yeni söz yaratmaq isə dilin qaydalarını pozmaq kimi görünə bilər və nadir hallarda uğurlu olur. Buna görə, əvvəlcə mövcud dillərdə həmin anlayışa uyğun sözün olub-olmadığını araşdırmaq yaxşıdır. Hətta əgər həmin sözün mənəsi vaxtla bir az zəifləyib, onu yenidən sabitləşdirmək faydalıdır. Çünkü ifadə olunmazlıq işimizi çətinləşdirir. Əgər bir anlayış üçün yalnız bir söz varsa və o söz anlayışı düzgün, aydın ifadə edirsə, onu başqa sözlər kimi israf etməmək lazımdır. Əks halda, söz çox mənaya ayrılar və fikrin özü itə bilər. Platon "idea" sözünü istifadə edərkən, onu hisslerdən alınmayan, təcrübədə tam uyğun gəlməyən yüksək anlayış kimi nəzərdə tuturdu. Onun fikrincə, ideyalar şeylərin ilk nümunələri, ya da prototipləridir. Onlar yalnız təcrübədə görünən şeylərin açarı deyil, ən yüksək ağlıq məhsuludur. İnsan ağlı ideyalarla əlaqədədir, amma indi bu ideyaları xatırlamalıdır. Bu xatırlama fəlsəfə adlanır. Platon deyirdi ki, zəka yalnız gördüyü şeylərdən deyil, təcrübədən daha yuxarıda olan, amma həqiqi olan anlayışlara doğru yüksəlir. Platon ideyaları ən çox praktik, azadlıqla bağlı işlərdə görürdü. Azadlıq isə ağlıq düzgün məhsuludur. Kim azadlıq və fəziləti yalnız təcrübədən çıxarmağa çalışsa, fəziləti anlamaqdə çətinlik çəkər və onu dəyişkən, qaydasız bir şeyə çevirir. Amma biz bilirik ki, fəzilətin modeli yalnız ağlımızda olur və biz bütün ölçü və qiymətləndirmələrimizi

ona əsaslanırıq. Bu, fəzilətin ideyasıdır. Təcrübədəki hər şey bu ideyanın yalnız nümunəsidir, özü deyil. İnsanların heç biri xalis fəzilətin tam tələblərinə uyğun yaşaya bilmir. Amma bu ideya mənəvi dəyər vermək üçün lazımdır. Bu ideya hər mənəvi kamilliyin təməlində dayanır, baxmayaraq ki, insan təbiətində maneələr bizi ondan uzaqlaşdırır. Platonun “Respublika” əsəri mükəmməllik arzusu kimi tanınır və bəzən boş yuxu sayılır. Amma bu arzunu tamamilə faydasız saymaq doğru deyil. Mükəmməl azadlığı təmin edən və hər kəsin azadlığını digərləri ilə uyğunlaşdırı bilən qanunlara əsaslanan dövlət ideyası vacibdir. Bu ideya qanunların təməlində olmalıdır. Qanunların verilməsindəki maneələr daha çox insan təbiətindən deyil, həqiqi ideyalara laqeydlikdən yaranır. Fəlsəfə üçün ən pis şey ideyalar əsasında qurulmalı olan qurumların, təcrübədən götürülən yalnız anlayışlarla dəyişdirilməsidir. Qanunvericilik ideyalarla uyğunlaşdıqca cəzalar azalır və mükəmməl yerlərdə ümumiyyətlə cəzaya ehtiyac olmaz. Bu mükəmməllik heç vaxt tam həyata keçməyəcək, amma ideya kimi düzgün olaraq qalacaq. Məqsəd cəmiyyətin qanunverici quruluşunu mümkün qədər mükəmməl etməkdir. İdeya ilə onun həyata keçirilməsi arasında fərq olsa da, bu azadlığın sərhədlərini müəyyən etməməliyik. Platon haqlı idi ki, ideyaların mənşəyi yalnız insan ağlinin səbəbkarlığı ilə deyil, həm də onların təsirli səbəb olduğu yerlərdə, yəni əxlaqda və təbiətdə aydın görünür. Bitkilər, heyvanlar və dünyanın nizamı ideyalar əsasında mümkündür. Hər fərdi varlıq öz növünün ideyalına tam uyğun gəlmir. Amma ideyalar ən yüksək səviyyədə dəyişməz və əsas səbəblərdir. Yalnız bütöv dünya bu uyğunluğu tam təmin edir. Fəlsəfə insanın dünyadakı fiziki nümunələrdən ideyalara doğru yüksəlməsi kimi hörmətə layiq cəhd sayılır. Əxlaq, qanunvericilik və din prinsiplərində ideyalar təcrübənin mümkünüyünü təmin edir, baxmayaraq ki, təcrübədə tam görünməyə bilərlər. Bu ideyalar təcrübə qaydalarının etibarlılığını təmin etməlidir. Təcrübə qaydalar verir və həqiqətin mənbəyidir. Amma əxlaqi qanunlarla bağlı təcrübə bəzən aldanmaya səbəb olur və bu, çox qınanmalıdır. Çünkü insanlar qanunları yalnız etdikləri işlərdən çıxarmağa çalışırlar. Biz isə fəlsəfədə əxlaqi təməl qurmağa çalışırıq. Bu təməl zəif deyil, möhkəmdir. Xalis ağlin prinsiplərini və ideyalarını yaxşı başa düşmək lazımdır ki, onların dəyərini qiymətləndirək. Fəlsəfəni ciddi qəbul edənlərdən xahiş edirəm ki, “ideya” sözünü onun orijinal mənasında saxlasınlar. Bu söz qarışmasın, elmin ziyanına çevrilməsin. Bizdə müxtəlif təzahür növləri üçün kifayət qədər düzgün terminlər var. Bunların ardıcılılığı belədir: Ümumi anlayış - təzahür (representation). Onun alt qrupu - şüurlu təzahür (perception). Subyektin vəziyyətində olan dəyişiklik kimi olan təzahürə sensasiya (sensatio) deyilir. Obyektdə aid olan təzahür isə idrakdır (cognitio). İdrak ya intuisiyadır, ya da anlayış (intuitus vel conceptus). İntuisiyanın obyektlə birbaşa əlaqəsi var və o, tək-təkdir. Anlayış isə vasitəlidir, yəni işarə ilə olur və bu işarə bir neçə şeyə aid ola bilər. Anlayış ya empirik, ya da safdır. Xalis anlayış yalnız anlayışın özündən, yəni duyğuların təsvirindən deyil, başa düşmə qabiliyyətindən yaranır və

ona notio deyilir. Təcrübənin imkanlarından kənara çıxan, bir neçə notiondan (anlayışlardan) ibarət olan anlayış ideya və ya ağlın anlayışıdır. Bu fərqi bilən hər kəs üçün qırmızı rəngin təsvirinin ideya adlandırılması dözülməzdır. Qırmızı rəngin təsviri hətta anlayış (notion) belə sayılmamalıdır.

## Transsensual ideyalar haqqında

Transsensual analitika bizə göstərdi ki, təkcə idrakımızın məntiqi forması belə, təcrübədən əvvəl (apriori) olan xalis anlayışların mənbəyi ola bilər. Bu anlayışlar obyektləri hələ heç bir təcrübə olmadan ifadə edir və ya daha dəqiq desək, onlar yalnız empirik idrakı mümkün edən sintez olunmuş vahidliyi göstəririrlər. Hökm forması (intuisiya sintezinin anlayışına çevrilmiş şəkildə) kateqoriyaları doğurdu. Bu kateqoriyalar isə anlayışın təcrübədə bütün istifadəsini istiqamətləndirir. Eyni şəkildə gözləmək olar ki, əgər sillogizmlərin (mütərrəd məntiqi nəticələrin) forması da intuisiyaların sintez olunmuş vahidliyinə, kateqoriyaların rəhbərliyi altında tətbiq edilərsə, bu zaman o da təcrübədən əvvəl mövcud olan xüsusi anlayışların mənbəyi olacaq. Biz bunlara "saf zəka anlayışları" və ya "transsensual ideyalar" deyə bilərik. Bu anlayışlar isə anlayışın təcrübənin bütünlüyü daxilində prinsip əsasında istifadəsini müəyyənləşdirəcək. Ağlın nəticə çıxarma prosesindəki funksiyası, anlayışlara əsaslanaraq ümumi idraka nail olmaqdan ibarət idi. Sillogizm (məntiqi nəticə) isə, şərtinin bütün sahəsi daxilində əvvəlcədən (apriori) müəyyən edilmiş bir hökmdür.

Mən "Kayus ölümlüdür" hökmünü, sadəcə təcrübəyə əsaslanaraq və anlayış vasitəsilə əldə edə bilərəm. Amma bu hökmün xəbərinin - yəni bu iddianın - hansı şərt altında verildiyini müəyyənləşdirən bir anlayış axtarıram. Bu halda həmin anlayış "insan" anlayışıdır. Sonra bu xəbəri, bu şərt daxilində, onun bütün sahəsinə - yəni "bütün insanlar ölümlüdür" hökmünə - tabe edirəm. Beləliklə, nəticədə obyektimin idrakını bu anlayışa əsaslanaraq müəyyənləşdirirəm: "Kayus ölümlüdür." Deməli, sillogizmin nəticəsində, əsas hökmün içində müəyyən şərt altında ümumi şəkildə düşünülmüş bir xəbəri götürüb, onu konkret bir obyektə tətbiq edirik. Məhz bu şərtə görə müəyyən

olunmuş sahənin tam ölçüsü "ümumilik" (universalitas) adlanır. Intuisiya sintezində bu, "tamlıq" (universitas) anlayışına uyğun gəlir, yəni bütün şərtlərin birlikdə olmasıdır. Buna görə də, ağlın transsensual anlayışı başqa bir şey deyil, sadəcə verilmiş bir şeyə (bir şərtlənmişə) aid bütün şərtlərin tamlığıdır. Çünkü yalnız qeyri-şərtli (şərtsiz) olan şey, bütün şərtlərin tamlığını mümkün edir. Əksinə, bütün şərtlərin tamlığı da özü-özlüyündə qeyri-şərtlidir. Buna görə də, ağlın xalis anlayışını ümumilikdə qeyri-şərtli anlayışı vasitəsilə izah etmək olar. Çünkü bu qeyri-şərtli anlayış, şərtlənmiş olan şeylər üçün bir sintez əsası ehtiva edir. Anlayışın kateqoriyalar vasitəsilə göstərdiyi münasibət növləri qədər də zəka anlayışı mövcud olacaq. Yəni biz üç növ qeyri-şərtli olanı axtarmalıyıq: Birincisi - bir subyekt daxilində olan kateqorik sintez üçün, İkincisi - bir ardıcılıq zəncirindəki üzvlərin hipotezik sintezi üçün, Üçüncüüsü - bir sistem daxilindəki hissələrin ayrılıqlı (disyunktiv) sintezi üçün. Beləliklə, sillogizmlərin də eyni sayda növü vardır. Hər birində əvvəlki sillogizmlər (prosyllogizmlər) qeyri-şərtliyə doğru aparır: birincisi - artıq xəbər ola bilməyən bir subyektə; ikincisi - daha artıq heç nəyi əvvəlcədən şərt etməyən bir əsas fərziyyəyə; üçüncüüsü isə - bir anlayışın bölünməsini tamamlamaq üçün daha artıq heç nəyə ehtiyac olmayan bir bölmələr toplusuna. Buna görə də, şərtlərin sintezində tamlığın xalis zəka anlayışları, heç olmasa bu cəhətdən zəruridir ki, anlayışın birliyini mümkün qədər qeyri-şərtliyə qədər genişləndirmək problemi kimi çıxış etsin. Bu anlayışlar insan ağının təbiətində mövcuddur - hətta bu transsensual anlayışların real (konkret) istifadəsi olmasa belə. Onların başqa faydası olmasa da, heç olmasa anlayışı düzgün istiqamətə yönləndirirlər ki, o, özünü ən son həddə qədər genişləndirərkən daxilən tam uyğun və ardıcıl qala bilsin. Lakin burada biz şərtlərin tamlığından və qeyri-şərtli olandan - yəni zəka anlayışlarının ümumi başlığı olaraq - danışarkən yenidən bir ifadə ilə rastlaşırıq. Bu ifadədən nə tamamilə imtina edə bilirik, nə də ondan təhlükəsiz şəkildə istifadə edə bilirik. Çünkü bu söz uzun müddət ərzində səhv istifadə nəticəsində ikimənalı məna qazanmışdır.

Söhbət “mütləq” (absolute) sözündən gedir. Bu, azsaylı sözlərdən biridir ki, öz ilkin mənasında çox xüsusi bir anlayışa tam uyğun gəlirdi və həmin anlayışı

eyni dildə başqa heç bir söz bu qədər dəqiq ifadə edə bilmirdi. Buna görə də, bu sözünitməsi - və ya başqa sözlə desək, onun qeyri-sabit və dəyişkən şəkildə işlədilməsi - həmin anlayışın özünün də itirilməsinə səbəb olur. Halbuki bu, elə bir anlayışdır ki, ondan imtina etmək bütün transsensual qiyamətləndirmələr üçün böyük zərər və itki deməkdir. “Mütləq” (absolute) sözü indi daha çox sadəcə olaraq bir şeyin öz daxilində, yəni yalnız öz mahiyyətinə görə etibarlı olduğunu ifadə etmək üçün istifadə olunur. Bu mənada “mütləq mümkün” deməkdir ki, bu, öz daxilində mümkün olandır - yəni ən azı bir obyekt haqqında deyilə biləcək ən minimum şeydir. Əksinə isə, bu söz bəzən tamamilə başqa bir mənada da işlədir - bir şeyin bütün münasibətlərdə, məhdudiyyətsiz şəkildə keçərli olduğunu göstərmək üçün (məsələn, “mütləq hakimiyyət”). Bu mənada “mütləq mümkün” deməkdir ki, bu, hər baxımdan və hər münasibətdə mümkün olandır - yəni bir şeyin mümkünlüyü barədə deyilə biləcək ən maksimum ifadədir.

Bəzən, əlbəttə, bu iki mənanın üst-üstə düşdüyü hallar da olur. Məsələn, bir şey daxildən qeyri-mümkündürsə, bu, eyni zamanda bütün münasibətlərdə də qeyri-mümkündür və buna görə də “mütləq qeyri-mümkündür”. Amma əksər hallarda bu iki mənanın arasında böyük, demək olar sonsuz bir fərq var. Bu səbəbdən, mən heç vaxt belə bir nəticəyə gələ bilmərəm ki, bir şey öz daxilində mümkündürsə, deməli, o, bütün münasibətlərdə də mümkündür, yəni mütləq mümkündür. Həqiqətən, mən sonrakı hissələrdə göstərəcəyəm ki, “mütləq zərurət” heç də hər zaman bir şeyin daxilindən asılı deyil və buna görə də onu “daxili zərurət” ilə eyni hesab etmək düzgün olmaz. Əgər bir şeyin əksi daxildən qeyri-mümkündürsə, və əksi həm də hər baxımdan mümkün deyilsə, o zaman bu şey mütləq zəruridir. Amma əksinə belə nəticə çıxarmaq olmaz: yəni bir şey mütləq zəruridirsə, bu, onun əksinin daxildən qeyri-mümkün olduğunu göstərməz. Belə ki, “daxili zərurət” ifadəsi bəzi hallarda tamamilə boş və mənəsiz bir ifadə olur - biz onunla heç bir anlayışı əlaqələndirə bilmirik. Əksinə, bir şeyin bütün münasibətlərdə (yəni mümkün olan hər şeylə əlaqədə) zəruri olması anlayışı özündə çox xüsusi müəyyənliklər daşıyır. İndi, spekulyativ fəlsəfədə geniş tətbiqi olan bir anlayışın itirilməsi filosof üçün heç vaxt əhəmiyyətsiz ola bilməz. Buna görə də ümid edirəm ki, filosof bu anlayışa

əsaslanan müəyyənliyi və ifadəni diqqətlə qorumağa da biganə qalmayacaq. Bu genişləndirilmiş mənada mən "mütləq" sözündən istifadə edəcəyəm və onu yalnız müqayisəli olan, yəni yalnız müəyyən bir baxımdan keçərli olan şeyə qarşı qoyacağam; çünkü bu sonuncu şeylər şərtlərlə məhdudlaşır, halbuki birinci heç bir məhdudiyyət olmadan keçərlidir.

Transsensual zəka anlayışı isə hər zaman şərtlərin sintezində mütləq bütövlüyü yönəlir və yalnız mütləq qeyri-şərtli olanla - yəni hər münasibətdə qeyri-şərtli olanla - sona çatır. Çünkü təmiz zəka obyektlərin intuisiya vasitəsilə qavranmasına və ya onların təxəyyüldə sintez olunmasına dair hər şeyi anlamağa (və ya anlayışa) buraxır. Özünə isə yalnız anlayışların istifadəsinəki mütləq bütövlüyü saxlayır və kateqoriyalarda düşünülən sintetik birliyi mütləq qeyri-şərtliyə qədər aparmağa çalışır. Bu səbəbdən biz bunu “təzahürlərdə ağlın birliyi” adlandırma bilərik, eynilə kateqoriyanın ifadə etdiyi şeyə “anlayışın birliyi” dediyimiz kimi. Beləliklə, zəka yalnız anlayışın istifadəsinə yönəlir - lakin anlayışın mümkün təcrübənin əsası olması baxımından deyil (çünki şərtlərin mütləq bütövlüyü anlayışı təcrübədə istifadə edilə bilməz, çünkü heç bir təcrübə qeyri-şərtli deyil), əksinə, anlayışın özünün bir anlayışa sahib olmadığı bir birliyə yön verir və anlama fəaliyyətlərinin hamısını mütləq bir bütövlükdə birləşdirməyə çalışır. Bu səbəbdən, təmiz zəka anlayışlarının obyektiv istifadəsi həmişə transsensual xarakter daşıyır, halbuki təmiz anlayışların (yəni kateqoriyaların) obyektiv istifadəsi təbiəti etibarilə həmişə immanentdır - çünki bu, yalnız mümkün təcrübə ilə məhdudlaşır. Mən “zəruri zəka anlayışı” dedikdə, heç bir duyuq vasitəsilə uyğun bir obyektin verilə bilmədiyi anlayışı başa düşürəm. Beləliklə, indi baxdıığımız təmiz zəka anlayışları transsensual ideyalardır. Bunlar təmiz ağlın anlayışlarıdır; çünkü onlar bütün təcrübəyə əsaslanan qavrayışın mütləq şərtlər bütövlüyü ilə müəyyən olunduğunu nəzərə alır. Bu anlayışlar təsadüfi ixtira olunmayıb, əksinə, ağlın öz təbiəti tərəfindən problem kimi verilir və buna görə də onlar mütləq şəkildə anlayışın bütün istifadəsinə aiddir. Nəhayət, onlar transsensual anlayışlardır və bütün təcrübənin sərhədlərini aşırlar, yəni heç bir təcrübədə transsensual ideyaya uyğun bir obyekt heç vaxt mövcud ola bilməz. Bir şeyi ideya adlandıranda, onun obyektindən (təmiz anlayış obyektindən) çox şey

demiş oluruq, amma elə bu səbəbdən mövzu haqqında (yəni onun təcrübi şəraitdə reallığı baxımından) çox az şey demiş oluruq. Çünkü maksimum anlayışı kimi, onunla tam uyğun gələn heç bir şey konkret olaraq verilə bilməz. İndi, əgər ağlın yalnız spekulyativ istifadəsində məqsəd əslində bu olursa və həyata keçirilməyəcək bir anlayışa yaxınlaşmaq, sadəcə olaraq o anlayışa malik olmamaqla eynidirsə, belə bir anlayışa yalnız ideya deyilir. Məsələn, deyə bilərik ki, görünüşlərin mütləq bütövlüyü yalnız ideyadır, çünkü biz onu heç vaxt şəkil şəklində təsvir edə bilmərik və bu səbəbdən o, həlli olmayan bir problem olaraq qalır. Əksinə, anlayışın praktik istifadəsində isə yalnız qaydalara əsasən həyata keçirmək məsələdir. Praktik zəka ideyası həmişə, baxmayaraq ki, qismən olsa da, konkret olaraq verilə bilər. Əslində, o, ağlın hər bir praktik istifadəsinin mütləq şərtidir. Onun həyata keçirilməsi həmişə məhdud və qüsurludur, amma bu məhdudiyyətləri müəyyən etmək mümkün deyil. Buna görə də həmişə mütləq tamlıq anlayışının təsiri altındadır. Buna görə də, praktik ideya həmişə ən yüksək dərəcədə məhsuldar və real hərəkətlər baxımından qaçılmaz olaraq zəruridir. Praktik zəka bu ideyanın tərkibində olan şeyi gerçəkdə yaratmaq qabiliyyətinə malikdir; buna görə də belə müdriklik haqqında mənfi şəkildə deyə bilmərik: “Bu yalnız bir ideyadır.” Əksinə, elə məhz ona görə ki, bu, bütün mümkün məqsədlərin zəruri vəhdətinin ideyasıdır, o, hər bir praktik iş üçün qayda, ilkin və ən azı məhdudlaşdırıcı şərt kimi xidmət etməlidir. Hətta transsensual zəka anlayışları haqqında “Onlar yalnız ideyalardır” desək də, onları lazımsız və əhəmiyyətsiz hesab etməyəcəyik. Çünkü onların vasitəsilə heç bir obyekt müəyyən edilə bilməsə də, onlar anlayışa öz geniş və öz-özünə uyğun istifadəsi üçün, əsaslı və gizli şəkildə bir qayda kimi xidmət edə bilər. Bu sayədə anlayış öz anlayışları vasitəsilə tanıyacağı qədər çox obyekt tanımır, amma bu qavrayışda daha yaxşı və daha uzağa yönləndirilir. Hələ demirik ki, bəlkə də ideyalar təbiət anlayışlarından praktik anlayışlara keçidi mümkün edir və özləri də əxlaqi ideyalara dəstək verib onları spekulyativ zəka qavrayışları ilə birləşdirirlər. Bütün bunlar barədə vaxtı gəldikcə məlumat almaq gözlənilir. Amma hazırkı məqsədlərimizi nəzərə alaraq, praktik ideyaları kənara qoyacağıq və ağlı yalnız spekulyativ istifadəsində, hətta daha dar şəkildə, yalnız transsensual istifadəsində

nəzərdən keçirəcəyik. Burada, kateqoriyaların çıxarılmasında getdiyimiz yolla davam etməliyik; yəni ağlın məntiqi formasını düşünməli və görməliyik ki, bəlkə zəka bu yolla obyektləri öz-özünə və əvvəlcədən müəyyən edilmiş sintetik anlayışlarla öz içində müəyyən edən anlayışların mənbəyi ola bilər. Ağıl, müəyyən məntiqi qavrayış formasının qabiliyyəti kimi nəzərdən keçiriləndə, nəticə çıxarma qabiliyyətidir, yəni vasitəli şəkildə hökm verməkdir (mümkün bir hökmün şərtini verilmiş bir şeyin şərti altında yerləşdirmək yolu ilə). Verilmiş hökm ümumi qaydadır (əsas ön şərt, böyük ön şərt). Başqa mümkün bir hökmün şərtinin həmin qaydanın şərti altında yerləşdirilməsi kiçik ön şərtdir (kiçik ön şərt). Həmin vəziyyətdə qaydanın təsdiqini ifadə edən real hökm isə nəticədir (nəticə çıxarma).

Qayda müəyyən bir şərt altında ümumi bir şeyi bildirir. İndi qarşımıza çıxan bir halda həmin qaydanın şərti mövcuddur. Buna görə də, həmin şərt altında ümumi olaraq doğru olan, qarşımızdakı hal üçün də doğru sayılır (bu hal həmin şərti özündə daşıyır). Asanlıqla görürük ki, zəka qavrayışın fəaliyyətləri vasitəsilə, hansı ki, şərtlər zəncirini təşkil edir, qavrayış əldə edir. Tutaq ki, mən “Bütün cisimlər dəyişkəndir” qənaətinə yalnız daha uzaq bir bilişdən başlayıram. Orada “cismin” özü barədə anlayış yoxdu, amma bu anlayışın şərti var. Bu uzaq biliş belədir: “Hər bir mürəkkəb dəyişkəndir.” Sonra bu bilişdən daha yaxın bir qənaətə keçirəm. Bu isə belədir: “Cisimlər mürəkkəbdir.” Daha sonra bu ikisini birləşdirərək üçüncü bir qənaətə gəlirəm. Bu qənaətdə uzaq biliş (“dəyişkən”) ilə yaxın qənaət bir araya gəlir və belə deyilir: “Nəticə olaraq, cisimlər dəyişkəndir.” Beləliklə, mən şərtlərin (yəni, ilkin qənaətlərin) zənciri vasitəsilə bir bilişə (nəticəyə) çatmış oluram. İndi hər hansı bir zəncir – istər kateqorik, istərsə də fərzi qənaət olsun – davam etdirilə bilər. Buna görə, məntiqlə eyni hərəkət nəticəsində “ratiocinatio prosyllogistica” yaranır. Bu, nəticələrin ardıcıl zənciri deməkdir və həmin zəncir şərtlərin tərəfində (per prosyllogismos) və ya şərtə tabe olanların tərəfində (per episyllogismos) istənilən qədər davam etdirilə bilər. Amma tezliklə anlayırıq ki, prosyllogizmlərin, yəni verilmiş bilişin əsasları və ya şərtləri tərəfdən edilən nəticə götürmələrin zənciri və ya ardıcılılığı – başqa sözlə, yuxarı doğru gedən sylogizmlər zənciri – səbəb olan tərəfə aid olan səbəb kimi, başqa cür

yanaşılmalıdır. Bu, aşağı doğru gedən zəncirdən, yəni şərt olunan tərəfdən irəli gələn episyllogizmlər zəncirindən fərqlənir. Çünkü birinci halda nəticə (conclusio) yalnız şərt kimi verilir. Biz ona ancaq belə fərzlərlə – yəni bütün şərtlər zəncirinin üzvlərinin tam olduğu fərzi ilə – gələ bilərik. Çünkü yalnız bu fərzi ilə qarşısındaki qənaət əvvəlcədən mümkün olur. Əksinə, şərt olunan tərəfdə, yəni nəticələr tərəfdə isə yalnız inkişaf edən bir zəncir nəzərdə tutulur. Bu zəncir artıq tam verilmiş və ya fərz edilmiş deyil, yalnız potensialdır. Beləliklə, əgər bir biliş şərt kimi qəbul olunursa, səbəb olan şərtlərin yuxarı doğru gedən zənciri tamamlanmış və bütöv kimi qəbul edilməlidir. Amma eyni zamanda həmin biliş digər bilişlərin şərti kimi, aşağı doğru gedən nəticələr zəncirində qəbul edilərsə, onda səbəb olan tərəfdən zəncirin nə qədər uzandığı və ya bütövlüyünün mümkün olub-olmaması önəm daşımir. Çünkü qarşıda duran nəticə artıq əvvəlcədən onun əsasları ilə kifayət qədər müəyyənləşdirilmiş və təmin olunmuşdur. İndi şərtlər tərəfdə, yəni ön şərtlər zəncirində, yuxarıdakı ən yüksək şərt kimi ilk üzvün olub-olmaması məlum deyil; yəni bu zəncir əvvəlcədən sərhədsiz ola bilər və ya olmaya da bilər. Amma buna baxmayaraq, o, şərtlərin bütövlüyünü özündə ehtiva etməlidir, hətta biz onu tam başa düşə bilməsək belə. Və əgər şərt olunan şey nəticə kimi həqiqət hesab olunursa, bütün o zəncir şərtsiz doğru olmalıdır. Bu, səbəblə bağlı bir tələbdir. Səbəb bildirir ki, bilişi ya özü-özlüyündə əvvəlcədən müəyyən və zəruridir – bu halda ona əlavə əsaslar lazımlı deyil – ya da əgər törədilibsə, o zaman o, zəncir üzvlərindən biridir və həmin zəncir özü şərtsiz doğru olmalıdır.

Şərh: İ. Katın bu fikirləri, yəni transsensual ideyalar və onların məntiqi, epistemoloji və fəlsəfi aspektləri, əsasən Immanuel Kanta xas olan transsensual fəlsəfənin ana xəttini aydın şəkildə ifadə edir.

**1. Transsensual ideyalar** - təcrübədən əvvəl (apriori) olan xalis anlayışlardır. Bunlar təcrübədən müstəqildir və empirik idrakin mümkünlüyünü təmin edən intellektual sintezlərdir. Onlar anlayışların praktik istifadəsini deyil, anlayışın ən ümumi və geniş aspektdə istifadəsini müəyyənləşdirir. Bu ideyalar anlayışın təcrübənin sərhədlərini aşan, yəni təcrübədə konkret obyektə malik olmayan, amma düşüncədə mütləq bir bütövlüyü təmin edən anlayışlardır.

## **2. Məntiqi nəticələr və ümumilik**

Sillogizmlərin (məntiqi nəticələrin) quruluşu, intuisiyaların sintezi və kateqoriyalarla əlaqələndirilərək, apriori mövcud olan transsensual ideyaların mənbəyi olur. Məntiqi nəticədə ümumi hökm (məsələn, "bütün insanlar ölümlüdür") konkret obyekṭə ("Kayus") tətbiq olunur. Bu, idrakda ümumiliyin (universalitas) necə işlədiyini göstərir.

### **3. Mütləq (absolute) anlayışının əhəmiyyəti**

"Mütləq" anlayışı həmçinin böyük əhəmiyyət kəsb edir, amma bu sözün iki fərqli və bəzən qarışq mənası var: Daxili, öz daxilində keçərli olan (mütləq mümkün). Hər baxımdan, bütün münasibətlərdə keçərli olan (mütləq zəruri). Bu fərqlilik, fəlsəfi və məntiqi dəqiqliyə böyük ehtiyac olduğunu göstərir.

### **4. Transsensual ağılın məqsədi**

Transsensual ağıl, anlayışın istifadəsindəki mütləq bütövlüyü yönəlir, təcrübənin sərhədlərini aşaraq şərtlərin tamlığını axtarır. Onun məqsədi anlayışların içindəki sintetik birliyi ən son, qeyri-şərtli səviyyəyə qədər genişləndirməkdir. Bu, ağılin ən yüksək səviyyədə fəaliyyətinin əsasını təşkil edir. Təcrübədə birbaşa tətbiq olunmasa da, bu ideyalar anlayışların düzgün istiqamətə yönəlməsini təmin edir.

### **5. Praktik və spekulyativ ideyaların fərqi**

Praktik ideyalar, şərtlərin tamlığı kimi reallıqda məhdud olsa da, real və faydalıdır; spekulyativ ideyalar isə yalnız anlayışda, tam ideal və həll olunmamış problemlər kimi qalır. Praktik ideyalar insanın fəal fəaliyyətində zəruri qaydalar kimi çıxış edir.

### **6. Nəticə və ümumi baxış**

Transsensual ideyalar fəlsəfi təfəkkürdə mühüm rol oynayır, çünki onlar anlayışların ümumi və bütün istifadəsinə əsaslanır və anlayışların özünü ən geniş mənada təşkil edir. Bu ideyalar həqiqi təcrübədə konkret mövcud olmasalar da, onları görməzdən gəlmək olmaz, çünki onlar anlayışların ən yüksək səviyyədə birliyini və ardıcılılığını təmin edir. Katın burada vurğuladığı, bu ideyaların insan ağılinın təbiətindən qaynaqlandığı və fəlsəfi düşüncəni əsaslı şəkildə istiqamətləndirdiyidir.

**Şərh və əlavə düşüncələr:**

Burada aydın olur ki, insan ağlı təkcə təcrübəni qəbul etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda təcrübənin mümkünlüyünü təmin edən, təcrübənin sərhədlərini müəyyən edən əvvəlcədən mövcud anlayışlar və ideyalar var. Bu ideyalar riyaziyyat, məntiq və metafizika kimi sahələrdə ümumi və mütləq qanunların mövcudluğunu izah etməyə kömək edir. Eyni zamanda, "mütləq" anlayışının istifadəsindəki ikimənalılıq fəlsəfi müzakirələr üçün vacib bir problem olaraq qalır və bu da ağlın məhdudiyyətlərini göstərir. Praktik ideyaların reallıqla əlaqəsi isə insan həyatında etik və əməli qərarların əsasını təşkil edir, bu isə fəlsəfədə nəzəri və praktik ağlın fərqini ortaya qoyur.

**Qısaca,** İ. Katın transsensual ideyalar haqqında fikirləri ağlın işləmə mexanizmini, təcrübənin və anlayışın qarşılıqlı təsirini və fəlsəfi idealizmin əsaslarını dərin və sistematik şəkildə ortaya qoyur. Onlar həm məntiqi, həm epistemoloji, həm də metafizik baxımdan ağlın fəaliyyətinin sərhədlərini və məqsədini açır, ağlın təcrübəni şərtləndirmə və məntiqi sintez üsullarını izah edir.

## Transsensual ideyaların sistemi

Burada bizim işimiz yalnız məntiqi dialektika ilə deyil. Yəni, elə bir məntiqi yanaşma ilə yox ki, o, bilginin məzmununu kənara qoyaraq, yalnız sillogizmlərin (məntiqi nəticələrin) formasında səhv və illuziyani üzə çıxarsın. Əksinə, burada transsensual dialektikadan söhbət gedir. Bu, tamamilə apriori (təcrübədən asılı olmayan) şəkildə müəyyən bilgilərin xalis ağıldan necə yarandığını və bu ağıldan çıxarılan anlayışları özündə ehtiva etməlidir. Həmin anlayışlar isə təcrübədə heç vaxt bizə təqdim oluna bilməz, yəni onların obyektləri xalis anlayış qabiliyyətimizin (ağlın) tamamilə kənarında yerləşir. Biz əvvəlki təhlillərdən öyrəndik ki, biliyimizin transsensual istifadəsi, həm nəticə çıxarmaqda, həm də mühakimələrdə təbii olaraq müəyyən bir münasibətə tabedir. Bu isə o deməkdir ki, yalnız üç növ dialektik nəticə mövcuddur. Bunlar isə insan ağlıının əsas prinsiplərdən yola çıxaraq bilik əldə etdiyi üç əsas nəticə forması ilə əlaqəlidir. Bütün hallarda ağrıla xas olan məqsəd budur: Şərtli (asılı) birləşmədən başlayaraq, daim ona bağlı qalan

anlayışdan uzaqlaşın, qeyri-şərtli, yəni mütləq olana doğru yüksəlmək. Amma bu mütləq olan anlayışa insan anlayışı heç vaxt tam çata bilməz. İndi isə gəlin baxaq: Təsəvvürlərimizin (anlayışlarımızın) bir-biri ilə bütün mümkün əlaqələrində ümumi olan nədir? Bu, üç əsas münasibətdir: 1) subyektlə (yəni bizi tanıyan "mən"lə) olan münasibət, 2) obyektlə olan münasibət və bu obyektin iki forması - ya görünümlər (empirik olaraq qəbul edilənlər), ya da ümumiyyətlə düşüncə obyektləri kimi, və nəhayət, 3) ümumiyyətlə bütün varlıqlara olan münasibət.

Əgər bu bölgünü yuxarıda qeyd edilən bölmə ilə birləşdirsək, belə nəticəyə gəlirik: Təsəvvürlərimizin istər anlayış, istərsə də ideya şəklində yarada biləcəyimiz bütün əlaqələri üç növdür:

1. Subyektlə əlaqə,
2. Görünüşdəki obyektin çoxluğu (müxtəlifliyi) ilə əlaqə,
3. Ümumiyyətlə bütün varlıqlarla əlaqə.

Bütün xalis anlayışlar, ümumilikdə təsəvvürlərin sintetik birliyinə aiddir. Lakin xalis ağlın anlayışları - yəni transsensual ideyalar - bu birliyin daha yüksək formasına, yəni bütün şərtlərin ümumi və qeyri-şərtli (mütləq) sintetik birliyinə aiddir. Bu səbəbdən, bütün transsensual ideyalar üç əsas qrupa bölünür: Birinci qrup, düşünən subyektin mütləq (qeyri-şərtli) birliyini ehtiva edir. İkinci qrup, görünüşlər ardıcılığının şərtlərinin mütləq birliyini özündə cəmləyir. Üçüncü qrup isə, ümumiyyətlə bütün düşüncə obyektlərinin şərtlərinin mütləq birliyinə aiddir. Düşünən subyekt psixologianın obyektidir. Bütün görünüşlərin cəmi - yəni dünya - kosmologianın obyektidir. Hər şeyin mömkünlüğünün ali şərtini özündə ehtiva edən varlıq - yəni bütün varlıqların varlığı - teologianın (ilahiyyatın) obyektidir. Beləliklə, xalis zəka bizə üç transsensual elm sahəsinin ideyalarını təqdim edir: Ruh haqqında transsensual təlim (*psychologia rationalis*), - Dünya haqqında transsensual elm (*cosmologia rationalis*), - Və nəhayət, Tanrı haqqında transsensual bilik (*theologia Transsensualis*). Bu elmlərin hətta sadə bir planı belə, yalnız anlayış qabiliyyəti (anlama) ilə qurula bilməz. Bu belədir, istərsə də anlayış qabiliyyəsi ağılla birlikdə, yəni məntiqi nəticələr vasitəsilə ən uzaq empirik əlaqələrə qədər çatmaq gücündə olsa da. Belə bir layihə - yəni bu üç sahəni

əhatə edən təlim - tamamilə yalnız xalis ağlın özünün orijinal və gerçek məhsuludur. Bu, yalnız xalis ağlın qarşıya qoyduğu bir problemdir. Bu üç transsensual ideya başlığı altında hansı xalis rasional anlayış formalarının (modlarının) dayandığı növbəti bölmələrdə ətraflı şəkildə göstəriləcək. Bu anlayışlar kateqoriyaların ipi boyunca irəliləyir. Çünkü xalis zəka heç vaxt obyektlərə birbaşa yönəlmir; o, obyektlərin anlayışlarına yönəlir və bu anlayışlar bizə anlama qabiliyyəti (anlayış) tərəfindən təqdim olunur. Eyni zamanda yalnız tam şəkildə həyata keçirilən izah prosesi vasitəsilə aydın ola bilər ki, ağıl, kateqorik sillogizmdə (mütləq məntiqi nəticədə) istifadə etdiyi funksiyani sintetik şəkildə işlədərək, düşünən subyektin mütləq birliyi anlayışına necə qaçılmasız şəkildə gəlir. Eləcə də necə olur ki, şərti (hipotetik) sillogizmlərdəki məntiqi yanaşma bizi verilmiş şərtlər ardıcılığında tamamilə qeyri-şərtlə (mütləq) ideyalara aparır. Və nəhayət, necə ki, ayrı-seçkilik əsaslı (disyunktiv) sillogizmin sadəcə forması belə, qaçılmasız olaraq bizi bütün varlıqların varlığı olan ali rasional anlayışa gətirir. Bu son düşüncə ilk baxışdan çox paradoksal görünə bilər. Bu transsensual ideyalar üçün obyektiv əsaslandırma (deduksiya) mümkün deyil. Halbuki kateqoriyalar üçün belə bir əsaslandırma təqdim edə bilirdik. Çünkü bu ideyalar, ideya olduqları üçün, onlara uyğun şəkildə təqdim edilə biləcək heç bir obyektlə əlaqədə deyillər. Yəni onlara uyğun gələn real bir təcrübə obyekti yoxdur. Lakin biz bu ideyaları ağılımızın təbiətindən yola çıxaraq subyektiv şəkildə təqdim edə bilərik. Məhz bu hissədə bu təqdimat həyata keçiriləcək. Asanlıqla görə bilərik ki, xalis ağlın yeganə məqsədi, şərtlərin (istər daxili bağlılıq, istər asılılıq, istərsə də birlik şəklində) tərəfdən baxıldığında tam və mütləq birləşməyə çatmaqdır. Ağlın işi heç vaxt şərtlənmiş (asılı) olanların tamlığı ilə deyil. Zəka yalnız şərtlər sırasının özünü əsas götürmək istəyir ki, bu sıranı əvvəlcədən (apriori) tam şəkildə qəbul edərək anlayış qabiliyyətinə (anlayışa) təqdim etsin. Amma əgər artıq tam və qeyri-şərtlə bir şərt təqdim olunarsa, onda ağıla artıq ehtiyac qalmır; çünkü anlayış özü o şərtdən çıxaraq, şərtlənmiş olanlara doğru bütün mərhələləri özü yerinə yetirə bilir. Beləliklə, transsensual ideyalar yalnız bir məqsədə xidmət edir: şərtlər zəncirində yüksələrək, qeyri-şərtliliyə - yəni əsas prinsiplərə - çatmağa. Lakin şərtlənmiş olanlara doğru eniş baxımından, ağılımız anlayış qanunlarını çox geniş şəkildə məntiqi məqsədlərlə istifadə edir. Amma burada heç bir transsensual istifadə yoxdur. Əgər biz bu cür bir sintetik prosesin - məsələn, gələcəkdə dünyada baş verəcək bütün dəyişikliklərin tam sırasının - tamlığını düşünərək bir ideya formalasdırsak, bu yalnız düşüncədə yaradılmış bir şey olar (ens rationis), yəni sadəcə istəyə bağlı

şəkildə qurulmuş bir anlayış. Bu isə zəka tərəfindən zəruri olaraq qabaqcadan qəbul edilmir. Çünkü hər hansı bir şərtlənmiş şeyin mümkünlüyü onun şərtlərinin tamlığını tələb edir, amma nəticələrinin tamliğini deyil. Deməli, bu cür bir anlayış transsensual ideya sayılmır. Halbuki bizim burada maraqlandığımız yalnız transsensual ideyalardır. Nəhayət, biz bunu da dərk edirik ki, transsensual ideyalar arasında müəyyən bir əlaqə və birlik mövcuddur. Və xalis zəka bu əlaqə vasitəsilə öz bütün biliklərini bir sistemə salır. Özünü tanımaqdan (yəni ruhun bilikindən) dünyani tanımağa, və oradan da ilkin varlığı anlamağa doğru irəliləmək o qədər təbii bir prosesdir ki, bu irəliləyiş ağlın nəticəyə gəlmək üçün istifadə etdiyi məntiqi irəliləyişə bənzəyir. Burada, məntiqi və transsensual yanaşmaların əsaslandığı eyni növdən bir yaxınlığın (oxşarlığın) həqiqətən mövcud olub-olmadığı, araşdırımız boyunca cavab verməli olacağımız suallardan biridir. Hazırda isə biz müvəqqəti olaraq məqsədimizə çatmış sayılırlıq. Çünkü artıq qeyri-müəyyən vəziyyətdə qalan transsensual anlayışları bu mövqedən çıxarmışıq. Bu anlayışlar adətən fəlsəfəçilərin nəzəriyyələrində digər anlayışlarla qarışdırılır və anlayışın (anlayış qabiliyyətinin) anlayışları ilə fərqləndirilmirlər. Biz isə onların konkret sayını müəyyən etmiş olduq. Çünkü bunlardan artıq ola bilməz. Və bu anlayışları sistemli bir əlaqə daxilində təqdim etdik. Bununla da xalis ağla məxsus xüsusi bir sahə müəyyən olunmuş və onun sərhədləri aydın şəkildə göstərilmiş oldu.

Şərh:

## 1. Transsensual Dialektika nədir?

Burada İmmanuel Kant deyir ki, biz sadəcə adı məntiq səhvləri ilə yox, ağlın öz daxilində yaranan illuziyalarla (yanlış təsəvvürlərlə) məşğuluq. Bu illuziyalar insan ağlınının təbiətindən gəlir, yəni onları biz bilmədən yaradırıq. İmmanuel Kant buna "transsensual illuziya" deyir.

## 2. Transsensual ideyalar nədir?

Bunlar ağlın özündən çıxardığı, lakin təcrübədə heç vaxt görə bilməyəcəyimiz anlayışlardır. Məsələn: Ruh (öz "mən"imiz) - biz onu təcrübədə görə bilmirik, Kainatın tam şəkli - onu da heç vaxt tam görə bilmərik, Tanrı - bunu da hissələrlə qəbul edə bilmirik.

Bu ideyalar 3 yerə bölünür:

1. Ruh – Psixologiya (özümüz haqda anlayış),
  2. Dünya – Kosmologiya (kainat və onun quruluşu),
  3. Tanrı – Teologiya (bütün varlığın mənbəyi).
3. Niyə bu ideyalar yaranır?

Ağıl hər zaman səbəb axtarır: "Niyə bu belədir?", "Niyə bu baş verdi?" - və bu suallar onu mütləq (qeyri-şərtli) səbəbə aparır. Məsələn: Özümüzü anlayanda, "mən kiməm?" deyə düşünürük → bu bizi ruha aparır. Hadisələr niyə baş verir? deyə soruşuruq → bu bizi kainatın tam səbəbinə aparır. Niyə ümumiyyətlə nəsə var? deyə düşünürük → bu bizi ilahi bir varlığa (Tanrıya) aparır. Bu suallar bizi ideyalara aparır, amma bu ideyaların obyektiv (real) əsası yoxdur. Onlar təcrübədə yoxlanır. Yəni biz Tanrıni, ruhu və ya kainatın sonunu hisslərlə yoxlaya bilmirik.

#### 4. Ağlın məqsədi nədir?

Ağıl daim şərtdən başlayıb, qeyri-şərtlilik (mütləq səbəbə) çatmaq istəyir. Bu onun təbiətidir. İmmanuel Kant deyir: Biz bu ideyaları istifadə edə bilərik, amma onları obyekt kimi qəbul etmək olmaz. Nəticə olaraq İmmanuel Kant deyir ki: Biz artıq bu ideyaların nə olduğunu başa düşdük. Onların sayı məhduddur (yalnız 3 sahə: ruh, dünya, Tanrı). Biz bu anlayışları bir sistem halına saldıq. Bu sistem, xalis ağlın özünə məxsus sahəsini və sərhədlərini göstərir.

### Saf ağlın dialektik yollarla verdiyi nəticələr

Sadə və tam başadüşülən Azərbaycan dilinə uyğun olaraq, İmmanuel Kantın bu fəlsəfi mətninin tərcüməsi aşağıdakı kimidir: Tamamilə Transsensual bir ideyanın obyekti barədə belə demək olar: bu, bizim haqqında konkret anlayışımız olmayan bir şeydir. Halbuki bu ideya, səbəbin öz daxili qanunlarına əsasən, tamamilə zəruri şəkildə meydana gəlir. Əslində, ağlın tələbini ödəyə biləcək bir obyekt üçün idrakin heç bir anlayışı mümkün deyil. Yəni, belə bir obyekti bizim onu təcrübədə göstərə və hiss edə biləcəyimiz formada ola bilməz. Amma biz özümüzü daha düzgün ifadə etmiş olarıq və anlaşılmazlıq təhlükəsini azaldarıq ki, desək: ideyaya uyğun olan bir obyekti biz təniya bilmərik, baxmayaraq ki, onun haqqında problematik bir anlayışa sahib ola bilərik. Xalis zəka anlayışlarının Transsensual (yəni subyektiv) gerçəkliliyi, bizi belə ideyalara aparan zəruri məntiqi nəticəyə əsaslanır. Yəni elə məntiqi nəticələr var ki, onların içində heç bir empirik (təcrübəyə

əsaslanan) ön fərziyyə yoxdur. Biz bu nəticələr vasitəsilə tanıdığımız bir şeydən tanımadığımız bir şeyə doğru nəticə çıxarıraq. Amma bu yeni şey barədə heç bir anlayışımız yoxdur. Bununla belə, biz bu tanımadığımız şeyə qarşısını ala bilmədiyimiz bir illuziya ilə obyektiv gerçəklik veririk. Belə nəticələrə gəldikdə, onların nəticəsi baxımından, onları ağıllı nəticələrdən çox, saxta məntiqi nəticələr adlandırmaq daha düzgündür. Hərçənd ki, bu nəticələr zəruri səbəblərə əsaslandığına görə "ağıllı" adını da iddia edə bilər. Çünkü onlar təsadüfən ortaya çıxmır və sadəcə düşünülərək uydurulmur. Əksinə, bu nəticələr aqlın təbiətindən qaynaqlanır. Bunlar insanın deyil, xalis aqlın özünün qurduğu saxta məntiqi nəticələrdir. Və ən müdrik insan belə bu illüziyadan tamamilə xilas ola bilməz. Ola bilsin, uzun və yorucu səylərdən sonra səhvən qorunmağı bacarsın, amma bu illüziya onu daim aldatmağa və təhrik etməyə davam edər. Deməli, bu cür dialektik məntiqi nəticələrin yalnız üç növü var. Bu da ondan irəli gəlir ki, nəticələrin çıxdığı ideyaların sayı da üçdür. Birinci növ məntiqi nəticələrdə belə bir şey baş verir: mən çoxlu elementlərdən ibarət olmayan bir subyektin Transsensual anlayışından başlayıram və buradan həmin subyektin mütləq birliyini çıxarıram. Halbuki, əslində bu subyektin özü haqqında heç bir anlayışa malik deyiləm. Bu cür saxta nəticəni mən "Transsensual paraloqizm" adlandırıram. İkinci növ saxta məntiqi nəticə ümumilikdə bir görünüşün ardıcıl şərtləri üçün mütləq tamlıq anlayışına tətbiq olunur. Bu zaman mən bu ardıcılıqla qeyri-şərtli sintetik birliyi bir tərəfdən düşünəndə, daim öz-özünə zidd düşən bir anlayışa sahib oluram. Buna görə də, əks birliyin düzgünlüyü nəticə kimi çıxarıram. Halbuki o əks birlik haqqında da heç bir anlayışım yoxdur. Xalis aqlın bu cür dialektik nəticələr qarşısında düşdüyü vəziyyəti "saf aqlın antinomiyası" adlandırıram. Nəhayət, üçüncü növ saxta nəticədə, mənə təqdim oluna biləcək obyektləri düşünmək üçün lazım olan bütün şərtlərin tamlığından çıxış edərək, ümumilikdə bütün şeylərin mümkünülüyü üçün şərtlərin mütləq sintetik birliyinə gəlirəm. Yəni, sadəcə Transsensual anlayış olaraq tanımadığım şeylərdən çıkış edərək, "bütün varlıqların varlığı"na – yəni hər şeyin əsasında dayanan bir varlığa gəlib çıxarıram. Halbuki bu varlığın Transsensual anlayışı ilə tanış olmaq bir yana, onun şərtsiz zəruriliyi barədə özüm üçün heç bir anlayış formalaşdırıa bilmirəm. Bu cür dialektik məntiqi nəticəni isə "saf aqlın ideyası" adlandırıram.

Şərh:

## 1. Xalis zəka və onun illuziyaları

İmmanuel Kant burada bildirir ki, xalis zəka öz təbiətinə görə elə anlayışlar (ideyalar) yaradır ki, biz onların obyektiv qarşılığı olub-olmadığını anlaya bilmirik. Biz bu ideyaları təcrübədə göstərə, yoxlaya bilmirik. Amma zəka bu ideyaları yaratmağa "məcburdur", çünki onun işləmə mexanizmi belədir. Bu da bizi yanlış, lakin qaçınılmaz nəticələrə gətirib çıxarıır.

## 2. Bu nəticələrin üç əsas forması var:

### a) Transsensual paraloqizm:

Bu, insanın "özünü" tək, bölünməz və daimi bir varlıq kimi düşünməsindən yaranır. Biz ruhun və ya şüurun birliyi haqqında danışırıq, amma əslində bu birliyi hissə-hissə analiz edə bilmərik. Yəni, nəticə çıxarıraq, amma onun əsasında real bir anlayış yoxdur.

### b) xalis ağlın antinomiyası:

Bu, dünya ilə bağlı "bütovlük", "başlanğıc", "sonsuzluq" kimi anlayışlardan qaynaqlanır. Biz, məsələn, düşünürük ki, kainatın başlanğıcı var. Amma eyni zamanda düşünürük ki, o sonsuz ola bilər. Bu ziddiyətli fikirlər ağlın öz daxilindəki məntiqdən yaranır – reallıqdan deyil.

### c) xalis ağlın ideyası:

Bu, "bütün varlıqların səbəbi olan bir varlıq" – yəni Tanrı anlayışından doğur. Ağıl, bütün şeylərin mümkünüyünü anlamağa çalışaraq, sonunda hər şeyin səbəbi olan bir varlığın olmalı olduğunu düşünür. Halbuki, bu varlıq haqqında da əslində heç bir real anlayışımız yoxdur.

**Nəticə:** İmmanuel Kantın əsas fikri budur: insan ağlı müəyyən bir sərhədə qədər düzgün işləyir. Amma o sərhədi keçəndə – yəni təcrübə ilə yoxlanması mümkün olmayan məsələlərə daxil olanda – saxta nəticələr verir. Bu nəticələr məntiqli görünür, lakin əslində yanlış və yaniltıcıdır.

## Saf ağlın paraloqizmləri

Məntiqi paraloqizm, hər hansı məzmunundan asılı olmayaraq, sillogizmin formasındaki səhv nəticəsində yaranan bir yanılmadır. Transsensual paraloqizm isə formasına görə səhv nəticə çıxarmağın transsensual səbəbinə əsaslanır. Buna görə də bu cür bir səhvin səbəbi insan ağlığının təbiətində yatır və bu da qəçinilməz, lakin aradan qaldırıla bilən olmayan bir illüziya doğurur. İndi isə biz əvvəlki transsensual anlayışlar siyahısında qeyd olunmamış bir anlayışa gəlirik. Halbuki, bu anlayış həmin siyahiya daxil edilməlidir. Lakin bunu etməklə həmin cədvəli heç də dəyişdirmir və onu natamam hesab etmirik. Söhbət "Mən düşünürəm" anlayışından gedir - istəsəniz, bunu bir mühakimə kimi də qəbul edə bilərsiniz. Amma asanlıqla görmək olar ki, bu anlayış - "Mən düşünürəm" - istisnasız olaraq bütün anlayışların daşıyıcısıdır. Buna görə də transsensual anlayışların da daşıyıcısıdır və həmişə onların içində yer alır. Bu səbəbdən özü də transsensual anlayış sayılır. Lakin ona xüsusi bir ad vermək olmaz, çünki onun rolu yalnız bütün düşünmənin şüura aid olduğunu göstərməkdir. Bu anlayış təcrübədən (hisslərin təsirindən) tamamilə təmiz olsa da, yenə də bizim təmsil etmə qabiliyyətimizin təbiəti vasitəsilə iki növ obyekt arasında fərq qoymağa xidmət edir. Mən, yəni düşünən varlıq olaraq, daxili duyğunun obyektiyəm və buna görə "ruh" adlanıram. Xarici duyğunun obyekti isə "bədən" adlanır. Beləliklə, "Mən" ifadəsi - düşünən bir varlıq kimi - artıq psixologiyanın obyektini ifadə edir. Bu psixologiya "ruhun rasional elmi" adlanı bilər, əgər mən təcrübədən asılı olmayıaraq (çünki təcrübə məni hər zaman daha konkret və detallı şəkildə müəyyən edir), yalnız bu "Mən" anlayışından çıxarıla biləcək biliklərlə ruh haqqında nəyisə öyrənməyə çalışsam. Bu anlayış isə bütün düşüncələrdə özünü göstərir. Ruhun rasional elmi - əslində - məhz bu cür bir cəhddir. Çünki əgər bu elmin əsaslandırılmasında düşüncəmdəki ən kiçik bir empirik şey, məsələn, daxili vəziyyətimə dair konkret bir hiss qarışsaydı, onda bu artıq rasional elm yox, ruhun empirik elmi olardı. Beləliklə, qarşımızda artıq iddia olunan bir elm durur. Bu elm yalnız bircə ifadəyə - "Mən düşünürəm" - əsaslanır. Və biz, transsensual fəlsəfənin mahiyyətinə uyğun olaraq, onun əsasını və ya əsassızlığını araşdırı bilərik. Kimsə bu ifadəni mənim daxili təcrübəm hesab edib tərəddüdə düşməməlidir. Yəni belə düşünməməlidir ki, bu ifadə - insanın özünü dərk etməsi kimi - empirik əsaslıdır və buna görə də ruhun rasional elmi heç vaxt xalis deyil. Çünki bu daxili qavrayış - sadəcə "Mən düşünürəm" şəklindəki xalis appersepsiyadır. Bu isə bütün transsensual anlayışları -

məsələn, "Mən maddəni düşünürəm", "Mən səbəbi düşünürəm" və s. - mümkün edən təməl şərtidir. Ümumiyyətlə, daxili təcrübə və onun mümkünlüyü, ya da ümumi qavrayış və onun başqa bir qavrayışla əlaqəsi - əgər bu təcrübədə konkret bir fərqlilik və ya empirik təyinat yoxdursa - empirik bilik kimi qəbul edilə bilməz. Bunlar sadəcə olaraq empirik olanın ümumi bilikləri sayılır və hər cür təcrübənin mümkünlüğünün araşdırılmasına aiddir. Bu araştırma isə, şübhəsiz ki, transsensual xarakter daşıyır. Əgər özünü dərk etmə ilə bağlı ümumi təsvirə ən kiçik bir qavranılan obyekt - məsələn, xoşhalıq və ya narahatlıq - əlavə edilsəydi, bu, dərhal ruhun rasional elmini empirik psixologiyaya çevirərdi. Deməli, "Mən düşünürəm" ifadəsi ruhun rasional psixologiyasının yeganə əsas mətnidir. Bu elmin bütün biliyi yalnız bu ifadədən inkişaf etdirilməlidir. Asanlıqla anlamaq olar ki, bu düşüncə - əgər o, konkret bir obyektdə (yəni mənim özümə) yönəldiləcəksə - yalnız transsensual təyinləri əhatə edə bilər. Çünkü ən kiçik bir empirik təyin belə bu elmin rasional saflığını və təcrübədən müstəqil olma xüsusiyyətini pozar. Burada isə biz yalnız kateqoriyaların rəhbərliyinə əməl etməliyik. Çünkü burada ilk dəfə olaraq bir varlıq - yəni düşünən bir varlıq olaraq "mən" - verilmiş olur. Buna görə də biz əvvəlki kateqoriyalar sırasının bir-birinə münasibətini dəyişməyəcəyik. Lakin burada sıraya əks istiqamətdə - maddə (substansiya) kateqoriyasından başlayacaqıq. Ruhun rasional elminin əsas mövzuları - və bu elmdə yer alacaq hər şey məhz bu əsaslardan çıxarılmalıdır - aşağıdakılardır:

1. Ruh substansiyadır - yəni o, varlığın daşıyıcısıdır.
2. Keyfiyyət baxımından o, sadədir - yəni hissələrdən ibarət deyil, bölünməzdirdir.
3. Mövcud olduğu müxtəlif zamanlarda ruh ədədi baxımdan eynidir - yəni daima birdir, çoxluq deyil.
4. Ruhun məkan daxilində mümkün obyektlərlə münasibəti vardır - bu da onun digər şeylərlə əlaqəsini müəyyən edir.

Bu əsaslardan - heç bir başqa prinsipə ehtiyac olmadan - yalnız birləşdirmə yolu ilə ruhun xalis elminin bütün anlayışları yaranır. Bu substansiya, yalnız daxili duygunun obyekti olaraq, bizə qeyri-maddi varlıq anlayışını verir. Sadə substansiya kimi isə - yəni bölünməz olaraq - bizə pozulmazlıq anlayışını bəxş

edir. Eyni qalması, yəni intellektual substansiya olaraq kimliyini qoruması isə bizə şəxsiyyət anlayışını verir. Bu bütün xüsusiyyətlərin bir yerdə olması isə ruhaniyyət anlayışını formalasdırır. Ruhun məkanda olan obyektlərlə münasibəti isə bədənlə qarşılıqlı əlaqəni göstərir. Beləliklə, düşünən substansiya maddədə həyatın prinsipi kimi təqdim olunur - yəni ruh (anima) olaraq və canlılığın əsası kimi. Bu anlayış isə - ruhaniyyətlə məhdudlaşdırıldıqda - ölümüslük deməkdir. İndi bu anlayışlara transsensual ruh elminin dörd yanlış nəticəsi (paraloqizmi) bağlıdır. Bunlar guya düşünən varlığımızın təbiətinə dair xalis ağlın elmi kimi qəbul olunur, amma əslində səhvdir. Bu təlimin əsasına biz yalnız bir şey - "Mən" təsvirini - qoya bilərik. Bu təsvir isə sadədir və özü-özlüyündə tamamilə boş məzmundadır. Hətta buna anlayış (konsepsiya) demək də olmur - bu, sadəcə hər anlayışı müşayiət edən bir şüurdur. Bu "Mən", yaxud "O", yaxud da "Bu" (düşünən şey) vasitəsilə yalnız bir şey - "düşüncələrin transsensual subyekti" =  $x^e$  təsvir olunur. Bu subyekt yalnız öz predikatları olan düşüncələr vasitəsilə tanınır və biz ondan təcrid olunaraq heç vaxt onunla bağlı həqiqi anlayışa sahib ola bilmirik. Buna görə də daim dairəvi şəkildə fırlanırıq - çünkü onun haqqında hökm vermək üçün hər zaman artıq onun təsvirindən istifadə etməyə məcburuq. Bu çətinlikdən qurtula bilmirik, çünkü şürurun özü belə konkret bir obyektə yönəlmış təsvir deyil, ümumi bir təsvir formasıdır - əgər biz onu bilik adlandırmaq istəyiriksə. Çünkü yalnız bu vasitə ilə mən deyə bilərəm: "Onunla mən nəyisə düşünürəm." Amma dərhal ilk baxışdan qəribə görünməlidir ki, ümumiyyətlə mənim düşünməyimin şərti - yəni yalnız mənim subyektimə aid bir xüsusiyyət - eyni zamanda hər düşünən üçün keçərli sayılır. Və bu, elmi deyil, empirik görünən bir ifadə üzərində dayanaraq biz apodiktik (dəqiq və mütləq) və ümumi bir hökm verə bilərik. Yəni belə deyə bilərik: hər düşünən varlıq, özünü dərk etmənin tələb etdiyi kimi, mənim haqqında iddia etdiyim şəkildə təşkil olunub. Amma bunun səbəbi ondadır ki, biz mütləq əvvəlcədən (apriori) hər bir şeyə bütün o xüsusiyyətləri aid etməliyik ki, məhz onların şərtləri altında biz onları düşünə bilirik. İndi isə düşünən bir varlıq haqqında ən kiçik təsəvvür belə mənim xarici təcrübəmdən deyil, yalnız özünü dərk etməmdən əldə olunur. Beləliklə, belə obyektlər heç nə başqa deyil, sadəcə mənim şürurumun digər şeylərə ötürülməsidir. Onlar yalnız bu yolla - düşünən varlıqlar kimi - təsvir oluna bilər. Amma "Mən düşünürəm" ifadəsi burada yalnız problematik şəkildə götürülür. Yəni bu ifadə mövcudluq qavrayışı içərisində deyil (Deskarın "Düşünürəm, deməli varam" kimi), sadəcə sadə mümkünlüyü baxımından götürülür. Bu isə bizə göstərir ki, belə sadə bir

ifadədən subyektə hansı xüsusiyyətlərin axa biləcəyini görə bilək - həmin subyekt indi mövcud olsun ya yox. Əgər "Mən düşünürəm" ifadəsindən başqa bir şey bizim xalis rasional bilik üçün ümumi düşünən varlıqlar haqqında əsas olsaydı; və biz düşüncələrimizin gedisi və onlardan yaranan təbii qanunlar haqqında müşahidələrdən də istifadə etsəydik; onda empirik psixologiya yaranardı. Bu, daxili duygunun fiziologiyasının bir növü olardı. Bu psixologiya bəlkə daxili duygunun görünüşlərini izah edə bilərdi, amma mümkün təcrübəyə aid olmayan xüsusiyyətləri açıqlaya bilməzdi (məsələn, sadə varlığın xüsusiyyətləri kimi). Həmçinin, bu psixologiya ümumi olaraq düşünən varlıqlar haqqında onların təbiətinə aid apodiktik (dəqiq və qəti) məlumat verə bilməzdi. Beləliklə, bu, rasional psixologiya olmazdı.

İndi isə "Mən düşünürəm" (problemlı şəkildə götürülmüş) ifadəsi hər hansı bir anlayış hökmünün formasını ehtiva edir və bütün kateqoriyaların daşıyıcısı kimi müşayiət edir. Belə olduğu üçün, buradan çıxan nəticələr yalnız anlayışın transsensual istifadəsini əhatə edə bilər, yəni təcrübənin qarışığının istisna olunur. Yuxarıda göstərdiklərimizdən sonra onun inkişafı barədə əvvəlcədən heç bir faydalı təsəvvür yarada bilmərik. Ona görə də biz ruhun xalis elminin bütün predikativləri boyunca onu tənqid yanaşma ilə izləyəcəyik.

Şərh: Immanuel Kant burada "**paraloqizm**" terminindən istifadə edir - yəni **yanlış məntiqi nəticə** çıxarma, amma bu səhv yalnız məntiqin formasından deyil, daha dərin, transsensual (təcrübədən əvvəlki) səbəblərdən yaranır. Başqa sözlə, insan ağlının təbiətində olan müəyyən illüziyalar və məhdudiyyətlər səbəbindən belə səhvlər qaçılmazdır.

## 1. "Mən düşünürəm" anlayışı və transsensual subyekt

Immanuel Kant qeyd edir ki, "Mən düşünürəm" ifadəsi bütün anlayışların daşıyıcısıdır - yəni bütün düşüncələr, anlayışlar, mühakimələr, şüur bu ifadənin forması ilə müşayiət olunur. Bu ifadə **transsensual anlayışdır**, çünki təcrübədən (empirik məlumatdan) tamamilə təmizdir və düşünmənin universal formasını göstərir. Bu anlayış bizim bütün düşünmə fəaliyyətimizin təməlidir; ona görə də onu xüsusi adlandırmaq lazımdır - o, sadəcə bütün şüurun daşıyıcısıdır. "Mən" kimi təqdim olunan bu subyekt, əslində, **düşüncələrin transsensual subyektidir** və onun haqqında heç vaxt tam, dəqiq və konkret empirik bilik əldə etmək mümkün deyil. Bu, bir növ ümumi, abstrakt "mən" təsviridir.

## **2. Ruhun rasional elmi və paraloqizmlər**

İmmanuel Kant ruhun bir substansiya (maddə deyil) olaraq, sadə, bölünməz, zaman boyunca dəyişməz bir varlıq olduğunu iddia edən rasional psixologiyanın (ruh haqqında təcrübədən müstəqil, xalis elmi) yanlış olduğunu göstərir. Belə bir rasional elmin əsasını yalnız “Mən düşünürəm” ifadəsi təşkil edə bilər, amma bu ifadədən digər xüsusiyyətlər - məsələn, ruhun sadə olması, zamansal davamlılıq və bədənlə əlaqəsi - aydın və apodiktik şəkildə çıxarılması yanlış nəticələrə (paraloqizmlərə) gətirib çıxarır. Bu paraloqizmlər səbəbindən biz düşünən subyektin təbiəti haqqında konkret və tam bilik əldə edə bilmirik.

## **3. Empirik psixologiya və rasional psixologiyanın fərqi**

Əgər düşüncələrimizin təbiətini anlamaq üçün empirik müşahidələrdən (məsələn, daxili duygularımız, təcrübələrimiz) istifadə etsəydik, bu, yalnız **empirik psixologiya** olardı - yəni daxili duyguların fiziologiyası kimi bir elmi növ. Empirik psixologiya daxili təcrübələri açıqlaya bilər, amma ümumi, apodiktik və transsensual bilik verə bilməz. İmmanuel Kantın məqsədi isə, tam olaraq, təcrübədən asılı olmayan, ümumi və zəruri (apodiktik) biliklərə çatmaqdır, yəni **rasional psixologiya** qurmaqdır. Amma belə rasional psixologiya, “Mən düşünürəm” anlayışından kənara çıxanda, yəni ona empirik xüsusiyyətlər qatanda, ya da digər transsensual səhvlərə yol verəndə, paraloqizmlərə düşür.

## **4. “Mən düşünürəm” ifadəsinin transsensual rolü**

Bu ifadə bütün anlayışların forması və kateqoriyaların daşıyıcısıdır. Hər hansı bir empirik məzmun əlavə olunmadıqda, “Mən düşünürəm” ifadəsi transsensual düşüncənin əsasını təşkil edir. Transsensual fəlsəfə bu ifadənin əsasında ruhun təbiəti və ona aid iddiaların həqiqiliyini kritik olaraq yoxlayır. Təcrübədən alınan məlumatların əlavə olunması isə “Mən düşünürəm” anlayışını sadə və xalis transsensual forma olmaqdan çıxarır, nəticədə elmi saflıq pozulur.

## **5. Dairəvi problem və insan ağlığının təbiətindəki illüziya**

İmmanuel Kant göstərir ki, biz düşünən subyekt haqqında hökm vermək istəyərkən həmişə artıq mövcud olan “Mən düşünürəm” təsvirindən istifadə etməliyik. Bu, düşüncənin təbiətini dairəvi şəkildə anlamağa gətirib çıxarır, yəni subyektin özünü tanımaması üçün öncədən onu təyin etməliyik. Buna görə də düşünən subyekt haqqında apodiktik biliklər əldə etməkdə təbii bir məhdudiyyət - illüziya - vardır.

**Qısa xülasə:** İmmanuel Kant ruhun rasional elminin (psixologiyasının) əsaslandırılmasında baş verən **paraloqizmlərin** səbəbi insan ağlının təbiətində olan **transsensual illüziyalardır**. “Mən düşünürəm” ifadəsi transsensual düşüncənin əsasıdır və bütün anlayışların daşıyıcısıdır. Amma bu ifadədən ruh haqqında digər xüsusiyyətlərə dair mütləq və ümumi nəticələr çıxarmaq yanlışdır və empirik müşahidələrə qarışmadan mümkün deyil. Empirik psixologiya isə yalnız daxili duyğuların fiziologiyasını izah edə bilər, amma saf, apodiktik ruh elmi deyil. Bu səbəbdən ruhun təbiəti haqqında hər hansı iddia transsensual fəlsəfədə kritik şəkildə yoxlanmalıdır.

## Birinci saxta mülahizə

### Maddilik haqqında

Hökm verdiyimiz zaman daim istinad etdiyimiz və özünü başqa heç bir şeyin xüsusiyyəti kimi təqdim etməyən təmsil - maddədir. Yəni, bir şeyi müəyyənləşdirərkən onu başqa bir şeyin tərkib hissəsi və ya xüsusiyyəti kimi deyil, özlüyündə və müstəqil şəkildə dərk etdiyimiz halda, bu anlayış maddə (subyekt kimi maddə) olur. Mən, düşünən bir varlıq olaraq, bütün mümkün hökmlərimin mütləq subyektiyəm. Bu mənim Özümə dair təmsilim isə heç bir başqa şeyin xassəsi kimi istifadə oluna bilməz. Deməli, mən - düşünən bir varlıq kimi (yəni ruh olaraq) - maddəyəm.

### Saf psixologyanın birinci paraloqizminin tənqidi

Transsensual Məntiqin analitik hissəsində biz göstərmmişdik ki, təmiz kateqoriyalar (və onların arasında “substansiya” kateqoriyası da) təkbaşına heç bir obyektiv mənaya malik deyildir. Onların obyektiv mənə qazanması üçün mütləq şəkildə bir intuisiyanın bu kateqoriyalara tabe edilməsi vacibdir. Yəni kateqoriya, yalnız çoxlu hissələri olan bir şeyə tətbiq olunduqda, sintetik birlik funksiyası kimi işləyə bilər. Əgər bu baş vermirə, o zaman kateqoriyalar sadəcə məzmunsuz hökm funksiyalarına çevrilir. Məsələn, mən ümumi mənada nəyinsə substansiya (əsas varlıq) olduğunu deyə bilərəm. Bu zaman onu sadəcə predikatlardan (yəni başqa bir şeyin keyfiyyətlərindən və ya təsvirindən) və müəyyənləşdirmələrdən fərqləndirmiş oluram. İndi isə bütün

düşüncələrimizdə “mən” hər zaman subyektdir. Yəni bütün düşüncələr onun daxilində sadəcə təyin kimi mövcuddur. Və bu “mən” anlayışı başqa bir şeyin təyini kimi istifadə oluna bilməz. Bu səbəbdən hər bir insan özü-özünü qəçiləz olaraq bir substansiya kimi qəbul etməlidir. Amma onun düşüncələrini isə sadəcə mövcudluğunun təsadüfi hallarından və ya vəziyyətlərinin müəyyənləşmələrindən biri kimi görməlidir. Lakin indi belə bir sual ortaya çıxır: bu substansiya anlayışından mən hansı şəkildə istifadə edə bilərəm? Məsələn, mən düşünən bir varlıq kimi öz-özüm üçün qalıcı olduğumu iddia edə bilərəmmi? Yəni mən nə yaranıram, nə də yox oluram - bunu bu anlayışdan çıxara bilərəmmi? Əsla. Halbuki, bu anlayış mənim üçün yalnız bu məqsədlə faydalı ola bilərdi. Əgər bunu sübut edə bilmirsə, o zaman bu anlayışdan tamamilə imtina etmək də olar. Bizim təmiz “substansiya” kateqoriyasından bu cür xüsusiyyətləri (məsələn, mənim düşünən “mən”imin daimi və dəyişməz olması kimi) çıxara bilməyimiz üçün hələ çox şey çatışdır. Əksinə, əgər biz bir obyektə substansiya kimi yanaşmaq istəyirik, onun davamlılığını təcrübəyə əsaslandırmalıyıq. Yəni yalnız təcrübə əsasında bu anlayışı obyektə tətbiq edə bilərik. Amma burada irəli sürdüyümüz fikri biz heç bir təcrübəyə əsaslandırmamışıq. Biz bunu sadəcə olaraq düşüncələrin “mən” ilə əlaqəli olmasından çıxarmışıq. Yəni bütün düşüncələr eyni bir subyekt – “mən” – daxilində birləşir. Bu sadəcə bir anlayışdan çıxarılmış nəticədir. Hətta fərz etsək ki, biz bu davamlılığı müşahidə edə bilərik – yenə də bunu qəti şəkildə sübut edə bilmərik. Çünkü doğrudur, “mən” hər düşüncədə mövcuddur. Amma bu təsəvvürlə heç bir intuisiya – yəni duyum və ya konkret görüntü – əlaqələndirilmir ki, biz onu başqa obyektlərdən fərqləndirə bilək. Ona görə də insan doğrudur ki, bu təsəvvürün hər düşüncə ilə birlikdə daim təkrarlanması dərk edə bilər, lakin onu sabit və dəyişməz bir intuisiya kimi qəbul edə bilməz ki, sanki dəyişkən düşüncələr orada dəyişir. Buradan belə nəticə çıxır ki, transsensual psixologiyanın birinci sillogizmi bizə guya yeni bir bilik təqdim edir. Əslində isə, düşünmənin daimi məntiqi subyektini, yəni “mən” anlayışını, gerçək bir mövcudluq subyekti kimi təqdim etməyə çalışır. Halbuki biz bu mövcudluqla nə tanışıq, nə də tanış ola bilərik. Çünkü yalnız şüur bütün təsəvvürləri düşüncəyə çevirə bilir və buna görə də, transsensual subyekt kimi, bizim qavrayışlarımız məhz orada birləşməlidir. Bu “mən”in yalnız məntiqi mənası var. Biz onun arxasında duran və düşüncələri var edən subyektin özünü tanımiriq və tanıya da bilmərik. Bununla belə, “ruh substansiyadır” fikrini qəbul etmək olar. Amma bir şərtlə: bu anlayışın bizi daha irəli aparmadığını qəbul etsək. Yəni bu anlayışla, rasional ruh

nəzəriyyəsinin ənənəvi nəticələrini – məsələn, ruhun bütün dəyişikliklərə və hətta insanın ölümünə baxmayaraq əbədi varlığını – sübut etmək mümkün deyil. Beləliklə, bu fikir yalnız bir anlayış daxilində ruhun substansiya olduğunu bildirir, amma gerçəkdə bunu sübut etmir.

## İkinci paraloqizm

### Sadəlik haqqında

Hansı bir varlığın fəaliyyəti heç vaxt bir neçə fəaliyyət göstərən varlığın eyni anda iştirakı kimi qəbul edilə bilməzsə, o varlıq sadədir. İndi isə ruh, yəni düşünən “mən”, məhz belə bir varlıqdır. Beləliklə və sairə.

### Transsensual psixologiyanın ikinci paraloqizminin tənqidi

Bu, xalis ruh nəzəriyyəsinin bütün dialektik nəticələrinin zəif nöqtəsidir. Bu, dogmatik bir şəxsin öz iddialarına qısa müddətli inandırıcılıq vermək üçün uydurduğu sadə bir hiylə deyil. Əksinə, bu nəticə ən sərt yoxlamalara və ən dərin araşdırılmalara belə tab gətirən bir arqument kimi görünür. Budur, həmin arqument. Hər mürəkkəb substansiya çoxlu hissələrin yığılmasıdır və mürəkkəb olan şeyin fəaliyyəti də, ona xas olan fəaliyyətlərin və ya təsadüflərin cəmidir, yəni çoxlu substansiyalar arasında paylanmışdır. Əlbəttə, bir çox fəaliyyət göstərən substansiyaların birgə fəaliyyəti nəticəsində yaranan təsir mümkündür, əgər bu təsir yalnız xarici xarakter daşıyırsa. Məsələn, bir cismin hərəkəti onun bütün hissələrinin birlikdə hərəkət etməsi ilə əlaqəlidir. Lakin düşüncələr, yəni düşünən varlığa daxili xas olan təsadüflər belə deyil. Gəlin fərz edək ki, mürəkkəb bir şey düşünür. Onda onun hər bir hissəsi düşüncənin bir hissəsi olardı, amma bütün düşüncə yalnız bütün hissələr birlikdə götürüldükdə mövcud ola bilərdi. Bu isə ziddiyət yaradar. Çünkü fərqli varlıqlar arasında bölünmüş təsəvvürlər (məsələn, bir şeir misrasının ayrı-ayrı sözləri) heç vaxt tam bir düşüncə (yəni həmin misranın özü) təşkil etmirlər. Buna görə də düşüncə heç vaxt mürəkkəb bir şeyin içində bütöv olaraq mövcud ola bilməz. Beləliklə, düşüncə yalnız tək bir substansiyada mümkündür, yəni çoxluqdan ibarət olmayan bir substansiyada. Ona görə də o,

mütləq sadədir. Bu arqumentin əsas problemi, yəni “nervus probandi”, ondadır ki, bir düşüncəni yaratmaq üçün çoxlu təsəvvürlərin düşünən subyektin tam birliyində birləşməsi lazımdır. Lakin heç kim bu fikri yalnız anlayışlardan sübut edə bilməz. Necə ki, bunu həyata keçirmək mümkün olardı? “Düşüncə yalnız düşünən varlığın mütləq birliyinin nəticəsi ola bilər” ifadəsi analitik kimi qəbul edilə bilməz. Çünkü çoxlu təsəvvürlərdən ibarət olan düşüncənin birliyi kollektiv xarakter daşıyır. Yalnız anlayışlar baxımından bu, orada iştirak edən substansiyaların kollektiv birliyi ilə əlaqələndirilə bilər (məsələn, bir cismin hərəkəti onun bütün hissələrinin birgə hərəkətidir) və eyni dərəcədə subyektin mütləq birliyi ilə də əlaqələndirilə bilər. Buna görə də, kimlik qaydasına əsaslanaraq, mürəkkəb bir düşüncə üçün sadə bir substansiyanın mövcudluğunu zəruri saymaq barədə heç bir məntiqli dərk əldə etmək mümkün deyil. Amma bu eyni ifadənin sadəcə anlayışlardan tam və sintetik şəkildə əvvəlcədən bilinməsi isə mümkün deyil. Biz yuxarıda sintetik əvvəlcədən bilinən ifadələrin mümkünluğunun əsasını müəyyən etdiyimiz üçün, belə bir cavabı heç kim öz üzərinə götürməz. Amma indi artıq mümkün deyil ki, hər bir düşüncənin mümkünluğunun şərti kimi bu zəruri subyekt birliyi təcrübədən çıxarılsın. Çünkü təcrübə bizə heç bir zəruri bilik vermir, üstəlik mütləq birliyin anlayışı təcrübənin əhatə dairəsindən çox uzaqdır. Onda, bütün bu psixoloji sillogizmin dayandığı bu ifadəni haradan əldə edəcəyik? Aydındır ki, əgər düşünən bir varlığı təsəvvür etmək istəyiriksə, özümüzü onun yerinə qoymalıq. Beləliklə, biz nəzərdən keçirmək istədiyimiz obyektin yerinə öz subyektimizi qoyuruq (bu, başqa heç bir tədqiqat növündə belə olmur). Həmçinin aydındır ki, biz düşüncənin subyekti üçün mütləq birliyi tələb edirik, çünkü əks halda belə demək mümkün olmazdı: “Mən düşünürəm” (təsəvvürdəki müxtəliflik). Çünkü düşüncənin bütövlüyü çoxlu subyektlər arasında bölünüb paylansa da, subyektiv “mən” bölünə və paylana bilməz və biz bütün düşüncələrdə bu “mən”i öncədən qəbul edirik. Burada, əvvəlki paraloqizmdə olduğu kimi, “mən düşünürəm” formal aperspeksiya ifadəsi qalır. Bu ifadə rasional psixologianın biliyini genişləndirmək üçün dayandığı bütün əsasdır. Bu ifadə əlbəttə ki, təcrübə deyil, əksinə hər təcrübənin əsaslandığı və ondan əvvəl gələn aperspeksiya formasıdır. Amma buna baxmayaraq, bu ifadə həmişə yalnız mümkün bir biliyə ümumi baxımdan, yəni onun subyektiv şərti kimi qəbul edilməlidir. Biz bunu haqsız olaraq obyektlərin biliklərinin mümkünluğunun şərti kimi qəbul edirik. Başqa sözlə, biz bunu ümumi şəkildə düşünən bir varlıq anlayışına çeviririk, çünkü özümüzü başqa hər bir ağıllı varlığın yerinə qoymadan, bu varlığı təsəvvür edə bilmirik.

Amma mənim özümün (ruh kimi) sadəliyi əslində “Mən düşünürəm” ifadəsindən çıxarılmır. Əksinə, bu sadəlik hər düşüncənin özündə artıq mövcuddur. “Mən sadəyəm” ifadəsi aperspeksiyanın dərhal ifadəsi kimi qəbul edilməlidir. Eynilə Descartes-in məşhur arqumenti olan “Düşünürəm, deməli varam” nəticəsi əslində təkrarlayıcıdır, çünki “cogito” (sum cogitans) dərhal gerçəklilik iddiasını ifadə edir. Amma “Mən sadəyəm” ifadəsi o deməkdir ki, bu “mən” təsəvvürü özündə heç bir çoxluq ehtiva etmir və mütləq (yəniz məntiqi) bir birlikdir. Beləliklə, məşhur psixoloji dəlil yalnız bir təsəvvürün bölünməz birliyinə əsaslanır, bu birlik isə felə yalnız şəxs baxımından təsir göstərir. Amma aydınlaşdır ki, mövcudluğun subyekti yalnız düşüncələrə əlavə olunan “mən” vasitəsilə transsəndental şəkildə göstərilir. Bu subyektin heç bir xüsusiyyəti qeyd edilmir, ona dair heç nə bilmirik və tanımıraq. Bu yalnız ümumi bir Nəsnəni (transsəndental subyekti) bildirir. Bu nəsnənin təsəvvürü əlbəttə sadə olmalıdır, çünki ona dair heç bir məlumat müəyyənləşdirilmir. Çünkü yalnız bir Nəsnə anlayışı ilə təmsil olunan şeydən daha sadə heç nə təsəvvür edilə bilməz. Amma subyektin təsəvvürünün sadəliyi onun özünün sadəliyinin biliyi deyil. Çünkü onun xüsusiyyətləri tamamilə nəzərdən qaçırılır, əgər o yalnız məzmunu tam boş olan “mən” ifadəsi ilə göstərilirsə (bu ifadəni isə mən hər düşünən subyektə tətbiq edə bilərəm).

Bu qədər mütləqdir: “Mən” vasitəsilə həmişə subyektin mütləq, amma məntiqi birliyini (sadəliyini) düşünürəm, amma öz subyektimin həqiqi sadəliyini bilmirəm. “Mən substansiyayam” ifadəsi yalnız xalis kateqoriyanı bildirir və bu kateqoriyadan konkret empirik istifadəm olmur. Eynilə mənə “Mən sadə substansiyayam” demək icazə verilir, yəni təsəvvürü heç vaxt müxtəlifliyin sintezinə malik olmayan bir substansiya. Amma bu anlayış və ya bu ifadə özüm haqqında, təcrübə obyektim kimi, ən kiçik bir məlumat belə vermir. Çünkü substansiya anlayışı yalnız sintez funksiyası kimi istifadə olunur və ona heç bir intuitiv təsəvvür aid edilmir, yəni obyekt yoxdur. Bu anlayış yalnız bizim biliyimizin şərti kimi keçərlidir, amma heç bir xüsusi, müəyyənləşdiriləcək obyektə aid deyil. Biz bu ifadənin nəzərdə tutulan faydalılığı ilə bağlı bir təcrübə aparacaqıq. Hər kəs qəbul etməlidir ki, ruhun sadə təbiətinin iddiası yalnız o halda unikal dəyərə malikdir ki, onun vasitəsilə mən bu subyekti bütün maddədən fərqləndirirəm. Nəticədə onu maddənin daim məruz qaldığı yox olma halından xaric edirəm. Əslində yuxarıdakı ifadə yalnız bu məqsəd üçün istifadə olunur, ona görə də çox vaxt belə ifadə edilir: ruh maddi deyil. İndi əgər mən göstərə bilərəmsə ki, rasional ruh doktrinasının bu əsas ifadəsinə

(yəni düşünən hər şey sadə substansiyadır) tam obyektiv etibarlılıq verilsə belə, bu ifadənin maddədən fərqliliyi və ya ona bənzərliyi baxımından heç bir faydası yoxdur, onda bu demək olar ki, mən bu güman edilən psixoloji anlayışı sadəcə obyektiv istifadəsi olmayan fikirlər sahəsinə atmışam. Transsensual estetika sahəsində biz şübhəsiz sübut etmişik ki, cisimlər bizim xarici duyğumuzun sadəcə görünüşləridir, özləri həqiqi şeylər deyillər. Buna uyğun olaraq, biz haqlı olaraq deyə bilərik ki, bizim düşünən subyektimiz maddi deyil. Bu o deməkdir ki, o daxili duyğumuzun obyekti kimi təsəvvür edilir və düşünmə qabiliyyətinə görə xarici duyğunun obyekti ola bilməz. Yəni, o, məkan daxilində bir görünüş ola bilməz. Bu isə o deməkdir ki, düşünən varlıqlar belə, xarici görünüşlər arasında qarşımıza çıxa bilməzlər. Yəni biz onların düşüncələrini, şüurunu, istəklərini və s. xaricdən sezə bilmərik; çünki bütün bunlar daxili duyğumuza aiddir. Əslində bu arqument təbii və geniş yayılmışdır. Hətta adi anlayış belə ruhları bədənlərindən tam fərqli varlıqlar kimi qəbul etməyə erkən yaşlardan başlamışdır. Amma indi, uzanma, keçilməzlik, tərkib və hərəkət - qisası, xarici hissələrimiz vasitəsilə bizə ötürülən hər şey - nə düşüncədir, nə hiss, nə meyl, nə də qərar. Bunlar heç biri həmin kateqoriyalara daxil deyil, çünki bunlar heç vaxt xarici təsəvvürün obyektləri olmurlar. Lakin bu görünüşlərin əsasında dayanan və hissələrimizi təsirləndirərək bizə məkan, maddə, forma və s. təsəvvürlərini verən həmin bir şey - əgər onu noumenon (və ya daha dəqiq desək, transsensual obyekt) kimi götürsək - eyni zamanda düşüncələrin subyekti də ola bilər. Baxmayaraq ki, biz həmin şeyin təsiri ilə düşüncə və ya istək kimi təsəvvürlər almırıq, sadəcə olaraq məkan və onun təyinatları ilə bağlı təsəvvürlər alırıq. Amma həmin şey nə uzanandır, nə keçilməzdir, nə də tərkiblidir. Çünki bu xüsusiyyətlər yalnız hissəyyat və onun təsəvvürləri ilə bağlıdır - yəni bizə bu cür obyektlər tərəfindən təsir edildikdə yaranır (bu obyektlərin nə olduğunu isə bilmirik). Bu ifadələr bizə həmin obyektin nə cür olduğunu göstərmir, sadəcə bildirir ki, əgər bu obyekt xarici hissələrdən asılı olmayıaraq özü-özlüyündə götürülərsə, onda bu xarici görünüşlərin xüsusiyyətləri ona tətbiq oluna bilməz. Lakin daxili hissin, yəni təsəvvür və düşüncənin xüsusiyyətləri bu obyektlə ziddiyyət təşkil etmir. Buna görə də, insan ruhunun təbiətcə sadə olması qəbul edilsə belə, onun maddədən tam fərqlənməsi sübuta yetirilmir - əgər maddə yalnız görünüş olaraq nəzərdən keçirilirsə (bu da belə olmalıdır). Əgər maddə özü-özlüyündə bir varlıq olsayıdı, onda bir tərkibli varlıq kimi, sadə olan ruhdan tamamilə fərqlənmiş olardı. Amma maddə sadəcə bir xarici görünüşdür və onun əsasında dayanan şey hər hansı müəyyən bir xüsusiyyətlə dərk edilə bilməz. Buna görə

də, bu əsas barədə mən belə fərz edə bilərəm ki, o özü-özlüyündə sadədir. Hətta o, bizim xarici hisslərimizə təsir edərək bizdə uzanmış və buna görə də tərkibli olan bir şeyin təsəvvürünü yaratса da. Bu halda mən fərz edə bilərəm ki, həmin substansiyanın - yəni bizim xarici hisslərimiz baxımından uzanmış olan varlığın - daxilində düşüncələr də mövcud ola bilər. Bu düşüncələr isə onların daxili hissi vasitəsilə şüurla təmsil oluna bilər. Beləliklə, bir münasibətdə “bədən” adlanan həmin eyni şey başqa bir münasibətdə düşünən bir varlıq da ola bilər. Onun düşüncələrini isə biz birbaşa görə bilmərik, yalnız bu düşüncələrin görünüşdəki əlamətlərini müşahidə edə bilərik. Bu baxımdan, yalnız ruhların (substansiyaların xüsusi bir növü kimi) düşündüyünü iddia edən ifadə artıq keçərli olmaz. Əvəzində, adı qaydada belə deyilərdi: “İnsan düşünür”, yəni - xarici görünüş baxımından uzanmış olan həmin eyni varlıq daxildə (özlüyündə) tərkibdən ibarət olmayan, sadə və düşünə bilən bir subyektdir. Amma belə fərziyyələrə yol vermədən də ümumi şəkildə qeyd etmək olar ki, əgər mən “ruh” deyərkən onu düşünən bir varlıq kimi, özü-özlüyündə mövcud olan bir şey kimi başa düşürəmsə, onda onun maddə ilə eyni növdən olub-olmaması barədə sual vermək artıq özlüyündə yersiz olur. Çünkü maddə heç də özü-özlüyündə bir şey deyil, sadəcə bizdə yaranan təsəvvürlərin bir növüdür. Beləliklə, artıq aydındır ki, özü-özlüyündə olan bir şey onun sadəcə halını təşkil edən müəyyənləşmələrdən tamamilə başqa təbiətə malikdir. Əgər biz düşünən “mən”i maddə ilə yox, maddə adlandırdığımız xarici görünüşün əsasında duran ağıla aid varlıqla müqayisə etsək, o zaman - çünkü bu varlıq haqqında heç bir məlumatımız yoxdur - ruhun ondan daxili olaraq hər hansı şəkildə fərqləndiyini də deyə bilmərik. Buna görə də, şüurun sadəliyi bizim subyektimizin sadə təbiəti haqqında heç bir bilik vermir, xüsusilə də bu subyektin maddə kimi tərkibli bir varlıqdan fərqləndiyini göstərmək məqsədilə ortaya qoyulursa. Əgər bu anlayış mənim özümü xarici təcrübə obyektləri ilə müqayisə etdiyim yeganə halda belə ruhun, yəni daxili hissin transsensual obyektinin, mahiyyətcə nədən ibarət olduğunu müəyyən etməyə xidmət etmirsə, onda insan hələ də iddia edə bilər ki, düşünən “mən”, yəni ruh sadədir. Amma bu iddia real obyektlərə aid olan heç bir fayda vermir və nəticədə biliklərimizi heç bir şəkildə genişləndirmir. Beləliklə, bütün rasional psixologiya öz əsas dayaqları ilə birlikdə dağılır. Burada da, başqa sahələrdə olduğu kimi, mümkün təcrübəyə əsaslanmadan - sadəcə anlayışlarla (daha da az halda bu anlayışların subyektiv forması olan şüurumuzla) - biliyimizi genişləndirməyə ümidi etmək əbəsdır. Xüsusilə də ona görə ki, “sadə təbiət” anlayışı elə bir anlayışdır ki, onu təcrübədə heç bir yerdə görmək

mümkün deyil. Bu səbəbdən də onu obyektiv etibarlı bir anlayış kimi qəbul etmək üçün heç bir yol yoxdur.

Şərh: İnsanın düşünməsi onun sadə, bölünməz bir “mən”ə sahib olduğunu sübut etmir. İmmuel Kant burada rasional psixologiyanın bir səhvini - paraloqizmi (yəni yalnız məntiqi nəticəni) tənqid edir. Bu səhv belədir: "Mən düşünürəmsə, deməli mən sadə (bölünməz) bir substansiyam." Yəni iddia olunur ki, düşünmək yalnız bölünə bilməyən bir “mən”də mümkündür. İmmuel Kant isə deyir ki, bu nəticə səhvdir və məntiqlə sübut edilə bilməz.

İmmuel Kantın əsas tənqidi nədir?

İmmuel Kant deyir ki, düşüncənin birliyi (yəni bir fikrin bütöv şəkildə düşünülməsi) o demək deyil ki, düşünən varlıq (yəni “mən”) mütləq şəkildə bölünməz və sadə olmalıdır. Məsələn, bir şeirin misrasını yalnız bir nəfər başa düşə bilər, çünki ayrı-ayrı sözlər müxtəlif adamlar tərəfindən başa düşülsə, bütöv məna yaranmaz. Amma bu, hələ sübut etmir ki, düşünən “mən” maddədən ibarət ola bilməz. İmmuel Kant deyir ki, “mən düşünürəm” ifadəsi bizim bütün təcrübələrimizin əsas şərtidir, amma bu ifadədən biz “mən”in sadə və ya maddədən fərqli olduğunu çıxara bilmərik. “Mən” dediyimiz anlayış içi boş bir kateqoriyadır - yəni onun haqqında heç nə konkret bilmirik, sadəcə onun varlığını qəbul edirik.

İmmuel Kant deyir ki, “mən düşünürəm” dediyimiz zaman bu sadəlik bilik deyil, sadəcə təsəvvürün formasıdır. Yəni mənim düşünəm bəlkə də bölünməz görünür, amma bu, mənim varlığımın da bölünməz olduğu anlamına gəlmir. Biz sadəcə olaraq “mən”i hiss edə və ya müşahidə edə bilmərik - çünki o təcrübənin obyektinə çevriləmir.

Nəticə: ruh sadədir demək olmaz. Ruhun sadə və ya maddədən fərqli olduğunu sübut etmək mümkün deyil. “Ruh maddi deyil” dedikdə, bu sadəcə onun məkan içində bir cisim olmadığını bildirir, amma onun əsl mahiyyətini biz tanımirinq. Beləliklə, “ruh sadədir” arqumenti əslində bizi heç bir elmi və ya real nəticəyə gətirmir - bu, sadəcə təfəkkürün boş nəticəsidir.

Sadə yekun: İmmuel Kant deyir ki, düşünmək üçün bir “mən” lazımdır, amma bu “mən”in necə bir şey olduğunu, maddi və ya qeyri-maddi, sadə və ya mürəkkəb olduğunu müəyyənləşdirə bilmərik. Bizim bu “mən” haqqında bildiklərimiz yalnız mən düşünürəm deməkdən ibarətdir - bu isə təcrübəyə yox, düşünənin formasına aiddir.

## Üçüncü paraloqizm

### Şəxsiyyət haqqında

Özünü müxtəlif zamanlarda eyni varlıq kimi dərk edən bir şey, bu mənada şəxs sayılır. İndi isə ruh özünü bu şəkildə dərk edir və s. Deməli, ruh şəxsdir.

### Transsensual psixologianın üçüncü paraloqizminin tənqidi

Əgər mən xarici bir obyektin eyni qalmasını təcrübə yolu ilə dərk etmək istəyirəmsə, onda onun görünüşündə davam edən, dəyişməyən tərəfə diqqət yetirəcəyəm. Bu dəyişməyən tərəf, subyekt kimi, digər bütün xüsusiyyətlərin ona aid olduğu əsasdır. Sonra isə müşahidə edəcəyəm ki, digər tərəflər dəyişsə də, bu əsas zaman içində eyni qalır. Amma indi mən daxili duygunun obyektiyəm və bütün zaman sadəcə daxili duygunun formasıdır. Buna görə də mən ard-arda baş verən bütün dəyişikliklərimi zaman daxilində eyni qalan Mənə aid edirəm, yəni özümün daxili intuisiya formasında. Bu əsasla ruhun şəxsiyyəti nəticə kimi deyil, zaman daxilində özünü dərk etməyin tam eynilik ifadəsi kimi qəbul edilməlidir. Və bu, onun apriori olaraq keçərli olmasının səbəbidir. Çünkü bu fikir əslində sadəcə bunu deyir: mən özümü dərk etdiyim bütün zaman boyunca, həmin zamanı Mənliyin birliyi içində qəbul edirəm. Və bu ifadədə fərq yoxdur - istər deyim ki, bu zaman bütövlükdə Mənim içimdədir, fərdi bir birləşmə kimi, istərsə də deyim ki, mən bütün bu zaman boyunca eyni qalan bir varlıq kimi mövcudam. Şəxsin eyniliyi buna görə də qaćılmaz şəkildə mənim öz şüurumda mövcuddur. Amma əgər mən özümə başqa birisinin baxış bucağından - yəni onun xarici intuisiya obyekti kimi - nəzər salsaq, o zaman bu məni müşahidə edən şəxs məni zamana aid edən tərəf olur. Çünkü appersepsiyyada zaman əslində yalnız mənim daxilimdəkini əks etdirir. Beləliklə, mənim şüurumda bütün təmsil olunan fikirlərə hər zaman eyni şəkildə müşayiət edən Mən anlayışından - baxmayaraq ki, müşahidəçi bu Mən-i qəbul edir - o, yenə də Mən-liyimin obyekтив sabitliyini nəticə çıxara bilməz. Çünkü müşahidəçinin məni yerləşdirdiyi zaman, mənim hissiyatımda olan zaman deyil, onun öz hissiyatında olan zamandır. Eləcə də, mənim şüurumla zəruri şəkildə bağlı olan

eynilik, onun şüuru ilə - yəni mənim subyektimin xarici intuisiya ilə - əlaqələndirilə bilməz. Mənim müxtəlif zamanlarda özümü dərk etməmdəki eynilik, yalnız düşüncələrimin və onların bir-biri ilə əlaqəsinin formal şərtidir. Bu isə heç bir halda mənim subyektimin ədədi (say baxımından) eyni qalmasını sübut etmir. Çünkü "Mən" ifadəsinin məntiqi baxımdan eyni qalmasına baxmayaraq, həmin subyektdə elə dəyişiklik baş verə bilər ki, artıq bu dəyişiklik onun eyniliyini qorumasına imkan verməz. Hətta belə olduqda belə, eyni səslənən "Mən" ifadəsi ona aid edilir və bu, hər bir başqa vəziyyətdə - hətta subyekt dəyişsə belə - əvvəlki subyekti xatırladan bir düşüncə kimi qalır. Beləliklə, bu düşüncə növbəti subyektdə ötürülə bilər. Hətta bəzi qədim məktəblərin "hər şey keçicidir və dünyada heç nə davamlı və qalıcı deyil" deyimi, maddələr qəbul ediləndən sonra artıq keçərli olmaya bilər. Amma bu fikir özünü şüur birliyi vasitəsilə inkar olunmur. Çünkü biz öz şüurumuzdan belə qərar verə bilmirik ki, ruh olaraq davamlılaş姜 ya yox. Biz öz eyni qalan Mənliyimizə yalnız şüurunda olduğumuz şeyləri aid edirik. Buna görə də mütləq şəkildə qərar verməliyik ki, biz özümüzü şüurlu olduğumuz bütün zaman ərzində eyni varlıq kimi qəbul edirik. Amma başqa bir şəxsin baxışından bunu keçərli saymaq mümkün deyil. Çünkü ruhda biz "Mən" təmsilindən başqa davamlı görünüşlə qarşılaşmırıq. Bu "Mən" bütün düşüncələrə yoldaşlıq edir və onları birləşdirir. Amma biz heç vaxt aydın deyə bilmərik ki, bu "Mən" (yəniz sadə bir düşüncə) digər bütün düşüncələr kimi axıb getmir. Qeyd etmək lazımdır ki, şəxsiyyət və onun əsas şərti olan davamlılıq, yəni ruhun möhkəmliyi, yalnız indi ilk dəfə sübut edilməlidir. Çünkü əgər biz bunları əvvəlcədən qəbul edə bilsəydik, nəticə olaraq davamlı şüur yox, davam edən bir subyektdə davamlı şüurun mümkünlüyü olardı. Bu isə şəxsiyyət üçün kifayətdir, çünkü şəxsiyyət dərhal bitmir, hətta təsiri bir müddət kəsilsə belə. Amma bu davamlılıq bizə mənliyimizin ədədi eyniliyindən əvvəl verilmir, bu eyniliyi isə biz eyni appersepsiyanın çıxarıraq. Əksinə, davamlılıq ilk dəfə məhz ondan nəticə çıxarıılır (əgər işlər düzgün getsəydi, bundan əvvəlcə maddənin anlayışını çıxarmalıydıq, hansı ki yalnız təcrübə yolu ilə istifadə oluna bilər). İndi isə, şəxsiyyətin eyniliyi heç də mənin bütün vaxt ərzində şüurunda olan eyniliyindən çıxmır. Buna görə də ruhun möhkəmliyi belə ondan yuxarıda əsaslandırıla bilməz. Bu arada, şəxsiyyət anlayışı, maddə və sadə anlayışları kimi, yalnız transsensual olduqda qala bilər. Yəni, bu, başqa cür bizim üçün məlum olmayan, amma appersepsiyanın tam bağlı olduğu subyektin birliyi kimi qalır. Bu baxımdan, bu anlayış praktik istifadə üçün həm zəruri, həm də kifayətdir. Amma biz onu xalis ağilla özümüz

haqqında biliklərimizin genişlənməsi kimi iddia edə bilmərik. Çünkü bu anlayış, sadəcə, eyni Mən anlayışının içində dönür və bizi sintetik biliyə dair heç bir sualda irəli aparmır. Maddi varlıq, özü-özlüyündə (transsensual obyekt) əlbəttə ki, bizim üçün tamamilə naməlumdur. Ancaq onun davamlılığı, bizə xarici bir şey kimi təqdim olunduğu müddətdə görünüş kimi müşahidə ediləcək. Amma mən öz "Mən" anlayışımı bütün təmsillərimdəki əyişikliklərlə müşahidə etmək istəyəndə, yenə də özümüzdən başqa ümumi şürur şəraitimlə müqayisə etmək üçün heç bir digər əlaqə tapa bilmirəm. Buna görə bütün suallara ancaq tautoloji (özünü təkrarlayan) cavablar verə bilmirəm. Çünkü mən öz anlayışımı və onun birliyini, obyekt kimi olan mənə aid xüsusiyyətlər yerinə qoyuram və beləliklə də məhz öyrənmək istənilən şeyi əvvəlcədən qəbul etmiş oluram.

Şərh: Mən və zaman anlayışı: Biz ətrafdakı şeylərin eyni qaldığını anlamaq üçün onları davamlı, dəyişməyən kimi görməyə çalışırıq. Məsələn, bir masa görürük, o masa fərqli tərəflərdən, fərqli vaxtlarda görünən də, biz onu eyni masa kimi qəbul edirik. Amma indi öz daxili hisslərimizə baxaq: zaman bizim üçün sadəcə daxili bir şeydir, yəni biz zamanın içindəyik və zaman yalnız bizim öz düşüncələrimizin içində mövcuddur.

Özünü eyni şəxs kimi dərk etmək: Biz özümüzdə baş verən bütün dəyişiklikləri (fikir, hiss, xatırə və s.) zaman içində "mən"ə aid edirik. Yəni, zaman boyunca baş verən bütün bu dəyişiklikləri biz özümüz kimi qəbul edirik. Beləliklə, ruhun və şəxsiyyətin davamlılığı "mən"in zaman içində özünü dəyişməz bir varlıq kimi dərk etməsidir. Bu, bizim təcrübəmizdən əvvəl (apriori) həqiqət kimi qəbul edilə bilər, çünkü biz özümüzü hər zaman eyni şəxs olaraq hiss edirik.

Başqalarının baxışından fərq: Başqası məni xarici obyekt kimi görür və onun üçün mən sadəcə zaman içində dəyişən bir şeyəm. Başqasının zaman anlayışı mənim daxili zaman anlayışımdan fərqlidir. Bu səbəbdən başqası mənim "mənliyimin" eyniliyini sübut edə bilməz - bu eynilik yalnız mənim öz şüurumdadır.

Mənliyin eyniliyi və dəyişiklik: Biz "mən" sözünü müxtəlif vəziyyətlərdə istifadə edirik, amma bu, həqiqətən ədədi eyniliyi (yəni tam olaraq eyni varlığı) göstərmir. Mən dəyişə bilərəm, amma yenə də özümü "mən" olaraq qəbul edirəm. Beləliklə, "mən" ifadəsi içində həqiqi davamlılıq sübut edilmir, sadəcə biz özümüzü belə qəbul etmək istəyirik.

Şürun davamlılığına dair məntiq: Biz özümüzü şüurlu olduğumuz müddətdə eyni varlıq kimi qəbul etməliyik, amma bu, başqa insanların bizim haqqında eyni nəticəyə gəlməsi üçün kifayət deyil.

Şəxsiyyətin möhkəmliyi və onun sübutu: Əsl şəxsiyyətin davamlılığı və möhkəmliyi əvvəlcə sübut edilməlidir. Bu davamlılıq, bizim bütün zaman boyunca şüurumuzda olan eyni "mən" anlayışından yaranır, amma bu, yalnız şüur birliyidir. Bu davamlılıq maddi və ya başqa xarici varlıqlarla əlaqəli deyil və biz bunu sadəcə düşüncə, şüur daxilində anlayırıq.

Nəticə və fəlsəfi məhdudiyyət: Ruhun və şəxsiyyətin davamlılığını biz yalnız öz şüurumuzda, transsensual (yəni, təcrübədən əvvəl verilən) bir şəkildə anlaya bilərik. Amma bunu ağılla və ya təcrübəylə tam sübut etmək mümkün deyil. Biz özümüz haqqında bu bilikləri qəbul edirik, amma bu, bizə başqa yeni biliklər qazandırmır və yalnız şüurun özünü təkrarlayan düşüncəsidir.

Yekun söz: İmanuel Kant deyir ki, biz özümüzü bir-birindən fərqli zamandakı düşüncələrimizin birliyi kimi qəbul edirik və bu bizim şəxsiyyətimizin davamlılığının əsasıdır. Amma bu davamlılıq və şəxsiyyətin möhkəmliyi haqqında qəti və tam sübut verə bilmərik, çünki bu anlayışlar əsasən bizim daxili şüurumuzun təbii funksiyalarına əsaslanır.

## Dördüncü paraloqizmin tənqidü (transsensual psixologiyanın)

Əvvəlcə öncəgələn fikirləri yoxlayacaqıq. Düzdür ki, yalnız bizim içimizdə olan şey birbaşa qavranıla bilər. Və yalnız öz mövcudluğum sadə bir qavrayışın mövzusu ola bilər. Beləliklə, mənim xaricimdəki həqiqi bir obyektin mövcudluğu (əgər bu son söz intellektual mənada götürülərsə) heç vaxt qavrayışda birbaşa verilməz. O yalnız daxili hissin dəyişməsi kimi olan şeyə onun xarici səbəbi kimi düşüncədə əlavə edilə bilər. Və ona görə yalnız nəticə çıxarıla bilər. Buna görə də Dekart haqlı olaraq bütün qavrayışları ən dar mənada "Mən (düşünən bir varlıq kimi) varam" ifadəsi ilə məhdudlaşdırıldı. Beləliklə aydınlaşdır ki, çünki xarici mənim içimdə deyil, onu aperepsiyannda (özünü qavramaqda) qarşılaşdırıa bilmərəm. Ona görə də onu heç bir qavrayışda da qarşılaşdırıa bilmərəm. Qavrayış isə yalnız aperepsiyanın müəyyənləşməsidir. Beləliklə, mən xarici şeyləri həqiqətən qavraya bilmərəm, yalnız onların mövcudluğunu daxili qavrayışmdan nəticə çıxara bilərəm.

Mən bunu belə qəbul edirəm ki, daxili qavrayışın təsiri var, onun yaxın səbəbi isə xaricidir. Amma indi verilmiş bir təsirdən onun müəyyən səbəbinə çıxarış həmişə qeyri-müəyyəndir. Çünkü təsir bir neçə səbəbdən yaranmış ola bilər. Buna görə qavrayış ilə onun səbəbi arasındaki əlaqədə həmişə şübhə qalır. Bu səbəbin daxili və ya xarici olub-olmaması bilinmir. Beləliklə, bütün deyildiyi kimi, xarici qavrayışlar yalnız bizim daxili hissimizin oyunudur, ya da onların səbəbi olan həqiqi xarici obyektlərlə əlaqəlidir. Ən azından, xarici obyektlərin mövcudluğu yalnız nəticə kimi qəbul edilir və bütün nəticə çıxarışlarının riskini daşıyır. Bunun əksinə, daxili hissin obyekti (mən özüm və bütün təsəvvürlərim) birbaşa qavranılır və onun mövcudluğu heç bir şübhə doğurmur. Ey idealist, buna görə belə başa düşülməlidir: idealist xarici hiss obyektlərinin mövcudluğunu inkar edən deyil. Idealist yalnız onları birbaşa qavrayış vasitəsilə tanımaq mümkün olmadığını qəbul edən və bundan belə nəticə çıxaran kəsdir ki, biz onların həqiqiliyindən heç bir mümkün təcrübə ilə tam əmin ola bilmərik. İndi paraloqizmimizi onun aldaticı görünüşü ilə göstərmədən əvvəl bir şeyi qeyd etməliyəm: mütləq şəkildə iki növ idealizmi ayırd etmək lazımdır.

Mən bütün görünüşlərin transsensual idealizmi ilə başa düşürəm ki, onlar hamısı yalnız təsəvvürlər kimi qəbul edilməlidir, öz mahiyyətləri kimi deyil. Buna görə də məkan və zaman yalnız bizim qavrayışımızın hissi formalarıdır. Onlar özləri üçün verilmiş təyinatlar və ya obyektlərin mahiyyəti kimi şərtlər deyil. Bu idealizmə qarşı transsensual realizm durur. O, məkan və zamanı özləri üçün verilmiş (bizim qavrayışımızdan asılı olmayan) şeylər kimi qəbul edir. Transsensual realist xarici görünüşləri (əgər onların reallığı qəbul edilirsə) öz mahiyyətləri kimi təsəvvür edir. Onlar bizim və qavrayışımızın xaricində, onlardan müstəqil mövcud olurlar və anlayışın xalis konseptləri ilə bizim xaricimizdə də yerləşirlər. Əslində, məhz bu transsensual realist sonra empirik idealist kimi çıxış edir. O, səhvən qavrayış obyektləri haqqında belə fərz edir ki, əgər onlar mövcud olmaq istəyirlərsə, varlıqları hissədən ayrı olaraq öz mahiyyətlərində mövcud olmalıdır. Amma bu baxışdan o görür ki, bizim bütün hissi təsəvvürlərimiz onların reallığını tam olaraq təmin etmək üçün kifayət etmir. Əksinə, transsensual idealist empirik realist ola bilər, buna görə ona deyildiyi kimi dualistdir. Yəni o, maddənin mövcudluğunu qəbul edə bilər, amma yalnız öz-özlüyünü qavrama səviyyəsində qalaraq və mənim içimdəki təsəvvürlərin dəqiqliyindən daha artıq bir şey qəbul etmədən. Bu səbəbdən "fikirləşirəm, deməli varam" (cogito, ergo sum) prinsipini əsas

götürür. Çünkü o, maddəni və onun daxili mümkünlüyünü yalnız görünüş üçün keçərli sayı - bu görünüş isə bizim qavrayışımızdan ayrılsa, heç bir şey deyil. Maddə onun üçün yalnız təsəvvürlərin (qavrayışların) bir növüdür, hansı ki xarici adlanır. Amma bu, o demək deyil ki, maddə öz-özlüyündə xarici obyektlərə bağlıdır. Xarici adlandırılması ona görədir ki, bu qavrayışlar məkanı nəzərə alır; məkanda isə bütün şeylər bir-birindən xaricidirlər. Amma bu məkan özü bizim içimizdədir. İndi biz əvvəldən özümüzü bu transsensual idealizmə tərəf tutduğumuzu artıq bəyan etmişik. Beləliklə, bizim doktrinimiz yalnız öz-özlüyümüzün şüuruna əsaslanaraq maddənin mövcudluğunu qəbul etməklə bağlı bütün tərəddüdləri aradan qaldırır. Və bunu mənim düşünən varlıq kimi mövcudluğunun sübutu kimi qəbul edir. Çünkü mən həqiqətən öz təsəvvürlərimin fərqindəyəm; bu təsəvvürlər mövcuddur, və mən özüm də mövcudam, məhz bu təsəvvürlərə sahib olan. Amma indi xarici obyektlər (cisimlər) sadəcə görünüşlərdir. Onlar başqa bir şey deyil, yalnız mənim təsəvvürlərimin bir növüdür. Onların obyektləri yalnız bu təsəvvürlər vasitəsilə bir şeydir, onlardan ayrı mövcud deyillər. Beləliklə, xarici şeylər də mənim özüm kimi mövcuddur, və həqiqətən hər ikisi də birbaşa öz-özlüyümüzün şüurunun sübutu ilə mövcuddur. Yalnız bu fərqlə ki, özümüz - düşünən mövzu olaraq - təsəvvürü yalnız daxili hiss ilə əlaqəlidir, amma uzanmış varlıqları göstərən təsəvvürlər xarici hiss ilə də əlaqəlidir. Mən xarici obyektlərin reallığı haqqında nəticə çıxarmağa məcbur deyiləm, eyni şəkildə daxili hissin obyektləri (mənim fikirlərim) haqqında da məcbur deyiləm. Çünkü hər iki halda onlar yalnız təsəvvürlərdir. Onların birbaşa qavranılması (şüur) eyni zamanda onların reallığının kifayət qədər sübutudur. Beləliklə, transsensual idealist empirik realistdir və maddəyə, görünüş kimi, bir reallıq verir. Bu reallıq nəticə çıxarılmağa ehtiyac olmadan birbaşa qavranılır. Əksinə, transsensual realizm qaçılmaz olaraq çətin vəziyyətə düşür. O, xarici hisslerin obyektlərini hisslerdən fərqli bir şey kimi qəbul edir. Və yalnız görünüşləri bizdən kənardə mövcud olan müstəqil varlıqlar kimi görür. Buna görə də, bu obyektlərin təsəvvürünün mövcud olduğunu ən yaxşı şəkildə bilsək belə, təəccübüldür ki, təsəvvür mövcuddursa, ona uyğun obyektin də həqiqətən mövcud olacağı tam əminliklə bilinmir. Amma bizim sistemdə, əksinə, bu xarici şeylər - yəni maddə bütün formaları və dəyişiklikləri ilə - yalnız təsəvvürlərdir. Yəni, onlar bizim içimizdə olan təsəvvürlərdir və onların reallığını biz birbaşa şüurluqla qəbul edirik. İndi, bildiyim qədər, bütün o psixoloqlar ki, empirik idealizmə yapışırlar, transsensual realistlərdir. Onlar açıq-aydın çox ardıcıl davranışaraq empirik idealizmə böyük əhəmiyyət

veriblər. Bu, insan ağının yalnız çətinliklə qurtula bildiyi problemlərdən biridir. Çünkü əgər kimsə xarici görünüşləri bizim içimizdə obyektləri tərəfindən yaradılan təsəvvürlər kimi qəbul edirsə, yəni bizdən kənarda olan öz mahiyyətində olan şeylər kimi, onda onların mövcudluğunu necə bilmək tanımaq mümkün olardı, başqa yol tapmaq çətindir. Bu da səbəbdən, mövcudluq səbəbdən təsirə çıxarışla ancaq bilinə bilər. Belə olduqda isə səbəbin bizim içimizdə və ya xaricimizdə olması həmişə şübhəli qalmalıdır. İndi doğrudan da qəbul etmək olar ki, transsensual mənada bizim xaricimizdə olan bir şey bizim xarici qavrayışlarımızın səbəbidir. Amma bu, maddə və cismani şeylərin təsəvvürləri ilə başa düşdürüümüz obyekt deyil. Çünkü onlar sadəcə görünüşlərdir, yəni yalnız bizim içimizdə olan təsəvvür tərzləridir. Onların reallığı, eləcə də mənim öz düşüncələrimin reallığı, birbaşa şüura əsaslanır. Transsensual obyekt həm daxili, həm də xarici hiss ilə bağlı olaraq naməlumdur. Amma biz burada ondan danışmırıq, biz empirik obyektdən danışıırıq. Empirik obyekt məkan içindədir, ona xarici obyekt deyilir. Əgər sadəcə zaman əlaqəsində təmsil olunursa, ona daxili obyekt deyilir. Amma həm məkan, həm də zaman yalnız bizim içimizdə rast gəlinir. Amma "xaricimizdə" ifadəsi qaçılmaz olaraq ikimənalıdır. Bəzən bu ifadə, öz-özlüyündə bizdən ayrı mövcud olan bir şeyi bildirir. Bəzən isə yalnız xarici görünüşə aid olan bir şeyi göstərir. Bu qeyri-müəyyənlilikdən qaçmaq və bu anlayışı ikinci mənada, yəni xarici qavrayışımızın reallığı barədə düzgün psixoloji sualda istifadə etmək üçün, biz empirik xarici obyektləri, transsensual mənada "xarici" adlandırılara bilənlərdən fərqləndirəcəyik. Bunu birbaşa "məkan içində rast gəlinən şeylər" adlandırmaqla edəcəyik. Məkan və zaman əlbəttə ki, əvvəlcədən mövcud olan təsəvvürlərdir (apriori). Onlar bizim içimizdə, həssas qavrayışımızın formaları kimi mövcuddur. Bu formalar, hər hansı real obyekt bizim daxili hissimizi duyğu vasitəsilə müəyyən etməmişdən əvvəl də var idi. Bu obyekt, biz onu bu həssas əlaqələr altında təsəvvür edirik. Amma bu maddi və ya real varlıq, yəni məkan içində qavranılmalı olan Bir şey, mütləq qavrayışı əvvəlcədən tələb edir. O, təsəvvür gücү ilə uydurula bilməz və qavrayışdan müstəqil olaraq yaradıla bilməz. Bu da məkan içində bir şeyin reallığını göstərir. Beləliklə, duyğu məkan və zaman içində reallığı göstərir, bu, onun hansı həssas qavrayış tərzi ilə əlaqəli olmasına görədir - məkanla yoxsa zamanla. Duyğu verildikdə (əgər bu duyu ümumi obyektdə aid edilir və onu müəyyənləşdirmirsə, buna qavrayış deyilir), o zaman təsəvvürdə çoxlu sayda, amma empirik olaraq məkan və zamanda təsəvvür xaricində yeri olmayan obyektlər uydurula bilər. Biz

duyguları, zövq və ağrını, yaxud xarici duyguları - məsələn, rəngləri, istiliyi və s. götürək, şübhəsiz ki, materialın həssas qavrayış obyektləri kimi əvvəlcə qavrayış vasitəsilə verilməsi lazımdır. Bu qavrayış beləliklə (hazırda yalnız xarici qavrayışlarla məhdudlaşaraq) məkan içində bir reallığı təsvir edir. Çünkü ilk növbədə, qavrayış reallığın təsviridir, eləcə də məkan yalnız birgə mövcudluğun mümkünüyünün təsviridir. İkincisi, bu reallıq xarici hissədən, yəni məkan içində temsil olunur. Üçüncüsü, məkan sadəcə təsəvvürdür, ona görə də yalnız məkan içində temsil olunan şey reallıq sayılır. Əksinə, məkan içində verilən, yəni qavrayış vasitəsilə göstərilən şey də orada realdır. Çünkü əgər o, məkan içində real olmasaydı, yəni empirik qavrayışla dərhal verilməsəydi, onda o, uydurula bilməzdi, çünki real olanı əvvəlcədən təsəvvür etmək mümkün deyil. Buna görə hər bir xarici qavrayış dərhal məkan içində bir reallığı sübut edir, və ya daha doğrusu, özü reallıqdır. Bu qədər ki, empirik realizm şübhəsizdir, yəni bizim xarici qavrayışlarımıza məkan içində bir reallıq uyğun gəlir. Əlbəttə, məkan özü və onun bütün görünüşləri, təsəvvürlər kimi, yalnız mənim içimdədir. Amma bu məkan içində, bütün xarici qavrayış obyektlərinin reallığı, yəni maddəsi, həqiqətən mövcuddur, bütün uydurmalarдан asılı olmayıaraq. Və mümkün deyil ki, bu məkan içində bizim xaricimizdə (transsensual mənada) bir şey verilsin, çünki məkan özü bizim həssaslığımızdan başqa bir şey deyil. Beləliklə, ən sərt idealist tələb edə bilməz ki, biz xaricimizdəki obyektin (düzgün mənada) qavrayışımıza uyğun olduğunu sübut edək. Çünkü əgər belə bir şey olsaydı, o, yenə də bizim xaricimizdə temsil oluna və qavranıla bilməzdi. Çünkü bu məkanı əvvəlcədən qəbul etməyi tələb edərdi; və məkan içindəki reallıq, sadəcə təsəvvür olan qavrayışdan başqa bir şey deyil. Xarici görünüşlərdəki reallıq yalnız qavrayışda mövcuddur və başqa cür mövcud ola bilməz. İndi isə, obyektlərin biliyi qavrayışlardan yarana bilər: ya yalnız təsəvvür oyunu vasitəsilə, ya da təcrübə vasitəsilə. Və əlbəttə, aldanıcı təsəvvürlər yarana bilər ki, onlara obyektlər uyğun gəlmir. Bu aldanma bəzən təsəvvürün xəyalı görünüşünə (yuxularda), bəzən isə səhv hökmə (soyuq hissiyatın aldadıcı hallarında) bağlıdır. Buradakı yalnız təsəvvürdən qaçmaq üçün qayda belədir: Empirik qanunlarla bağlı olan hər nə varsa, o, gerçəkdir. Bu aldanma və ona qarşı alınan tədbirlər həm idealizm, həm də dualizmə aiddir, çünki bu, yalnız təcrübənin formasına aiddir. Empirik idealizmi, yəni xarici qavrayışlarımıızın obyektiv reallığına dair yalnız şübhəni təkzib etmək üçün kifayətdir ki, xarici qavrayış dərhal məkan içində bir reallığı sübut edir. Məkan özü sadəcə təsəvvür forması olsa da, bütün xarici görünüşlərə qarşı obyektiv reallığa malikdir (onlar da

yalnız təsəvvürlərdir). Həmçinin, empirik idealizmi təkzib etmək üçün kifayətdir ki, qavrayış olmadan xəyallar və yuxular belə mümkün deyil. Beləliklə, bizim xarici hissərimiz, təcrübənin yaranmasına səbəb olan erilənlər baxımından, məkan içində həqiqi uyğun obyektlərə malikdir. Dogmatik idealist maddənin mövcudluğunu inkar edən, şübhəçi idealist isə onları sübut edilə bilməz hesab etdiyi üçün şübhə edən şəxs olar. Birincisi yalnız ona görə belə ola bilər ki, ümumiyyətlə maddənin mümkünlüyündə ziddiyyətlər tapa biləcəyinə inanır və indi biz bununla məşğul deyilik. Növbəti dialektik nəticələr bölməsi, təcrübənin əlaqəsinin mümkünluğunun aid anlayışlarla bağlı səbəblər arasındakı daxili münaqişədə ağlın vəziyyətini təqdim edir və bu çətinlikdən çıxmağa kömək edəcək. Lakin şübhəçi idealist, maddənin mövcudluğunu iddia etməyimizin əsaslarını tənqid edən və onun dərhal qavrayışa əsaslanan inamımızı kifayət etməz hesab edən, insan ağlına faydalı olan biridir. Çünkü o, bizdən adı təcrübənin ən kiçik addımlarında belə diqqətli olmamızı tələb edir və əldə etdiyimiz şeyləri dərhal haqq qazandırılmış mülkiyyət kimi qəbul etməməyimizi istəyir. İndi bu idealist layihələrin faydası açıq şəkildə gözümüzün qarşısındadır. Onlar bizi məcbur edir ki, ən sadə iddialarımızda qarışqlıqlara düşmək istəməsək, bütün qavrayışları – daxili və ya xarici adlandırılanlar – yalnız bizim hissiyyatımıza bağlı bir şeyin şüuru kimi qəbul edək. Onların xarici obyektlərini isə öz-özlüyündə olan şeylər kimi yox, yalnız təmsil olunan təsvirlər kimi görək. Bu təsvirlərə digər hər hansı təsvir kimi dərhal şüurunda ola bilərik, amma xarici adlandırılırlar, çünkü onlar bizim xarici hiss dediyimiz hissə bağlıdır; onun təzahürü məkan olsa da, məkan özü yalnız bir daxili təsvir üsuludur ki, burada müəyyən qavrayışlar bir-biri ilə əlaqələndirilir. Əgər biz xarici obyektləri özləri kimi qəbul etsək, o zaman onların bizim xaricimizdəki reallığını necə tanıya biləcəyimizi başa düşmək tamamilə mümkünzsüz olar. Çünkü biz bunu yalnız özümüzdə olan təmsil əsasında əsaslandırırıq. İnsanın hissiyyatı özündən kənardə ola bilməz, yalnız öz daxilində mümkündür. Buna görə də bütün özünüşdirmə yalnız bizim öz təyinlərimizdən ibarət olur. Skeptik idealizm bizdən yalnız bir çıxış yolunu - bütün görünüşlərin ideallığını qəbul etməyi tələb edir. Biz bunu artıq Transsensual Estetikada təsis etmişik və bu nəticələrdən asılı olmayaraq etmişik, hansılar ki, biz əvvəlcədən görməzdik.

İndi sual yaranarsa ki, ruh doktrinasında yalnız dualizm keçərlidir, cavab belədir: əlbəttə, amma yalnız təcrübə mənasında. Yəni təcrübənin əlaqəsində maddə maddə kimi, görünüşdə maddə kimi xarici qavrayışa verilir. Düşünən

mən isə daxili qavrayışa, yenə maddə kimi görünüşdə təqdim olunur. Xarici və daxili qavrayışlarınızın əlaqəsində hər iki tərəfdəki görünüşlər bir-biri ilə bir təcrübədə birləşməlidir. Bu birləşmə maddə kateqoriyasının qaydalarına əsasən olur. Amma əgər dualizm anlayışını adı mənada genişləndirib onu transsental mənada götürmək istəsək, onda nə dualizm, nə ona qarşı olan pnevmatizm (ruhun mövcudluğunu müdafiə edən fikir), nə də materializm ən kiçik bir əsas ola bilməz. Çünkü bu halda anlayışlarınız müəyyənlikdən məhrum olar. Biz isə əslində bizim üçün məlum olmayan, özləri necə olduğu bilinməyən obyektlərin təmsil edilmə üsullarındakı fərqi, bu şeylərin özlərindəki fərq kimi qəbul etmiş olarıq. Mən, daxili hiss vasitəsilə zamandakı təmsil olunmuş, və obyektlər məndən kənardə, məkan içindəki, həqiqətən tamamilə fərqli görünüşlərdir, amma buna baxmayaraq, onlar fərqli şeylər kimi düşünülmürlər. Həm xarici görünüşlərin, həm də daxili qavrayışın əsası olan transsental obyekt nə maddədir, nə də düşünən varlıq özü kimi, əksinə, həmin görünüşlərin əsrarəngiz bir əsasıdır. Bu əsas bizə həm xarici, həm də daxili empirik anlayışımızı verir. Əgər, hazırkı tənqid bizdən açıq şəkildə tələb etdiyi kimi, əvvəlcədən müəyyən edilmiş qaydaya sadıq qalaraq, mümkün təcrübə və onun obyekti bizə nə verə bilərsə, suallarımızı ondan artıq irəli sürməsək, onda biz hissərimizin obyektlərinin özləri haqqında, yəni hissərlə heç bir əlaqəsi olmayan halda nə ola biləcəyi barədə məlumat axtarmağa ehtiyac duymarıq. Amma əgər bir psixoloq görünüşləri özləri kimi, yəni şeylərin özü kimi qəbul edirsə, onda o, materialist kimi maddəni doktrinasına daxil edə bilər, ya da ruhçu kimi yalnız düşünən varlıqları (yəni daxili hissəmizin forması üzrə) tək və yeganə mövcud olan şey kimi qəbul edə bilər, ya da dualist kimi hər ikisini qəbul edə bilər. Amma yanlış anlamalar səbəbindən o, həmişə sofistikalı arqumentlərlə məhdudlaşacaq - yəni özlüyündə heç bir şey olmayan, yalnız ümumi bir şeyin görünüşü olanın necə özlüyündə mövcud ola biləcəyi barədə.

**Şərh:** Biz yalnız özümüzün içində baş verənləri - yəni öz fikirlərimizi, duyğularımızı, düşüncələrimizi birbaşa görə, anlaya bilərik. Bizim üçün əmin olan tək şey “mən”im, yəni düşünən, qavrayan özümüzdür.

## Xarici dünya və obyektlər

Amma xaricimizdə nələr baş verir, xarici obyektlərin mövcudluğunu biz birbaşa görə bilmərik. Onlar yalnız bizim içimizdə yaranan təsəvvürlərdə, qavrayışlarımızda mövcuddur. Məsələn, masa, stul, ağac kimi şeylər bizim duyğu və

təsəvvürümüzdədir, amma onların bizim xaricimizdə, müstəqil olaraq necə mövcud olduğunu bilmirik və bu barədə tam əmin ola bilmərik.

### **“Mən düşünürəm, deməli varam” (Cogito ergo sum)**

İmmuel Kant Dekartın bu məşhur fikrini dəstəkləyir. Çünkü düşünmək, qavramaq - bunlar bizdə, bizim şüurumuzda baş verir və buna tam əminik. Xarici dünya isə bizim təsəvvürlərimizə bağlıdır, ona görə onun gerçəkliliyi şübhəlidir.

### **Məkan və zaman**

İmmuel Kant deyir ki, məkan və zaman bizim qavrayışımızın tərzidir, onlar bizim zehnimizdə mövcuddur. Yəni məkan və zaman əslində özləri üçün müstəqil varlıqlar deyil, bizim dünyani qavrama tərzimizdir. Xarici obyektlər məkan və zamanda mövcuddur, amma məkan və zaman da bizdədir.

### **Nəticə**

Biz öz daxili aləmi (fikirlərimizi, hissələrimizi) birbaşa qavraya bilirik və buna əminik. Xarici dünya və obyektlər isə yalnız bizim təsəvvürlərimizdə mövcuddur, onların müstəqil və necə olduğunu biz bilə bilmərik. Məkan və zaman bizim qavrayışımızın formasındadır, yəni bizim şüurumuzun yaratdığı çərçivələrdir.

### **Sadə metafora ilə**

Deyək ki, sən kinoya baxırsan. Sən filmdə baş verənləri görə, eşidə bilirsən, amma filmin içindəki hadisələr, personajlar “həqiqi” olaraq sənin ətrafında deyil, ekranda olan görüntüsündür. Sənin “şüurun” isə həmin ekranı və filmi izleyən adamdır. Film xaricində nə baş verir - sən bunu birbaşa bilə bilməzsən, yalnız ekrandakı hadisələrə baxıb təxmin edə bilərsən.

### **Ruh haqqında xalis doktrinanın yekunu ilə bağlı müşahidə**

Əgər ruh doktrinasını daxili duyğunun fiziologiyası kimi, bədənlər doktrinası ilə, xarici duyğunun obyektlərinin fiziologiyası kimi müqayisə etsək, onda görərik ki, hər iki doktrinada çox şey təcrübə yolu ilə bilinə bilər. Lakin burada diqqətəlayiq fərq var: sonrakı elm sahəsində çox şey, yalnız uzadılmış və keçməz olan varlığın anlayışından əvvəlcədən bilinə bilər. Amma əvvəlki elm sahəsində heç nə düşünən varlığın anlayışından əvvəlcədən bilinə bilməz.

Səbəb budur: hər ikisi görünüşdür, amma xarici duyu qarşısında olan görünüşdə bir şey möhkəm və daimi var. Bu möhkəmlik keçici xüsusiyyətlərə əsas yaradır və sintetik anlayış verir, məsələn, məkan və onun içində görünüşün anlayışı. Amma zaman, bizim daxili intuisiyamızın yeganə formasıdır, içində heç nə daimi deyil. O, yalnız dəyişikliklərin fərqiనə varmağa imkan verir, amma müəyyənləşdirilə bilən obyektin özünü vermir. Çünkü, o şeydə ki, biz ona ruh deyirik, hər şey davamlı dəyişir, və orada heç bir daimi şey yoxdur, bəlkə də (əgər kimsə israr etsə) yalnız Mən var, bu sadəcə ona görə sadədir ki, bu təsəvvürün heç bir məzmunu yoxdur, və ona görə heç bir müxtəlifliyi yoxdur, bu səbəbdən də sadə bir obyekti göstərmiş kimi görünür, ya da daha düzgün desək, tək bir şeyi göstərmiş kimi görünür. Bu Mən intuisiyadır demək olardı, çünkü bu, ümumi düşünmənin əvvəlində (bütün təcrübədən əvvəl) qəbul edilir, və əgər mümkün olsaydı, intuisiyadan əvvəlcədən verilən sintetik cümlələr təmin edərdi, əgər ümumiyyətlə düşünən varlığın təmiz rasional biliyi əldə edilə bilsəydi. Lakin bu Mən nə intuisiyadır, nə də hər hansı bir obyektin anlayışı; əksinə, bu yalnız şurun formasıdır, hansı ki, hər iki növ təsəvvürə müşayiət edir və onları biliyə çevirə bilər, yalnız başqa bir şey intuisiyada verildikdə, bu isə obyekt təsəvvürü üçün material təmin edir. Beləliklə, bütün rasional psixologiya, insan ağlının bütün güclərini aşan bir elm kimi, süqut edir. Və geriyə yalnız ruhumuzu təcrübənin rəhbərliyi ilə öyrənmək qalır. Həmçinin, yalnız mümkün daxili təcrübənin təmin edə biləcəyi məzmunu aşmayan suallar çərçivəsində qalmaq lazımdır. Amma əgər bu, biliyimizin genişlənməsi kimi faydalı deyilsə və əslində yalnız paraloqizmlərdən ibarətdirsə, yenə də onun əhəmiyyətli bir mənfi faydası inkar edilə bilməz. O, ən azı bizim dialektik nəticələrimizin - ümumi və təbii ağlın nəticələrinin - tənqidi şəkildə işlənməsi kimi qiymətləndirilə bilər. Niyə bizə yalnız xalis rasional prinsiplərə əsaslanan ruh doktrinası lazımdır? Şübhəsiz ki, əsas səbəb düşünən Mənimizi materializmin təhlükəsindən qorumaqdır. Amma bu, artıq verdiyimiz düşünən Mənimizin rasional anlayışı ilə təmin edilir. Çünkü ona görə, o qədər az qorxu qalır ki, əgər maddə götürülsə, bütün düşüncə və hətta düşünən varlıqların mövcudluğu da itərdi. Əksinə, bu aydın göstərir ki, əgər mən düşünən mövzunu götürsəm, bütün maddi dünya yox olmalıdır. Çünkü maddi dünya bizim mövzumuzun hissəyyatındakı görünüşdən və onun təsəvvürlərindən biridir. Beləliklə, əlbəttə ki, mən bu düşünən Mənini onun xüsusiyyətləri barədə daha yaxşı tanıya bilmirəm. Onun davamlılığına və ya mövcudluğunun xarici görünüşlərin hər hansı transsəntental təməlindən müstəqil olub-olmadığına dair də heç bir

anlayışım yoxdur. Çünkü bu, mənim üçün eynilə özüm kimi məlum deyil. Amma eyni zamanda mümkündür ki, mən, yalnız spekulyativ əsləslərdən başqa bir yerdən səbəb tapıb, düşünən təbiətimin müstəqil və bütün vəziyyət dəyişikliklərində davam edən bir varlıq olduğuna ümid edə bilim. Bu halda çox şey qazanılır, əgər mən bilmədiyimi açıqca qəbul etməklə, spekulyativ rəqibin dogmatik hücumlarını geri çəkə bilirəmsə. Və ona göstərə bilirəmsə ki, o, mənim subyektim haqqında gözləntilərimi inkar etmək üçün mənim qədər bilməyə heç vaxt malik ola bilməz. Bu, bizim psixoloji anlayışlarımızın transsensual yanılışası üzərində üç dialektik sual dayanır. Bunlar rasional psixologiyanın əsas məqsədini təşkil edir və yuxarıdakı araşdırımlar olmadan başqa cür qərar verilə bilməz. Bu suallar bunlardır:

1. Ruhun orqanik bədənlə birlikdə mövcud olma ehtimalı, yəni insan həyatında ruhun heyvanlıq və vəziyyəti;
2. Bu birliyin başlanğıcı, yəni insanın doğumundan əvvəl və doğumunda ruhun vəziyyəti;
3. Bu birliyin sonu, yəni insanın ölümündə və ölümündən sonra ruhun vəziyyəti (ölüməzlik məsələsi).

İndi deyirəm ki, bu suallarda insanların taplığındı düşündüyü bütün çətinliklər, və bunlarla, dogmatik etirazlar kimi, adı anlayışın sahib ola bilməyəcəyi dərin bir təfəkkürə sahib olduqları görünüşünü yaratmağa çalışırlar, yalnız bir görünüşə əsaslanır. Bu görünüşə görə, insanlar yalnız düşüncədə mövcud olan şeyləri real kimi qəbul edir və-düşünən mövzunun xaricində həqiqi bir obyekt olduğunu fərz edərək- eyni keyfiyyəti, yəni uzanmanı, yalnız görünüş olan xarici şeylərin xüsusiyyəti kimi qəbul edirlər, və hərəkəti onun təsiri kimi hesab edirlər, halbuki bu hərəkət həqiqətən öz-özlüyündə bizim hissələrimizdən kənardə baş verir. Çünkü ruhla birlikdə olan maddə, hansı ki, böyük şübhələr yaradır, əslində başqa bir şey deyil, naməlum bir obyektin, xarici duyğu adlanan intuisiyanın vasitəsilə təqdim olunan müəyyən bir forması və ya təmsil tərzidir. Beləliklə, bizdən kənardə, maddə adlandırdığımız bir şey ola bilər, bu görünüşə uyğun gəlir; amma görünüş kimi, o bizdən kənar deyil, yalnız bizdə bir düşüncə kimi mövcuddur, hətta bu düşüncə, adını çəkdiyimiz duyğu vasitəsilə, onun bizdən kənardə olduğunu göstərir. Maddə beləliklə daxili duyğunun obyekti (ruhdan) tamamilə fərqli və yad olan bir maddələr növü demək deyil, əksinə yalnız maddələrin (özləri bizə məlum olmayan) görünüşlərinin müxtəlifliyi idir. Bu görünüşləri biz xarici adlandırırıq, daxili

duyğuya aid etdiyimiz görünüşlərlə müqayisədə, amma onlar da düşünən mövzunun digər düşüncələri kimi ona aiddir; yalnız onların içində belə bir aldadıcı xüsusiyyət var ki, onlar məkan içində olan obyektləri təmsil etdikləri üçün, sanki ruhtan ayrılmış və onun xaricində uçur kimi görünürərlər; amma məkan özü, onların intuisiyasında olduğu kimi, yalnız bir təqdimatdır, və ruhun xaricində onun eyni keyfiyyətə malik bir qarşılığı ümumiyyətlə yoxdur. İndi sual artıq ruha aid başqa məlum, lakin fərqli maddələrlə birlikdə olma deyil, yalnız daxili duyğudakı təqdimatların xarici duyğumuzun dəyişiklikləri ilə birləşməsi haqqındadır. Və bu birləşmənin daimi qanunlara uyğun necə baş verə biləcəyi, belə ki, onlar bir təcrübədə əlaqələndirilə bilsinlər. Biz daxili və xarici görünüşləri təcrübədə sadəcə təqdimatlar kimi birlikdə saxladığımız müddətcə, heç bir mətiqsizliyə və ya hər iki duyu növünün birlikdə olmasını qəribə edən heç nəyə rast gəlmirik. Amma dərhal xarici görünüşləri reallıq kimi qəbul edib, onları düşünən mövzuya təqdimat kimi deyil, bizdə olduğu kimi bizdən kənar və öz-özünə mövcud olan əşyalar kimi yanaşdığınız zaman, və onların bir-biri ilə əlaqəli kimi görünən təsirlərini düşünən mövzuya aid etdiyimiz zaman, bizdə olan təsirlərlə xaricdəki səbəblərin xüsusiyyəti uyğun gəlmir. Çünkü səbəbin xüsusiyyəti yalnız xarici duyguya aid olur, təsirlər isə daxili duyguya; bu duygular isə bir mövzuda birləşsələr də, bir-birindən çox fərqlidirlər. Xaricdə biz yalnız yer dəyişməsi kimi təsirlər görürük və güc kimi isə, məkan daxilində əlaqələr yaranan səylər var. Amma bizdə təsirlər düşüncələrdir və burada yer, hərəkət, forma və ya məkanla bağlı heç bir əlaqə yoxdur. Biz səbəblərin daxili duyguda göstərməli olduğu təsirlərin istiqamətini tamamilə itiririk. Amma düşünməliyik ki, cisimlər özləri bizə mövcud olan obyektlər deyil, bilinməyən naməlum bir obyektin sadəcə görünüşüdür; hərəkət isə bu naməlum səbəbin təsiri deyil, yalnız duygularımıza təsirinin görünüşüdür; nəticədə, bunların heç biri bizdən kənar deyil, hər ikisi yalnız bizdə təqdimatlardır; deməli, maddənin hərəkəti bizdə təqdimatlar yaranan səbəb deyil, öz hərəkəti (və beləliklə, onu tanıtdıran maddə də) yalnız təqdimatdır; və nəhayət, bütün bu öz-özünə yaradılan çətinlik belə nəticələnir: Təmsilatlarımız, yəni duygularımızın təqdimatları, necə və hansı səbəblə bir-biri ilə əlaqədədir ki, biz xarici intuisiyalar adlandırdığımız bu təqdimatlar, təcrübə qanunlarına uyğun olaraq, bizdən kənar obyektlər kimi təsvir oluna bilsin? - Bu sual heç də təqdimatların mənşəyini, tamamilə fərqli təsir səbəblərinə bağlamaq kimi təsəvvür edilən çətinliyi ehtiva etmir. Məsələn, biz naməlum bir səbəbin görünüşünü kənarda olan bir səbəb kimi qəbul etdikdə, bu yalnız çəşqinqılıq yaradır. Uzun müddət vərdişlə dərin kök

salmış yanlış şerhlər olan mühakimələrdə, onları dərhal aydın şəkildə düzəltmək mümkün deyil. Belə aydınlıq digər hallarda əldə edilə bilər, orada bizim anlayışımız qaçılmaz bir yaniltıcı təsirdən qarışq olmaz. Ona görə də, bizim məntiqimizi hiyləgər nəzəriyyələrdən azad etməyimiz tamam və tam qaneeidici dərəcədə aydın ola bilməz. Mən hesab edirəm ki, bunu aşağıdakı şəkildə inkişaf etdirə bilərəm. Bütün etirazlar dogmatik, tənqidi və skeptik olmaqla üç növə bölünə bilər. Dogmatik etiraz bir ifadəyə qarşı yönəlir, tənqidi etiraz isə onun sübutuna qarşıdır. Dogmatik etiraz obyektin təbiətinin quruluşuna dair anlayış tələb edir, belə ki, ifadənin iddia etdiyi şeyin əksini söyləyə bilsin; bu etiraz özü dogmatikdir və danışılan obyektin quruluşunu əksinə olanından daha yaxşı bildiyini iddia edir. Tənqidi etiraz, cünki iddianın dəyərini və ya dəyərsizliyini toxunmadan saxlayır və yalnız sübutu tənqid edir, heç də obyekt haqqında daha yaxşı tanış olmağa ehtiyac duymur və yaxud belə bir iddia irəli sürmür; o, yalnız göstərir ki, iddia əsassızdır, amma səhvdir demir. Şübhəçi etiraz iddianı və onun əksini bir-birinə qarşı qoyur, onları bərabər dəyərdə etirazlar kimi qəbul edir, hər biri növbə ilə digərinin qarşısında dogma kimi, digərinə isə ona qarşı etiraz kimi çıxış edir; beləliklə, hər iki tərəf görünüşdə dogmatik olur, məqsəd isə obyektdən hər hansı bir hökmü tamamilə aradan qaldırmaqdır. Buna görə həm dogmatik, həm də şübhəçi etiraz, obyekt haqqında müsbət və ya mənfi bir şey iddia etmək üçün, ona kifayət qədər anlayışa sahib olduğunu iddia etməlidir. Yalnız tənqidi etiraz belədir ki, o, bir nəzəriyyəni sadəcə onun iddiası naminə əsassız və təsəvvürdən ibarət bir şeyin qəbul edildiyini göstərməklə alt-üst edir və beləliklə, iddianın güman edilən əsasını götürür, amma obyektin quruluşu haqqında başqa heç bir qərar vermək istəmir. İndi, ümumi anlayışlarımıza görə, ağılımızın dünyadaki obyektlərlə əlaqəsi barədə, biz dogmatik oluruq. Biz bu şeyləri, özümüzdən müstəqil olaraq həqiqətən mövcud olan obyektlər kimi qəbul edirik. Bu, müəyyən bir transsensual ikilik əsasında baş verir. Bu ikilik xarici görünüşləri subyektin təmsilçiləri kimi sayır, əksinə onları subyektin təmin etdiyi duygu vasitəsi kimi deyil, bizdən kənardır, obyektlər kimi yerləşdirir. Beləcə, onları düşünən subyektdən tamamilə ayılır. İndi bu yanlış düşüncə ruh və bədən arasındaki əlaqə barədə bütün nəzəriyyələrin əsasını təşkil edir. Heç vaxt soruşturmur ki, bu görünüşlərin obyektiv reallığı tamamilə doğrudurmu, əksinə bu qəbul edilir. Məsələ yalnız bunun necə izah ediləcəyi və anlaşılmışlığı haqqındadır. Bu mövzu ilə bağlı düşünülən üç əsas sistem var ki, əslində mümkün olan yeganə sistemlər bunlardır: fiziki təsir, əvvəlcədən müəyyən olunmuş uyğunluq və fövqəl təbii kömək. Ruhun maddə ilə əlaqəsini izah edən son iki yol, birinci

yola, yəni ümumi anlayışın təsəvvürünə qarşı çıxışlara əsaslanır. Onlar iddia edirlər ki, maddə kimi görünən şey, birbaşa təsiri ilə təmsillərin səbəbi ola bilməz, çünki təmsillər tamamilə fərqli növ təsirlərdir. Lakin onlar xarici duyğunun obyektini maddə anlayışı ilə birləşdirə bilmirlər. Maddə isə yalnız görünüşdür, özü də yalnız xarici bir şeyin yaratdığı sadəcə bir təmsildir. Əgər belə olmasa, deməli, xarici obyektlərin (görünüşlərin) təmsillərimizin xarici səbəbləri ola bilməyəcəyi söylənərdi. Bu isə tamamilə mənasız bir etirazdır, çünki heç kim artıq sadəcə təmsil olduğunu bildiyi şeyi xarici səbəb kimi qəbul etməz. Bizim prinsiplərimizə görə, onların nəzəriyyəsi belə olmalıdır: Xarici duyğumuzun həqiqi (transsensual) obyekti, maddə adı altında anladığımız o təmsillərin (görünüşlərin) səbəbi ola bilməz. İndi isə heç kim xarici duyğumuzun transsensual səbəbi haqqında yaxşı əsaslarla məlumatlı olduğunu iddia edə bilməz. Ona görə də bu barədə verilən hər hansı iddia tam əsassızdır. Amma fiziki təsirin doktrinasını təkmilləşdirmək iddiasında olanlar, transsensual ikiliyi ümumi qəbul etdikləri kimi təsəvvür edərək, maddəni özü olaraq (yəni məlum olmayan bir şeyin sadəcə görünüşü kimi deyil) qəbul etmək istəyirlərsə və etirazlarını belə göstərmək istəyirlər ki, özündə yalnız hərəkət səbəbliyi göstərən belə bir xarici obyekt, təmsillərin təsirli səbəbi ola bilməz. Onlar hesab edirlər ki, bu əlaqəni qurmaq üçün üçüncü bir varlıq aralarında vasitəçilik etməlidir ki, ən azından uyğunluq və harmoniya yaransın, əgər qarşılıqlı təsir yoxdur. Bu halda onlar öz etirazlarını fiziki təsirin ilkin yanlışlığını qəbul edərək başlamalıdır. Beləliklə, onların etirazı təbii təsiri yox, öz dualist fərziyyələrini rədd etmiş olar. Bütün çətinliklər ki, düşünən təbiətin maddə ilə birləşməsinə aid olur, istisnasız olaraq gizli dualist anlayışdan qaynaqlanır. Bu anlayışa görə, maddə özü bir görünüş deyil, yəni yalnız ağlın təmsili, naməlum bir obyektə uyğun gələn sadəcə bir təmsil deyil. Əksinə, maddə özü kimi bir obyektdir, bizdən kənardə və bütün duygulardan müstəqil mövcuddur. Buna görə də, ümumiyyətlə qəbul edilən fiziki təsirə qarşı heç bir dogmatik etiraz irəli sürürlə bilməz. Çünki əgər rəqib maddəni və onun hərəkətini sadəcə görünüşlər, yəni yalnız təmsillər kimi qəbul edirsə, o zaman çətinliyi yalnız belə qoyar: duyğumuzun naməlum obyekti bizim içimizdə təmsillərin səbəbi ola bilməz. Amma bu iddia üçün onun heç bir əsaslı arqumenti yoxdur, çünki heç kim naməlum bir obyektin nə edə biləcəyini və ya nə edə bilməyəcəyini qərarlaşdırıa bilməz. Ancaq yuxarıdakı sübutumuza görə, o, mütləq bu transsensual idealizmi qəbul etməlidir, yoxsa açıq-aydın təmsilləri reallıq kimi qəbul edib onları özündən kənara qoymaq istəyir. Buna baxmayaraq, fiziki təsir barədə ümumi doktrinal fikrə qarşı yaxşı əsaslı tənqidi

etiraz irəli sürülə bilər. İki növ maddələr arasında, yəni düşünən və uzadılmış maddələr arasında iddia edilən əlaqə sadə bir dualizmə əsaslanır. Bu isə uzadılmış maddələri, düşünən subyektin sadəcə təmsilləri olan varlıqlar olmalarına baxmayaraq, özləri üçün müstəqil mövcud olan şeylər kimi qəbul edir. Beləliklə, yanlış başa düşülmüş fiziki təsir, ona əsaslanan arqumentin əsassız və gizli olduğunu göstərməklə tamamilə alt-üst edilə bilər. Əgər təsəvvür edilən hər şeyi kənara qoysaq, düşünən ilə uzadılmış olan arasında məşhur sual sadəcə belə olar: Xarici duyğu, yəni məkanın (şəkil və hərəkətlə dolması) düşünən subyektdə necə mümkün olur? Lakin heç bir insan bu suala cavab tapa bilməz və heç kim bu bilik boşluğunu doldurmayıacaq. Əksinə, bu boşluq yalnız belə göstərilir ki, xarici görünüşlər transsensual bir obyektə aid edilir. Bu obyekt bu növ təmsillərin səbəbidir. Ancaq biz bu səbəbi heç vaxt tanıya bilmirik və onun haqqında anlayış əldə edə bilmərik. Təcrübə sahəsində qarşımıza çıxan bütün məsələlərdə biz həmin görünüşləri özləri üçün obyekt kimi qəbul edirik və onların (görünüş kimi) mümkünlüyünün ilkin səbəbi ilə maraqlanmırıq. Amma onların sərhədini aşdığınız zaman, transsensual obyekt anlayışı zəruri olur. Düşünən və uzadılmış varlıqlar arasındaki əlaqə ilə bağlı bu mülahizələrin dərhal nəticəsi belədir: düşünən təbiətin bu əlaqədən əvvəlki vəziyyəti (yəni həyat) və ya belə bir əlaqə sona çatdıqdan sonra (yəni ölüm) haqqında bütün mübahisə və etirazların həlli. Düşünən subyektin bədənlərlə hər hansı əlaqə başlamazdan əvvəl düşünə biləcəyi fikri belə ifadə edilərdi: Məkan daxilində bizə görünən bir şeyin ötürülməsi üçün zəruri olan duyğu növü başlamazdan əvvəl, bu gün bədənlər kimi görünən eyni transsensual obyektlər tamamilə fərqli şəkildə qavranıla bilərdi. Amma ruhun maddi dünya ilə bütün əlaqə bitdiqdən sonra da düşünməyə davam edə biləcəyi fikri belə ifadə edilərdi: Əgər transsensual (və hələ tamamilə naməlum) obyektlərin maddi dünya kimi göründüyü duyğu növü sona çatarsa, onda bütün qavrayış da bitməz. Həmin eyni naməlum obyekt düşünən subyekt tərəfindən tanınmağa davam edə bilər, amma açıq-aydın ki, artıq bədənlərin keyfiyyətində deyil. Əlbəttə, heç kim belə bir iddianı spekulativ prinsiplərdən ən kiçik əsasla sübut edə bilməz, hətta onun mümkünlüyünü təsdiqləyə də bilməz, yalnız bunu fərz etmək olar. Lakin eyni dərəcədə heç kim ona qarşı düzgün dogmatik etiraz da irəli sürə bilməz. Çünkü kim olursa olsun, o, mənim kimi, ya da başqası kimi, xarici və maddi görünüşlərin mütləq və daxili səbəbi barədə elə bilmir. Ona görə də, o, mövcud vəziyyətdə (həyatda) xarici görünüşlərin reallığının nə üzərində dayandığını bilə bilməz. Həmçinin, o,

həyat bitdikdən sonra (ölümündən sonra) bütün xarici duyğunun, hətta düşünən subyektin özünün də sona çatacağını bilməyi iddia edə bilməz.

Beləliklə, düşünən varlığımızın təbiəti və onun maddi dünya ilə birləşməsi barədə bütün mübahisələr sadəcə ondan qaynaqlanır ki, insan bilmədiyi şeylərə dair bilik boşluqlarını səbəbsiz məntiq xətaları ilə doldurur, fikirləri obyektlərə çevirir və onları maddiləşdirir. Bundan təsəvvür edilən bir elm yaranır, həm müsbət, həm də mənfi iddialar baxımından. Hər kəs ya heç kimin anlayışı olmayan obyektlər haqqında bildiyini güman edir, ya da öz təmsillərini obyekt kimi qəbul edir və beləliklə, əbədi olaraq qeyri-müəyyənliklər və ziddiyyətlər dövründə dolaşır. Yalnız ciddi və ədalətli tənqidin soyuqqanlılığı bizə bu dogmatik görünüşlərdən azadlıq verə bilər. Bu görünüşlər xəyalı xoşbəxtlik vasitəsilə çoxlarını nəzəriyyələrə və sistemlərə bağlayır. Bütün spekulyativ iddialarımızı isə yalnız mümkün təcrübə sahəsi ilə məhdudlaşdırır. Bu, çox dəfə uğursuz olmuş cəhdlərə köhnəlmış istehza ilə və ya ağlımızın sərhədlərinə kədərlə baxmaqla deyil, əksinə, etibarlı prinsiplərə əsaslanaraq ağlın sərhədlərini tam müəyyən etməklə edilir. Bu sərhədlər ən yüksək etibarlılıqla təbiətin qoyduğu Herkules sütunlarında “daha irəli getmək olmaz” prinsipini möhkəmləndirir. Beləliklə, ağlın səyahəti yalnız təcrübənin davamlı sahil xəttinə qədər davam edə bilər. Bu sahili tərk etmək mümkün deyil, çünki o zaman biz sonsuz, sahilsiz okeana çıxmış oluruq. Orada isə həmişə aldadıcı görünüşlər arasında nəhayət bütün yorucu və çətin cəhdlərimizi ümidsiz olaraq tərk etməyə məcbur oluruq. Biz hələ də xalis ağlın paraloqizmlərindəki təzahür edən, amma təbii olan yaniltmanın aydın və ümumi izahını verməliyik. Həmçinin, bu paraloqizmlərin sistematik qaydaya salınmasının əsaslandırılması da lazımdır. Bu bölmənin əvvəlində bunu etmək mümkün olmazdı, çünki ya qarışqlığa düşərdik, ya da özümüzdən əvvəlcədən danışardıq. İndi isə bu vəzifəni yerinə yetirməyə çalışacaqıq. Bütün yanılmanın düşüncənin subyektiv şəraitini obyektin biliyi kimi qəbul etməkdə görmək olar. Tərcüməvi Dialektikanın Girişində biz göstərmışık ki, xalis zəka yalnız verilmiş bir şərtli hal üçün şərtlərin sintezində bütövlüklə məşğuldur. İndi, xalis ağlın dialektik yaniltması müəyyən empirik biliklərlə birlikdə meydana gələn empirik yanılma ola bilməz, o, düşüncənin ümumi şərtləri ilə əlaqəlidir. xalis ağlın dialektik istifadəsinin yalnız üç vəziyyəti vardır:

1. Ümumi olaraq düşüncənin şərtlərinin sintezi.
2. Empirik düşüncənin şərtlərinin sintezi.

### 3. Saf düşüncənin şərtlərinin sintezi.

Bu üç vəziyyətin hər birində xalis zəka yalnız bu sintezlərin mütləq bütövlüyü ilə məşğuldur, yəni özü şərtsiz olan şərtlə. Bu bölünmə əsasında üçqat tərcüməvi yaniltma yaranır ki, bu da Dialektikanın üç bölməsinə səbəb olur. Eyni zamanda xalis ağlın bu üç təsəvvür edilən elminin - tərcüməvi psixologiya, kosmologiya və teologiya elmlərinin - ideyasını verir. Burada yalnız birincisi ilə məşğul olacaqıq.

Ümumiyyətlə düşüncə zamanı biz düşüncənin hər hansı obyektlə əlaqəsindən (hissi və ya xalis anlayışın obyektindən) uzaqlaşırıq. Ümumi düşüncənin şərtlərinin sintezi (1-ci vəziyyət) heç də obyektiv deyil, sadəcə subyektlə düşüncənin sintezidir. Lakin bu, səhvən obyektin sintetik təqdimatı kimi qəbul edilir. Bundan belə çıxır ki, ümumi düşüncənin şərtlərinə dair dialektik nəticə - özü şərtsiz olan - məzmunda səhv etmir (çünki bütün məzmundan və obyektlərdən uzaqlaşır), amma yalnız formaca yanılır və buna paraloqizm deyilməlidir. Çünki bütün düşüncəyə müşayiət edən yeganə şərt "Mən düşünürəm" universal önerməsindəki Mən-dir, zəka bu şərtlə məşğul olur, əgər o özü şərtsizdirə. Lakin bu, yalnız formal şərtdir, yəni hər bir düşüncənin məntiqi birliyi, burada Mən hər hansı obyektindən uzaqlaşır; amma yenə də bu Mən düşünürəm, yəni Mən özü və onun şərtsiz birliyi kimi obyekt kimi təqdim olunur. Əgər kimsə mənə belə bir sual versə: Düşünən şeyin quruluşu nədir? - Mən əvvəldən heç nə bilmədiyimi deyərəm, çünki cavab sintetik olmalıdır (analitik cavab bəlkə düşüncəni izah edir, amma onun əsasında dayanan şeyin mümkünülüyü barədə geniş bilik vermir). Lakin hər bir sintetik həll üçün idrak (intuition) lazımdır; amma bu ümumi problem zamanı tamamilə nəzərə alınmır. Həmçinin, heç kim ümumi cavab verə bilməz: Hərəkət edə bilmək üçün bir şey necə olmalıdır? Çünki bu zaman keçilməz genişlik (maddə) verilmir. Amma indi, baxmayaraq ki, bu suala ümumi cavab bilmirəm, elə gəlir ki, fərdi halda, özünü dərk etməni ifadə edən "Mən düşünürəm" önerməsində cavab verə bilərəm. Çünki bu "Mən" əsas mövzudur, yəni maddədir, sadədir və s. Amma onda bunlar yalnız təcrübəyə əsaslanan önermələr olmalıdır; ümumi qayda olmadığı üçün, hansı ki, ümumi və əvvəlcədən düşünmənin mümkünülüyünün şərtlərini ifadə edir, belə önermələrdə bu xüsusiyyətlər ola bilməz (çünki onlar təcrubi deyil). Beləliklə, mənim düşünən varlığın təbiəti barədə əvvəlcə inanılan anlayışım, sadəcə anlayışlara əsaslansa belə, şübhəli olur, baxmayaraq ki, hələ orada heç bir səhv tapmamışam. Daha dərindən

arşadırma aparanda, bu xüsusiyyətlərin mənə aid olduğunu, yəni ümumiyyətlə düşünən bir varlıq kimi özümə verdiyim xüsusiyyətlərin mənşəyinə qayıdanda, bu səhvin üzə çıxdığını görürəm. Onlar sadəcə xalis kateqoriyalardır. Mən bu kateqoriyalar vasitəsilə heç vaxt müəyyən bir obyekti düşünmürəm, yalnız təmsillərin birliyini düşünürəm ki, onların obyektini müəyyən edə bilim.

Kateqoriyanı əsaslaşdıracaq bir təzahür (intuisiya) olmadan, kateqoriya təkbaşına heç bir obyekt anlayışı verə bilməz. Çünkü ancaq təzahür vasitəsilə obyekt verilir və o zaman obyekt kateqoriyaya uyğun olaraq düşünülür. Əgər mən bir şeyi görünüşdə maddə (substansiya) elan edirəmsə, onda əvvəlcədən onun təzahürünün xüsusiyyətləri mənə verilməlidir. Bu xüsusiyyətlərdə mən təməl olan (öz şeyin özü) ilə ona bağlı olanı ayırd edə bilirəm. Bir şeyi görünüşdə sadə adlandırılanda, bununla mən başa düşürəm ki, onun təzahürü əlbəttə görünüşün bir hissəsidir, amma özü daha da bölünə bilməz və s. Amma əgər bir şey yalnız anlayışda sadə olaraq qavranılırsa, görünüşdə yoxsa, o zaman mən əslində obyekt haqqında heç bir biliyə malik deyiləm, yalnız ümumi bir şey haqqında öz anlayışımı malik oluram ki, o da real təzahürə uyğun gəlmir. Mən sadəcə deyirəm ki, tamamilə sadə bir şeyi düşünürəm, çünki onun haqqında başqa heç nə bilmirəm, sadəcə o bir şeydir. İndi sadəcə apersəpsiya ("Mən") anlayışda maddədir, anlayışda sadədir və s. Beləliklə, bütün bu psixoloji teoremlər mübahisəsiz doğrudur. Lakin bu, ruh haqqında həqiqətən bilmək istədiyimiz heç nəyi anlamır. Çünkü bütün bu xüsusiyyətlər təzahürə aid deyil və ona görə də təcrübə obyektlərinə tətbiq oluna biləcək heç bir nəticə çıxarmaq mümkün deyil. Buna görə də onlar tamamilə boşdur. Çünkü maddə anlayışı mənə ruhun öz-özünə davam etdiyini, xarici təzahürlərin bir hissəsi olmadığını, daha da bölünə bilməyən və buna görə də təbii dəyişikliklər yaranıb yox ola bilməyən bir şey olduğunu öyrətmir - bu xalis xüsusiyyətlər təcrübə əlaqəsində ruhla tanışlıq və onun mənşəyi ilə gələcək vəziyyəti haqqında açıqlama verə bilərdi. İndi əgər mən sadəcə kateqoriya vasitəsilə deyirəmsə: "Ruh sadə bir maddədir," o zaman aydınlaşdır ki, anlayışın çıplaq maddə anlayışı yalnız şeyin öz-özünə mövcud olan bir mövzu kimi təqdim olunması faktından başqa heç nə ehtiva etmir, yəni o, başqa bir mövzunun predikatı deyil. Buna görə də onun davamlılığı haqqında heç bir nəticə çıxmır və sadəlik xüsusiyyəti də bu davamlılığa əlavə oluna bilməz. Beləliklə, ruhun dünyadakı dəyişikliklərdə nə ilə qarşılaşa biləcəyi haqqında heç bir məlumat verilmir. Əgər bizə deyilsə ki, ruh maddənin sadə bir hissəsidir, onda təcrübədən öyrəndiklərimizə əsaslanaraq onun davamlılığını

və sadə təbiəti ilə birlikdə ölümsüzlüyüni çıxara bilərdik. Amma psixoloji prinsip olan “Mən düşünürəm” anlayışı bunun haqqında bir söz belə demir. Amma bizim içimizdə düşünən varlığın özünü xalis kateqoriyalar vasitəsilə, hətta o kateqoriyalar vasitəsilə tanıldığı, hansı ki hər başlıq altında mütləq birliyi ifadə edir, belə nəticə çıxarılır: Apersəpsiya (özündərk) kateqoriyaların mümkünluğunun özüdür. Bu kateqoriyalar isə yalnız intuisiyanın müxtəlifliyinin sintezi mənasını verir, çünki bu müxtəliflik apersəpsiyada birliyə malikdir.

Ümumiyyətlə, özündərk bütün birliyin şərtini təmsil edir, amma özü isə şərtsizdir. Buna görə düşünən “Mən” (ruh) - hansı ki özünü maddə, sadə, bütün zamanlarda sayca eynidir və bütün varlığın korrelyatı olaraq təmsil edir, ondan bütün digər varlıqların çıxarılması lazımdır - özünü kateqoriyalar vasitəsilə tanıldığı deyil, daha doğrusu, kateqoriyaları və onların vasitəsilə bütün obyektləri apersəpsiyanın mütləq birliyində tanıldığı və beləliklə, onları öz vasitəsilə tanıldığı deyilir. İndi çox aydın olur ki, “Mən” özünü obyekt kimi tanıya bilməz, çünki obyekt tanımaq üçün özündə mövcud olan şeyi əvvəlcədən qəbul etməlidir. Və müəyyən edən “Mən” (düşünən) müəyyənləşdirilən “Mən”dən (düşünən mövzu) fərqlidir, elə həmin kimi tanıma ilə onun obyekti fərqlidir. Buna baxmayaraq, düşüncələrin sintezindəki birliyi həmin düşüncələrin mövzusundakı qəbul edilmiş birlik kimi görməkdən daha təbii və cazibədar bir şey yoxdur. Buna “həqiqətləşdirilmiş şürurun saxtalaşdırılması” (yəni appersepsiyanın maddiləşdirilməsi) də deyə bilərik. Əgər ruhun rasional təlimində dialektik silsilərdəki paraloqizmə məntiqi ad vermək istəsək və düzgün əsaslar əsasında olsa, bu, “ifadə formasının saxtakarlığı” kimi qəbul edilə bilər. Burada əsas ön şərt kateqoriyanı yalnız transsensual - yəni şərti baxımından istifadə edir, amma kiçik ön şərt və nəticə ruhun bu şərt altında qiymətləndirilməsi üçün həmin kateqoriyanı empirik şəkildə istifadə edir. Məsələn, sadəlik paraloqizmində maddə anlayışını xalis intellektual bir anlayışdır və duyğu ilə verilən intuisiyanın şərtləri olmadığı üçün yalnız transsensual istifadə olunur, yəni demək olar ki, heç bir faydası yoxdur. Lakin kiçik ön şərtdə eyni anlayış bütün daxili təcrübənin obyektinə tətbiq edilir, amma bu tətbiqin şərti - yəni davamlılığı - əvvəlcədən konkret şəkildə təsdiqlənmir. Buna görə də burada empirik, amma etibarsız bir istifadə var. Nəhayət, ruhun saxtakar təlimində bütün bu dialektik iddiaların sistematik əlaqəsini göstərmək, xalis səbəb arasında bir əlaqə yaratmaq və beləliklə onun tamlığını göstərmək üçün qeyd etmək lazımdır ki, appersepsiya

bütün kateqoriya sinifləri üzrə aparılır. Amma yalnız həmin anlayışlara doğru ki, hər sinifdə qalan kateqoriyaların birliyini mümkün bir qavrayışda əsaslandırır. Bunlar müvafiq olaraq mövcudluq, reallıq, birlik (çoxluq deyil) və varlıqdır. Yenə də, səbəb burada onları bütünlükə şərtsiz olan, düşünən varlığın mümkünlüğünün şərtləri kimi təmsil edir. Beləliklə, ruh özü özündə belə anlayır:

1. Şərtsiz əlaqə birliyi, yəni, öz-özünə, mənsub olmayan, amma mövcud olan.
2. Şərtsiz keyfiyyət birliyi, yəni, həqiqi bütöv kimi deyil, sadəcə sadə.
3. Zamanda çoxluq içində şərtsiz birlik, yəni, müxtəlif zamanlarda sayca fərqli deyil, amma tək və eyni mövzu kimi.
4. Məkanda varlığın şərtsiz birliyi, yəni, özündən kənardə bir neçə şeyin şüuru kimi heç nə deyil, amma yalnız öz varlığı və başqaları sadəcə onun təmsilləri kimi.

Məntiq prinsiplərin qabiliyyətidir. xalis psixologianın iddiaları ruh haqqında empirik predikatları deyil, əksinə, əgər varsa, təcrübədən asılı olmayıaraq, yalnız məntiq vasitəsilə obyekti özü olaraq müəyyən etməli olan predikatlardır. Buna görə də onlar ümumi düşüncə təbiətinin prinsipləri və ümumi anlayışları əsasında əsaslandırılmalıdır. Lakin ortaya çıxır ki, bütün bu iddialara tək bir təsəvvür-"Mən varam"-rəhbərlik edir. Bu ifadə, təcrübəmdə olan xalis formal olanı qeyri-dəqiq şəkildə ifadə etdiyi üçün, hər bir düşünən varlıq üçün keçərli olan universal bir bəyanat kimi özünü təqdim edir. Həmçinin, bu ifadə hər cəhətdən fərdi olduğundan, ümumi düşüncənin şərtlərinin mütləq bir birliyi kimi illüziyasını yaradır və bu yolla mümkün təcrübənin çata biləcəyi sərhədləri aşır.

**Şərh: Daxili və xarici duygu fərqi:** Bizim ruhumuz (daxili duyğu) və bədənimiz (xarici duyğu) haqqında düşüncələrimiz var. Xarici dünya - yəni bədən və ətrafımızdakı şeylər - bizim məkan və zaman anlayışımızda müəyyən, davamlı bir şey kimi görünür. Amma ruhumuz - yəni daxili aləmimiz - daim dəyişir, orada sabit bir şey tapmaq çətindir.

**Ruh və bədən təcrübəsi:** Xarici dünya haqqında çox şey təcrübə ilə öyrənilə bilər, amma ruhun nə olduğu və necə işlədiyi barədə öncədən dəqiq bilgi vermək çətindir.

Ruhu tam anlamada üçün onu yalnız təcrübə vasitəsilə öyrənmək mümkündür. **Mən (düşünən varlıq)**: Bizim "mən" anlayışımız çox sadədir - bu, hər hansı bir məzmunuzsuz, dəyişməz bir varlıq kimi qəbul edilir. Bu "mən" bizim şüurumuzdur, bütün təcrübələrin və fikirlərin əsasındadır.

**Ruhun təbiəti haqqında suallar**: Immanuel Kant üç əsas sual irəli sürür: Ruh və bədən birlikdə necə mövcuddur? Ruh insan doğulmadan əvvəl haradadır? Ölümən sonra ruh nə olur? Bu suallara cavab tapmaq çətindir, çünki biz yalnız təcrübə vasitəsilə öyrənə bilərik.

**Xarici dünya və bizim qavrayışımız**: Xarici dünya, yəni maddi şeylər, əslində bizim şüurumuzda yaranan təqdimatlardır. Maddələr özbaşına bizdən kənar, müstəqil varlıqlar deyil, onlar yalnız bizim hissərimizin təqdimatıdır.

**Ruh və maddənin əlaqəsi**: Ruh və bədən arasındaki əlaqəni anlamada çətindir. Bəziləri deyir ki, ruh və bədən bir-birinə təsir edir, amma bu, Immanuel Kant üçün sadə deyil, çünki ruh və maddə fərqli növdə təqdimatlardır.

**Fəlsəfi tənqid**: Immanuel Kant fəlsəfi yanaşmaları üç cür tənqid edir: Dogmatik (iddaya qarşı çıxır, amma obyekt haqqında kifayət qədər məlumatlı olduğunu düşünür), Tənqidi (iddianın əsaslarını yoxlayır, amma obyekt haqqında qərar vermir), Şübhəçi (hər iki tərəfi şübhə altına alır, obyekt haqqında hökm vermir). **Nəticə**: Biz dünyani və ruhu anlamağa çalışanda, onları olduğu kimi deyil, öz düşüncələrimiz və hissərimiz vasitəsilə qavrayırıq. Buna görə ruh və bədən haqqında sərt, qəti cavablar vermək mümkün deyil, biz ancaq onları təcrübə ilə və düşüncə vasitəsilə müəyyən həddə anlaya bilərik. Immanuel Kant deyir ki, biz heç vaxt həyatın və dünyadan son nəticəsini tam olaraq bilə bilmərik. Biz yalnız təcrübə ilə məhdudlaşırıq və ağlımızın sərhədləri var. Bu sərhədləri aşmaq, məsələn, ölümü, ruhun ölümüzlüyünü və ya kainatın sonsuzluğununu zəka yolu ilə sübut etmək mümkün deyil. İnsan ağlı bilmədiyi şeylər haqqında özünü aldada bilər, çünki biz bilmədiklərimizi başa düşmək üçün səhv məntiqi üsullara əl atırıq. Bu da ziddiyətlərə və qarışılıqlara gətirib çıxarıır. Immanuel Kant ağlımızın sərhədini anlaması vacib sayır. Zəka yalnız təcrübəyə əsaslanan məlumatlarla işləyə bilər. Təcrübədən kənara çıxanda isə məntiq bizi yanıldır. Düşüncələrimizdə, xüsusilə "Mən düşünürəm" kimi özümüzü dərk etməyimizdə, biz özümüzü müəyyən kateqoriyalar vasitəsilə anlayırıq. Amma bu kateqoriyalar tək başına real obyektləri ifadə etmir. Yəni, biz ruhun və ya düşünən varlığın mahiyyəti haqqında təcrübəsiz və yalnız məntiqə əsaslanan iddialar irəli sürəndə, orada boşluq və səhvlər yaranır. Nəticədə, ruhun davamlılığı, sadəliyi və ölümüzlüyü haqqında biz təcrübədən kənar heç nəyi sübut edə bilmərik. Biz yalnız bu anlayışları məntiqi kateqoriyalar kimi

qəbul edirik, amma onlar təcrübə ilə təsdiqlənmir. Immanuel Kant bildirir ki, ağlımızın səhvərini və yanılmalarını anlamaq üçün ciddi və soyuqqanlı tənqid lazımdır. Bu tənqid bizə yalançı fikirlərdən azad olmaq və yalnız təcrübəyə əsaslanan doğru biliyə fokuslanmaq imkanı verir. Qısaca: Biz yalnız təcrübəyə əsaslanan biliyi əldə edə bilərik. Ağlın sərhədini aşmaq mümkün deyil və aşmaq cəhdləri bizi yanlış nəticələrə gətirir. Özümüzü və dünyani anlamaqda ən əsas məhdudiyyət təcrübənin olmasıdır. Beləcə, Immanuel Kant deyir ki, ruh haqqında iddialar çox vaxt təcrübədən kənar olur və bunları diqqətlə, tənqididə düşüncə ilə araşdırmaq lazımdır. Ruh və bədən arasındaki əlaqə, ruhun ölümsüzlüyü kimi məsələlər, bizim təcrübəmiz və məntiqimizlə tam həll edilə bilməz, amma onları araşdırmaq faydalıdır.

## Saf ağlın paraloqizmləri

İndi isə "Mən düşünürəm" hökmü (problematik şəkildə götürüldükdə) hər hansı bir idrak hökmünün əsas formasını özündə ehtiva etdiyinə və bütün kateqoriyalara onların daşıyıcısı kimi yoldaşlıq etdiyinə görə, bu hökmdən çıxarılan nəticələrin yalnız Transsendent anlayışın istifadəsinə əsaslandığı aydınlaşdır. Yəni burada təcrübənin heç bir qatqısı yoxdur. Biz isə əvvəlki izahlarımızdan artıq bilirik ki, bu cür yanaşmaya əvvəlcədən müsbət bir fikir bəsləmək çətindir. Buna görə də, ruhun xalis anlayışına dair bütün iddiaları bu düşüncə tərzinə tənqididə gözlə nəzər yetirərək araşdıracaqıq. Amma qısa və aydın olsun deyə, onları fasılısız şəkildə izah edəcəyik. Əvvəlcə aşağıdakı ümumi qeydlər bu nəticə çıxarma üsuluna qarşı diqqətimizi artırmağa kömək edə bilər: Mən təkcə düşündüyüm üçün heç bir obyekt haqqında bilik əldə etmirəm. Obyekti dərk edə bilmək üçün mən ona aid olan bir təsəvvürü müəyyənləşdirməliyəm. Bu da yalnız düşüncənin birləşdiyi şüur birliliyi vasitəsilə mümkündür. Deməli, mən özümü yalnız düşünən bir varlıq kimi dərk etdiyim üçün yox, ancaq özümü düşüncə funksiyası baxımından müəyyənləşdirilmiş bir təsəvvürlə dərk etdiyim zaman tanıya bilərəm. Başqa sözlə, düşüncədəki özünü dərk etmə formaları hələlik obyektlərin anlaşılmamasına dair anlayışlar (yəni kateqoriyalar) deyil. Onlar sadəcə

funksiyalardır. Bu funksiyalar düşüncəyə heç bir obyekt təqdim etmir və nəticədə özümü dərk edilə bilən bir obyekt kimi təqdim etmirlər. Məni dərk edən “müəyyən edən mən”in şüuru deyil, əksinə, müəyyən edilə bilən “mən”in, yəni daxili təsəvvürümün şüuru obyekt ola bilər. Bu da yalnız o zaman mümkündür ki, bu daxili təsəvvürün müxtəlifliyi, düşüncədə appersepsiya birliyinin ümumi şərtlərinə uyğun şəkildə birləşdirilə bilsin.

1.Hər bir hökmdə “mən” həmişə həmin hökmü təşkil edən əlaqənin müəyyən edən subyekti olur. Ancaq mənim düşündüyüüm bu “mən” həmişə bir subyekt kimi nəzərdən keçirilə bilər və heç vaxt yalnız predikat (xüsusiyyət) kimi düşünməyə bağlı olmur – bu fikir apodiktdir, yəni mütləq doğrudur və hətta eyni mənanı daşıyan bir ifadədir. Amma bu, mənim bir obyekt olaraq özüm üçün müstəqil, öz varlığı ilə mövcud olan bir substansiya (əsas varlıq) olduğunu göstərmir. Bu son nəticə isə artıq çox irəli gedir və düşüncənin özündə olmayan əlavə məlumatlar tələb edir. Bu cür məlumatlar düşüncənin içində heç tapılmır. Deməli, mən sadəcə düşünən bir varlıq kimi özümə baxdıqda, bəlkə də heç bir yerdə tapa bilməyəcəyim məlumatlara ehtiyac duyuram.

2.Appersepsiyanın “mən”i, yəni hər bir düşüncədə iştirak edən bu “mən”, birdir və bir çox subyektə bölünə bilməz. Bu səbəbdən də, o, məntiqi baxımdan sadə bir subyektdir. Bu fikir artıq düşüncə anlayışının içində mövcuddur və buna görə də analitik bir hökmdür. Amma bu, düşünən “mən”in sadə bir substansiya – yəni parçalanmayan bir varlıq olduğunu göstərmir. Belə bir iddia isə sintetik bir hökm olar. Substansiya anlayışı həmişə müəyyən təsəvvürlərlə əlaqəlidir. Mənim daxilimdə isə bu təsəvvürlər yalnız hissi ola bilər. Bu isə o deməkdir ki, substansiya anlayışıancaq hissi aləmlə bağlı ola bilər və düşüncənin sahəsinə daxil deyil. Halbuki burada yalnız düşüncə daxilindəki “mən”dən danışılırsa, onun sadə olduğunu iddia etmək bu sahənin xaricinə çıxmazdır. Əgər biz substansiyanın nə olduğunu, onun təsəvvürdə necə göründüyünü və daha da mürəkkəbi – onun sadə olub-olmadığını anlamaq üçün bu qədər çətinlik çəkiriksə, onda elə ən bəsit təmsil – düşüncə ilə bağlı “mən”

anlayışı içində bu qədər mürəkkəb nəticənin sanki bir vəhy kimi qarşımıza çıxmazı, doğrusu, heyrətamız olardı.

3.Mənim şürumda yer alan bütün müxtəlif təsəvvürlərdə eyni “mən”in mövcud olduğunu bildirən hökm də anlayışların özündə mövcuddur və bu səbəblə analitik bir hökmdür. Lakin mənim hər bir təmsildə şüruna vara bildiyim bu subyektin eyniliyi, onun obyekt kimi təqdim olunduğu təsəvvürlə əlaqəli deyil. Buna görə də, bu, şəxsiyyətin eyniliyi demək deyil. Şəxsiyyətin eyniliyi dedikdə, insanın öz substansiyasının – yəni düşünən varlığının – müxtəlif hallar və dəyişikliklər içində belə eyni qaldığının şüuru başa düşülür. Amma bunu sübut etmək üçün sadəcə “Mən düşünürəm” hökmünün təhlili kifayət etmir. Bunun üçün artıq verilmiş təsəvvürə əsaslanan müxtəlif sintetik hökmlər tələb olunur.

4.Mən, düşünən bir varlıq olaraq, öz varlığımı məndən kənarda olan digər şeylərdən (bura mənim bədənim də daxildir) ayırd etdiyimi deyirəmsə, bu da analitik bir hökmdür. Çünkü “digər şeylər” dedikdə, artıq məndən fərqli olan şeyləri düşünürəm. Amma bununla mən hələ bilmirəm ki, özümü dərk etməyim xarici aləmdəki şeylərsiz – yəni mənə təsəvvürlər verən xarici obyektlərsiz – ümumiyyətlə mümkün ola bilərmi. Başqa sözlə, mən təkcə düşünən bir varlıq olaraq mövcud ola bilərəmmi, yoxsa mütləq şəkildə insan olaraq – bədənlə birlikdə – yaşamalıyam? Bu sualın cavabı burada verilmir. Beləliklə, ümumiyyətlə düşüncə zamanı öz şürumun təhlili vasitəsilə, mənim özümü bir obyekt kimi tanımağım baxımından heç bir şey əldə edilmir. Ümumiyyətlə düşünmənin məntiqi izahı səhvən obyektin metafizik təyini kimi qəbul olunur. Əgər apriori (təcrübədən əvvəl) sübut etmək mümkün olsaydı ki, bütün düşünən varlıqlar "öz mahiyyətlərində sadə substansiyalardır", yəni eyni sübut əsası ilə şəxsiyyət onlardan ayrıla bilməz və onlar maddədən tamamilə ayrılmış şəkildə öz varlıqlarının fərqindədirler, bu, bizim bütün tənqidimiz üçün böyük, bəlkə də yeganə maneə olardı. Çünkü bu yolla biz hiss olunan dünya sərhədlərindən kənara çıxmış, noumenlər (şeylərin özü) sahəsinə daxil olmuş olarıq və o zaman heç kim inkar edə bilməz ki, bizim bu sahəni daha da genişləndirməyə, orada yerləşməyə və hər birimizin bəxti gətirərsə, ona sahib çıxmağa haqqımız yoxdur. Çünkü "Hər bir düşünən

varlıq, düşünən olduğu üçün sadə substansiyadır" fikri sintetik apriori hökm sayılır. Birincisi ona görə ki, bu fikir öz təməlində duran anlayışı aşaraq düşüncəyə mövcudluq formasını əlavə edir. İkincisi isə ona görə ki, həmin anlayışa belə bir sifət (sadəlik) əlavə edir ki, bu sifət heç bir təcrübə ilə əldə edilə bilməz. Beləliklə, sintetik apriori hökmələr, bizim əvvəl dediyimiz kimi, yalnız mümkün təcrübə obyektlərinə aid olan və xüsusilə də bu təcrübənin özünün mümkünlüğünün prinsipləri kimi işlək olan hökmələr kimi qalmırdı. Əksinə, bu hökmələr ümumiyyətlə şeylərə və onların özlərinə – yəni noumenlərə – qədər çata bilərdi. Bu nəticə isə bütün tənqidi fəlsəfəmizi sona çatdırar, bizi əvvəlki kimi hər şeyi köhnə qaydada saxlamağa çağırardı. Lakin əgər məsələni daha dərindən araşdırısan, bu təhlükə o qədər də böyük görünmür. Rasional psixologianın yanaşma tərzi, aşağıdakı sillogizmdə (məntiqi düşüncə forması) göstərilən bir yanlış mühakiməyə – paraloqizmə – əsaslanır: Bir şeyi yalnız subyekt kimi düşünmək mümkün süzdürsə, deməli o, yalnız subyekt kimi mövcuddur və buna görə də substansiyadır. Halbuki düşünən varlıq, yalnız düşüncə baxımından götürüldükdə, yalnız subyekt kimi düşünülə bilər. Deməli, bu varlıq yalnız bu cür – yəni substansiya kimi – mövcuddur. Baş hökm (major premise) elə bir varlıqdan bəhs edir ki, o hər cəhətdən düşünülə bilər və nəticə etibarilə intuisiya (qavrayış) vasitəsilə bizə verilə bilən bir varlıq kimi də təsəvvür olunur. Lakin kiçik hökm (minor premise) həmin varlıqdan yalnız subyekt olaraq danışır. Yəni bu hökm onu sadəcə düşüncə və şürur birliyi baxımından nəzərə alır. Amma eyni zamanda onu intuisiya vasitəsilə düşüncəyə obyekt kimi təqdim edən tərəfini nəzərə almır. Beləliklə, nəticə dil bəzəyi olan bir saxtakarlıqla, yəni aldatıcı bir mühakimə yolu ilə çıxarılır. Məşhur arqumentin bu şəkildə paraloqizmə çevrilməsi tamamilə doğru olduğunu göstərmək üçün, bu əlaqədə prinsiplərin sistematik təqdimatına dair ümumi qeydə və noumenlər bölməsinə baxmaq kifayətdir. Orada sübut edilmişdir ki, öz-özünə subyekt kimi mövcud ola bilən, amma sadəcə sifət (predikat) kimi mövcud olmayan şey anlayışı heç bir obyektiv həqiqət daşımir. Yəni bu anlayışın hər hansı bir obyektə aid olub-olmadığını bilmək mümkün deyil, çünkü belə bir mövcudluq formasının mümkünluğunə dair heç bir anlayışımız yoxdur. Nəticədə, bu anlayış tamamilə heç bir bilik vermir. Beləliklə, əgər bu anlayış "substansiya"

termini ilə verilə bilən bir obyektə işaret etmək istəyirə və əgər bu anlayış bilik kimi ortaya çıxmalıdırsa, o zaman bu anlayışın obyektiv həqiqətinin vacib şərti olan davamlı bir intuisiya əsasında qurulmalıdır. Yəni obyekt yalnız intuisiya vasitəsilə verilir. Amma indi daxili intuisiyamızda heç nə davamlı deyil, çünki "Mən" yalnız mənim düşüncəm haqqında şüurdan ibarətdir. Beləliklə, əgər biz yalnız düşüncə ilə məhdudlaşsaq, substansiya anlayışını – yəni öz-özünə mövcud olan subyekt kimi bir varlığı – ona tətbiq etmək üçün lazım olan şərtdən məhrum olarıq. Və bu anlayışa bağlı olan substansiyanın sadəliyi tamamilə yox olur. O, yalnız ümumi düşüncədə öz-özünə şüurun məntiqi keyfiyyətli bir birliyi halına çevrilir, subyektin tərkibdən ibarət olub-olmaması fərq etməz.

Şərh: "Mən düşünürəm" ifadəsi təkcə düşüncənin mövcudluğunu göstərir, amma obyekt haqqında bilməyimizi təmin etmir. Yəni, sadəcə "Mən düşünürəm" demək, dünyadakı hər şeyi və ya özümüzü tam başa düşmək demək deyil. Obyektləri anlamaq üçün, bizə onların təsəvvürləri (görünüşləri, anlayışları) lazımdır. Düşünən "mən" təkdir və bölünməz, amma bu onun fiziki və ya varlıq baxımından sadə bir maddə olduğu anlamına gəlmir. İmanuel Kant deyir ki, biz "mən"i düşüncə baxımından sadə bir subyekt kimi qəbul edirik, amma bu o demək deyil ki, o, maddədən və ya başqa şeylərdən tamamilə ayrılmış bir varlıqdır. Bizim şüurumuzdakı müxtəlif təsəvvürlərin hamisində eyni "mən" var, amma bu şəxsiyyətin dəyişməzliyini sübut etmir. Başqa sözlə, "mən"in düşüncələrdə eyni qalması şəxsiyyətin həmişə eyni qalması anlamına gəlmir. Bu fərqlidir. Biz özümüzü bədənimizdən və digər şeylərdən fərqləndiririk, amma bu, bədənimiz olmadan mövcud ola biləcəyimizi sübut etmir. Yəni, yalnız düşünərək mövcud olmaq mümkün olub-olmaması bilinmir. "Mən düşünürəm" mühakiməsi bir paraloqizmdir (yanlış məntiqi nəticədir). İmanuel Kant deyir ki, biz "Mən yalnız düşünən subyektəm, deməli sadə və bölünməz bir varlıqam" deməkdə səhv edirik. Çünkü düşüncə yalnız bir tərəfdir, amma varlıq həm də duyğular, təcrübələr və s. tələb edir. Substansiya (əsas varlıq) anlayışı yalnız intuitiv, yəni birbaşa qavranan obyektlər üçün mənalıdır. Bizə "mən"in davamlı, sadə bir substansiya olduğunu sübut etmək üçün təcrübə və duyğular lazımdır. Sadəcə düşüncə ilə bunu etmək mümkün deyil. Düşüncə içindəki "mən" anlayışı sadəcə məntiqi bir birliyin nəticəsidir, amma bu, bizi "mən"in həqiqi və mövcud substansiya olduğunu qəbul etməyə məcbur etmir. Qısa xülasə: İmanuel Kant deyir ki, biz "mən düşünürəm" deyərək özümüzü sadəcə düşünən bir varlıq kimi başa düşə bilərik, amma bu heç də bizim davamlı, maddədən ayrılmış, sadə bir ruh və ya substansiya olduğumuzu sübut etmir. Belə bir nəticə çıxarmaq məntiqi səhvə (paraloqizmə) yol açır. Bizə dünyani və özümüzü

anlamاق üçün təcrübə və duygu kimi başqa vasitələr də lazımdır. Yalnız düşüncə ilə özümüzü və varlığımızı tam təsdiqləmək mümkün deyil.

### **Mendelssonun ruhun davamlılığına dair sübutunun təkzibi**

Bu dərin filosof tez bir zamanda gördü ki, ruhun (əgər qəbul etsək ki, o, sadə bir varlıqdır) parçalanma nəticəsində sona çata bilməyəcəyini sübut etmək üçün verilən adı arqument ruhun zəruri olaraq davamlı mövcudluğunu təmin etmək məqsədinə kifayət etmir. Çünkü ruhun yox olması, yəniitməsi ehtimalı hələ də nəzərdə tutula bilərdi. Pbaedo əsərində o, bu məhv olma ehtimalını aradan qaldırmağa çalışdı. Bu, həqiqi yox olma olardı. O sübut etməyə çalışdı ki, sadə varlıq ümumiyyətlə mövcudluğunu itirə bilməz, çünkü o, azalmır və beləliklə mövcudluğunun daha çoxunu itirə bilməz. Yəni tədricən heçliyə çevrilə bilməz (çünki onun heç bir hissəsi yoxdur və içində çoxluq mövcud deyil). Buna görə, var olduğu bir anla olmadığı başqa bir an arasında heç vaxt zaman ola bilməz ki, bu da mümkün deyil. - Lakin o, nəzərə almadı ki, ruhun bu sadə təbiətini qəbul etsək belə, yəni onun bir-birindən ayrı çox hissələri və genişlik ölçüsü olmadığını, yenə də ona, digər varlıqlarda olduğu kimi, intensiv ölçü verilə bilməyəcəyini iddia etmək düzgün deyil. Bu, onun bütün qabiliyyətlərinə və ümumilikdə mövcudluğunu təşkil edən hər şeyə aid olan reallıq dərəcəsi ola bilər. Bu dərəcə sonsuz kiçik mərhələlərdə azala bilər. Beləliklə, ehtimal olunan substansiya (mövcudluğunun davamlılığı başqa cür sübut edilməmiş şey) tamamilə məhv ola bilər, amma bu parçalanma yolu ilə deyil. O, bütün qüvvələrinin tədricən zəifləməsi yolu ilə məhv ola bilər (bu ifadədən istifadə etməyə icazə verilərsə, elanguessensiya- "gücsüzləşmə" vasitəsilə). Çünkü hətta şüur daima müəyyən bir dərəcəyə malikdir və bu dərəcə hər zaman azaldıla bilər. Eynilə, özünü şüurlu şəkildə dərk etmə qabiliyyəti də belədir, eləcə də digər bütün qabiliyyətlər. - Beləliklə, ruhun davamlılığı, yalnız daxili duygu obyekti kimi, sübut edilməmiş və hətta sübut edilə bilməz qalır. Hərçənd ki, onun həyatdakı davamlılığı, yəni düşünən varlıq (insan olaraq) eyni zamanda xarici duygu obyekti olduğu zaman, özü-özlüyündə aydınlaşdır. Lakin bu, rasional psixoloq üçün heç də kifayət deyil. Çünkü o,

ruhun mütləq davamlılığını, yalnız anlayışlardan çıxararaq, hətta həyat sonrası da sübut etməyə çalışır.

## Saf ağlın paraloqizmləri haqqında

Əgər yuxarıdakı təklifləri sintetik əlaqədə, bütün düşünən varlıqlar üçün doğru kimi götürsək, elə də rasional psixologiyada sistem kimi götürülməlidir, və əgər "Bütün düşünən varlıqlar, belə olduqları üçün, substansiyalardır" təklifindən başlayaraq əlaqə kateqoriyasından geriyə doğru təkliflər silsiləsi üzrə getsək və dairə bağlansa, nəhayət düşünən varlıqların mövcudluğuna rast gəlirik. Bu sistemdə onlar özlərini yalnız xarici şeylərdən müstəqil kimi yox, həm də özlərini özlərindən müəyyənləşdirə bilən varlıqlar kimi dərk edirlər (substansiyanın xarakterinə zəruri aid olan davamlılıq baxımından). Amma buradan belə nəticə çıxır ki, idealizm, ən azı problematik idealizm, həmin rasionalist sistemdə qaçılmasdır. Əgər öz mövcudluğunu zamana görə müəyyən etmək üçün xarici şeylərin mövcudluğu ümumiyyətlə tələb olunmursa, o zaman belə şeylər yalnız tamamilə əsasız şəkildə, heç bir sübut olmadan qəbul edilir. Əksinə, əgər biz "Mən düşünürəm" ifadəsinə əsaslanan analitik proseduru izləsək, bu ifadə özündə artıq mövcudluğu ehtiva edən bir təklif kimi verilir və buna görə də modallığa əsaslanır, sonra isə onun məzmununu öyrənmək üçün onu parçalasaq ki, bu mənin mövcudluğunu məhz onun vasitəsilə necə və hansı şəkildə məkan və ya zamanda müəyyən etdiyini anlamağa çalışaq, onda ruh haqqında rasional doktrinanın təklifləri ümumi düşünən varlıq anlayışından yox, bir faktik mövcudluqdan başlayır. Və bu faktik mövcudluğun düşünülmə tərzindən, bütün empirik olanlar ondan ayrıldıqdan sonra, ümumi düşünən varlığı aid olanlar nəticə çıxarılır. Aşağıdakı cədvəl bunu göstərir.

1. Mən düşünürəm,
2. mövzu kimi,
3. sadə mövzu kimi,
4. hər bir düşüncə halimdə eyni mövzu kimi.

İndi isə, ikinci cümlədə burada müəyyən edilməyib ki, mən yalnız mövzu kimi mövcud ola bilərəm və başqa bir şeyin xəbərliyi kimi düşünülə bilmərəm. Buna görə də mövzu anlayışı burada sadəcə məntiqi mənada götürülür. Hələ də

məlum deyil ki, bu anlayışla maddə başa düşülməlidir, ya yox. Amma üçüncü cümlədə aperspepsiyanın mütləq birliyi, yəni sadə “mən” anlayışı, bütün düşüncənin qurulduğu əlaqə və ayrı-seçkiliklərlə bağlı təqdimatda, öz-özlüyündə də önəm qazanır. Bu, mövzunun tərkibi və ya mövcudluğu barədə heç bir şey qərarlaşdırılmamış olsam da belədir. Aperspepsiya real bir şeydir və onun sadəliyi artıq onun mümkünlüyündədir. İndi isə, məkanın içində heç nə sadə deyil; çünkü məkanın tək sadə elementləri olan nöqtələr yalnız sərhədlərdərdir, özləri isə məkanı hissələrə ayıran şey deyillər. Bundan belə nəticə çıxır ki, yalnız maddəcilik əsasında, mənim yalnız düşünən bir mövzu kimi necə qurulduğumu izah etmək mümkün deyil. Amma birinci ifadədə mənim mövcudluğum verilmiş kimi qəbul edilir, çünkü orada deyilməyib ki, hər bir düşünən varlıq mövcuddur (bu isə onların mütləq zəruriliyini iddia etmək olardı və bu çox şey deməkdir). Yalnız “Mən düşünərək mövcudam” deyilir. Buna görə də, bu ifadə empirikdir və mövcudluğumun müəyyənliyi yalnız zaman içindəki təsəvvürlərimlə bağlıdır. Amma bunun üçün yenə də mənə bir davamlılıq lazımdır və mən özümü düşündüyüm qədər, daxili qavrayışda belə bir şey verilmir. Ona görə də, bu sadə öz-şüur vasitəsilə mənim necə mövcud olduğumu, maddə kimi yoxsa təsadüfi bir şey kimi, müəyyən etmək mümkün deyil. Beləliklə, maddəcilik mənim mövcudluğumu izah edə bilmirsə, ruhçuluq da bu baxımdan eyni dərəcədə qaneedici deyil. Nəticə budur ki, biz ruhumuzun quruluşu haqqında, onun ayrı mövcudluq imkanına aid heç bir şeyi heç cür bilə bilmərik. Və necə mümkün ki, biz yalnız təcrübənin (həyatda mövcudluğumuzun təcrübəsinin) birliyindən keçərək daha irəli gedək, halbuki bu birliyi yalnız təcrübənin mümkün olması üçün zəruri ehtiyacımız olduğuna görə tanıyırıq? Hətta necə ola bilər ki, biz öz biliyimizi bütün düşünən varlıqların mahiyyətinə qədər genişləndirək, yalnız “Mən düşünürəm” kimi empirik, amma bütün növ qavrayışlar baxımdan müəyyən olmayan ifadə vasitəsilə? Beləliklə, rasional psixologiya, bizə öz-şüurumuzu artırın bir nəzəriyyə kimi mövcud deyil. O, yalnız intizam kimi var və spekulyativ ağlın bu sahədə keçilməz sərhədlərini müəyyən edir. Bunun məqsədi, bir tərəfdən, bizi ruhsuz maddəciliyin içində itirməkdən qorumaqdır, digər tərəfdən isə həyatımız üçün əsassız olan ruhçuluq içində dolaşaraq yolumuzu itirməkdir. Əksinə, bu, bizə xatırladır ki, ağlın həyatdan kənar olan bu maraqlı suallara cavab verməkdən imtina etməsi, ağlın işarəsidir. Bu işarə göstərir ki, biz özünübilənləyimizi faydasız və əsassız spekulyasiyalardan uzaqlaşdırıb, faydalı praktik işlərə yönəltməliyik. Hətta bu işlər hər zaman yalnız təcrübə obyektlərinə yönəlmış olsa da, öz prinsiplərini daha yuxarı bir mənbədən

götürür. Beləcə, bizim davranışlarımız sanki çağırışımız təcrübədən, yəni bu həyatdan çox uzaqlara gedir. Bütün bunlardan görünür ki, rasional psixologiya sadəcə bir yanlış başa düşmədən yaranıb. Kategoriyaların əsası olan şüurun birliyi burada mövzunun bir obyekt kimi qavranması kimi qəbul edilir və maddə kateqoriyası ona tətbiq olunur. Amma bu birlik yalnız düşünmənin birliyi olub, onun vasitəsilə heç bir obyekt verilmir. Ona görə də, həmişə verilmiş qavrayışa əsaslanan maddə kateqoriyası ona tətbiq oluna bilməz və bu səbəbdən mövzu heç vaxt tam şəkildə qavranıla bilməz. Kategoriyaların mövzusu onları düşünməklə özünü kategoriyaların obyekti kimi qavramaq üçün anlayış əldə edə bilməz; çünkü onları düşünmək üçün o, izah edilməli olan xalis öz-şüurunu öz əsas kimi götürməlidir. Eynilə, zaman təmsilinin əsaslandığı mövzu da öz mövcudluğunu zaman daxilində müəyyən edə bilməz və əgər bu mümkün deyilsə, o zaman kategoriyalar vasitəsilə özünü (ümumiyyətlə düşünən varlıq kimi) müəyyən etmək də mümkün deyil. Beləliklə, mümkün təcrübənin sərhədlərini aşan, amma insanlığın ən ali maraqlarına aid olan bir bilik, spekulyativ fəlsəfə baxımından, nəticəsiz qalan bir gözlənti içində yoxa çıxır. Buna baxmayaraq, tənqidin sərtliyi, təcrübədən kənarda qalan bir obyekt haqqında hər hansı bir şeyi dogmatik yolla müəyyən etməyin qeyri-mümkünlüyünü sübut etməklə, bu maraq baxımından ağla az da olsa vacib bir xidmət göstərir. Beləliklə, ağlı əks iddiaların mümkün olan bütün təsdiqlərindən də qoruyur. Bunu etmək yalnız bir yolla mümkündür: ya irəli sürülən fikri mütləq şəkildə (apodiktik olaraq) sübut etməklə, ya da əgər bu mümkün deyilsə, onda bu bacarıqsızlığın səbəblərini araşdırmaqla. Əgər bu səbəblər ağlığımızın zəruri sərhədlərindədirse, onda bu, hər bir əks tərəfi də eyni şəkildə bütün dogmatic iddialardan imtina qanununa tabe edir. Buna baxmayaraq, bu tənqid nəticəsində gələcək həyatın mövcudluğunu qəbul etməyin əsaslığını və ya zəruriliyi baxımından heç nə itirilmir. Bu qəbul, praktik ağlın istifadəsinə əsaslanan prinsiplərlə bağlıdır və onun spekulyativ istifadəsi ilə sıx əlaqədədir. Onsuz da sərf spekulyativ sübut heç vaxt adı insan ağlına təsir edə bilməmişdir. Belə sübutlar o qədər incə məntiqə əsaslanır ki, hətta elmi məktəblər belə onları yalnız o sübutları bir fırlanan firıldaq kimi daim hərəkətdə saxlaya bildikləri müddətcə qoruyub saxlaya bilirlər. Bu səbəbdən, bu sübutlar elə həmin məktəblərin öz gözündə belə, üzərində nəsə qurula biləcək davamlı bir əsas yaratmır.

Burada dünyanın istifadə edə biləcəyi bütün sübutlar öz dəyərini tam şəkildə saxlayır və hətta bu dogmatik iddiaların aradan qaldırılması sayəsində daha

aydın və səmimi inandırıcılıq qazanır. Çünkü bu sübutlar ağlı öz əsl sahəsinə, yəni məqsədlər ardıcılığına yönəldir. Bu ardıcılıq eyni zamanda təbiət ardıcılığıdır. Ancaq zəka həm də özündə praktik bir qabiliyyət kimi mövcuddur və bu ardıcılığın şərtləri ilə məhdudlaşdırır. Buna görə də zəka həmin məqsədlər ardıcılığını və bu ardıcılıqla birlikdə bütün mövcudluğumuzu təcrübənin və həyatın sərhədlərindən kənara çıxarmaqdə haqlıdır. Bu dünyadakı canlı varlıqların təbiətinə əsaslanan bənzətmə yolu ilə, zəka zəruri olaraq bu prinsipi qəbul etməlidir: heç bir orqan, heç bir qabiliyyət, heç bir artıq və ya istifadəsiz şey yoxdur. Yəni hər bir şey öz funksiyasına tam uyğun şəkildə qiymətləndirilməlidir. Belə olan halda, bu bütöv sistemin içində yalnız insan, - ki o, bütün bunların son məqsədini özündə daşıya biləcək yeganə varlıqdır, - bu ümumi qaydadan kənar tutulmalı olardı. İnsanın təbii meyilləri - təkcə istedadları və onları istifadə etməyə yönəlmış daxili gücləri deyil, əsasən də onun daxilindəki əxlaqi qanun - bu həyatda əldə edə biləcəyi bütün fayda və qazancdan o qədər üstündür ki, bu ona belə bir dərs verir: o, heç bir maddi fayda gözləmədən, hətta ölümündən sonra şöhrət arzusu belə olmadan, yalnız dürüstlüyə olan daxili meylin şüurunu hər şeydən üstün tutmalıdır.

İnsan özünü daxildən çağırılmış hiss edir: bu dünyadakı davranışları, bir çox şəxsi faydalardan imtinası ilə, özü-özünü daha yaxşı bir dünyyanın layiqli vətəndaşı etməyə çalışmalıdır - həmin o dünya ki, insan onu yalnız öz düşüncəsində, ideya kimi daşıyır. Bu güclü sübut əsasını heç bir şey təkzib edə bilməz. O, gördüğümüz hər şeydəki məqsədə uyğunluğun getdikcə daha dərindən dərk olunması ilə, yaradılışın sonsuzluğunun mənzərəsi ilə və nəticədə biliklərimizin mümkün genişlənməsinin sərhədsizliyini hiss etməklə müşayiət olunur. Bu sərhədsizliyə uyğun gələn bir daxili meyl də var. Bütün bunlar o halda da qalır ki, biz nəfsimizi yalnız nəzəri idrakla dərk etməklə, varlığımızın davamlılığı haqqında dəqiq biliyə sahib olmaqdan imtina etməli olsaq belə.

Şərh: Immanuel Kant insanın düşünən varlıq olaraq özünü necə anladığını və bunun nə dərəcədə əsaslı olduğunu tənqidi baxımdan araşdırmaqdır. Gəlin əsas fikirləri sadələşdirilmiş və aydın bir dillə izah edək: "Mən düşünürəm" ifadəsi nə deyir?

İmmanuel Kant deyir ki, biz "mən düşünürəm" dedikdə, bu ifadə artıq mənim bir şəkildə mövcud olduğumu nəzərdə tutur. Amma bu mövcudluq sadəcə empirikdir, yəni təcrübəyə əsaslanır. Bu ifadə ilə sübut edə bilmərik ki, bu "mən" maddi, ruhani və ya əbədi bir substansiyadır.

Rasional psixologianın problemi nədir?

Rasionalist filosoflar (məsələn, Descartes) düşünürdülər ki, yalnız təfəkkürə əsaslanaraq ruhun (mənin) əbədiliyini və substansiya olmasını sübut etmək olar. İmmanuel Kant isə deyir ki: Bu düşüncə yalnız məntiqi struktur yaradır, amma faktik bir şey sübut etmir. Biz "mən"i sadəcə mövzu (subyekt) kimi düşünə bilirik, amma onun nə cür mövcud olduğunu - ruhdurmu, maddədirmi, və ya başqa bir şey - müəyyən edə bilmirik.

Nə üçün bu paraloqizmlər (səhv nəticələr) yaranır?

Çünki insanlar düşünmənin birliyindən (yəni şüurun davamlı və eyni "mən"ə aid olması) hər hansı bir obyektiv varlıq və ya mahiyyət haqqında nəticə çıxarmağa çalışırlar. Halbuki bu birlik: Yalnız düşüncə birliyidir, yəni fikirləri birləşdirən "mən" var, . Amma bu "mən" haqqında heç bir obyektiv bilik vermir.

Maddəçilik və ruhçuluq bu mövzuya cavab verə bilirmi?

İmmanuel Kant deyir ki, nə maddəçilik (materializm), nə də ruhçuluq (spiritizm) "mən"in mahiyyəti haqqında bizə qəti və sübutlu bilgi verə bilmir. Çünki hər iki yanaşma təcrübə xaricindəki şeylər haqqında danışmağa çalışır. Amma insan yalnız təcrübə içində özünü dərk edə bilir.

İmmanuel Kantın nəticəsi nədir? Biz nə ruhun ölümsüzlüyünü, nə də onun əbədi bir substansiya olduğunu sübut edə bilərik. Amma bu cəhdlərin əbəs olduğunu başa düşmək özü böyük bir intellektual irəliləyişdir. Bunun əvəzinə, ağlımız bizi praktik həyatda - əxlaqi prinsiplərlə - istiqamətləndirməlidir.

Praktik zəka və ümid: İmmanuel Kant üçün "gələcək həyat" düşüncəsi və ruhun ölümsüzlüyü ideyası, xalis biliklə yox, praktik ağılla əlaqəlidir: İnsan yalnız təcrübə içində yaşasa da, daxilində əxlaqi qanun daşıyır. Bu qanun onu yalnız bu dünyada deyil, daha ali, ideyalardakı bir dünyaya uyğun davranışmağa təşviq edir. Bu, insanı əbədi həyat ideyasına tərəf yönəldir - bu dəfə spekulyativ biliklə yox, əxlaqi güc və məqsədlə.

Nəticə: İmmanuel Kant deyir ki, biz ruhun mahiyyəti haqqında əminliklə heç nə deyə bilmərik. Amma bu qeyri-müəyyənlik bizi çasdırmamalıdır. Əksinə, bu bizi: Spekulyasiyadan uzaqlaşdırır. Əxlaqi və praktik həyatımıza fokuslanmağa yönəltməlidir.

## **Psixoloji paraloqizmin həllinin nəticəsi**

Rasional psixologiyadakı dialektik illüziya ağlın bir ideyasını (saf ağlın ideyasını) ümumi mənada qeyri-müəyyən olan düşünən varlıq anlayışı ilə qarışdırmaqdan qaynaqlanır. Mən özümü mümkün bir təcrübə naminə düşünürəm. Bunu edərkən, bütün faktiki təcrübədən uzaqlaşram. Bu zaman belə nəticəyə gəlirəm ki, guya mən öz mövcudluğumun şüurunda ola bilərəm, hətta təcrübədən və onun empirik şərtlərindən kənarda belə. Bu yolla, mən empirik olaraq müəyyənləşdirilmiş varlığımdan mümkün şəkildə uzaqlaşmanı, guya düşünən Öz varlığımın ayrıca və mümkün şüuru ilə səhv salıram. Elə bilirəm ki, mən nəyi ki, mənə aid olan əsl mahiyyət kimi dərk edirəm - bu, mənim Transsident subyekt kimi substansiyamdır. Halbuki mən sadəcə olaraq idrak formasından ibarət olan şüur birliyini düşünürəm. Bu birlilik isə bütün konkret biliklərin əsasını təşkil edir. Ruhun bədənlə birgəliyini izah etmək problemi, əslində burada müzakirə olunan psixologiyaya aid deyil. Çünkü bu məsələ ruhun şəxsiyyətini bədənlə olan bu birlikdən kənarda da (ölümdən sonra) sübut etməyə çalışır. Bu isə, əsl mənada, transsident bir yanaşmadır. Halbuki bu yanaşma təcrübə obyekti aiddir, lakin yalnız o vaxta qədər ki, həmin obyekt artıq təcrübə obyekti olmaqdan çıxır. Bununla belə, bizim izahımıza əsasən bu problemə kifayət qədər dolğun cavab vermək də mümkünündür. Bu problemin çətinliyi, məlum olduğu kimi, daxili duyğunun obyekti (ruh) ilə xarici duyğunun obyekti (maddə) arasında mahiyyətcə fərqli olduğu gümanından irəli gəlir. Belə ki, ruha yalnız zaman onun dərk olunmasının formal şərti kimi aiddir, maddəyə isə həm də məkan aiddir. Lakin əgər diqqət yetirsək ki, bu iki növ obyekt daxildə fərqli deyillər, sadəcə onlardan biri digəri üçün xarici şəkildə görünür, onda vəziyyət dəyişir. Bu halda, maddənin şey olaraq görünüşünün əsasını təşkil edən şeyin, əslində, tamamilə fərqli mahiyyətə malik olmaya biləcəyi ehtimalı yaranır. Bu halda, bu çətinlik yox olur. Beləliklə, yeganə qalan çətinlik maddi substansiyalar arasında ümumiyyətlə necə bir birliyin - qarşılıqlı əlaqənin mümkün olmasına. Bu isə psixologiyanın sahəsindən tamamilə kənarda qalır. Və oxucu Analitik bölmədə əsas qüvvələr və qabiliyyətlər haqqında deyilənlərə əsasən asanlıqla başa düşə bilər ki, bu məsələ, şübhəsiz ki, ümumiyyətlə insan idrakinin sərhədlərindən kənardadır.

## Rasional psixologiyadan kosmologiyaya keçidə dair ümumi qeyd

"Mən düşünürəm" və ya "Mən düşünərək mövcudam" kimi ifadələr empirik ifadələrdir. Lakin bu cür ifadələr empirik intuisiya əsasında qurulub, yəni düşünülən obyektin görünüşü üzərində dayanır. Belə olduqda isə, bizim nəzəriyyəyə əsasən, elə bil ki, hər şey - hətta düşüncə belə - tamamilə görünüşə çevrilmiş olur. Bu da elə bir nəticə yaradır ki, bizim şüurumuz sanki yalnız bir illüziyadır və heç bir gerçək əsası yoxdur. Əslində isə, düşüncə öz-özlüyündə yalnız məntiqi funksiyadır. Bu da mümkün intuisiya müxtəlifliyini birləşdirən bir növ özbaşına fəaliyyətdir. Bu fəaliyyət, şüurun subyektini görünüş kimi təqdim etmir, çünki burada intuisiya növü - yəni duyusal və ya intellektual olması - nəzərə alınmır. Bu mənada, mən özümü nə olduğum kimi, nə də özümə necə göründüyüm kimi təqdim edirəm. Sadəcə olaraq, mən özümü düşünürəm - necə ki, ümumiyyətlə, intuisiya növünü nəzərə almadan hər hansı bir obyekti düşünürəm. Əgər burada mən özümü düşüncənin subyekti və ya düşüncənin əsası kimi təqdim edirəmsə, bu təqdimatlar substansiya və ya səbəb kateqoriyalarını nəzərdə tutmur. Çünki bu kateqoriyalar yalnız duyusal intuisiya ilə əlaqəli düşünmə (mühakimə) funksiyalarına aiddir. Halbuki mən özümü həqiqətən dərk etmək istəsəydəm, o zaman bu kateqoriyalardan istifadə zəruri olardı. Amma indi mən özümü yalnız düşünən varlıq kimi dərk etmək istəyirəm. Özümün intuisiya ilə necə təqdim olunduğunu bir kənara qoyuram. Belə olduqda, mənim düşündüyüm şey sadəcə bir görünüş ola bilər - amma bu, mən düşündüyüm üçün deyil, yalnız düşünmənin necə təqdim olunduğu baxımındandır. Sadəcə düşünmə içindəki öz şüurumda isə mən özüm varlığın özüyəm. Lakin bu şüur vasitəsilə mənə həmin varlıq haqqında hələ heç bir məzmun verilmir ki, onu düşünə bilim. Lakin "Mən düşünürəm" ifadəsi, yalnız düşünərək mövcud olduğumu bildirdiyi qədər, sadəcə məntiqi bir funksiya deyil. Bu ifadə subyekti (bu halda həm də obyekti) mövcudluq baxımından müəyyənləşdirir. Bu isə daxili duyuğu olmadan mümkün deyil. Çünki bu intuisiya obyekti bizə heç vaxt şeyin özü kimi deyil, yalnız görünüş kimi təqdim edir. Deməli, bu ifadədə artıq yalnız düşüncənin özbaşına fəaliyyəti (spontanlığı) yoxdur. Burada eyni zamanda intuisiya qəbul edən qabiliyyət də iştirak edir. Yəni mənim özümü düşünməyim, həmin subyektin empirik intuiziyasına tətbiq olunur. Elə bu baxımdan, düşünən "mən" artıq substansiya, səbəb və s. kimi kateqoriyaların tətbiq şərtlərini bu empirik intuisiya daxilində axtarmalıdır. Beləcə, "mən" ifadəsi ilə təkcə özümü bir obyekt kimi göstərmək deyil, eyni zamanda mövcudluğunun növünü də müəyyənləşdirmək - yəni onu

noumen (dərkedilməz varlıq) kimi anlamaq istəyi yaranır. Amma bu mümkün deyil. Çünkü daxili empirik intuisiya duyusal xarakterlidir və yalnız görünüş məlumatı verir. Bu məlumat isə xalis şüurun obyektinin ayrıca mövcudluğunu dərk etmək üçün heç nə təqdim etmir, sadəcə təcrübə üçün istifadə oluna bilər. Amma fərz edək ki, sonradan - təcrübədə deyil, bizim mövcudluğumuza dair bəzi qanunlarda - yalnız məntiqi qaydalarda deyil, apriori şəkildə etibarlı olan qanunlarda - bizə öz mövcudluğumuz baxımından tam apriori qanunverici olduğumuzu və bu mövcudluq daxilində özümüz özümüz müəyyənləşdirən varlıq olduğumuzu fərz etmək üçün əsas ortaya çıxır. Belə olduqda bu, elə bir spontanlığı üzə çıxardı ki, bizim real varlığımızın müəyyənləşdirilməsi üçün artıq empirik intuisiya şərtlərinə ehtiyac qalmazdı. Və biz onda anlayardıq ki, mövcudluğumuzun şüurunda apriori şəkildə elə bir şey vardır ki, bu, bizim mövcudluğumuzu müəyyənləşdirmək üçün istifadə oluna bilər. Halbuki bizim varlığımız yalnız duyusal baxımdan tam müəyyənləşdirilə bilər. Buna baxmayaraq, bu apriori müəyyənləşdirici amil bizim daxili qabiliyyətlərimizdən biri ilə düşünülən, ağıla əsaslanan bir dünya ilə bağlı ola bilər. Bu isə, təbii ki, yalnız düşüncə içində təsəvvür edilən bir dünyadır. Lakin bu belə olsa da, rasional psixologiyanın bütün cəhdlərini heç bir addım da irəli aparmazdı. Çünkü bu heyrətamız qabiliyyət - yəni mənə ilk dəfə mənəvi qanunun şüurunu açan qabiliyyət - mənim mövcudluğumu təmamilə intellektual şəkildə müəyyənləşdirmək üçün bir prinsip təqdim etsə də, bu hansı predikatlarla mümkündür?

Heç bir başqa predikatla deyil, yalnız mənə duyusal intuisiya vasitəsilə təqdim edilə bilən predikatlarla. Beləliklə, mən yenidən rasional psixologiyadakı başlangıç nöqtəmə qayıtmış olardım: anlayışlarımın - məsələn, substansiya, səbəb və s. - mənalı olması üçün mənə yenə də duyusal intuisiya lazım olardı. Lakin bu intuiziyalar heç vaxt məni təcrübə sahəsinin xaricinə çıxarmağa kömək edə bilməz. Bununla belə, mən bu anlayışları praktik istifadəyə yönəlik olaraq tətbiq etməkdə haqlı qala bilərəm. Çünkü bu praktiki istifadə həmişə təcrübə obyektlərinə yönəlir və bu anlayışların nəzəri istifadəsindəki analoji mənalar əsasında - azadlıq və azad subyektə aid şəkildə - işlədirə bilər. Çünkü bu anlayışlar vasitəsilə mən yalnız subyekt və predikat, səbəb və nəticə kimi məntiqi funksiyaları nəzərdə tuturam. Əməllərin və ya təsirlərin həmin qanunlara uyğun müəyyənləşdirildiyi şəkildə - elə ki, onlar eyni zamanda təbiət qanunlarına və substansiya ilə səbəb kateqoriyalarına uyğun şəkildə də izah edilə bilsin - baxıram. Baxmayaraq ki, bu əməllər tamamilə fərqli bir

prinsipdən qaynaqlanır. Bunlar yalnız bizim öz intuiziyamızı görünüş kimi qəbul etməyə dair bu nəzəriyyənin yanlış anlaşılmaşının qarşısını almaq üçün deyildi. Növbəti hissələrdə isə bu məsələdən istifadə etmək imkanı yaranacaq.

Şərh: İmmanuel Kant burada insanın "özünü dərk etməsi" və "mən düşünürəm" ifadəsi üzərində dayanır. Onun əsas məqsədi odur ki, biz özümüzü düşündüyümüz zaman əslində nəyi bilirik və nəyi bilmirik?

Sadə dildə əsas fikirlər: "Mən düşünürəm" ifadəsi nə deməkdir? İmmanuel Kant deyir ki, biz özümüzü "mən düşünürəm" deyərək dərk etməyə çalışırıq. Ancaq bu, sadəcə məntiqi (ağla əsaslanan) bir fəaliyyətdir. Yəni bu ifadə, bizi həqiqətən tanıtdırmır, sadəcə düşüncənin mövcud olduğunu göstərir.

Görünüş və gerçəklilik fərqi. Biz özümüzü yalnız daxili duyğularımız vasitəsilə hiss edirik. Bu isə "şeyin özü" deyil, sadəcə onun görünüşüdür. Yəni biz gerçək "özümüzü" tanımırıq - sadəcə necə göründüyüümüz bilirik. Empirik intuisiya olmadan heç nəyi tanıya bilmərik. Hətta "mən kiməm?" sualına cavab vermək üçün də duyğularla (intuisiya ilə) tanınan məlumatlara ehtiyacımız var. Düşüncə təkbaşına yetərli deyil. Məsələn, "mən səbəbəm", "mən substansiyam" demək üçün bu anlayışların duyusal təcrübəyə əsaslanması lazımdır. Bizim mövcudluğunuzun əsası nədir? İmmanuel Kant deyir ki, əgər biz tamamilə düşüncəyə əsaslanaraq (apriori) öz varlığımızı anlaya bilsəydik, intuisiya lazım olmazdı. Amma real həyatda bu mümkün deyil. Çünkü biz yalnız duyular vasitəsilə özümüz haqqında məlumat ala bilirik.

Rasional psixologianın səhvi. İmmanuel Kant bu fikirlər vasitəsilə rasional psixologianın (yəni düşüncə ilə insan ruhunu dərk etməyə çalışan fəlsəfənin) yanlış olduğunu göstərmək istəyir. Çünkü düşüncə ilə insanın ruhunu və ya mahiyyətini tam dərk etmək mümkün deyil. Praktik istifadəyə gələndə... Yenə də biz bu anlayışlardan praktik məqsədlər üçün, məsələn, əxlaq və azadlıq barədə danışarkən istifadə edə bilərik. Amma bu anlayışların nəzəri (elmə və ya biliyə dair) istifadəsi bizi təcrübə sahəsindən kənara çıxara bilməz. Nəticə olaraq: İmmanuel Kant deyir ki, biz yalnız görünüşlərlə işləyə bilərik, "özümüz" haqqında əsl biliyə düşüncə ilə çata bilmərik. "Mən düşünürəm" ifadəsi bizi varlıq haqqında müəyyən anlayışlara aparsa da, bu anlayışlar gerçək mənliyimizi izah etmir. Onlar sadəcə düşüncənin funksiyalarını göstərir.

## Saf aqlın antinomiyası

Biz işimizin bu hissəsinin girişində göstərmişik ki, xalis aqlın hər bir transsensual aldanması dialektik nəticələrə əsaslanır. Bu nəticələrin sxemi ümumi olaraq məntiq tərəfindən üç formal silsilə şəklində verilir, elə ki, kateqoriyalar da bütün hökm funksiyalarının dörd növündə məntiqi sxemlərini tapır. Bu firıldaqçı nəticələrin birinci növü bütün təqdimatların subyektiv şərtlərinin şərtsiz vəhdəti ilə bağlıdır (subyekt və ya ruh baxımından). Bu, kateqorik silsilələrə uyğun gəlir və onların əsas müqəddiməsi prinsip kimi predikat ilə subyekt arasındakı əlaqəni göstərir. Beləliklə, dialektik arqumentin ikinci növü, hipotetik silsilələrə oxşar olaraq, görünüşdəki obyektiv şərtlərin şərtsiz vəhdətini məzmun olaraq götürəcək. Üçüncü növ isə, növbəti fəslə aid olacaq, ümumi obyektlərin mümkünüyünün obyektiv şərtlərinin şərtsiz vəhdətini mövzu kimi götürür. Lakin diqqət çəkəndir ki, transsensual paraloqizm yalnız bizim düşüncəmizin subyekti ideyasına dair bir tərəfli aldanmaya səbəb olur. Oks iddia üçün isə aqlın anlayışlarından heç bir inandırıcı arqument çıxmır. Üstünlük tamamilə pnevmatizm tərəfdədir, baxmayaraq ki, pnevmatizm öz bütün inandırıcılığını tənqidin qızığın sınağı altında duman kimi dağın köklü qüsuru inkar edə bilməz. Tamamilə başqa cür olur vəziyyət, biz aqlı görünüşlərin obyektiv sintezinə tətbiq etdikdə. Orada zəka şərtsiz vəhdət prinsipini çox inandırıcı şəkildə tətbiq etməyə çalışır. Amma tezliklə elə ziddiyyətlərin içində tapır ki, kosmologiya ilə bağlı tələblərindən əl çəkməyə məcbur olur. Burada insan aqlının yeni bir fenomeni üzə çıxır: tamamilə təbii bir qarşıtlıq. Bunun üçün insanın uzun-uzadı düşünməsinə və ya süni tələlər qurmasına ehtiyac yoxdur. Ağlı özü özü-özünə və qaçılmas olaraq bu vəziyyətə düşür. Beləcə, bu qarşıtlıq aqlı tək tərəfli aldanmanın yaratdığı xəyal edilmiş inamın yuxusundan qoruyur. Amma eyni zamanda aqlı sınağa çəkir ki, ya özünü skeptik ümidsizliyə təslim etsin, ya da dogmatik inadkarlıq mövqeyini seçsin. Bu isə, qarşı arqumentlərin əsaslarını düzgün dinləmədən, bəzi iddialara möhkəm yapışmaqdır. Hər iki variant sağlam fəlsəfənin ölümüdür. Amma birincisi xalis aqlın “etanasiyası” (yəni mərhəmətli ölümü) adlandırılara bilər. Biz xalis aqlın qanunlarındakı bu ziddiyyətin (antinomiya) yaratdığı bölünmələrə və ixtilaflara yol vermədən əvvəl, mövzumuzu müzakirə edərkən istifadə edəcəyimiz üsulu təsnif və əsaslandırıb iləcək bəzi izahlar verəcəyik. Mən bütün transsensual ideyaları, görünüşlərin sintezindəki mütləq bütövlükə əlaqəli olduqları üçün, “dünya anlayışları” adlandırıram. Bu, həm dünya bütövlüyü anlayışının dayandığı

şərtsiz bütövlük səbəbindən belədir, baxmayaraq ki, bu yalnız bir ideyadır, həm də ona görə ki, onlar yalnız görünüşlərin sintezi ilə bağlıdır və buna görə də təcrübə ilə əlaqəlidir. O halda, bütün mümkün şeylərin şərtlərinin sintezindəki mütləq bütövlük xalis ağlın idealı ilə əlaqəli olacaq. Bu isə dünya anlayışından tamamilə fərqlidir, baxmayaraq ki, aralarında əlaqə vardır. Beləliklə, necə ki xalis ağlın paraloqizmi dialektik psixologiyanın əsasını qoydu, xalis ağlın antinomiyası da bizə iddia edilən xalis (məntiqli) kosmologiyanın transsensual prinsiplərini təqdim edəcək. Amma məqsəd onun doğru olduğunu tapmaq və mənimsemək deyil. Əksinə, “ağlın ziddiyyəti” adlandırılması ilə artıq işarə olunan kimi, onun parlaq, lakin yalnız inandırıcılığını göstərməkdir. Bu inandırıcılıq görünüşlərlə uzlaşdırıla bilməyən bir ideyadır.

**Şərh:** İmmanuel Kant burada insan ağlının müəyyən mövzularda bir-birinə zidd, qarşı-qarşıya duran nəticələr çıxardığını deyir. Bu ziddiyyətlər, ya ağlın özünün məntiqi işləmə tərzindən, ya da ağlın dünyani necə başa düşmək istəməsindən qaynaqlanır.

**Antinomiyalar nədir?** Antinomiyalar - yəni ziddiyyətli mühakimələr - o hallardır ki, zəka eyni zamanda bir fikri dəstəkləyir, həm də ona qarşı arqumentlər gətirir. Məsələn, kainatın başlangıcı olub, ya yox; ya da kainat sonsuzdur, ya da sonsuz deyil - hər iki tərəf də ağlın içində məntiqli görünür, amma biri digərinə zidd olur.

İmmanuel Kant deyir ki, insan ağlı bu cür ziddiyyətlərlə qarşılaşanda: **Bir tərəfdən, öz düşüncəmizdən çıxan fikirlərə çox inana bilərik** - məsələn, ruhun, kainatın və ya Tanrıının varlığı haqqında. Amma bu inamlar, əslində, təcrübədən kənar olduğu üçün həqiqətdə tam doğru olmaya bilər. **Digər tərəfdən, zəka təcrübəyə əsaslanan düşüncə ilə bu ideyaları yoxlayanda qarşı-qarşıya gələn ziddiyyətləri görür və özünü çəşqin hiss edir.** İmmanuel Kantın əsas mesajı budur ki, xalis zəka (yalnız məntiq və düşüncə yolu ilə, təcrübədən kənar) özünü belə ziddiyyətlərin içində tapa bilər və bu ziddiyyətlərdən qaçmaq mümkün deyil.

**Nəticə olaraq:** zəka ya bu ziddiyyətlərin yaratdığı çəşqinliq səbəbindən şübhəyə (skeptisizmə) düşə bilər. Ya da öz fikirlərinə inadla yapışar (dogmatizm) və bu da düşüncənin inkişafı üçün zərərli olar. İmmanuel Kant isə göstərir ki, ən sağlam yol - bu ziddiyyətləri başa düşüb, ağlın məhdudiyyətlərini qəbul etməkdir. Yəni ağlın hər şeyi həll edə bilməyəcəyini anlamaq və təcrübə ilə də işləmək lazımdır. Qısaca

desək, xalis **Ağlın Antinomiyası** - insan ağlının təcrübədən kənar mövzularda qarşı-qarşıya duran, bir-birinə zidd fikirlər yaratmasıdır. Bu, ağlın təbiətində olan bir məhdudiyyətdir və İmmanuel Kant bunu anlamaqla, insan düşüncəsi öz həqiqətlərinə daha doğru yanaşa bilər.

## Kainat haqqında fikirlər sistemi

İndi bu fikirləri bir prinsipə əsasən sistemli dəqiqliklə sadalamaq üçün əvvəlcə qeyd etmək lazımdır ki, yalnız anlama vasitəsilə təmiz və transsensual anlayışlar yaranı bilər. Məntiqlə isə heç bir anlayış yaranmır. Məntiqlə anlama anlayışını mümkün təcrübənin qaçılmaz məhdudiyyətlərindən azad edə bilər və onu empirik sərhədlərin xaricinə, amma hələ də onunla əlaqədə olmaqla genişləndirməyə çalışır. Bu belə olur ki, müəyyən bir şərtlə səbəb üçün səbəblərin tərəfdən mütləq bir tamlıq tələb edilir (bunun nəticəsində anlama bütün görünüşləri sintez birliyinə tabe edir). Bu zaman kateqoriya transsensual bir fikrə çevrilir, belə ki, empirik sintezin mütləq tamlığı qeyri-şərtliyə doğru irəliləməsi ilə təmin edilir (bu isə təcrübədə heç vaxt qarşılanmır, yalnız fikirdə mövcuddur). Məntiqlə bu tələb edilir belə bir prinsipə görə: Əgər şərtlə verilirsə, o zaman bütün şərtlər cəmi və beləliklə mütləq qeyri-şərtlə də verilir, yalnız onun vasitəsilə şərtlə mümkün olmuşdur. Beləliklə, birincisi, transsensual fikirlər həqiqətən yalnız qeyri-şərtliyə genişlənmiş kateqoriyalar olacaq və əvvəlkilər kateqoriyaların başlıqlarına görə sıralanmış cədvələ gətirilə bilər. İkincisi isə, burada bütün kateqoriyalar işə yaramayacaq, yalnız sintez bir sıra təşkil edən kateqoriyalar işləyəcək. Bu isə hər hansı bir şərtlə üçün bir-birinə tabe olan (bərabərhüquqlu deyil) şərtlər ardıcılılığıdır. Məntiqlə mütləq tamlıq yalnız o halda tələb edilir ki, məntiqlə müəyyən edilmiş şərtlinin şərtlərinin artan ardıcılığı ilə məşğul olsun. Yəni, nəticələrin azalan ardıcılılığı və ya bu nəticələr üçün koordinasiya olunmuş şərtlərin cəmi ilə məşğul olmadıqda mütləq tamlıq tələb edilmir. Çünkü verilmiş şərtlə üçün şərtlər artıq onunla birlidə qəbul edilən və verilmiş hesab olunur. Nəticələr isə öz şərtlərini mümkün etmirlər, əksinə onları öncədən qəbul edirlər. Buna görə də nəticələrə keçərkən (və ya verilmiş şərtlən şərtliyə enərkən) ümumiyyətlə ardıcılığın dayandığı və ya davam etdiyi barədə narahatlıq olmur. Bu ardıcılığın tamlığı barədə sual da məntiqlə öncədən qəbul edilmir. Beləliklə, mütləq keçmiş vaxtı - indiyə qədər tam keçmiş vaxtı - də verilmiş hesab edirik (hətta biz onu tam dəqiqliklə təyin edə bilməsək belə). Gələcək

vaxt isə, indiyə çatmaq üçün şərt olmadığından, indini anlamaq üçün gələcək barədə nə fikirləşdiyimiz tamamilə əhəmiyyətsizdir. Gələcəyin bir yerdə dayanıb-dayanmadığı və ya sonsuza qədər davam edib-etməməsi önem daşıdır. Tutaq ki, m, n, 0 kimi bir ardıcılıq var, burada n m-ə görə şərtlə verilmişdir, amma eyni zamanda 0-in şərti kimi də çıxış edir. Ardıcılıq n şərtlisindən başlayaraq m-ə doğru yüksəlir (məsələn, 1, k, j və s.). Belə olan halda, n-in verilmiş sayılması üçün ilk ardıcılığın öncədən qəbul etməliyəm. Məntiqə görə (şərtlərin tamlığı ilə) n yalnız bu ardıcılıq vasitəsilə mümkün ola bilər. Amma onun mümkünüyü növbəti 0, p, q, r ardıcılığına əsaslanır. Bu səbəbdən də sonrakı ardıcılıq verilmiş sayılmır, yalnız mümkün (dabil) hesab olunur. Mən şərtlərin tərəfdən bir ardıcılığın sintezini, yəni verilmiş görünüşə ən yaxın şərtdən başlayaraq daha uzaq şərtlərə doğru gedən sintezi geriyə doğru sintez adlandıracağam. Və şərtlinin tərəfdən gedən sintezi, yəni onun ən yaxın nəticəsindən başlayaraq daha uzaq nəticələrə doğru gedən sintezi isə irəliyə doğru sintez adlandırıram. Birinci sintez əvvəlkilərə (əvvəlkilərə doğru), ikinci isə sonrakılara (sonrakılara doğru) yönəlib. Beləliklə, kosmoloji fikirlər geriyə doğru sintezinin tamlığı ilə əlaqəlidir və əvvəlkilərə yönəlib, sonrakılara yox. Əgər sonrakılara yönəlmə baş verərsə, bu, təmiz məntiqin zəruri deyil, süni və ixtiyari bir problemi olar. Çünkü görünüşdə verilənin tam anlaşılması üçün onun səbəblərinə ehtiyac var, amma nəticələrinə yox. İndi kateqoriyalar cədvəlinə əsasən fikirlər cədvəlini qurmaq üçün əvvəlcə bütün qavrayışın iki əsas ölçüsü – məkan və vaxt götürür. Vaxt özü bir ardıcılıqdır (və bütün ardıcılıqların formal şərtidir). Ona görə də, verilmiş indiki anla bağlı olaraq, əvvəlkilər (keçmiş) şərt kimi apriori fərqləndirilir, sonrakılar (gələcək) isə nəticə kimi. Nəticədə, müəyyən bir şərtlə üçün şərtlər ardıcılığının mütləq tamlığı haqqında transsensual fikir yalnız keçmiş vaxtin hamısına aiddir. Məntiqin fikrinə görə, bütün keçmiş vaxt mütləq şəkildə verilmiş hesab edilir və indiki anın şərti kimi qəbul olunur. Amma məkan haqqında isə belə deyil: məkan daxilində irəliləyiş və geriləmə arasında fərq yoxdur, çünkü o, bir toplanmış bütündür, ardıcılıq deyil. Məkanın bütün hissələri eyni anda mövcuddur. Mən indiki vaxt anını yalnız keçmiş vaxtin şərti kimi qəbul edə bilərəm, amma onun şərti kimi heç vaxt qəbul edə bilmərəm. Çünkü bu an yalnız keçmiş vaxtin kecməsi ilə yaranır (daha doğrusu, əvvəlki vaxtin kecməsi vasitəsilə). Lakin məkanın hissələri bir-birinə tabe deyil, bir-biri ilə koordinasiyalıdır. Buna görə də, bir hissə digərinin mümkünüyünün şərti deyil və məkan, vaxtdan fərqli olaraq, özü bir ardıcılıq təşkil etmir. Buna baxmayaraq, məkanı qavramağımız üçün onun coxsayılı hissələrinin sintezi

ardıcıl olur, yəni zaman daxilində baş verir və ardıcılıq ehtiva edir. Və verilmiş məkanın toplanmış hissələri ardıcılığında (məsələn, dirəkdəki futlar) verilmiş bir nöqtədən başlayaraq daha uzaq məkanlar hər biri əvvəlkilərin sərhədlərinin şərti kimi düşünülür. Beləliklə, məkanın ölçülüməsi müəyyən bir şərtlə üçün şərtlər ardıcılığının sintezi kimi qəbul edilir. Amma şərtlərin tərəfi özlüyündə şərtlinin kənarında olan tərəfdən ayrılmır. Nəticədə, məkan daxilində geriləmə və irəliləyiş eyni şey kimi görünür. Amma məkanın bir hissəsi başqa bir hissə vasitəsilə verilmir, yalnız onunla sərhədlənir. Buna görə də, hər sərhədlənmiş məkanı şərtlə hesab etməliyik. Bu məkanın sərhədinin şərti olan başqa bir məkan öncədən qəbul edilir və bu belə davam edir. Beləliklə, sərhədlilik baxımından irəliləyiş həm də geriləmədir. Transsensual fikir olaraq, şərtlər ardıcılığındakı sintezin mütləq tamlığı məkan üçün də keçərlidir. Mən həm məkan daxilində, həm də keçmiş vaxtda görünüşlərin mütləq tamlığı barədə sual verə bilərəm. Lakin bu suallara cavab verilib-verilməyəcəyi gələcəkdə müəyyən ediləcək. İkinciisi, məkan daxilində olan reallıq, yəni maddə, həmçinin şərtlə bir şeydir. Onun daxili şərtləri onun hissələridir və bu hissələrin hissələri uzaq şərtlərdir. Burada geriyə doğru sintez baş verir və məntiq bu sintez üçün mütləq tamlıq tələb edir. Bu isə yalnız maddənin tam şəkildə bölünməsi ilə mümkündür, belə ki, maddənin reallığı ya heçliyə yox olur, ya da artıq maddə olmayan, yəni sadə olan şeyə çevirilir. Nəticədə, burada da şərtlər ardıcılığı və qeyri-şərtliliyə doğru irəliləyiş var. Üçüncüüsü, görünüşlər arasındaki real əlaqələr kateqoriyasına gəldikdə, maddə və onun təsadüfləri kateqoriyası transsensual ideyaya uyğun deyil. Yəni, bu kateqoriya üzrə məntiqin şərtlərə doğru geriyə doğru getmək üçün əsası yoxdur. Çünkü təsadüflər (əgər onlar tək bir maddədə mövcuddursa) bir-biri ilə koordinasiyalıdır və ardıcılıq təşkil etmirlər. Maddə ilə bağlı isə onlar həqiqətən ona tabe deyillər, əksinə maddənin özünün mövcudluq tərzidir. Burada hələ də transsensual məntiqin ideyası kimi görünə biləcək anlayış maddilik anlayışıdır. Amma bu anlayış, ümumiyyətlə mövcud olan bir obyektin anlayışından başqa bir şey deyil. Çünkü bu anlayışda yalnız transsensual mövzu nəzərdə tutulur, yəni heç bir xüsusiyyət əlavə edilmədən. Amma burada söhbət yalnız görünüşlər ardıcılığında qeyri-şərtlidən gedir, ona görə də maddilik həmin ardıcılığın üzvü ola bilməz. Eyni şey cəmiyyət halında olan maddələrə də aiddir. Onlar sadəcə toplanmalardır və ardıcılığın üzvləri deyillər. Çünkü onlar bir-birinə şərt kimi tabe deyillər, bu isə məkan üçün doğrudur. Məkanın sərhədləri özü müəyyən edilməyib, həmişə başqa məkan vasitəsilə təyin olunur. Beləliklə, yalnız səbəb-nəticə kateqoriyası qalır. Bu

kateqoriya müəyyən bir nəticə üçün səbəblər ardıcılığını təqdim edir. Burada nəticədən şərt kimi başlayaraq səbəblərə doğru yüksəlmək mümkündür və məntiqin sualına cavab verilir. Dördüncüsü, mümkün, faktiki və zəruri anlayışları heç bir ardıcılığa aparmır. Yalnız mövcudluqdakı şərtləri olan hər zaman şərtləri kimi görülməli və anlayış qaydasına uyğun olaraq bir şərtə istinad etməlidir. Bu da zəruridir ki, bu şərt daha yüksək bir şərtə istinad etsin. Beləcə, məntiq yalnız ardıcılığın tamlığı içində qeyri-şərtləri zərurətə çatır. Beləliklə, çoxluğun sintezində mütləq ardıcılıq gətirən kateqoriyaların dörd başlığına görə yalnız dörd kosmoloji fikir mövcuddur.

1. Verilmiş bütün görünüşlərin tam və mütləq bütövlüyü.
2. Verilmiş görünüş bütövlüğünün tam və mütləq bölünməsi.
3. Ümumiyyətlə, bir görünüşün meydana gəlməsinin tam və mütləq bütövlüyü.
4. Görünüşdə dəyişkənin mövcudluğunun tam və mütləq asılılığı.

Burada ilk qeyd edilməli olan odur ki, mütləq tamlıq ideyası görünüşlərin izahından başqa bir şəylə əlaqəli deyil. Bu səbəbdən, ümumi şəkildə anlayışın şəylərin bütövlüyü barədə xalis anlayışı ilə əlaqəli deyil. Beləliklə, görünüşlər burada verilmiş kimi qəbul edilir və məntiq onların mümkünlüğünün şərtlərinin mütləq tamlığını tələb edir. Bu şərtlər ardıcılıq təşkil etdikdə, yəni tam və hər tərəfdən tamamlanmış bir sintez olduqda, görünüş anlayış qanunlarına uyğun olaraq açıqlana bilər. İkincisi, məntiq bu şərtlər sintezində yalnız qeyri-şərtliyi axtarır. Bu sintez ardıcıl və geriyə doğru gedir. Beləliklə, bu, ardıcılıqda daha artıq şərt tələb etməyən ön şərtlərin tamlığı kimidir. İndi, bu qeyri-şərtlə həmişə ardıcılığın mütləq tamlığında var olur, əgər onu təsəvvürdə canlandırsaq. Bu tam və mütləq sintez - bir ideyadır; çünkü görünüşlərə gəldikdə, belə bir sintez mümkünürmü, bunu qabaqcadan bilmək mümkün deyil. Əgər hər şeyi yalnız anlayışın xalis anlayışları ilə, yəni hissi intuisiyanın şərtləri olmadan təsəvvür etsək, o zaman belə demək olar: verilmiş bir şərtli üçün bir-birinə tabe olan şərtlərin bütün ardıcılığı verilir - çünkü şərtli yalnız həmin şərtlər vasitəsilə verilir. Lakin görünüşlərlə biz xüsusi bir məhdudiyyətlə qarşılaşırıq: burada şərtlər, intuisiyanın çoxluğunun ardıcıl sintezi yolu ilə verilir və bu sintez geriyə doğru tam olmalıdır. Bu cür tamlığın hissi baxımdan mümkün olub-olmadığı isə hələ də problem olaraq qalır. Buna baxmayaraq, bu tamlıq ideyası məntiqdə mövcuddur - hətta onunla uyğun gələn empirik anlayışların tapılıb-tapılmayacağı məlum olmasa belə. Beləliklə,

görünüşdəki çoxluğun geriyə yönələn sintezinin (verilmiş bir şərtlə üçün şərtlər ardıcılılığı kimi) mütləq tamlığında mütləq olan qeyri-şərtlə mövcuddur. Bu tamlığın reallaşdırılmasının mümkün olub-olmadığı (və necə reallaşacağı) məsələsi açıq qala bilər; lakin burada məntiq, son məqsədi ya bütün serianın, ya da onun bir hissəsinin qeyri-şərtlə əsasını tapmaq olsa da, hələ də tamlıq ideyasından yola çıxır. İndi isə bu şərtsizi iki cür anlamaq olar: ya o, yalnız bütün ardıcılıqla mövcuddur və bu halda, istisnasız olaraq, hər bir üzv şərtlidir, amma onların ümumiliyi tamamilə şərtsizdir; ya da tamamilə şərtsiz olan, ardıcılığın yalnız bir hissəsidir və ardıcılığın qalan üzvləri bu hissəyə tabe edilir, halbuki o, heç bir başqa şərtə tabe olmur. Birinci halda ardıcılıqla əvvəldən – apriori – sərhədsiz, yəni başlanğıcsız olaraq təsəvvür edilir. Yəni bu ardıcılıqla həm sonsuz, həm də bütöv şəkildə təqdim olunur. Amma bu ardıcılıqla geriyə doğru getmək heç vaxt tam başa çatmır və bu, yalnız potensial sonsuzluq adlana bilər. İkinci halda isə ardıcılıqla ilk bir üzv mövcuddur. Zaman baxımından bu, dünyanın başlanğıçı adlanır. Məkan və onun sərhədləri baxımından isə bu, dünyanın hüdududur. Büttövün sərhədləri daxilindəki hissələrə görə bu, sadə olan şeydir. Səbəblər baxımından bu, mütləq özfəaliyyət, yəni azadlıqdır. Dəyişkən varlıqların mövcudluğu baxımından isə bu, mütləq təbiət zərurətidir. Bizim iki ifadəmiz var: dünya və təbiət. Bəzən bu iki ifadə bir-birinə qarışdırılır. "Dünya" ifadəsi bütün görünüşlərin riyazi cəhətdən bütövlüyüünü və onların sintezinin ümumiliyini bildirir - həm böyüklik baxımından, həm də kiçiklik baxımından. Yəni, bu bütövlük həm birləşdirmə yolu ilə, həm də bölmə yolu ilə irəliləyişdə nəzərdə tutulur. Amma eyni bu dünya "təbiət" adlanır, əgər o, dinamik bütöv kimi nəzərdən keçirilirsə və məqsəd məkan və zamanda toplama yolu ilə müəyyən bir kəmiyyət yaratmaq deyil, görünüşlərin mövcudluğundakı birliyi dərk etməkdirsə. Baş verən hadisənin şərti "səbəb" adlanır. Görünüşlərdə səbəbin şərtsiz səbəbliliyi isə "azadlıq" adlanır. Əksinə, daha dar mənada şərtlə səbəb "təbiət səbəbi" adlanır. Ümumiyyətlə, mövcudluqda şərtlə olan "təsadüfi", şərtsiz olan isə "zəruri" adlanır. Görünüşlərin şərtsiz zəruriliyi isə "təbiət zəruriliyi" adlandırılara bilər. Yuxarıda bu mövzu ilə bağlı ideyaları "kosmoloji ideyalar" adlandırdım. Bunun iki səbəbi var. Birincisi, çünki "dünya" dedikdə bütün görünüşlərin cəmi başa düşülür və bu ideyalarımız da yalnız görünüşlər içində şərtsizə - yəni qeyd-şərtsiz olana - yönəlib. İkincisi isə ona görədir ki, "dünya" sözü transental mənada bütün mövcud şeylərin mütləq tamlığını bildirir. Biz isə diqqətimizi yalnız sintez prosesinin tamlığına yönədirik - hərçənd bu tamlıq əslində yalnız geriyə, yəni şərtlərə doğru yönələn sintezlə

əlaqəlidir. Bundan əlavə, bu ideyalar birlikdə götürüldükdə transsident xarakter daşıyırlar. Onlar mövzu baxımından - yəni görünüşlər çərçivəsində - bu sərhəddi aşmasalar da və yalnız hiss olunan dünya ilə əlaqəli olsalar da (noumenlərlə yox), bu ideyalar sintezi elə bir səviyyəyə aparırlar ki, o, bütün mümkün təcrübəni aşır. Bu səbəbdən mənim fikrimcə, bu ideyaları ümumilikdə "dünya anlayışları" adlandırmaq tam yerinə düşər. Rəqressin yönəldiyi qeyd-şərtsiz olanın iki növü - yəni riyazi və dinamik qeyd-şərtsiz olan - arasındaki fərqə gəldikdə isə, mən ilk iki dünya anlayışını daha dar mənada "dünya anlayışları" adlandırardım (yəni dünyanın böyüklik və kiçiklik baxımından tamlığı), qalan iki anlayışı isə "təbiətin transsident anlayışları" kimi qeyd edərdim. İndiyə qədər bu fərqli xüsusi bir əhəmiyyəti olmayıb. Lakin bundan sonra irəlilədikcə bu fərq daha vacib ola bilər.

Sərh: İmmanuel Kantın bu mürəkkəb fəlsəfi mətnində əsas ideya ondan ibarətdir ki, bizim düşüncəmiz və məntiqimiz bəzi anlayışları (məsələn, sonsuzluq, mütləqlik, tamlıq kimi) təcrübədən kənar şəkildə düşünməyə çalışır.

Anlayışlar haradan yaranır?

İmmanuel Kant deyir ki, anlayışlar iki yolla formalaşır: Anlama (intellekt) vasitəsilə: Bu, ətrafdakı təcrübələri qəbul edib onları başa düşməkdir. Məntiq (ağıl) vasitəsilə: Bu, anlayışların öz içindəki əlaqələri genişləndirmək, daha dərin səbəblər axtarmaqdır. Ancaq zəka heç bir yeni təcrübə yaratmır – o, sadəcə mövcud anlayışları daha irəli aparmağa çalışır.

Transsidential fikirlər nədir?

İmmanuel Kant "transsidential fikir" deyəndə, təcrübədə görmədiyimiz, ancaq düşüncəmizlə "olmalı" olduğunu düşündürüyümüz şeylərə işaret edir. Məsələn: Hər hadisənin bir səbəbi olmalıdır. Keçmişin bir başlanğıçı olmalıdır. Maddə sonsuz sayda bölünə bilərmi? Bu suallara cavab tapmaq üçün zəka geriyə doğru (şərtlərə doğru) getməyə çalışır.

Geriyə və irəliyə doğru sintez nədir?

Geriyə doğru sintez: Bir nəticədən başlayıb onun səbəblərini tapmağa çalışmaq (məsələn, bu hadisə niyə baş verdi?). Irəliyə doğru sintez: Bir səbəbdən başlayıb

onun nəticələrinin nə olacağını düşünmək. İmmanuel Kant deyir ki, əsl axtarış geriyə doğrudur, çünkü bir şeyin tam başa düşülməsi üçün onun səbəbləri məlum olmalıdır.

Məkan və vaxt fərqlidir.

Vaxt bir ardıcılıqlıdır: Keçmiş, indiki və gələcək var. Keçmiş səbəb kimi qəbul edilir. Məkan bir bütövdür: Onun hissələri eyni anda mövcuddur, biri digərinin səbəbi deyil.

Dörd əsas fikir (kosmoloji ideyalar)

İmmanuel Kant dörd əsas düşüncə növünü qeyd edir: Dünya sonsuzdurmu, yoxsa başlanğıçı var? Maddə sonsuz sayda bölünə bilərmi, yoxsa son həddi (sadə hissə) var? Hadisələrin səbəbləri sonsuzdursa, ilk səbəb varmı? Zərurət və mövcudluq necə izah olunur? Bir şeyin olması tamamilə vacibdirmi, yoxsa təsadüfdür?

Qısaca nəticə: İmmanuel Kant deyir ki, zəka bu dörd sahədə həmişə son həddə – "mütləq və qeyri-şərtli" yə çatmağa çalışır, amma bu həddə heç vaxt real təcrübədə çata bilmir. Bu fikirlər, yəni transsensual ideyalar, ağlın strukturunun nəticəsidir – biz düşüncədə bu ideyalara doğru yönəlirik, amma təcrübə ilə onları sübut edə bilmirik.

## Saf ağlın antitetikası

Əgər hansısa bir ümumi dogmatik nəzəriyyələr toplusu "tezis" kimi qəbul olunursa, mən "Antitezisis" dedikdə bunun əksini dogmatik şəkildə müdafiə etməyi yox, daha çox dogmatik biliklər kimi görünən fikirlər arasında qarşıdurmanı nəzərdə tuturam. Yəni bu, bir tərəfin fikrini doğru kimi göstərmək deyil, "tezis"lə "Antitezisis" arasında baş verən qarşıdurmanı araşdırmaqdır. Ona görə də antitetika birtərəfli iddialarla məşğul olmur. O, sadəcə ümumi zəka bilikləri arasında yaranan ziddiyyəti və bu ziddiyyətin səbəblərini təhlil edir. Transsensual antitetika isə xalis ağlın antinomiyasını, onun səbəblərini və nəticələrini araşdırır. Əgər biz başa düşmə qabiliyyətimizə əsaslanan prinsipləri yalnız təcrübə obyektlərinə tətbiq etməklə kifayətlənməyib, onları təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxarmağa cəhd etsək, onda hiyləgər və məntiqi görünən nəticələr ortaya çıxır. Bu nəticələr nə təcrübə ilə təsdiqlənə bilir, nə də onunla təkzib olunur. Bu nəticələrin hər biri öz daxilində ziddiyyətsiz olur. Hətta onların hər biri ağlın təbiətindən

qaynaqlanan zəruri şərtlərə əsaslanır. Amma eyni zamanda, onların əksi olan fikirlər də elə həmin səviyyədə əsaslı və zəruri səbəblərə malikdir. Xalis ağlin belə bir dialektikasının doğurduğu təbii suallar bunlardır:

1. Saf zəka hansı müddəalarda qaçılmaz şəkildə antinomiyaya, yəni daxili ziddiyyətə məruz qalır?
2. Bu antinomianın əsas səbəbləri nələrdir?
3. Bu ziddiyyət mövcud olduğu halda belə, zəka üçün yenə də müəyyən və dəqiq bilik yolunun açıq qalması mümkünürmü və əgər mümkünürsə, bu yol necədir?

Saf ağlin dialektik müddəası buna görə aşağıdakı xüsusiyyətə malik olmalıdır və bu, onu bütün hiyləgər və süni təkliflərdən fərqləndirir: Bu, insanın istədiyi zaman verə biləcəyi təsadüfi bir sualla bağlı deyil. Əksinə, insan ağılı inkişaf etdikcə, hər bir insanın mütləq qarşılaşmalı olduğu bir məsələdir.

İkincisi, bu müddəə və onun əksi yalnız müəyyən bir vəziyyətdə ortaya çıxan və dərhal aydın düşüncə ilə aradan qaldırıla bilən süni bir illüziya deyil. Bu, təbiətin yaratdığı və qaçınılmaz olan bir illüziyadır. İnsanı aldatmaqdan əl çəksə də, hələ də çasdırır. Ona görə də bu illüziyanı tamamilə yox etmək mümkün deyil. Onu sadəcə zərərsizləşdirmək olar. Belə bir dialektik nəzəriyyə başa düşmə qabiliyyətinin təcrübə anlayışları içindəki birliyinə deyil, yalnız ağlin fikirlərindəki birliyə aiddir. Bu fikirlərin şərtləri - çünki onlar qaydalara əsaslanan sintez kimi düşünülür - bir tərəfdən başa düşmə qabiliyyətinə uyğun olmalıdır. Amma eyni zamanda, bu sintezin mütləq birliyi olaraq ağlin tələblərinə də uyğun gəlməlidir. Əgər bu birlik ağlin birliyinə uyğun olacaq qədər genişdirse, o zaman başa düşmə üçün çox böyük olacaq. Əgər başa düşmə qabiliyyətinə uyğun olacaq şəkildə formalasdırılsa, bu dəfə də zəka üçün çox dar olacaq. Bu isə nəticə etibarilə elə bir ziddiyyət yaradır ki, istənilən səylərə baxmayaraq, ondan qaçmaq mümkün deyil. Belə hiyləgər iddialar, dialektik bir döyüş meydanı açır. Bu meydanda hər bir tərəf, hücum etmək imkanı olduqca üstünlük qazanır. Əgər hansısa tərəf yalnız müdafiə olunmağa məcbur edilərsə, o, mütləq uduzacaq. Buna görə də, istər doğru bir mövqeyi, istərsə də yanlış bir mövqeyi müdafiə edən cəsur döyüşçülər, əgər son hücum haqqı onlara məxsus olarsa və rəqibin cavab verməsinə icazə verilməzsə, qələbə çələngini mütləq qazanacaqlar. Təsəvvür etmək çətin deyil ki, bu arenaya çox qədim zamanlardan bəri dəfələrlə çıxılıb. Hər iki tərəf müxtəlif vaxtlarda qələbələr qazanıb. Lakin son qələbə həmişə yalnız ona görə qəti olub

ki, “doğru tərəfin” nümayəndəsi döyüş meydanında təkbaşına qalıb. Qarşı tərəfə isə silahını yenidən götürmək və cavab vermək qadağan olunub. Biz isə qərəzsiz hakimlər olaraq, döyüşçülərin yaxşı, ya pis bir səbəb uğrunda vuruşduqlarına baxmadan, onların işi öz aralarında həll etməsinə imkan verməliyik. Bəlkə də onlar bir-birinə zərər verməkdənsə, sadəcə gücdən düşüb tükənəndə, mübahisələrinin əslində mənasız olduğunu özləri başa düşəcəklər və nəticədə bir-birindən yaxşı dost kimi ayrılaqlar. Bu üsul – yəni iki iddianın qarşılaşdırılmasına sadəcə bir tərəfi haqlı çıxarmaq üçün deyil, ümumiyyətlə, mübahisə mövzusunun bəlkə də sadəcə bir xəyal olduğunu, hər iki tərəfin ona çatmaq istəsə də əslində heç nə əldə edə bilməyəcəyini araşdırmaq üçün baxmaq və ya belə bir qarşıdurmanı təşviq etmək – şübhəçi (skeptik) üsul adlanı bilər. Bu üsul, ümumi bilikləri sarsıtmaq və heç bir sahədə etibar və dəqiqlik qoymamaq üçün istifadə edilən hiyləgər və nəzəri şübhəcilikdən tamamilə fərqlidir. Çünkü şübhəçi üsulun məqsədi dəqiqlik və doğruluğa çatmaqdır. O, səmimi niyyətlə və ağılla aparılan mübahisələrdə anlaşılmazlıq nöqtəsini tapmağa çalışır. Elə bil ki, ağılli qanunvericilər, hakimlərin çətinlik çəkdiyi məhkəmə işlərindən öz qanunlarında nəyi düzgün ifadə etmədiklərini və ya qeyri-müəyyən qoyduqlarını öyrənirlər. Bir qanunun tətbiqində üzə çıxan antinomiya - yəni ziddiyyət - bizim məhdud ağlımız üçün qanunvericiliyi yoxlamağın ən yaxşı yoludur. Bu, ağılı öz prinsiplərini müəyyənləşdirərkən buraxa biləcəyi səhv'lərə qarşı daha diqqətli olmağa məcbur edir. Çünkü ağıllı, abstrakt düşüncələrdə buraxdığı yanlışları asanlıqla hiss etmir. Bu şübhəçi üsul, əslində yalnız Transsendent fəlsəfəyə uyğun gəlir və başqa heç bir araştırma sahəsində zəruri deyil. Ancaq Transsendent fəlsəfədə onsuz keçinmək mümkün deyil. Riyaziyyatda bu üsulun tətbiqi mənasız olardı. Çünkü riyaziyyatda yalnız fikirlər heç vaxt özlərini gizlədə bilməzler və görünməz hala gəlməzler. Riyazi sübutlar həmişə xalis intuisiya üzərindən və öz-özlüyündə aydın olan bir sintez yolu ilə irəliləməlidir. Təcrübəyə əsaslanan fəlsəfədə isə qərarı bir qədər təxirə salmaq üçün şübhə bəzən faydalı ola bilər. Amma orada heç bir anlaşılmazlıq elə yoxdur ki, onu asanlıqla aradan qaldırmaq mümkün olmasın. Belə mübahisələrdə son qərar, tez ya da gec, mütləq təcrübəyə əsaslanaraq verilir. Əxlaq sahəsi də öz prinsiplərini bütöv şəkildə konkret formada təqdim edə bilər. Bu zaman həmin prinsiplərin ən azı mümkün olan təcrübələrdə doğura biləcəyi nəticələr də göstərilə bilər və bununla da abstraktlıqdan doğan anlaşılmazlıqların qarşısı alınar. Amma transsendent iddialar - yəni təcrübə sahəsinin hüdudlarını aşmağa cəhd edən iddialar - nə əvvəlcədən mümkün olan bir intuisiya

vasitəsilə sintez olunurlar, nə də onları təcrübə ilə aydınlaşdırmaq mümkündür. Belə olduğu üçün Transsendent ağlın tək etibar edə biləcəyi meyar onun öz daxilindəki iddiaları uyğunlaşdırmaq üçün göstərdiyi cəhddir. Bu isə yalnız həmin iddiaların azad və maneəsiz şəkildə qarşılaşdırılması ilə mümkündür. Biz indi bu qarşılaşdırmanı başlatmaq üzrəyik.

**Şərh:** Immanuel Kantın "Saf ağlın antitetikası" fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: Immanuel Kant deyir ki, insan ağlı bəzən özü-özünü qarşı çıxır. Yəni, biz bir məsələ ilə bağlı tam əminliklə bir fikir irəli süre bilərik (tezis), amma həmin məsələ ilə bağlı tam əks bir fikri (Antitezisis) də elə əminliklə müdafiə etmək mümkün kündür. Və qəribədir ki, hər iki fikir məntiqli görünür və hər ikisinin də əsaslı səbəbləri var. Bu, ağlın *antinomiyası* adlanır - yəni ağlı öz içində düşdüyü ziddiyyət.

**Məqsəd nədir?** Immanuel Kantın məqsədi tərəf tutmaq deyil. O, demək istəyir ki, biz bu ziddiyyətləri araşdırmağa müsbətliyiq. Bu ziddiyyətlər ağlın harada səhv edə biləcəyini anlamış üçün çox faydalıdır. Məsələn: Dünya sonsuzdur, yoxsa sonsuz deyil? İnsan azaddır, yoxsa hər şey səbəblərlə müəyyənləşib? Bu sualların hər iki tərəfi də məntiqli arqumentlərlə müdafiə oluna bilər, amma heç biri təcrübə ilə tam sübut edilə bilmir.

**Nəticə nədir?** Bu cür ziddiyyətlər Immanuel Kantın fikrincə qaçılmazdır. Zəka bəzən öz hədlərini aşmağa çalışır - təcrübənin çatmadığı sahələrdə hökm verməyə çalışır. Məhz bu zaman da çətinliklər ortaya çıxır. Immanuel Kant deyir ki: Biz bu ziddiyyətləri tam aradan qaldırı bilmərik. Amma onları zərərsizləşdirə, yəni ağlı aldatmasına imkan vermədən təhlil edə bilərik. Bunun üçün ən yaxşı yol, hər iki tərəfin fikirlərini diqqətlə və obyektiv şəkildə qarşılaşdırmaqdır.

**Skeptik yanaşma nədir?** Immanuel Kantın təklif etdiyi bu yanaşma "skeptik üsul" adlanır. Amma bu, hər şeyə şübhə ilə yanaşmaq deyil. Əksinə, bu üsulun məqsədi doğruluğa çatmaqdır. Sadəcə, həqiqəti tapmaq üçün əvvəlcə ziddiyyətləri ortaya çıxarmaq və onların səbəblərini başa düşmək lazımdır.

**Sadə nümunə ilə desək:** Təsəvvür et ki, iki nəfər bir otağın içini təsvir edir, amma bir pəncərədən baxaraq. Biri deyir: "Otaqda bir masa var", digəri deyir: "Yox, masa yoxdur, sadəcə kölgədir." Hər ikisi səmimi və diqqətlidir, amma fərqli bucaqlardan baxdıqları üçün ziddiyyət yaranır. Immanuel Kant deyir ki, bu ziddiyyətlərin səbəbi ağlı obyektə deyil, öz içində qurduğu sistemə əsaslanaraq hökm çıxarmağa çalışmasıdır.

## **Transsensual ideyaların birinci ziddiyəti**

### **Tezis**

Dünya zaman baxımından bir başlangıç malikdir və məkan baxımından da sərhədlərlə əhatələnmişdir.

### **Sübut**

Əgər fərz etsək ki, dünyanın zamanca heç bir başlangıcı yoxdur, onda hər hansı bir verilmiş zamana qədər sonsuz bir əbədiyyət keçmiş olmalıdır. Bu isə o deməkdir ki, bir-birini izləyən sonsuz sayda dünya halı artıq geridə qalıb. Lakin bir sıranın sonsuz olması məhz onun heç vaxt tamamlana bilməyəcəyi anlamına gəlir. Yəni belə bir sıra addım-addım birləşdirmə yolu ilə heç vaxt sona çatdırıla bilməz. Deməli, zamanca sonsuz keçmiş olan bir dünya seriyası mümkün deyil. Bu səbəbdən, dünyanın mövcudluğu üçün onun bir başlangıcının olması zəruridir. Bu isə sübut etmək istədiyimiz birinci məqam idir. İkinci məqama yenidən əksini fərz edək: o zaman dünya, eyni anda mövcud olan şeylərin sonsuz verilmiş bütövlüyü olardı. Bir kəmiyyətin ölçüsünü - əgər o, hər bir duyumda müəyyən sərhədlər daxilində verilmirsə - yalnız onun hissələrinin sintezi yolu ilə təsəvvür edə bilərik. Belə bir kəmiyyətin tamlığını isə yalnız sintez tamamlandıqda və ya vahidlərin bir-birinə dəfələrlə əlavə olunması ilə düşünə bilərik. Buna görə, bütün məkanı bütöv şəkildə dolduran dünyani təsəvvür etmək üçün sonsuz dünyanın hissələrinin ardıcıl sintezinin tamamlanmış hesab olunması lazımdır. Yəni, eyni anda mövcud olan bütün şeylərin sayılıması üçün sonsuz bir zamanın keçdiyi qəbul edilməlidir ki, bu isə mümkün deyil. Buna görə, mövcud şeylərin sonsuz cəmindən ibarət bütöv verilmiş kimi qəbul edilə bilməz və eyni anda verilmiş də sayılmaz. Nəticədə, dünya məkan uzanması baxımından sonsuz deyil, sərhədlərlə məhdudlaşdırılmışdır. Bu ikinci məqam idir.

### **Antitezis**

Dünya həm zamanca başlangıcsızdır, həm də məkan baxımından sərhədsizdir. O, həm zaman, həm də məkan baxımından sonsuzdur.

## Sübut

Fərz edək ki, dünyanın bir başlanğıçı var. Başlanğıc dedikdə, əvvəldə həmin şeyin mövcud olmadığı bir zaman periodundan sonra yaranması nəzərdə tutulur. Deməli, başlanğıcdan əvvəl, dünyanın mövcud olmadığı - yəni boş bir zamanın - olması lazımdır. Lakin boş zaman içində heç bir şeyin yaranması mümkün deyil. Çünkü belə bir zaman periodunun heç bir hissəsi özündən əvvəlki başqa bir hissəyə nisbətən mövcudluq üçün fərqli bir əsas təqdim etmir. Yəni, o hissənin mövcud olması və ya olmaması arasında fərq yoxdur (istər öz-özünə, istərsə başqa bir səbəbdən yarandığını fərz etsək belə). Beləliklə, dünyada müxtəlif hadisə və şeylərin başlanğıçı ola bilər, amma dünya özü heç bir başlanğıca malik ola bilməz. Buna görə də keçmiş zaman sonsuzdur. İkinci məqama gəlincə, əvvəlcə əksini fərz edək, yəni dünya məkan baxımından məhdud və sərhədli olsun. Belə olduqda, dünya sərhədlərindən kənarda sərhədsiz boş məkan olmalıdır. Bu zaman yalnız şeylər arasında məkanla bağlı münasibət deyil, həm də şeylərin məkanla münasibəti meydana çıxar. Amma dünya tam və bütöv bir varlıqdır, ondan başqa heç bir duyum obyekti yoxdur. Buna görə də, dünyanın münasibət qura biləcəyi başqa heç bir obyekt mövcud deyil. Deməli, dünyanın boş məkanla münasibəti, heç bir obyektlə münasibəti olmayan münasibət kimi çıxır. Belə münasibət isə heç nədir; bu səbəbdən də dünyanın boş məkanla məhdudlaşması mənasızdır. Nəticədə, dünya məkan baxımından heç vaxt məhdud deyil, yəni onun uzanması sonsuzdur.

## Sərh: Tezis

İmmanuel Kant deyir ki, dünya **zamanca bir başlanğıca malikdir**. Yəni dünyanın başlanğıc vaxtı var. Niyə? Əgər dünya həmişə mövcud olsaydı (yəni sonsuz keçmişə malik olsaydı), onda keçmişdə sonsuz sayda anlar olardı. Amma sonsuz sayda anların geridə qalması mümkün deyil, çünkü sonsuzluq heç vaxt tamamlana bilməz. Başqa sözlə, əgər keçmiş sonsuzdursa, biz heç vaxt indiki anı çatdırmazdıq. Odur ki, dünya mütləq bir başlanğıca malik olmalıdır. Eyni zamanda, İmmanuel Kant deyir ki, dünya **məkan baxımından da sərhədlidir**, yəni sonsuz deyil. Əgər dünya məkan baxımından sonsuz olsaydı, o zaman dünyanın bütün hissələrini saymaq üçün sonsuz vaxt keçməliydi. Amma bu da mümkün deyil, ona görə ki, biz sonsuz hissələrin hamısını sintez edib tam olaraq qəbul edə bilmərik. Ona görə, dünya məkan baxımından sərhədlənmişdir, yəni ölçüləri var, sərhədləri var.

## **Antitezis**

İmmanuel Kantın başqa bir fikrinə görə isə, dünya **zamanca başlangıcsızdır**, yəni əbədi mövcuddur. Niyə? Əgər dünya başlangıca malik olsaydı, başlangıcdan əvvəl heç nə olmamalı idi - boş zaman. Amma boş zaman dediyimiz bir şey yoxdur ki, orada dünya yaranmağa başlasın. Ona görə də dünya heç bir başlangıca malik ola bilməz, o həmişə mövcuddur. Eyni zamanda, dünya **məkan baxımından da sərhədsizdir**. Əgər dünya sərhədlidirsə, deməli sərhədlərdən kənarda boş məkan var. Amma dünya tam, bütöv bir varlıqdır, başqa heç nə yoxdur. Beləliklə, boş məkanla dünyanın münasibəti heç bir mənası yoxdur, çünki orada heç nə yoxdur. Buna görə dünya məkan baxımından sərhədsizdir. İmmanuel Kant burada iki zidd fikir irəli sürür:

1. Dünya **zaman baxımından başlangıclıdır** və **məkan baxımından sərhədlidir**.
2. Dünya **zaman və məkan baxımından sonsuzdur**, yəni **başlangıcsız və sərhədsizdir**.

Bu iki fikir bir-birinə zidd olsa da, İmmanuel Kant göstərir ki, insan ağlı bu iki vəziyyəti başa düşməkdə çətinlik çəkir və əslində hər iki tərəf məntiqi problemlər yaradır. Bu, onun "transsensual ideyalar" anlayışının bir hissəsidir - insan ağlı, dünya və kainat haqqında bu cür sonsuzluq məsələlərinə tam aydınlıq gətirə bilmir.

## **Birinci antinomiyaya aid qeyd**

### **Tezis haqqında**

Bu qarşılıqlı ziddiyyətli arqumentlərdə mən sadəcə bir tərəfin səhlənkarlığından faydalanaraq, qarşı tərəfin haqsız iddialarını müdafiə etmək üçün qanunların səhv başa düşülməsinə əsaslanan hüquqşunas arqamenti təqdim etməmişəm. Hər bir sübut vəziyyətin təbiətindən götürülüb. Hər iki tərəfin dogmatik yanılmaları ilə bizə verilə biləcək hər hansı üstünlük isə kənara qoyulmalıdır. Mən həmçinin tezisin məntiqli bir sübutunu verə bilərdim, dogmatistlərin adətinə uyğun olaraq, verilmiş bir kəmiyyətin sonsuzluğu barədə qüsurlu bir anlayışı əsas götürərək. Bir kəmiyyət sonsuzdur, əgər ondan böyük heç nə mümkün deyilsə (yəni, içindəki verilmiş vahidin çoxluğundan böyük bir şey ola bilmirsə). Amma heç bir çoxluq ən böyük ola bilməz, çünki ona həmişə bir və ya bir neçə vahid əlavə etmək olar. Buna görə,

verilmiş sonsuz kəmiyyət, və həmçinin sonsuz dünya (keçmiş ardıcılıq və ya uzanma baxımından) mümkün deyil; beləliklə, dünya hər iki baxımdan məhduddur. Mən sübutumu belə də qura bilərdim: yalnız bu anlayış adətən sonsuz bütöv kimi başa düşülən şeylə uyğun gəlmir. O, nə qədər böyük olduğunu ifadə etmir, yəni bu anlayış maksimum anlayışı deyil; əksinə, o, yalnız özündən asılı olmayan bir vahidlə əlaqəni nəzərdə tutur və bu əlaqədə istənilən saydan böyükdür. Vahid böyük və ya kiçik hesab olunduqca, bu sonsuzluq da böyük və ya kiçik olar; amma sonsuzluq, sadəcə olaraq bu verilmiş vahidə münasibətdən ibarət olduğundan, həmişə eyni qalardı. Bu yolla bütövün mütləq böyüklüyü isə heç vaxt başa düşülməzdi və burada bu məsələ müzakirə edilmir. Sonsuzluğun doğru (transsensual) anlayışı budur ki, bir kəmiyyətin hissələrinin ardıcıl birləşməsi heç vaxt tam tamlanmaz. Bundan tam əminliklə belə nəticə çıxır ki, faktiki hallar ardıcıl olaraq bir-birini izləyərək müəyyən bir zamana qədər (indiyə qədər) davam edən sonsuzluq keçmişdə baş verməyib. Buna görə də, dünyanın bir başlangıcı olmalıdır.

Şərh: İmmanuel Kant düşünür ki, biz sonsuzluq anlayışını tam olaraq başa düşə bilmərik. Məsələn, əgər bir şey sonsuzdursa, deməli ondan böyük heç nə yoxdur. Amma əslində, hər hansı bir çoxluğa həmişə bir element əlavə etmək olar, yəni o heç vaxt ən böyük ola bilməz. Buna görə, "sonsuz" anlayışı riyaziyyatda və reallıqda fərqli olur və bu qarşıqlıq səbəbindən də sonsuzluğu düzgün qəbul etmək çətindir. O deyir ki, keçmişdə sonsuz bir zaman kəsiyi olmayıb, çünki hadisələr ardıcıl və məhdud sayda baş verir. Yəni dünya əvvəldən başlayıb və onun bir başlangıcı var. İmmanuel Kant həmçinin vurgulayır ki, bəzi insanlar qanunları və sübutları səhv başa düşür, ona görə də onların arqumentləri düzgün olmur. O, sübutlarını mövzunun təbiətinə əsaslanaraq təqdim edir, yəni heç bir tərəfin yanılması və ya səhvi ilə deyil. Beləcə, İmmanuel Kantın əsas fikri budur ki, dünyada sonsuz keçmiş yoxdur, dünya məhduddur və başlangıcı var, həmçinin sonsuzluq anlayışını anlamaqda diqqətli olmaq lazımdır.

## Antitezisə dair qeyd

Dünyanın sonsuzluğu və dünya seriyasının cəmi sonsuzluğunun sübutu ondan ibarətdir ki, əks halda boş zaman və eyni zamanda boş məkan dünyanın sərhədi olmalı idi. İndi mənə məlumdur ki, bu nəticədən qaçmaq üçün belə iddialar

irəli sürülür: dünyanın məkan və zaman baxımından sərhədi mövcud ola bilər, amma bunun üçün dünyanın başlangıcından əvvəl mütləq zaman və ya real dünyadan kənara yayılan mütləq məkan qəbul etmək lazım deyil. Bu isə mümkün deyil. Mən Leibniz məktəbinin filosoflarının bu fikrinin son hissəsindən tam razıyam. Məkan yalnız xarici qavrayışın formasıdır, amma xaricdən qavranıla bilən həqiqi obyekt deyil. O, təzahürlərin əlaqəlisi deyil, əksinə təzahürlərin özlərinin formasıdır. Beləliklə, məkan tamamilə ayrı-ayrılıqda (öz-özlüyündə) maddələrin mövcudluğunu müəyyən edən bir şey kimi yarana bilməz, çünki o, heç də obyekt deyil, yalnız mümkün obyektlərin formasıdır. Beləliklə, maddələr, yəni təzahürlər məkanı müəyyən edir, yəni onun mümkün xüsusiyyətləri (ölçü və əlaqə) arasında məhz bu və ya digər xüsusiyyətin reallığa aid olduğunu təmin edirlər. Amma məkan öz-özlüyündə mövcud olan bir şey kimi, ölçü və forma baxımından maddələrin reallığını əksinə müəyyən edə bilməz, çünki o, özü heç bir real şey deyil. Beləliklə, məkan (istər dolu olsun, istərsə də boş) görünüşlərlə məhdudlaşdırıla bilər. Amma görünüşlər özlərindən kənarda yerləşən boş bir məkanla məhdudlaşdırıla bilməz. Eyni qayda zamana da aiddir. Bütün bunları qəbul etdikdə belə, bir şey aydınlaşdır: Əgər dünyaya, istər məkanda, istərsə də zamanda bir son qoyulacağıını düşünsək, onda mütləq şəkildə iki qeyri-varlığı - dünyanın xaricində boş məkana və ondan əvvəlki boş zamana inanmalı olarıq. Çünkü bu nəticədən yayınmaq üçün belə bir fikir irəli sürülür: Əgər dünyanın zaman və məkanda sərhədləri varsa, onda bu sonsuz boşluq əşyaların mövcudluğunu və onların ölçüsünü müəyyən etməlidir. Amma bu fikir, duyusal dünya əvəzinə kim bilir nə cür bir ağıla əsaslanan dünyani gizlicə nəzərdə tutmaqdan ibarətdir. Belə bir yanaşmada başlangıç anlayışı - yəni əvvəldə mövcud olmayan bir zamandan sonra başlayan varlıq ideyası - bir kənara qoyulur və əvəzində, heç bir dünya şərtinə bağlı olmayan ümumi bir mövcudluq düşünülür. Məkan baxımından genişlənmənin sərhədi deyil, sanki bütün dünyanın son nöqtəsi nəzərdə tutulur. Beləcə, zaman və məkan anlayışları aradan çıxarılmış olur. Lakin burada bizim müzakirə etdiyimiz yalnız görünüşlər aləmi - yəni duyusal dünya və onun ölçüləridir. Bu dünyadan danışarkən, duyarlığın nəzərdə tutulan şərtlərindən uzaqlaşmaq mümkün deyil. Çünkü bu şərtlər çıxarılsa, həmin varlığın özü də aradan qalxar. Əgər duyusal dünya məhdudlaşdırılmışdırsa, onda o, mütləq şəkildə sonsuz bir boşluqda yerləşməlidir. Əgər bu fikirdən imtina etmək istəsək və beləliklə, məkanı - görünüşlərin mümkünlüyünün öncədən verilmiş şərti kimi - tamamilə nəzərdən kənarlaşdırısanız, onda bütün duyusal dünya da nəzərdən çıxmış olar.

Lakin bizim müzakirə etdiyimiz məsələ məhz bu duyusal dünyaya aiddir və yalnız bu bizə verilmişdir. Ağla əsaslanan dünya isə sadəcə ümumi bir dünya anlayışından ibarətdir. Bu anlayış, onu dərk etmə şərtlərindən tamamilə ayrılmışdır. Buna görə də, bu dünya haqqında nə təsdiqedici, nə də inkaredici heç bir sintetik hökm vermək mümkün deyil.

**Şərh:** İmmuel Kant burada dünyanın məkan və zaman baxımından sonsuz olub-olmaması məsələsinə toxunur və deyir ki, bu məsələni başa düşmək üçün biz dünya haqqında hansı baxışla düşündüyümüzü ayırd etməliyik: duyusal (görünən) dünya haqqında, yoxsa düşüncə yolu ilə təsəvvür etdiyimiz "öz-özlüyündə dünya" haqqında?

**Sadə şəkildə əsas fikirlər: Məkan və zaman anlayışları:** İmmuel Kant deyir ki, məkan və zaman bizim şeyləri necə qəbul etdiyimizin (duygularımızın) formasıdır. Yəni onlar "real şeylər" deyil, sadəcə olaraq bizə görünən aləmin quruluşudur. Onlarancaq təzahürlərin (görünən şeylərin) içində mövcuddur.

**Dünya sonsuzdursa və ya sonludursa nə olur?** Əgər desək ki, dünya zaman və məkan baxımından sonludur, onda bu dünyanın sonunda "boş məkan" və "boş zaman" olmalıdır. Amma bu mümkün deyil, çünki məkan və zaman yalnız görünüşlərin (duyusal şeylərin) içində mənalıdır. Boş məkan və boş zaman reallıqda yoxdur - onlar təsəvvür məhsuludur.

**Əgər dünya sonludursa, nə deməkdir?** O zaman demək olar ki, dünya bir "boşluq" içində yerləşir. Amma bu fikrə inanmaq üçün gərək məkanı sanki bir "obyekt" kimi qəbul edək - bu isə İmmuel Kantın fikrincə səhvdir.

**Fərq:** İmmuel Kant deyir ki, duyusal dünya haqqında danışırıqsa, o zaman mütləq məkan və zaman içində onu başa düşməliyik. Əgər bu anlayışlardan uzaqlaşsaq, onda artıq duyusal dünyadan yox, sərf ağılda təsəvvür edilən, real şərtlərdən qopmuş "ümumi dünya" anlayışından danışırıq - bu da artıq başqa məsələdir və orada mühakimə vermək mümkün deyil.

**Nəticə olaraq:** İmmuel Kant deyir ki, zaman və məkan bizim təcrübəmizin formalarıdır. Dünya sonsuzdurmu, yoxsa sonludurmu sualı, əgər duyusal dünya haqqında danışırıqsa, həll edilə bilməz. Çünkü bu sual bizi məkan və zamanın "öz-özlüyündə" var olan şeylər kimi düşünülməsinə aparır - bu isə səhvdir. Biz yalnız təcrübədə görünən dünya haqqında danışa bilərik, ondan kənardakı dünya haqqında isə heç bir dəqiqlik hökm vermək mümkün deyil.

## **Transsensual ideyaların ikinci ziddiyəti**

### **Tezis**

Dünyadakı hər bir mürəkkəb maddə sadə hissələrdən ibarətdir və mövcud olan hər şey ya sadədir, ya da sadələrdən ibarət olan bir tərkibdir.

### **Sübut**

Tutaq ki, mürəkkəb maddələr sadə hissələrdən ibarət deyil. O zaman, əgər düşüncə ilə bütün tərkibi aradan qaldırısaq, heç bir mürəkkəb hissə qalmaz və (sadə hissələr də olmadığı üçün) heç bir sadə hissə də qalmaz. Bu halda, ümumiyyətlə heç nə qalmaz. Deməli, heç bir maddə də təqdim edilə bilməz. Beləliklə, ya düşüncə ilə bütün tərkibi aradan qaldırmaq mümkün deyil, ya da tərkib çıxarıldıqdan sonra geridə heç bir tərkibi olmayan, yəni sadə olan bir şey qalmalıdır. Birinci halda, mürəkkəb varlıq artıq maddələrdən ibarət olmazdı. Çünkü maddələr üçün tərkib yalnız təsadüfi bir münasibətdir - yəni onlar özlüyündə mövcud olan varlıqlar kimi bu tərkibdən asılı olmadan da yaşamalıdır. Bu hal isə əvvəlki fərziyyəyə ziddir. Deməli, yalnız ikinci hal qalır: yəni, dünyada maddi şəkildə mürəkkəb olan hər şey sadə hissələrdən ibarətdir. Buradan dərhal belə nəticə çıxır ki, dünyadakı bütün varlıqlar sadə varlıqlardır. Tərkib yalnız bu varlıqların xarici halıdır. Hətta biz bu elementar maddələri heç vaxt tamamilə bu tərkib halından çıxarıb təcrid edə bilməsək belə, zəka onları hər bir tərkibin ilkin subyekti kimi düşünməlidir və buna görə də onları tərkibdən əvvəl, sadə varlıqlar kimi qəbul etməlidir.

### **Antitezisis**

Dünyada heç bir mürəkkəb şey sadə hissələrdən ibarət deyil və onun heç bir yerində sadə bir şey mövcud deyil.

### **Sübut**

Tutaq ki, mürəkkəb bir şey (maddə kimi) sadə hissələrdən ibarətdir. Maddələr arasında olan hər bir xarici əlaqə, yəni onların hər bir tərkibi, yalnız məkan daxilində mümkündür. Buna görə də, mürəkkəb varlığın tərkib hissələri sayında məkanın hissələri də olmalıdır. Amma məkan sadə

hissələrdən ibarət deyil, məkan hissələrindən ibarətdir. Deməli, mürəkkəbin hər bir hissəsi müəyyən bir məkan sahəsini tutur. Lakin mürəkkəbin ən ilkin hissələri sadədir. Beləliklə, sadə bir şey məkan sahəsini tutur. İndi isə, məkanı tutan hər bir real şey daxilində bir-birindən xarici olan çoxsaylı elementlərə malikdir və buna görə mürəkkəbdır. Həqiqi mürəkkəb olaraq o, təsadüflərdən ibarət deyil (çünki təsadüflər maddədən kənar bir-birindən ayrı ola bilməz), ona görə də maddələrdən ibarətdir. Beləcə, sadə bir şey maddi mürəkkəb olmalıdır ki, bu isə öz-özünə ziddir. Antitezisinin ikinci tezi, yəni dünyada heç bir sadə şeyin mövcud olmadığını, burada yalnız bu mənada qəbul edilir: Absolut sadənin mövcudluğu heç bir təcrübə və ya qavrayış vasitəsilə, istər xarici, istər daxili olsun, təsdiqlənə bilməz. Absolut sadə yalnız bir ideyadır və onun obyektiv reallığı heç bir mümkün təcrübədə sübut oluna bilməz. Buna görə də, görünüşlərin açıqlanmasında ona tətbiq və ya obyekt verilə bilməz. Əgər biz qəbul etsək ki, bu transsental idəya təcrübədə bir obyekt tapa bilər, onda belə bir obyektin empirik intuisiya ilə qəbul edilməsi lazım olardı. Bu intuisiya isə tamamilə elementləri bir-birindən xarici olmayan və vahidliyə bağlanmış heç bir çoxluq içərməməlidir. İndi, bizim belə bir çoxluğun fərqində olmamağımızdan onun hər hansı bir obyektin intuisiyasında tamamilə mümkün olmadığını dair heç bir nəticə çıxmır. Amma bu intuisiyanın mütləq sadəlik üçün zəruri olduğu aydındır. Buna görə də, bu sadəlik heç bir qavrayışdan, nə olursa olsun, çıxarıla bilməz. Demək, heç bir mümkün təcrübədə absolut sadə obyekt verilməz və duyusal dünya bütün mümkün təcrübələrin cəmi kimi qəbul edilməlidir. Buna görə də, onun heç bir yerində sadə bir şey yoxdur. Antitezisinin ikinci tezi birincisindən daha irəlidədir, çünki birinci tez yalnız mürəkkəbin intuisiyasından sadəni kənarlaşdırır, ikinci tez isə sadəni bütövlükdə təbiətdən aradan qaldırır. Buna görə də, ikinci tezi xarici intuisiyanın verilmiş bir obyektinin (mürəkkəbin) anlayışından sübut etmək mümkün deyil, o yalnız ümumi olaraq mümkün təcrübə ilə əlaqəsindən sübut edilə bilər.

**Şərh: Tezis** - Dünyada hər mürəkkəb (yəni tərkibindən ibarət olan) maddə sadə hissələrdən ibarətdir. Yəni, hər şey ya sadədir, ya da sadə hissələrdən ibarət

mürəkkəbdır. Məsələn, bir stul mürəkkəbdır, amma o, taxta parçaları (sadə hissələr) olmadan olmaz.

**Sübutu belədir:** Əgər mürəkkəb maddə sadə hissələrdən ibarət deyilsə, onda düşüncə ilə onu tam olaraq parçalamaq olar. Lakin parçalanandan sonra heç bir şey qalmırsa, o zaman heç bir maddə yoxdur. Bu isə ağıla ziddir, çünki maddə var. Ona görə də, mürəkkəb maddələr sadə hissələrdən ibarət olmalıdır.

### Antitezis

Dünyada heç bir mürəkkəb şey sadə hissələrdən ibarət deyil, hətta heç bir sadə şey də yoxdur. Sadə varlıq mövcud deyil.

**Sübutu belədir:** Əgər mürəkkəb şey sadə hissələrdən ibarətdirsə, onda bu hissələr məkan tutmalıdır. Amma məkan özü sadə deyil, o da hissələrdən ibarətdir. Bu halda, sadə bir şey məkanı tutmalıdır ki, bu isə ziddiyyətlidir, çünki sadə olması onu tərkibli etməməlidir. Bundan əlavə, sadə bir şeyin mövcud olduğunu təcrübədə (hisslərimizlə) sübut etmək mümkün deyil. Ona görə də, təcrübədə sadə bir şey yoxdur.

**Nəticə:** İki zidd fikir var, hər ikisi ağla tam uyğundur, amma biri digərini inkar edir. Bu o deməkdir ki, sadə və mürəkkəb anlayışları ağlin “transsensual ideyaları”dır - yəni bu anlayışlar təcrübədən kənar, fikrimizdə olan, ancaq təcrübədə tam təsdiqlənə bilməyən ideyalardır. Hər iki tərəf doğru ola bilər, amma təcrübədə biz mürəkkəb, yəni hiss edilə bilən şeylərlə qarşılaşırıq. Sadəlik isə düşüncəmizdəki bir anlayışdır, onu tam şəkildə təcrübədə görmək mümkün deyil. **Başqa sözlə desək:** Immanuel Kant deyir ki, dünyadakı hər şey ya sadə tərkiblərdən ibarətdir, ya da belə sadə tərkiblər yoxdur. Bu, bir növ ağıllı düşüncə eksperimentidir - bizim üçün çox mürəkkəb olan şeylərin əsasında sadə elementlərin olub-olmaması barədə. Nəticədə isə sadə varlıqlar ya fikrimizdə sadə ideya kimi qalır, ya da mövcudluğunu təcrübədə sübut etmək mümkün deyil.

## İkinci antinomiyaya şərh

### Tezis haqqında

Mən sadə hissələrdən zəruri olaraq ibarət olan bir bütövlükdən danışanda, bununla yalnız maddi bütövlüyü - yəni düzgün mürəkkəb birliyi nəzərdə

tuturam. Bu, bir çoxluğun təsadüfi birliyi kimi başa düşülür ki, bu çoxluq (ən azından düşüncə səviyyəsində) ayrı-ayrı hissələr şəklində verilir, sonra isə qarşılıqlı birləşmə ilə bir vahid varlıq təşkil edir. Düzgün desək, məkanı tərkib (compositum) yox, bütöv (totum) adlandırmaq lazımdır, çünki onun hissələri yalnız bütöv daxilində mümkündür, bütöv isə hissələrdən yaranmır. Hər halda, məkan ideal bir mürəkkəb adlandırılara bilər, amma real mürəkkəb deyil. Bu isə yalnız incə bir fərqdir. Çünki məkan maddələrin tərkibi deyil (hətta həqiqi təsadüflərin də deyil). Əgər ondan bütün tərkibi çıxarsam, onda heç nə, hətta nöqtə belə qalmaya bilər; çünki nöqtə yalnız məkanın (yəni mürəkkəbin) sərhədi kimi mümkündür. Beləliklə, məkan və zaman sadə hissələrdən ibarət deyil. Maddənin yalnız vəziyyətinə aid olan şeylər, hətta əgər ölçüsü varsa (məsələn, dəyişiklik), sadələrdən ibarət deyildir. Yəni bir çox sadə dəyişikliklərin yığıılması ilə müəyyən bir dəyişiklik səviyyəsi yaranmır. izim mürəkkəbdən sadəyə çıxarışımız yalnız öz-özünə mövcud olan şeylər üçün doğrudur. Amma vəziyyətin təsadüfləri öz-özünə mövcud olmur. Beləliklə, hər bir maddi mürəkkəbin tərkib hissələri kimi sadələrin zəruriliyini sübut etmək (və buna görə də bütün tezis) asanlıqla pozmaq olar. Bu, sübutu çox genişləndirib fərq qoymadan bütün mürəkkəblərə tətbiq etməyə çalışanda baş verib.

## Antitezis haqqında şərh

Maddənin sonsuz dərəcədə bölünə biləcəyi təklifinə qarşı, əsas sübutu yalnız riyazi olan bu fikrə, monadistlər tərəfindən etirazlar irəli sürülmüşdür. Onlar şübhə doğururlar, çünki hətta ən aydın riyazi sübutları belə məkanın quruluşuna dair anlayış kimi qəbul etmirlər. Məkanın isə əslində bütün maddənin mümkünluğunun formal şərti olduğunu nəzərə almırlar. Bunun əvəzinə, bu sübutları yalnız abstrakt, amma özündən asılı olan anlayışlardan çıxarılan nəticələr kimi görürlər və bunları real şeylərlə əlaqələndirmək mümkün olmadığını düşünürlər. Guya orijinal məkan intuisiyasından fərqli başqa bir intuisiyani təsəvvür etmək mümkünür və məkanın əvvəlcədən müəyyən olunmuş xüsusiyyətləri, eyni zamanda, yalnız məkanı dolduran mümkün olan şeylərə tətbiq olunmur. Onların sözünə qulaq assaq, onda həm riyazi nöqtələr – ki, onlar sadədir, amma məkanın hissəsi yox, sərhədidir – həm də fiziki nöqtələr haqqında düşünmək lazım gəlir. Fiziki nöqtələr sadə olmaqla yanaşı, məkanın hissəsi kimi, yalnız birləşmələri ilə məkanı doldurmaq

imtiyazına malikdirlər. Burada bu absurda aid ümumi və aydın təkzibləri təkrarlamadan - ki, onların çoxu var və riyaziyyatın sübutlarını yalnız anlayışlarla mənətqisizləşdirməyə çalışmaq tamamilə mənasızdır - yalnız onu qeyd edəcəyəm ki, fəlsəfə riyaziyyatla mübahisə etdikdə, bu, yalnız ona görə baş verir ki, fəlsəfə unudur ki, bu məsələ yalnız görünüşlər və onların şərtləri ilə bağlıdır. Burada, sadə anlayışını tapmaq kifayət deyil ki, mürəkkəbin xalis anlayışına uyğun olsun, həm də sadənin intuisiyasını tapmaq lazımdır ki, mürəkkəbin intuisiyasına uyğun olsun (maddə üçün), və bu duyğu qanunlarına görə tamamilə mümkün deyil, yəni duyğu obyektləri üçün mümkün deyil. Beləliklə, xalis anlayışla düşünülmüş maddələrdən ibarət bütöv üçün çox yaxşı ola bilər ki, bu maddələrin bütün birləşməsindən əvvəl sadə bir şey olmalıdır; amma bu, empirik intuisiyada məkan içində olan maddi fenomenal bütöv üçün keçərli deyil. Çünkü onun heç bir hissəsi sadə deyil, çünkü məkanın heç bir hissəsi sadə deyil. Bu arada, monadistlər kifayət qədər incəliklə bu çətinlikdən qaçmağa çalışırlar. Onlar xarici intuisiyanın obyektləri (cisimlər) üçün məkanın mümkünluğunun şərti olduğunu qəbul etmir, əksinə bu obyektləri və maddələrin ümumi dinamik əlaqəsini məkanın mümkünluğunun şərti kimi qəbul edirlər. İndi biz cisimlərin yalnız görünüşlər kimi bir anlayışına malikik, amma onlar, bütün xarici görünüşlərin mümkünluğunun şərti kimi məkanı qaçılmaz şəkildə qəbul edirlər. Ona görə də bu qaçış faydasızdır, necə ki, yuxarıda Transsental Estetikada kifayət qədər təkzib olunub. Əgər onlar öz-özlərində olan şeylər olsayırlar, onda monadistlərin sübutu əlbəttə keçərli olardı.

İkinci dialektik iddianın özünəməxsus xüsusiyyəti ondadır ki, onun əleyhinə dogmatik bir iddia var. Bu, bütün sofistikali iddialar içində yeganədir ki, təcrübə obyektində yuxarıda yalnız transsental ideyalara aid etdiyimiz bir şeyin - yəni maddənin sadəliyinin - gerçəkliliyini açıq şəkildə sübut etməyə çalışır. Bu iddiaya görə, daxili hissin obyekti olan, düşünən Mən, mütləq sadə bir maddədir. Bu mövzuya yenidən daxil olmadan (çünki bu, yuxarıda daha tam şəkildə müzakirə olunub), yalnız onu qeyd edəcəyəm ki, əgər bir şey sadəcə obyekti kimi düşünülürsə, intuisiyasına heç bir sintetik təyinətə əlavə edilmədən (məssələn, tam boş şəkildə "Mən" təqdimatında olduğu kimi), onda belə təqdimatda əlbəttə ki, çoxluq və ya birləşmə algılanmaz. Üstəlik, Mən bu obyekti düşündüyüm zaman istifadə etdiyim sifətlər yalnız daxili hissin intuitiv təqdimatlarıdır, buna görə də onların içində bir-birindən xarici elementlərin çoxluğu və real birləşmə sübut edə biləcək heç nə ola bilməz. Beləliklə, öz-

şürə belədir ki, düşünən mövzu eyni zamanda öz obyekti olduğundan, özünü bölə bilməz (amma özündə olan təyinətmələri bölə bilər); çünkü özünə gəldikdə hər bir obyekt mütləq vahidlikdir. Yenə də, əgər bu mövzu xaricdən, yəni intuisiyanın obyekti kimi qiymətləndirilsə, onda öz görünüşündə mütləq birləşmə göstərəcək. Lakin bu cür qiymətləndirilməlidir ki, orada bir-birindən ayrı xarici elementlərin çoxluğu olub-olmadığını öyrənmək mümkün olsun.

**Şərh:** Tezis (Maddi bütövlük və sadələr haqqında): İmmanuel Kant deyir ki, biz bir şeyin bütöv olduğunu dedikdə, çox vaxt onu sadə hissələrdən ibarət olan mürəkkəb bir şey kimi düşünürük. Məsələn, bir masa stol kimi müxtəlif hissələrdən (ayaq, üstü və s.) ibarətdir. Amma o vurgulayır ki, məkan (və zaman) belə deyil – onlar sadə hissələrdən ibarət deyil. Məkanın özü hissələrdən yaranmır, hissələr yalnız məkan daxilində mümkündür. Yəni məkan bütöv kimi mövcuddur, amma hissələrdən ibarət deyil. Həmçinin İmmanuel Kant bildirir ki, maddənin vəziyyəti və dəyişiklikləri də sadə hissələrdən ibarət deyil. Yəni kiçik kiçik dəyişikliklərin yığılması böyük bir dəyişiklik yaratmır. Və sadə hissələrancaq özü-özünə mövcud olan şeylər üçün keçərlidir, amma maddənin vəziyyəti (məsələn, dəyişiklikləri) özü-özünə mövcud deyil. Bu baxımdan, maddi mürəkkəbin sadə hissələrdən ibarət olması barədə sübutlar genişləndirilib bütün mürəkkəblərə tətbiq olunanda səhvlər yaranır.

**Antitezis** (Maddənin sonsuz bölünməsi və monadistlərin etirazları): Digər tərəfdən, bəzi filosoflar (monadistlər) maddənin sonsuz dərəcədə bölünə biləcəyini iddia edir. Onlar riyazi sübutları məkanın həqiqi quruluşu kimi qəbul etmirlər. Onlara görə, məkan yalnız mümkün olan şeylərin formasıdır, amma bu riyazi sübutlar real dünya ilə uyğun deyil. Bu düşüncə ilə, məkanın sadə hissələrdən (riyazi nöqtələrdən) ibarət olduğu deyilə bilər, amma bu nöqtələr həm sadə, həm də məkanın hissəsi olmalıdır – bu isə absurd bir fikirdir. İmmanuel Kant belə mübahisələrə baxanda deyir ki, burada sadə anlayışı tapmaq kifayət deyil, həm də sadənin intuisiyasını – yəni hissə qavranılmasını anlamaq lazımdır. Maddə üçün bu isə mümkün deyil, çünkü məkanın heç bir hissəsi sadə deyil. Monadistlər bu çətinlikdən qaçmağa çalışırlar, amma İmmanuel Kant deyir ki, bu qaçış uğursuzdur. Əgər maddə öz-özünə mövcud olan bir şey olsayıdı, o zaman monadistlərin iddiaları düzgün ola bilərdi, amma onlar yalnız fenomenal (görünüş) dünyaya aiddir.

Daxili təcrübə və "Mən" anlayışı haqqında: İmmanuel Kantın ikinci mühüm fikri də budur: Daxili təcrübə, yəni özünü düşünən "Mən", mütləq sadədir. Burada "Mən" bir bütöv kimi mövcuddur, onu hissələrə bölmək mümkün deyil, çünkü o, özü-özünü düşünür və özünü bütöv olaraq təqdim edir. Əgər "Mən" xarici dünyadan baxılsarsa,

onda o, müxtəlif hissələrdən ibarət görünə bilər. Amma daxili olaraq “Mən” vahiddir və çoxluqdan, hissələrdən ibarət deyil.

Sadə xülasə: İmmanuel Kant məkanın, zamanın və maddənin hissələrinin sadə olmadığını deyir. Məkan bütöv kimi mövcuddur, hissələrdən ibarət deyil. Maddə sonsuz bölünə bilməz; onun sadə, bölünməz hissələri var. Daxili təcrübədə (özünü düşünən “Mən”) vahidlik var, bölünmə yoxdur. Riyazi sübutlar maddənin və məkanın həqiqi quruluşunu tam izah edə bilmir. Maddənin sadəliyi yalnız empirik (hissərlə qavranılan) dünyada deyil, xalis düşüncə (anlayış) səviyyəsində müzakirə edilir.

## Üçüncü transsensual fikir münaqişəsi

### Tezis

Təbiət qanunlarına uyğun səbəb-nəticə tək səbəb deyil ki, bütün dünya görünüşləri ondan törəsin. Onları izah etmək üçün azadlıq vasitəsilə başqa bir səbəb-nəticə də qəbul etmək lazımdır.

### Sübut

Tutaq ki, təbiət qanunlarına uyğun başqa səbəb-nəticə yoxdur: o zaman baş verən hər şey əvvəlki bir vəziyyəti şərtləndirir və o vəziyyətdən istisnasız qayda ilə gəlir. Lakin əvvəlki vəziyyət özü də baş vermiş bir şey olmalıdır (əvvəllər olmayan bir zamanda ortaya çıxmış), çünki əgər hər zaman var olsayıdı, onun nəticəsi indi ortaya çıxmazdı, həmişə mövcud olardı. Beləliklə, baş verməyə səbəb olan səbəb həmişə baş vermiş bir şeydir, bu isə təbiət qanununa görə yenə əvvəlki bir vəziyyəti və onun səbəb-nəticəsini tələb edir, və bu ardıcılıqla daha əvvəllerki vəziyyətə qədər davam edir. Beləliklə, əgər hər şey sadəcə təbiət qanunlarına uyğun baş verirsə, o zaman hər zaman yalnız alt səviyyəli səbəb olur, lakin heç vaxt ilk başlanğıc olmaz və buna görə də səbəblərin aşağıdan yuxarıya doğru sonsuz zənciri tam olmaz. Amma təbiət qanunu elə bir qaydadır ki, heç nə kifayət qədər əvvəlcədən müəyyən edilmiş səbəbsiz baş vermir. Bu səbəbdən, bütün səbəb-nəticənin yalnız təbiət qanunlarına uyğun mümkün olması iddiası öz-özünə ziddiyət təşkil edir və ona görə də bu səbəb-nəticə tək olaraq qəbul edilə bilməz. Buna görə də, başqa bir səbəb-nəticə növü – yəni, özündən başlayan, başqa bir əvvəlki səbəb tərəfindən müəyyən edilməyən, mütləq səbəbi azadlıq – qəbul edilməlidir. Bu, təbiət qanunlarına uyğun şəkildə davam edən görünüşlər zəncirini başlatan və

idarə edən bir azad səbəb-nəticədir, yəni transsensual azadlıq, onuz da təbiətin gedişində belə görünüşlər zəncirinin səbəblər tərəfindən tam olması mümkün deyil.

### **Antitezis**

Azadlıq yoxdur, dünya yalnız təbiət qanunlarına uyğun olaraq baş verir.

### **Sübut**

Tutaq ki, transsensual mənada azadlıq var, yəni dünyanın hadisələrinin bu azadlıq növü ilə baş verə biləcəyi xüsusi bir səbəb-nəticə əlaqəsi var. Bu, hər hansı bir vəziyyəti tamamilə başlamaq qabiliyyətidir və bunun nəticəsi olan hadisələr zəncirini də ehtiva edir. Belədirse, bu spontanelik vasitəsilə bir sıra hadisələr tamamilə başlayacaq. Lakin bu spontaneliyi, yəni həmin hadisələr zəncirini yaratmaq üçün səbəb olan qüvvə də tamamilə başlangıç nöqtəsi olacaq. Yəni, bu hərəkətin törənməsində əvvəlcədən ona təsir edən və sabit qanunlara uyğun müəyyənləşdirən heç bir şey olmayıacaq. Amma hər hansı bir hərəkətin başlangıcı hələ fəaliyyət göstərməyən səbəbin bir vəziyyətini tələb edir. Dinamik olaraq birinci başlangıç isə belə bir vəziyyət tələb edir ki, onun əvvəlki səbəblə heç bir səbəb əlaqəsi yoxdur, yəni ondan heç bir şəkildə nəticələnmir. Beləliklə, transsensual azadlıq səbəb-nəticə qanununa ziddir və ardıcıl səbəb hallarının birləşməsi ilə əldə olunan bir təcrübə vahidliyi mümkün olmayan bir vəziyyətdir. Buna görə də, belə azadlıq heç bir təcrübədə rast gəlinə bilməz və boş, yalnız düşüncə alətidir. Beləliklə, dünyadakı hadisələrin əlaqəsini və nizamını axtarmaq üçün yalnız təbiətə sahibik. Təbiət qanunlarından azadlıq (müstəqillik) həqiqətən məcburiyyətdən azadlıqdır, amma eyni zamanda bütün qaydaların rəhbərliyindən də azadlıqdır. Çünkü deyə bilmərik ki, təbiət qanunlarının yerinə azadlıq qanunları dünyada tətbiq olunur. Əgər azadlıq qanunlara görə müəyyənləşsəydi, o zaman azadlıq olmazdı, sadəcə təbiətin başqa bir forması olardı. Beləliklə, təbiət və Transsensual azadlıq qanuna uyğunluqla qanunsuzluq qədər fərqlidir. Təbiət anlayışa səbəblər zəncirində hadisələrin başlangıcını daha da yuxarıda axtarmaq çətinliyini verir, çünkü burada səbəb-nəticə hər zaman şərtlidir. Lakin bunun əvəzində o, tam və qanuni bir təcrübə vahidliyini vəd edir. Azadlıq isə əksinə, axtarışda olan anlayışa səbəblər zəncirində onu özündən başlayan şərtsiz səbəbə apararaq istirahət təklif etsə də, özü kor olduğundan yalnız qanunlarla mümkün olan tam əlaqəli təcrübənin rəhbərliyindən uzaqlaşır.

## Üçüncü antinomiyaya istinad

### Tezisin şərhi

Transsensual azadlıq ideyası, adətən empirik olan psixoloji anlayışın bütün məzmununu təşkil etmədən uzaqdır. O, yalnız hərəkətin mütləq özbaşinalığının, yəni onun məsuliyyətinin real əsası olan anlayışdır. Lakin bu ideya fəlsəfə üçün həmişə böyük çətinliklər yaradan bir maneədir, çünki belə şərtsiz səbəb-nəticə əlaqəsini qəbul etməkdə əngəllər olur. Buna görə də iradənin azadlığı məsələsində spekulativ ağlın daim çətinlik çəkdiyi problem əslində yalnız transsensualdır və yalnız ardıcıl hadisələr və ya vəziyyətlər zəncirini özündən başlatmaq qabiliyyətinin qəbul olunması ilə bağlıdır. Belə bir qabiliyyətin necə mümkün olduğu cavablandırmaq üçün elə də vacib deyil, çünki təbiət qanunlarına uyğun səbəb-nəticə əlaqəsi ilə biz də yalnız əvvəlcədən məlum olan biliklə kifayətlənməliyik. Biz başa düşmürük ki, bir mövcudluq necə başqa bir mövcudluq vasitəsilə mövcud ola bilər və yalnız təcrübəyə əsaslanmalıyıq. Azadlıqdan irəli gələn hadisələr zəncirinin ilk başlangıcı zərurəti bizə yalnız dünyanın başlangıcını başa düşmək üçün lazım oldu, çünki bütün sonrakı hallar sadəcə təbiət qanunlarının nəticəsi kimi qəbul edilə bilər. Lakin zamanla öz-özünə başlayan müxtəlif zəncirlərin mövcudluğu artıq sübut edildi (hərçənd bunun necə mümkün olduğu başa düşülmür). İndi biz dünyada müxtəlif zəncirlərin öz-özünə başlaya biləcəyini qəbul etməyə və həmin zəncirlərdəki maddələrə azadlıqdan fəaliyyət göstərmək qabiliyyəti verməyə icazə almışıq. Lakin burada bir anlaşılmazlıq sizi dayandırmamalıdır. Belə ki, dünya daxilində bir-birini izləyən hadisələr zənciri yalnız müqayisəli mənada birinci başlangıca malik ola bilər, çünki bu zəncirdən əvvəl həmişə dünyanın müəyyən bir vəziyyəti olmalıdır. Buna görə də, ola bilər ki, dünyanın gedışatı zamanı bu zəncirin tam mənada birinci başlangıcı mümkün deyil. Amma burada söhbət zaman baxımından deyil, səbəblilik baxımından mütləq bir başlangıcdan gedir. Məsələn, əgər mən indi tamamilə azadam və heç bir təbiət qanununun zəruri təyinedici təsiri olmadan kreslodan qalxıramsa, bu hadisə ilə birlikdə, sonsuzadək uzanacaq təbii nəticələri də daxil olmaqla, tamamilə yeni bir zəncir başlayır. Halbuki zaman baxımından bu hadisə əvvəlki bir hadisələr zəncirinin davamı sayılır. Çünki bu qərar və əməl sadəcə

təbiət qanunlarının yaratdığı nəticələrin ardıcılığında yer almır və onların sadə davamı deyil. Əksinə, bu hadisəyə qədər olan zəncirin təyin edən təbii səbəbləri bu hadisə baxımından tamamilə dayandırılır. Bu hadisə doğrudan həmin zəncirdən sonra gəlir, lakin ondan törəmir. Buna görə də bu hadisəyə zaman baxımından yox, səbəblilik baxımından, təzahürlərin bir zəncirinin mütləq ilk başlanğıçı deyilməlidir. Ağlın təbiətdəki səbəblər zəncirində azadlıqdan başlayan birinci başlanğıca müraciət etməyə ehtiyac duyduğunu təsdiq edən dəlil açıq və aydın şəkildə ondan ibarətdir ki, (Epikür məktəbi istisna olmaqla) qədim dövrün bütün filosofları dünyadakı hərəkətləri izah etmək üçün mütləq şəkildə birinci hərəkətverici qüvvəni – yəni bu vəziyyətlər zəncirini ilk dəfə və özündən başlayan, azad şəkildə hərəkət edən bir səbəbi – qəbul etməyə məcbur olmuşlar. Çünkü onlar bu ilk başlanğıçı təkcə təbiət əsasında izah etməyə cürət etmirdilər.

### **Antitezisə dair qeyd**

Təbiətin hər şeyə gücü çatlığı fikrinin tərəfdarı (transsensual fiziokratianın müdafiəçisi) azadlıq təliminə qarşı çıxaraq, öz fikrini onun sofist mülahizələrinə qarşı aşağıdakı şəkildə müdafiə edərdi: Əgər sən dünyada zaman baxımından heç bir riyazi cəhətdən birinci olan şeyi qəbul etmirsənsə, onda səbəblilik baxımından da dinamik cəhətdən birinci olan bir şeyi axtarmağa məcbur deyilsən. Kim sənə dünyanın mütləq birinci halını – yəni ardıcıl axıb gedən görünüşlər zəncirinin mütləq bir başlanğıcını – düşünməyi tapşırıdı, və sonra da təxəyyülünün bir dayanacaq nöqtəsi tapsın deyə, sonsuz təbiətə bir sərhəd qoymağı istədi? O andan bəri maddələr (substansiyalar) dünyada həmişə mövcud olmuşdur – heç olmasa, təcrübənin birliyi bu fərziyyəni zəruri edir – buna görə də onların hallarının dəyişməsi, yəni dəyişikliklər zənciri də həmişə olmuşdur və buna görə də nə riyazi, nə də dinamik baxımdan birinci başlanğıc axtarmağa ehtiyac yoxdur. Belə bir sonsuz enişin – yəni ardıcılığın əvvəlində heç bir birinci üzvün olmadan, qalanlarının yalnız ona tabe olduğu bir ardıcılığın – mümkünlüyü baxımından başa düşülməsi qeyri-mümkündür. Amma əgər bu səbəbdən təbiətin bu sırrını rədd edirsənsə, o zaman sən özünü bir çox əsas xassələrdən (əsas qüvvələrdən) imtina etməyə məcbur görəcəksən ki, bunları da eyni şəkildə başa düşə bilmirsən. Hətta ümumiyyətlə dəyişmənin mümkünüyü sənin üçün bir maneəyə çevriləcək. Çünkü əgər sən təcrübə vasitəsilə dəyişmənin həqiqətən

mövcud olduğunu görməsəydi, onda sən apriori olaraq varlığın və yoxluğun belə fasiləsiz bir ardıcılığının necə mümkün olduğunu heç vaxt təsəvvür edə bilməzdi. Üstəlik, əgər dəyişmələrin başlanması üçün dünyada transsensual azadlıq qabiliyyəti qəbul edilsə belə, bu qabiliyyət hər bir halda dünyanın xaricində olmalıdır (baxmayaraq ki, bütün mümkün təsəvvürlərin cəminin xaricində bir obyektin mövcud olduğunu fərz etmək daim cəsarətli bir iddia olaraq qalır və bu cür obyekt heç bir mümkün qavrayışda təqdim oluna bilməz). Lakin belə bir qabiliyyətə dünyanın içindəki substansiyalara heç vaxt aid etmək olmaz. Çünkü bu zaman təbiət adlanan və görünüşlərin bir-birini ümumi qanunlara əsasən zəruri şəkildə müəyyənləşdirdiyi əlaqə, və bununla birlikdə təcrübəni yuxudan fərqləndirən empirik həqiqət göstəricisi böyük ölçüdə aradan qalxar. Çünkü belə qanunsuz bir azadlıq qabiliyyəti ilə yanaşı, təbiət artıq çətin ki düşünülə bilsin. Çünkü təbiətin qanunları daim həmin azadlıq tərəfindən dəyişdirilərdi və bu da, sırf təbiətə əsasən nizami və ahəngdar olan görünüşlərin oyununu qarşıq və əlaqəsiz hala gətirərdi.

Şərh: İmanuel Kant burda çox əsas bir sualı araşdırır: Bizim hərəkətlərimiz sadəcə səbəb-nəticə qanunlarına tabedirmi, yoxsa azad iradə ilə də nəsə baş verə bilərmi?

Tezis (Azadlıq var): İmanuel Kant deyir ki, yalnız təbiət qanunlarıyla hər şeyi izah edə bilmərik. Çünkü əgər hər şey yalnız əvvəlki hadisədən asılı olsaydı, o zaman heç nə “ilk dəfə” başlaya bilməzdi. Bu isə absurddur – biz görürük ki, nələrsə başlayır.

Sadə nümunə: Təsəvvür et ki, zəncir sonsuz davam edir, heç vaxt ilk hal yoxdur. Belə bir zəncir necə başlaya bilər? Deməli, bir başlangıç olmalıdır ki, özü heç nədən törəməsin. Bu isə azadlıqla baş verən bir hərəkət olmalıdır – yəni özbaşına, daxildən gələn bir səbəblə.

Antitezis (Azadlıq yoxdur): Bu argument isə deyir ki, əgər azadlıq varsa, deməli, hansısa hadisə heç bir səbəb olmadan baş verib. Bu isə səbəb-nəticə prinsipinə ziddir. Təcrübədə gördüyüümüz hər şey səbəb və nəticəyə tabedir. Azadlıq isə bu əlaqəni pozur və ona görə də təcrübədə mümkün deyil.

Sadə dildə: Əgər bir hadisə heç nədən baş verirsə, biz onun niyə baş verdiyini anlaya bilmərik. Elə şey isə təcrübədə yoxdur. Deməli, azadlıq anlayışı yalnız düşüncəmizdə mövcuddur, reallıqda yox.

İmanuel Kantın mövqeyi (Üçüncü antinomiyaya istinad): İmanuel Kant deyir ki, həm azadlıq, həm də təbiət qanunları doğrudur – sadəcə fərqli nöqtəyi-nəzərlərdən.

Təbiət baxımından: Hər şey səbəb-nəticə ilə baş verir. Zəka və mənəvi baxımdan: Biz azad olduğumuzu hiss edirik və məsuliyyət daşıyırıq. Yəni bir insan nəyisə seçəndə, onun qərarı zahirdə əvvəlki səbəblərlə bağlı görünə bilər. Amma içində o qərarı azad iradə ilə verdiyini hiss edir. İmmanuel Kant bu hissin etik və mənəvi əsasını müdafiə edir.

Məsələn: Əgər sən indi kreslodan durub getməyə qərar versən, bu qərarın fiziki tərəfi səbəb-nəticə ilə izah oluna bilər (əzələlərin işləməsi və s.). Amma niyə qalxdın? – bunu sənin azad iradən izah edir. Bu qərarla sən "özündən başlayan bir səbəb" yaratmışsan. Əvvəlki hadisələr (ac olmaq, kiminsə zəng etməsi və s.) təsir etsə də, son qərar sənindir.

Nəticə: İmmanuel Kant göstərir ki, azadlıq və təbiət bir-birini istisna etmir, onlar fərqli səviyyələrdə işləyir. Təbiət dünyasında hər şey səbəblərlə olur. Amma insanın mənəvi və etik dünyasında, azadlıq lazımdır ki, məsuliyyət, günah, seçim mənalı olsun.

## Transsensual ideyaların dördüncü ziddiyəti

### Tezis

Dünyaya, ya onun bir hissəsi kimi, ya da onun səbəbi olaraq, mütləq şəkildə zəruri olan bir varlıq aiddir.

### Sübut

Hisslər dünyası - yəni bütün görünənlərin cəmi - eyni zamanda dəyişikliklər ardıcılığını da özündə ehtiva edir. Çünkü bu dəyişikliklər olmadan, hətta zaman ardıcılığı da bizə təqdim olunmazdı. Halbuki zaman ardıcılığı hisslər dünyasının mümkünluğunun əsas şərtidir. Lakin hər bir dəyişiklik onun əvvəlində gələn və onu zəruri edən bir şərtə bağlıdır. Hər bir şərtlər mövcudluğunu təmin etmək üçün, zamanca ondan əvvəl gələn tam bir şərtlər zəncirini - yəni heç bir şərtə tabe olmayan və yalnız özü-özlüyündə zəruri olan bir səbəbi - qabaqlamalıdır. Deməli, əgər bir dəyişiklik mövcuddursa və bu dəyişiklik hər hansı bir nəticədirse, o zaman mütləq şəkildə zəruri olan bir şeyin də var olması labüddür. Lakin bu zəruri varlığın özü hisslər dünyasına aiddir. Əgər fərz etsək ki, o, bu dünyanın xaricində yerləşir, o zaman dünyadakı

dəyişikliklər zənciri bu zəruri səbəbdən qaynaqlanardı, amma həmin zəruri səbəb özü hisslər dünyasına daxil olmazdı. Bu isə mümkün deyil. Çünkü zaman ardıcılığının başlanğıcı yalnız ondan əvvəl gələn bir şey vasitəsilə müəyyən edilə bilər. Dəyişikliklər zəncirinin başlanğıcının ən ali şərti, həmin zəncir hələ mövcud olmayanda - yəni başlayan şeyin hələ olmadığı bir zamanda - var olmalıdır. Başlanğıc isə müəyyən bir varlıqdır və ondan əvvəl onun olmadığı bir zaman olmuşdur. Deməli, dəyişikliklərin bu zəruri səbəbinin səbəbliyi də zaman daxilində olmalıdır. Beləliklə, bu səbəb də zamanın forması olan görünənlər aləminə aiddir. Buna görə də, bu zəruri səbəbi hisslər dünyasından - yəni bütün görünənlərin cəmi olan aləmdən - kənarda təsəvvür etmək mümkün deyil. Nəticə etibarilə, dünyanın özündə (istər bütün dünya zənciri kimi, istərsə də onun bir hissəsi olaraq) mütləq şəkildə zəruri olan bir şey mövcuddur.

### **Antitezis**

Dünyada və ya dünyanın səbəbi olaraq onun xaricində heç bir mütləq şəkildə zəruri olan varlıq mövcud deyil.

### **Sübut**

Tutaq ki, ya dünyanın özü zəruri bir varlıqdır, ya da onun daxilində belə bir varlıq mövcuddur. Bu halda, dəyişikliklər zəncirində ya şərtsiz şəkildə zəruri olan bir başlanğıc olmalıdır - yəni səbəbsiz bir başlanğıc - ki, bu da zaman daxilində bütün görünənlərin təyin olunması ilə bağlı olan dinamik qanunla ziddiyət təşkil edir. Yaxud da, dəyişikliklər zənciri heç bir başlanğıc olmadan mövcud olmalıdır. Lakin bu zəncirin bütün hissələri təsadüfi və şərtlili olduğu halda, onun bütövlükdə mütləq şəkildə zəruri və şərtsiz sayılması özü ilə ziddiyət təşkil edir. Çünkü əgər heç bir tək hissə özlüyündə zəruri mövcudluğa malik deyilsə, o zaman çoxsaylı bu hissələrin bir yerdə mövcudluğu da zəruri ola bilməz. Əksinə fərz edək ki, dünyanın xaricində onun üçün mütləq şəkildə zəruri olan bir səbəb mövcuddur. Bu zaman bu səbəb, dünyadakı dəyişikliklərin səbəbləri zəncirində ən ali halqa olaraq, bu dəyişiklikləri və onların ardıcılığını ilk olaraq başlatmalı olardı. Ancaq o, hərəkətə keçməli, yəni təsir göstərməyə başlamalıdır. Beləliklə, onun səbəbliyi zamana aid olar və məhz bu səbəbdən dolayı, görünənlərin cəminə - yəni dünyaya - daxil olmalıdır. Nəticə etibarilə, bu səbəb - yəni zəruri varlıq - dünyanın xaricində deyil, onun içində olmalı olar. Bu isə əvvəldə fərz etdiyimizlə ziddiyət təşkil

edir. Deməli, nə dünyanın içində, nə də onunla səbəbli əlaqədə olan xaricində heç bir mütləq şəkildə zəruri olan varlıq mövcud deyil.

## Dördüncü antinomiyaya qeyd

### Tezislə bağlı

Mütləq şəkildə zəruri olan bir varlığın mövcudluğunu sübut etmək üçün mən burada yalnız kosmoloji arqumentdən istifadə etməyə məcburam. Bu arqument görünənlərdəki şərtlidən başlayaraq anlayışda şərtsizə doğru yüksəlir və sonuncunu zəncirin tamlığı üçün zəruri olan əsas şərt kimi qəbul edir. Bütün varlıqlar üzərində ali olan bir varlığın yalnız ideyası əsasında sübut təqdim etmək isə ağlın başqa bir prinsipinə aiddir və belə bir sübut ayrıca şəkildə verilməlidir. Təmiz kosmoloji sübut isə zəruri bir varlığın mövcudluğunu sübut edə bilər, lakin yalnız belə bir şəkildə: bu varlıq ya dünyanın özüdür, ya da ondan fərqli bir şeydir - bu isə müəyyən edilmir və açıq qalır. Çünkü əgər bu varlığın dünyadan ayrı bir şey olduğunu dəqiqlik müəyyənləşdirmək istəsək, artıq kosmoloji prinsiplər kifayət etməz. O zaman görünənlər zənciri ilə davam etməyən, ümumiyyətlə təsadüfi varlıqlar anlayışından çıxış edən prinsiplərə ehtiyac olar. Bu prinsiplər varlıqları yalnız idrak obyektləri kimi götürür və onları təkcə anlayışlar vasitəsilə zəruri bir varlıqla əlaqələndirir. Bütün bunlar isə transsendent fəlsəfəyə aiddir və bu məqamda onların yeri deyil. Lakin əgər sübuta kosmoloji şəkildə başlanılırsa - yəni onu görünənlər zənciri və bu zəncirdə təcrübəyə əsaslanan səbəblilik qanunlarına uyğun geriyə gedən ardıcılıqlı üzərində qururuqsa - o zaman sonradan bu əsasdan uzaqlaşıb, zəncirin üzvü olmayan bir şeyə keçmək mümkün deyil. Çünkü hər hansı bir şey bir şərt kimi götürülürsə, o zaman bu şərt, zəncirdəki şərtlə ilə şərt arasındaki əlaqədə malik olduğu mənada götürülməlidir. Yalnız bu halda həmin zənciri davamlı şəkildə irəlilədərək ən ali şərtə çatdırmaq olar. Əgər bu əlaqə hissi xarakterlidir və anlayışın mümkün empirik istifadəsinə aiddirsə, onda geriyə doğru gedən ardıcılıqlı yalnız hissiyat qanunlarına uyğun şəkildə - yəni zaman ardıcılığına aid olan bir şey kimi - tamamlanmalıdır. Beləliklə, zəruri varlıq yalnız dünyanın zəncirində ən ali halqa kimi götürülə bilər. Bununla belə, bəziləri belə bir keçidi etməyə - yəni əsaslandığı təməli dəyişərək başqa bir cür sübuta keçməyə - cürət göstərmişlər. Yəni, dünyadakı dəyişikliklərdən onların empirik olaraq təsadüfi olduğunu - yəni təcrübəyə əsaslanan səbəblərə bağlı

olduğunu - nəticə çıxarmışlar. Bu yolla onlar yuxarıya doğru qalxan empirik şərtlər zənciri əldə etmişlər və bu da tamamilə düzgün idi. Lakin onlar bu zəncirdə nə bir ilk başlanğıc, nə də ən ali halqa tapa bilmədiklərinə görə, birdən-birə empirik təsadüflük anlayışından imtina etdilər və onun yerinə xalis kateqoriyanı götürdülər. Bu isə yalnız təfəkkürlə qavranıla bilən bir zəncirə gətirib çıxardı. Bu zəncirin tamlığı artıq mütləq şəkildə zəruri bir səbəbin mövcudluğuna əsaslanır - və bu səbəb artıq hissi şərtlərlə bağlı olmadığından, onun səbəbliyi üçün zaman şərtindən də azad sayıldı. Lakin bu yanaşma tamamilə qanunsuzdur və bunu aşağıdakı izahdan da görmək olar. Xalis kateqoriya anlayışında təsadüfi olan - ziddinin mümkün olduğu bir şeydir. Lakin empirik təsadüflükdən belə bir düşüncə səviyyəsindəki (anlayışdakı) təsadüflyə keçid etmək qətiyyən mümkün deyil. Bir şey dəyişəndə, onun əvvəlki vəziyyətinə zidd olan hal başqa bir zamanda gerçək olur və buna görə də mümkünkündür. Lakin bu, həmin halın tam ziddi deyil. Çünkü tam ziddin mümkün olması üçün tələb olunur ki, həmin halın mövcud olduğu dəqiq anda, onun əksi də yerində ola bilsin. Bu isə sadə bir dəyişikliyə baxaraq nəticə çıxarıla bilməz. Məsələn, hərəkətdə olan bir cisim (A) sonra sakit vəziyyətə keçir ( $\neg A$ ). Buradan belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, A-nın tam ziddi mümkünkündür və buna görə A təsadüfidir. Çünkü bu nəticə üçün gərək hərəkətin olduğu anda sakitlik də orada ola bilsin. Halbuki bizim bildiyimiz təkcə odur ki, sakitlik bir qədər sonra baş verib və buna görə də mümkün olub. Lakin bir anda hərəkət, başqa anda sakitlik - bunlar bir-birinə tam zidd olan hallar deyil. Beləliklə, bir-birinə zidd müəyyənliklərin ardıcılılığı - yəni dəyişiklik - heç bir halda xalis anlayışların kateqoriyalarına uyğun təsadüfiliyi sübut etmir. Buna görə də bu, xalis anlayışlara əsasən zəruri bir varlığın mövcudluğunu göstərmək gücündə deyil. Dəyişiklik yalnız empirik təsadüfiliyi sübut edir. Yəni yeni hal heç vaxt özü-özünə baş verə bilməzdi, mütləq əvvəlki zamana aid bir səbəbə bağlı olmalı idi - bu isə səbəblilik qanununa uyğun gəlir. Bu səbəb, əgər mütləq şəkildə zəruri sayılırsa belə, elə bir formada olmalıdır ki, zaman daxilində qarşıya çıxan və görünənlər zəncirinə daxil olan bir şey olsun.

Şərh: Nədir bu Antinomiyalar və Dördüncü Ziddiyyət?

İmmanuel Kant deyir ki, insan aqlı iki zidd fikir arasında ilişib qala bilər. Hər ikisi də ağılla sübut edilə bilər, amma bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edir. Bu ziddiyyətlərə

antinomiyalar deyilir. Dördüncü antinomiyada söhbət “dünyada zəruri (mütləq mövcud olan) bir varlığın olub-olmaması” mövzusundadır.

### Tezis

“Dünyada mütləq zəruri olan bir varlıq var.”

Bu fikrin əsas arqumenti belədir: Bizim gördüyüümüz hər şey dəyişir və bu dəyişikliklərin səbəbi başqa bir şeydir. Yəni hər dəyişiklik özündən əvvəl baş verən başqa səbəblər zəncirinə bağlıdır. Bu zəncir sonsuz davam edə bilməz, çünki zaman ardıcılılığı varsa, onun başlanğıcı da olmalıdır. Bu başlanğıc “mütləq zəruri olan varlıq”dır, yəni başqa hər şeyə səbəb olan, özlüyündə var olan və dəyişməyən bir şey. Ona görə bu zəruri varlıq həm dünyaya daxildir, həm də dünyanın səbəbidir. Sadə dildə: Hər şeyin səbəbi var, və bu səbəblərin zənciri ən sonunda heç kimə bağlı olmayan, özü var olan bir başlanğıcla tamamlanmalıdır.

### Antitezis

“Dünyada və ya onun xaricində heç bir mütləq zəruri varlıq yoxdur.”

Bu arqument isə belədir: Əgər belə bir başlanğıc varsa, o zaman bu başlanğıc “səbəbsiz başlanğıc” olmalıdır. Amma səbəbsiz başlanğıc mövcud ola bilməz, çünki hər şey səbəb və nəticə zəncirindədir. Əgər belə başlanğıc yoxdursa, deməli zəncir sonsuzdur və heç bir hissəsi mütləq zəruri deyil. Bir hissə zəruri deyilsə, bütün zəncir də zəruri ola bilməz. Bu ziddiyyət göstərir ki, nə dünyanın içində, nə də onun xaricində mütləq zəruri olan bir varlıq yoxdur. Sadə dildə: Əgər dünyada hər şey şərtli və səbəbə bağlırsa, heç bir şey öz-özlüyündə mütləq zəruri deyil və belə bir başlanğıc ola bilməz.

İmanuel Kantın nəticəsi və şərhi: Həm mütləq zəruri varlığın olması, həm də olmaması ağılla sübut edilə bilir, amma ikisi bir-birinə ziddir. Bu ziddiyyət bizim təcrübəmizin - yəni hissərlərə gördüyüümüz dünyanın - sərhədləri ilə bağlıdır. Biz yalnız təcrübəyə əsaslanaraq danışırıq, yəni dünyadakı hadisələrin səbəb-nəticə zəncirini müşahidə edirik. Amma bu zəncirin “başlanğıçı” barədə dəqiqlik və aydın cavab verə bilmərik. İmanuel Kant deyir ki, biz “zəruri varlıq” anlayışını yalnız hiss edilən dünya daxilində axtara bilərik, dünyadan kənardə yox. Başqa sözlə, ağlın təcrübədən kənar, xalis anlayışlarla əldə etməyə çalışdığı zəruri varlıq barədə nəticələr yanlıltıcı ola bilər. Ona görə də, xalis ağlın bu məsələ ilə bağlı “antinomiyası” var - zəka həm “var”, həm “yox” deyə bilər.

Sadə missal: Təsəvvür et ki, sən bir hadisənin səbəbini axtarırsan və görürsən ki, bu hadisənin səbəbi başqa hadisədir, onun da səbəbi başqa hadisədir və s. Bu zəncir sonsuza qədər davam edə bilməz, yəni zəncirin başlangıcında mütləq bir başlangıç olmalıdır - bu da zəruri varlıqdır. Amma əgər bu başlangıç varsa, o zaman bu başlangıçın səbəbi nədir? Bu isə ziddiyət yaradır. İmmanuel Kantın bu fikri, yəni "Saf Ağlın Antinomiyası", insan ağlığının bəzən həll edilə bilməyən, qarşidurmalı fikirlərlə üzləşə biləcəyini və bunun da düşüncənin məhdudiyyətlərindən qaynaqlandığını göstərir.

## Antitezin üzərinə qeyd

Əgər fərz edilsə ki, görünənlər zəncirində yüksəlmək və mütləq şəkildə zəruri olan bir səbəbin mövcudluğuna çatmaq zamanı çətinliklərlə üzləşilir, onda bu çətinliklər yalnız bir şeyin zəruri mövcudluğu anlayışından qaynaqlanmamalıdır. Yəni onlar yalnız ontoloji ola bilməz, əksinə görünənlər zənciri ilə səbəbli əlaqədən doğmalıdır. Bu zaman zəncirin özü şərtsiz olan bir şərt qəbul etməyə çalışır. Beləliklə, bu çətinliklər kosmoloji olmalı və təcrübəyə əsaslanan qanunlara dayanmalıdır. Lakin göstərilməlidir ki, səbəblər zəncirində yüksəliş (hissi dünya daxilində) heç vaxt empirik olaraq şərtsiz bir şərtlə bitə bilməz. Və dünyadakı hallar təsadüflüyündən - yəni dəyişikliklərdən - götürülən kosmoloji arqument, zənciri ilkin və mütləq şəkildə başlatan bir ilk səbəb fərziyyəsinə qarşı çıxır. Lakin bu antinomiyada qəribə bir ziddiyət özünü göstərir: yəni, eyni sübut əsasından həm ilkin varlığın mövcudluğu barədə tezi çıxarırlar, həm də antitezdə onun mövcud olmadığını - və bunu eyni dərəcədə ciddi şəkildə sübut edirlər. Əvvəl deyilir ki, mütləq varlıq mövcuddur, çünkü keçmiş zamanın bütünü bütün şərtlər zəncirini özündə birləşdirir və bu zəncirdə həmçinin şərtsiz olan - yəni zəruri olan - də var. Sonra isə deyilir ki, mütləq varlıq yoxdur, sadəcə ona görə ki, keçmiş zamanın bütünü bütün şərtlər zəncirini özündə saxlayır (hər biri isə yenə də şərtlidir və beləliklə birlikdə götürüləndə yenə də şərtlər olur). Səbəb budur ki, birinci arqument yalnız şərtlər zəncirinin mütləq tamlığına baxır, hər biri zaman daxilində digərindən müəyyənləşdirilir və buradan şərtsiz və zəruri olan bir şey götürür. İkinci arqument isə əksinə, zaman zəncirində müəyyən edilmiş hər şeyin təsadüfi olduğunu nəzərə alır (çünki hər bir üzvün qarşısında onun şərtinin bir dəfə yenidən şərtlə şəkildə müəyyənləşdirilməsi üçün əvvəlki

zaman olmalıdır). Bu isə tamamilə şərtsiz olanı və bütün mütləq zərurəti aradan qaldırır. Həmçinin, hər iki arqumentin nəticəyə gəlmə üsulu ümumi insan ağlına tam uyğundur. İnsan ağılı tez-tez öz-özünə zidd olan nəticələrə gəlir, çünki obyektdə iki fərqli baxış bucağından yanaşır. M. de Mairan, bu cür baxış fərqindən doğan və iki məşhur astronom arasında yaranan mübahisəni kifayət qədər qəribə sayaraq, bu barədə xüsusi bir əsər yazmışdır. Birisi belə nəticəyə gəlmişdi ki, ay öz oxu ətrafında fırlanır, çünki daim eyni tərəfini Yerə tutur. Digəri isə ayın öz oxu ətrafında fırlanmadığını söyləyirdi, elə buna görə də ay həmişə Yerə eyni tərəfini göstərir. Hər iki nəticə doğru idi, sadəcə ayın hərəkətinə baxarkən seçilən baxış bucağına görə fərqlənirdi.

Şərh: İmmanuel Kant burada dünyanın və hadisələrin səbəb-nəticə zəncirini, yəni bir şeyin başqa bir şeyə səbəb olmasını müzakirə edir. O deyir ki, əgər biz hadisələrin səbəbini araşdırarkən, son nəticədə "ilk səbəb" kimi bir şeyə çatmaq istəyiriksə, burada müəyyən problemlər ortaya çıxır. Problemin əsas məğzi belədir: Hadisələr, görünən dünya içində bir-birinə səbəb olur, amma bu səbəb-zənciri sonsuz olaraq gedə bilməz deyə düşünürük. Buna görə də, biz zəncirin başlanğıcında "şərtsiz səbəb" - yəni hər şeyin başlanğıçı olan, özü başqa bir şeydən asılı olmayan mütləq varlıq olmalıdır, deyirik. Lakin bu fikirə zidd olan başqa arqument də var: Keçmişdəki bütün hadisələr bir-birindən asılıdır, yəni hamısı şərtlidir və təsadüfi dəyişikliklər ola bilər. Bu isə göstərir ki, heç bir zaman şərtsiz və mütləq bir səbəb ola bilməz. Yəni, biz eyni arqumentdən həm "mütləq varlıq var" nəticəsini, həm də "mütləq varlıq yoxdur" nəticəsini çıxara bilirik. İmmanuel Kant bunu belə izah edir: Bu paradoks - yəni ziddiyyət - insan ağlının təbiətindən qaynaqlanır. İnsan ağılı eyni mövzuya iki fərqli yanaşma ilə baxır və bu da ziddiyyətlərə səbəb olur. O, bu cür paradoksu bir nümunə ilə də izah edir - məsələn, iki astronom arasında yaranan mübahisə. Birisi deyir ki, ay öz oxu ətrafında fırlanır, çünki həmişə Yerə eyni tərəfini göstərir. Digəri isə deyir ki, ay fırlanmır, ona görə eyni tərəfi göstərir. Hər ikisi haqlıdır, sadəcə fərqli baxış bucaqlarından baxırlar.

Yekun olaraq: İmmanuel Kant deyir ki, hadisələrin səbəbləri sonsuz zəncir kimi görünür, amma bu zəncirin mütləq başlanğıçı və ya ilk səbəbi olmalıdır. Lakin bu, həm mütləq səbəbin olduğunu, həm də olmadığını sübut edə bilər, yəni paradoks yaranır. Bu paradoks insan ağlının məhdudiyyəti və fərqli baxış bucaqları ilə izah olunur. Bu, İmmanuel Kantın "antinomiyalar" adlandırdığı fikirlərdən biridir - yəni ağlın iki zidd fikri eyni anda ciddi şəkildə sübut etməsi. Bu isə insanın düşüncə dünyasının mürəkkəbliyini və məhdudiyyətini göstərir.

## Bu ziddiyətlərdə ağlın marağı

İndi artıq qarşımızda kosmoloji ideyaların bütün dialektik oyunu dayanır. Bu ideyalar elədir ki, onlara uyğun gələn bir obyekt heç bir mümkün təcrübədə təqdim edilə bilməz. Hətta zəka belə ideyaları ümumi təcrübə qanunları ilə uyğun şəkildə düşünməyə imkan tapmır. Ancaq bu ideyalar tamamilə təsadüfi şəkildə uydurulmayıb. Əksinə, ağıl, empirik sintezə davamlı şəkildə irəlilədikcə, bu ideyalara zəruri şəkildə yönəlmışdır. Çünkü ağıl, hər zaman yalnız təcrübə qaydalarına əsasən şərtli şəkildə müəyyən edilə bilən bir şeyi, heç bir şərtə bağlı olmadan tamlıq içində anlamağa çalışır. Bu spekulyativ iddialar, ağlın dörd təbii və qaçınılmaz problemini həll etməyə yönəlmış cəhdələrdən başqa bir şey deyil. Bu problemlərin sayı dördü keçir və azalmır, çünki empirik sintezi aprior şəkildə məhdudlaşdırın sintetik ön fərziyyələrin seriyası yalnız bu qədər ola bilər, nə çox, nə də az. Biz, ağlın təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxaraq öz ərazisini genişləndirmək iddialarını sadə və quru formulalarla ifadə etdik. Bu formulalar yalnız ağlın hüquqi iddialarının əsasını ehtiva edir. Və necə ki, bu transsental fəlsəfəyə uyğundur, biz bu iddialardan bütün empirik olanı çıxardıq. Halbuki, ağlın iddialarının tam parlaqlığı yalnız bu empirik elementlərlə birləşdikdə özünü göstərə bilər. Lakin bu tətbiq sahəsində və ağlın istifadəsinin davamlı genişlənməsində - bu da təcrübə sahəsindən başlayaraq tədricən bu uca ideyalara doğru yüksəlir - fəlsəfə elə bir ucalıq nümayiş etdirir ki, əgər o, bu iddialarını sübut edə bilsəydi, dəyər baxımından digər bütün insan elmlərini geridə qoyardı. Çünkü bu halda, ağlın bütün səylərinin nəhayət birləşməli olduğu ali məqsədlərlə bağlı ən böyük ümid və gözləntilərimizi əsaslandırmağa söz vermiş olardı. Dünyanın bir başlanğıçı olub-olmaması və onun məkan baxımından bir son həddinin olub-olmaması; düşünən mənliyimdə - bəlkə də - bölünməz və məhvə uğramayan bir vahidliyin olub-olmaması, yoxsa hər şeyin bölünə bilən və yox olanlardan ibarət olması; mənim əməllərimin azad olub-olmaması, yoxsa digər varlıqlar kimi təbiət və taliyin ipi ilə idarə olunub-olunmaması; nəhayət, dünyanın ali bir səbəbinin olub-olmaması, yoxsa təbiətdəki şeylər və onların nizamının düşüncəmizin dayana bilməli olduğu son obyekt olub-olmaması - bunlar elə suallardır ki, riyaziyyatçı belə onların cavabını tapa bilmək üçün bütün elmini könülli şəkildə qurban verərdi. Çünkü onun elmi insaniyyətin ən uca və əhəmiyyətli məqsədlərinə dair bu suallara heç bir cavab və ya rahatlıq verə bilmir. Hətta riyaziyyatın özünəməxsus ucalığı - insan ağlıının qürur mənbəyi - bu fakt üzərində dayanır: həm böyükdə, həm kiçikdə, həm nizam və

ardıcılıqlıda, həm də təbiəti hərəkətə gətirən qüvvələrin heyranedici birliyində riyaziyyat ağlın təbiətə dair anlayışını adı təcrübəyə əsaslanan fəlsəfənin təsəvvür edə biləcəyindən çox-çox irəli aparır. Bu da ağla təcrübədən kənara çıxmaq cəsarətini və həvəsini verir. Həmçinin, təbiətlə məşğul olan fəlsəfəyə də araşdırılmalarını, onların təbiətinə uyğun olduğu qədər, dəqiq təsəvvürlərlə dəstəkləmək üçün ən gözəl materialları təqdim edir. Təəssüf ki, nəzəri düşüncə baxımından (amma bəlkə də insanlığın praktiki vəzifəsi baxımından xoşbəxtlikdir), zəka özünün ən böyük ümidi ləri içində, arqumentlər və əks-arqumentlərlə dolu bir qarşıqlıqda ilişib qalır. Bu vəziyyətdə, nə öz ləyaqəti, nə də təhlükəsizliyi naminə ağlın geri çəkilib bu mübahisəyə laqeyd yanaşması - onu sadəcə boş bir söz davası kimi görməsi - mümkün deyil. Heç də az olmayaraq, o bu mübahisənin obyektində maraqlı olduğu üçün sadəcə olaraq "sülh olsun" demək imkanına da malik deyil. Beləliklə, geriyə yalnız bir yol qalır: ağlın bu öz-özü ilə ziddiyyətinin mənşəyi üzərində düşünmək. Bəlkə bu münaqişənin səbəbi sadəcə bir anlaşılmazlıqdır və əgər bu anlaşılmazlıq aydınlaşdırılsa, hər iki tərəf öz qururlu iddialarından əl çəkər. Əvəzində isə, zəka anlam və hiss üzərində davamlı bir sükünet və harmoniya hökmranlığına başlaya bilər. Hələlik bu əsaslı araşdırmanın bir qədər təxirə salaq və əvvəlcə belə bir vəziyyətdə - yəni tərəf tutmağa məcbur olsayıq - hansı tərəfi seçəcəyimizi düşünək. Bu zaman biz həqiqətin məntiqi meyarını deyil, yalnız marağımızı nəzərə alacaqıq. Hazırkı araşdırımız, hər iki tərəfin mübahisəli haqları məsələsində heç bir qəti nəticə verməsə də, bu baxımdan faydalı olacaq ki, mübahisəyə qatılanların niyə görə daha çox bir tərəfə meyl etdiklərini izah edə biləcəyik. Bu seçim, obyektə dair üstün bir anlayışa əsaslanmasa belə, insanların bu və ya digər mövqeyə üstünlük verməsini izah edir. Həmçinin bu, digər köməkçi halları da başa düşməkdə kömək edir: məsələn, bir tərəfin niyə böyük bir ehtirasla müdafiə edildiyini, digər tərəfin isə niyə soyuq və arxayın davrandığını; niyə bir tərəf sevinclə dəstəklənir, digər tərəfə qarşı isə barışmaz bir önyarğı mövcuddur. Lakin bu ilkin qiymətləndirmədə bizim mövqeyimizi müəyyənləşdirən bir şey var - o da iki tərəfin çıxış etdiyi prinsiplərin müqayisəsidir. Antitezisin iddialarında düşüncə tərzində tam bir vahidlik və qaydalarda tam bir uyğunluq görünür. Bu tərəf yalnız dünya hadisələrinin izahında deyil, həm də dönyanın bütövlüyünə dair transsəndental ideyaların dağıdılmasında xalis empirizm prinsipindən çıxış edir. Bunun əksinə olaraq, tezisin iddiaları yalnız hadisələr silsiləsi içindəki empirik əslaslara deyil, həm də zehni (intellektual) başlangıç nöqtələrinə əsaslanır. Ona görə də onların prinsipi sadə deyil. Lakin bu iki yanaşmanı bir-birindən əsaslı şəkildə ayıran

fərqə əsasən, mən bu yanaşmanı - yəni tezisin tərəfini - xalis ağlın doqmatizmi adlandıracağam. Beləliklə, ağlın kosmoloji ideyələrini müəyyənləşdirərkən, doqmatizm tərəfi - yəni tezis - aşağıdakıları ortaya qoyur: Birincisi, burada müəyyən bir praktik maraq var ki, hər bir xoş niyyətli insan bu marağın əsl faydasını anladıqda ona səmimiyyətlə qoşulur. Dünyanın bir başlanğıcının olması, mənim düşünən mənliyimin sadə və buna görə də pozulmaz bir təbiətə malik olması, bu mənliyin eyni zamanda azad olması və könüllü hərəkətlərdə təbii məcburiyyətlərdən yuxarıda dayanması, nəhayət, dünyanın təşkil etdiyi bütün bu nizamın ilkin bir varlıqdan qaynaqlanması - yəni bir başlanğıc varlıqdan öz bütövlüyüünü və məqsədyönlü əlaqəliliyini alması - bütün bunlar əxlaqın və dinin əsas sütunlarıdır. Antitezis isə bizi bu dayaqlardan məhrum edir - ya da heç olmasa, bizi onlardan məhrum edir kimi görünür. İkincisi, bu tərəfdə - yəni tezisdə - ağlın nəzəri marağı da ifadə olunur. Çünkü əgər transsensual ideyalar bu şəkildə qəbul olunub tətbiq edilərsə, o zaman bütün şərtlər zəncirini tam şəkildə apriori dərk etmək və şərtlidən başlayaraq onu şərtsizə bağlayaraq izah etmək mümkündür. Antitezis isə bunu edə bilmir və bu, onun zəif tərəfini göstərir. Çünkü o, bu sintetik əlaqələrin şərtlərinə dair elə bir cavab verə bilmir ki, həmin cavabda nəsə kənardə qalmasın; həm də bu cavabların ardından həmişə yeni və sonsuz suallar ortaya çıxır. Antitezisə görə, insan hər zaman verilmiş bir başlanğıcdan daha yuxarı bir başlanğıca qalxmalı olur; hər bir hissə daha kiçik bir hissəyə aparır; hər bir hadisənin səbəbi kimi başqa bir hadisə çıxır; varlığın bütün şərtləri daim başqa şərtlərlə izah olunur və heç vaxt öz-özünə yetərli, ilkin və şərtsiz bir varlıq üzərində sabit bir əsas tapılmır.

Üçüncüsü, bu tərəfin - yəni tezisin - daha bir üstünlüyü onun ümumi düşüncəyə yaxın olmasınaidir. Bu da, az əhəmiyyətli bir töhfə sayılmamalıdır. Sadə insanların düşüncə tərzində hər bir sintez üçün şərtsiz bir başlanğıc ideyası heç bir çətinlik doğurmur. Çünkü onlar adətən səbəblərə qalxmaqdan daha çox nəticələrə enməyə alışmış olurlar. Onlar üçün tamamilə ilk olan bir şeyin anlayışında - bunun mümkün olub-olmadığı barədə düşünmədən - həm rahatlıq, həm də öz addımlarını istiqamətləndirmək üçün möhkəm bir dayaq nöqtəsi tapılır. Yoxsa daim bir ayağı havada qalan insan, şərtlidən şərtə doğru yorucu bir qalxışda heç vaxt rahatlıq tapa bilməz. Kosmoloji ideyaların müəyyənləşdirilməsində empirizmin - yəni antitezisin - tərəfində isə əvvəlcə belə bir praktiki maraq yoxdur. Yəni, əxlaq və dinin daşıdığı kimi xalis zəka prinsiplərinə əsaslanan bir maraqdan danışmaq mümkün deyil. Sadəcə

empirizm sanki əxlaq və dinin bütün gücünü və təsirini əlindən alır. Əgər dünya ilə fərqli olan ilkin bir varlıq yoxdursa, əgər dünya nə başlanğıca malikdir, nə də bir yaradana, əgər bizim iradəmiz azad deyil və ruhumuz maddə kimi bölünə bilən və çürüyən bir varlıqdırsa, o zaman əxlaqi ideyalar və prinsiplər hər hansı bir əsasını itirir və onların nəzəri dayağı olan transsensual ideyalarla birlikdə dağılır. Digər tərəfdən isə, empirizm ağlin nəzəri maraqları baxımından böyük üstünlükler təqdim edir. Bu üstünlükler o qədər cəlbedicidir ki, ağrıla əsaslanan ideyaların dogmatik müəlliminin vəd etdiyi şeyləri çox geridə qoyur. Çünkü empirizmə anlayış daim öz təbii zəminində fəaliyyət göstərir - yəni yalnız mümkün təcrübələrin sahəsində. O, bu təcrübələrin qanunlarını izləyir və bu vasitə ilə öz etibarlı və anlaşılan biliklərini sonsuz şəkildə genişləndirə bilir. Bu sahədə anlayış öz obyektini - həm onun özündə, həm də digər şeylərlə əlaqəsində - ya bilavasitə təsəvvürdə, ya da ən azı ona bənzər aydın və dəqiq təsəvvürlərlə əks etdirilə bilən anlayışlar vasitəsilə təqdim edə bilir və etməlidir. Anlayışın bu təbii nizam zəncirini tərk edib, özü tanımadığı, yəni obyektləri ona məlum olmayan ideyalara tutunması lazım deyil. Çünkü bu ideyalar, düşüncə varlıqları kimi, heç vaxt verilə bilməz. Hətta anlayışın işini tərk etməsi də icazə verilmir. Öz işinin sona çatdığı bəhanəsi ilə idealizədici ağlin və transsensual konseptlərin sahəsinə keçməsi olmaz. Orada artıq təbiətin qanunlarına əsasən müşahidə etmək və araşdırmaq lazım deyil. Sadəcə düşünmək və ixtira etmək kifayətdir. Bu düşüncə belə bir əminliklə irəliləyir ki, təbiət faktları tərəfindən heç vaxt təkzib edilə bilməz. Çünkü o, təbiətin dəlilləri ilə məhdudlaşdırır və onları aşa bilər, hətta onları xalis ağlin daha yüksək baxış bucağına tabe edə bilər. Buna görə empirist heç vaxt təbiətin hansısa dövrünün mütləq ilkin olduğunu qəbul etməz, heç vaxt öz baxışının sərhədini ən uzaq nöqtə kimi qəbul etməz. O, təbiətin müşahidə və riyaziyyat vasitəsilə həll edə bildiyi və intuisiyada sintezlə müəyyən edə bildiyi (uzadılmış) obyektlərdən, hətta duygular və təsəvvürdə konkret göstərilməsi mümkün olmayan (sadə) obyektlərə keçidin olduğunu da qəbul etməz. Empirist, həmçinin təbiətin özündə qanunlardan asılı olmayan, müstəqil fəaliyyət göstərən bir qabiliyyətin (azadlığın) əsas götürülə biləcəyini də qəbul etməz. Bu, anlayışın işi olan görünüşlərin mənşəyini zəruri qaydalarla izləmək işini məhdudlaşdırır. Nəhayət, o, heç vaxt hər hansı bir şeyin səbəbini təbiətin xaricində - yəni ilkin bir varlıqda - axtarmağı qəbul etməz. Çünkü biz təbiətdən kənar heç nəyi tanımiriq. Təbiət isə bizə yalnız obyektlər verir və onların qanunlarını öyrədir. Əlbəttə, əgər təcrübəçi filosof öz antitezisi ilə ağlin həqiqi çağırışını yanlış anlayan, yəni anlayış və biliyin əslində dayandığı yerdə daha

çox biliyi və anlayışı əsas götürən, onları praktiki maraqlara əsaslanmalı olduğu halda nəzəri maraqları irəli sürmək kimi göstərməyə çalışan, fiziki araşdırmalarının ipini istədiyi vaxt kəsib, biliyi genişləndirmək adı ilə transsensual ideyalara bağlamağa cəhd edən, belə insanların kobud maraq və özündənrazılığını sindırmaqdan başqa məqsədi olmasayı; Əgər təcrübəçi filosof bununla kifayətlənsəydi, onda onun prinsipi bizim iddialarımızı yüngülləşdirmək, iddialarımızda təvazökar olmaq üçün bir qayda olardı. Eyni zamanda, bu prinsip bizim anlayışımızı həqiqətən bizə göstərilən müəllim - yəni təcrübə vasitəsilə - ən geniş şəkildə genişləndirmək üçün yol açardı. Çünkü belə halda, nəzəri əvvəlcədən qəbul etmələr və praktiki maraqlarımız naminə inam bizdən alınmazdı. Sadəcə, onları elm və rasional anlayış adı ilə irəli sürmək olmazdı. Çünkü həqiqi nəzəri bilik yalnız təcrübənin obyektinə rast gələ bilər. Əgər bu sərhədi aşsa, yeni və təcrübədən müstəqil biliklər əldə etməyə çalışan sintez üçün tətbiq edilə biləcək aydın təsəvvür bazası olmaz. Amma əgər təcrübəcilik özü ideyalara münasibətdə dogmatikləşərsə (ki, tez-tez belə olur) və özünün intuisiyalı bilik dairəsinin xaricində olan hər şeyi cəsarətlə inkar edərsə, onda o, elə həmin tərbiyəsizlik səhvini etmiş olur. Bu, burada daha çox tənqid olunmalıdır, çünki bu, ağlın praktiki maraqlarına geri dönməz zərər verir.

### **Bu, Epikürçülükdən Platonizm qarşıdurmasıdır**

Hər ikisi bildiyindən daha çox şey deyir, amma belə ki, birincisi biliyi təşviq edir və irəli aparır, baxmayaraq ki, bu praktiki maraqlara zərər verir. İkincisi isə, praktiki baxımdan həqiqətən möhtəşəm prinsiplər verir, amma bu zaman ağlın yalnız nəzəri bilik əldə etdiyi sahədə təbii görünüşlərə ideal izahlar verməsinə və onların fiziki araşdırmasını laqeyd etməsinə imkan yaratır. Nəhayət, tərəflər arasında müvəqqəti seçimdə görünən üçüncü məqam budur ki, təcrübəcilik tamamilə məşhurluğa ziddir. Buna baxmayaraq, adı anlayışın yalnız təcrübə bilikləri və onların rasional əlaqələri ilə onu qane edəcək təklifi həvəslə qəbul edəcəyi gözlənilirdi. Amma transsensual dogmatizm onu məcbur edir ki, düşüncədə ən çox təcrübəsi olan zəkaların da anlayış və rasional qabiliyyətlərini aşan konseptlərə yüksəlsin. Məhz bu, təcrübəciliyin motividir. Çünkü o zaman özünü elə vəziyyətdə tapır ki, ən öyrənmişlər belə ondan heç nə ala bilməz. Əgər bu məsələlərdən azca və ya heç nə anlamırsa, heç kim də iddia edə bilməz ki, onlar barədə çox daha çox anlayışa sahibdir; hətta başqaları kimi məktəb qaydalarına tam riayət etmədən danışa bilməsə də,

yenə də bu mövzularda sonsuz qədər arqument irəli sürə bilər. Çünkü o, yalnız ideyalar arasında dolaşır və insanlar heç nə bilmədikləri üçün bu mövzularda ən çox danışa bilirlər; halbuki təbiət haqqında araşdırmałarda isə susmalı və bilmədiyini qəbul etməlidir. Rahatlıq və qürur bu prinsiplər üçün artıq güclü bir tövsiyədir. Bundan əlavə, filosof üçün bir şeyi prinsip kimi qəbul edib onun haqqında hesabat verə bilməmək, ya da obyektiv reallığına dair anlayışa sahib olmaq mümkün olmayan anlayışları qəbul etmək çox çətin olsa da, adi anlayış üçün bu çox adı haldır. Adi insan özünə inamlı irəliləyə biləcəyi bir şey istəyir. Belə bir fərziyyəni başa düşməkdə çətinlik onu narahat etmir, çünkü (anlamağın nə demək olduğunu bilməyən biri üçün) bu fikir ağlına belə gəlmir və təkrarlanan istifadənin nəticəsində ona tanış olanı məlum qəbul edir. Sonda, adi anlayış üçün bütün spekulyativ maraqlar praktik maraq qarşısında itib gedir və özünü elə bilsə ki, hansısa qorxular və ya ümidiłər onu inandırmağa məcbur etdiyi hər şeydə dərin bilik və anlayış sahibidir. Beləliklə, empirizm Transsendent olaraq idealizə edən zəka tərəfindən tamamilə populyarlığını itirir; və onun ali praktik prinsiplərlə bağlı ola biləcək bütün mənfi tərəflərinə baxmayaraq, biz narahat olmamalıyıq ki, o heç vaxt məktəblərin sərhədindən kənara çıxacaq, cəmiyyət arasında böyük hörmət qazanacaq və ya geniş kütlə tərəfindən qəbul ediləcək. İnsan ağlı təbiətcə memarlıq xarakterlidir - yəni bütün biliyi mümkün bir sistemin tərkib hissəsi kimi qəbul edir və yalnız belə prinsiplərə icazə verir ki, ən azından nəzərdə tutulan biliklərin digər biliklərlə birlikdə bir sistemdə dayanmasını mümkünzsız etməsin. Lakin antitez tərəfinin ifadələri elə növdəndir ki, onlar bilik binasının tamamlanmasını tamamilə mümkünzsız edir. Onlara görə, dünyanın hər vəziyyətindən daha qədim başqa bir vəziyyət var; hər parçada həmişə daha kiçik, bölünə bilən hissələr mövcuddur; hər hadisədən əvvəl həmişə başqası olub ki, o da başqaları tərəfindən yaranıb; və ümumiyyətlə, mövcudluqda hər şey daim şərti (şərtə bağlıdır), ilk və ya şərtsiz mövcudluq tanınmır. Beləliklə, antitez heç yerdə öz binasının əsası kimi tamamilə xidmət edəcək bir başlangıç və ya ilk nöqtə qəbul etmir. Buna görə də, belə önsərtlər üzərində tamamlanmış bir biliyin tikintisi tamamilə mümkünzsüzdür. Buna görə də, səbəbli birliyin deyil, xalis məntiqi birliyin tələb etdiyi ağlın strukturçu marağı təbii olaraq tezin iddialarına üstünlük verir. Amma əgər bir insan bütün maraqlardan imtina edə bilsəydi və bütün nəticələrdən laqeyd olaraq, ağlın iddialarını yalnız onların əsaslarına görə qiymətləndirəseydi, onda, əgər bu insanın bu ikili çətinlikdən çıxməq üçün başqa yolu yoxdursa və qarşı-qarşıya olan doktrinalardan birinə sadıqlik etiraf etməklə çıxış yolu tapırsa, belə adam daimi tərəddüddə olardı.

Bu gün insan iradəsinin azad olduğuna inanar; sabah isə təbiətin qırılmaz zəncirini düşündükdə, azadlığın sadəcə özünü aldatmaqdan başqa bir şey olmadığını və hər şeyin təbiət olduğunu qəbul edərdi. Amma indi əgər iş görmək və ya hərəkət etmək məsələsi gəlsəydi, bu sadəcə nəzəri məntiq oyunu yuxu kimi yoxa çıxar və o, prinsiplərini yalnız praktik maraqlara əsaslanaraq seçərdi. Amma çünki yalnız vicdanlılıq tələb edir ki, düşünən və sorğulayan bir varlıq müəyyən vaxtları tamamilə tərəfsiz olaraq yalnız öz ağılinı sinamağa həsr etsin və fikirlərini başqalarına açıq şəkildə təqdim etsin ki, onlar qiyənləndirə bilsinlər, heç kəs məhz bu səbəbdən ittiham edilə bilməz, üstəlik, heç kim qorxu olmadan iddialar və əks-iddiaların öz varlıqları adından (yəni səhv edə bilən insanların toplumundan seçilmiş münsiflər qarşısında) müdafiə olunmasına mane ola bilməz.

Şərh: İnsan ağılı həm təcrübədən (yəni gördüyüümüz, eşitdiyimiz şeylərdən) anlayışlar götürür, həm də təcrübədən kənara çıxaraq müəyyən yüksək, ümumi ideyaları düşünür. Lakin bu ideyalar reallıqda heç vaxt birbaşa təsdiq edilə bilməz, yəni onları təcrübə ilə yoxlamaq mümkün deyil. Buna baxmayaraq, zəka bu ideyalara doğru təbii olaraq meyl edir, çünki zəka həmişə dünya haqda tam və son nəticəli bir izah tapmaq istəyir. Immanuel Kant deyir ki, ağılnı qarşısında duran ən böyük suallar bunlardır: Dünyanın başlanğıcı var mı? Mənim içimdəki “mən” pozulmaz, bölünməz və azaddır, yoxsa biz sadəcə maddədən ibarət bir varlığıq? Əməllərimiz azaddır, yoxsa hər şey əvvəlcədən müəyyən edilib? Dünyada hər şeyin səbəbi var, ya təsadüfi, nizamsızdır? Bu suallara cavab vermək üçün adı təcrübə kifayət etmir. Burada zəka özünü ziddiyyətlərə aparır, çünki təcrübə ilə təsdiqlənməyən bu ideyalar ağılnı özündən qaynaqlanır və onları tam sübut etmək mümkün deyil. Immanuel Kantın dediyi budur ki, bu tip yüksək ideyalar və suallar ağılnı “transsəntental ideyaları”dır - yəni təcrübədən kənardan, ancaq ağılnı özünün məntiqi zərurətindən doğan fikirlərdir. Onlar elədir ki, biz onları həmişə düşünmək istəyirik, amma onları tam anlamaq və ya təcrübə ilə təsdiq etmək mümkün deyil. Immanuel Kant həm də deyir ki, bu vəziyyətdə ağılnı iki yanaşması var: Dogmatik (tezis) yanaşma: Burada insan ağılı deyir ki, dünyada mütləq başlanğıc, mütləq azad mənlik, mütləq səbəb var. Bu yanaşma əxlaq və din üçün vacibdir, çünki bu ideyalar insan üçün həyatın mənasını və ədaləti təmin edir. Empirist (antitezis) yanaşma: Burada deyilir ki, yalnız təcrübədən gələn məlumatlara inanmaq lazımdır, başqa sözlə, əgər təcrübədə yoxdursa, mövcud deyil. Bu yanaşma isə insanın azadlığı, ruhun ölməzliyi kimi fikirləri inkar edir və həyatın mənasını bəzən zəiflədir. Immanuel Kantın əsas iddiası budur ki, hər iki yanaşmanın öz haqları var, amma ağılnı bu ziddiyyətlərdən çıxış yolu, bu sualların mənbəyini anlamaqdır. Yəni ağılnı özü-özünə ziddiyyətləri başa düşüb onlardan necə çıxməq barədə düşünməsidir. Son olaraq, Immanuel Kant

deyir ki, biz əsl həqiqəti bəlkə heç vaxt bilə bilmərik, amma bu ideyalar olmadan insan ağlı tam rahat ola bilməz. Bu ideyalar bizi həyatın böyük suallarını düşünmək imkanı verir, baxmayaraq ki, onların cavabları aydın deyil. Beləliklə, İmmanuel Kantın fikirlərini sadə dildə belə ifadə etmək olar: İnsan ağlı həm təcrübədən gələn məlumatlarla işləyir, həm də təcrübədən kənara çıxaraq böyük və son sualları düşünür. Bu sualların cavabını tapmaq mümkün olmaya bilər, amma onları düşünmək ağlın təbiətidir və bu, insan ağlığını həm zənginləşdirir, həm də çəşdirir.

## Saf ağlın transsensual problemləri olduqca mütləq həll oluna bilməlidir

Bütün problemləri həll etmək və bütün suallara cavab vermək istəmək təkəbbürlü öyünmə və belə böyük bir özünə inam olar ki, dərhal bütün etibarı itirərdi. Yenə də, bəzi elmlər var ki, onların təbiətindən irəli gəlir ki, orada yaranan hər sual mütləq məlum olanlardan cavablandırıla bilməlidir, çünki cavab sualla eyni mənbədən çıxmalıdır; orada qaçılmaz cahillik bəhanəsi irəli sürülə bilməz, həll tələb olunmalıdır. Hər mümkün halda ədalətli və ya ədalətsiz nə olduğunu qaydaya əsasən bilmək lazımdır, çünki borclarımız məsələyə gəlir və biz bilmədiyimiz şeyə görə borclu ola bilmərik. Təbiətin görünüşlərinin izahında isə çox şey qeyri-müəyyən qalmalı, bir çox suallar isə həll olunmaz qalır, çünki təbiət haqqında bildiklərimiz izah etmək istədiyimiz şeylər üçün çox vaxt yetərsiz olur. İndi sual budur: Transsensual fəlsəfədə, ağilla qarşımıza qoyulan bir obyektə aid hər hansı bir sual varmı ki, eyni xalis ağilla cavablandırıla bilməsin? Və ya belə bir sualdan qəti cavab verməkdən yayınmaq haqqımız ola bilərmi, çünki biz onun barədə kifayət qədər anlayışa sahib olduğumuz halda (bunu sual vermək üçün kifayət qədər başa düşürük), amma cavab vermək üçün tamamilə vasitə və bacarıqlardan məhrumuq? İndi bildirirəm ki, bütün spekulativ biliklər arasında transsensual fəlsəfənin xüsusi xüsusiyyəti ondadır ki, xalis zəka tərəfindən verilmiş bir obyektlə bağlı heç bir sual yoxdur ki, həmin insan ağlı tərəfindən həll edilə bilməsin. Və qaçılmaz cahillik və problemin ölçülüməz dərinliyi kimi bəhanələr bizi ondan azad edə bilməz ki, bu suallara tam və ətraflı cavab verək. Çünki eyni anlayış bizi sual verməyə qoyduğu kimi, onu cavablandırmağa da qabiliyyətli etməlidir, çünki obyekt anlayışdan kənardə mövcud deyil (məsələn, ədalət və ədalətsizlik məsələsində olduğu kimi). Lakin transsensual fəlsəfədə, yalnız kosmoloji suallar istisna olmaqla, obyektin quruluşu ilə bağlı kifayət qədər cavab tələb etmək haqları yoxdur. Filosof bu suallardan qaça bilməz, onların

mürəkkəbliyini bəhanə gətirə bilməz və bu suallar yalnız kosmoloji ideyalarla əlaqəli ola bilər. Çünkü obyekt mütləq empirik olaraq verilməlidir və sual yalnız onun bir ideyaya uyğun olub-olmaması ilə bağlıdır. Əgər obyekt transsidentaldır və özü naməlumdursa - məsələn, düşüncənin (ruhun) özündə sadə bir varlıq olub-olmaması, ya bütün şeylərin ümumi səbəbi mütləq zəruri olub-olmaması və s. - onda biz ideyamıza uyğun bir obyekt axtarmalıyıq; bu obyektin bizə naməlum olduğunu qəbul edə bilərik, amma ona görə onun mümkün olmadığını demək olmaz. Yalnız kosmoloji ideyaların belə bir xüsusiyyəti vardır ki, onlar öz obyektini və onun anlayışı üçün tələb olunan empirik sintezi verilmiş kimi qəbul edə bilərlər. Bu ideyalardan doğan sual yalnız bu sintezinin necə irəliləməsi ilə bağlıdır, yəni onun tam və mütləq birliyini ehtiva edib-etməməsi ilə. Lakin bu tamlıq artıq empirik deyil, çünkü heç bir təcrübədə verilə bilməz. Burada biz yalnız mümkün bir təcrübənin obyekti kimi bir şeydən danışırıq, özü kimi (yəni varlığının özündə) deyil. Transsental kosmoloji suala cavab ideyanın kənarında ola bilməz, çünkü bu sual heç bir özü kimi obyektlə bağlı deyil. Mümkün təcrübə ilə bağlı olaraq, sual konkret təcrübədə verilə bilən şeydən yox, empirik sintezin yalnız yaxınlaşmağa çalışdığı ideyada olan şeydən bəhs edir. Buna görə də bu sual yalnız ideyadan həll olunmalıdır; çünkü bu ideya yalnız ağlın bir yaratmasıdır və ona görə məsuliyyətdən qaça bilməz və cavabı naməlum obyektin üzərinə ata bilməz. Bir elm öz daxilindəki bütün suallara (*quaestiones domesticae*) aydın və qəti həllər tələb edib gözləyə biləcəyi fikri, əvvəldən göründüyü qədər qəribə deyil, hətta bu günə qədər həmin cavablar tapılmamış olsa belə. Transsental fəlsəfədən əlavə, ağlın iki təmiz elmi vardır: biri yalnız nəzəri, digəri isə praktik məzmuna malikdir - təmiz riyaziyyat və təmiz əxlaq. Heç kim təklif edibmi ki, dairənin diametri ilə onun çəvrəsi arasındaki əlaqənin rasional və ya irrasional ədədlərlə necə olduğunu, biz şərtləri zəruri olaraq bilmədiyimiz üçün tam olaraq müəyyən etmək qeyri-mümkündür? Bu əlaqə əvvəlkindən uyğun verilə bilməsə də, hələlik sonrakı vasitələrlə tapılmayıbsa, ən azı belə bir həllin mümkün olmaması qətiyyətlə məlum ola bilər; Lambert bunun sübutunu vermişdir. Əxlaqın ümumi prinsiplərində isə heç nə qeyri-müəyyən ola bilməz, çünkü bu mülahizələr ya tamamilə mənasız və boşdur, ya da yalnız zəka anlayışlarımızdan irəli gəlməlidir. Digər tərəfdən, təbii elmdə saysız-hesabsız fərziyyələr var ki, onlarda heç vaxt qətiyyət gözləmək olmaz. Çünkü təbiətin görünüşləri bizim anlayışlarımızdan asılı olmayaraq bizə verilmiş obyektlərdir. Buna görə də açar həm bizdə, həm də təmiz düşüncəmizdə deyil, bizim xaricimizdədir və bu səbəbdən çox hallarda

tapılmıştır; ona görə də məsələlər haqqında qəti məlumat gözləmək mümkün deyil. Burada transsensual analizin suallarını daxil etmirəm, çünki indi yalnız obyektlər haqqında mühakimələrin qətiyyəti ilə məşğul oluruq, anlayışlarınızın mənşəyi ilə deyil. Beləliklə, biz qarşıda duran zəka suallarına ən azı tənqidə cavab vermək borcundan qaça bilmərik. Ağlımızın məhdudiyyətlərinə görə əlimizi başımıza vurmadan, təvazökar bir özünü tanıma görüntüsü ilə etiraf edə bilmərik ki, dünyanın əbədən mövcud olub-olmamasını, ya da başlangıcı olub-olmamasını, dünya məkanının sonsuz varlıqlarla dolu olub-olmamasını və ya müəyyən sərhədlərlə məhdudlaşmış-məhdudlaşmamasını, dünyada sadə bir şeyin olub-olmamasını və ya hər şeyin sonsuz bölünməli olduğunu, azadlıqla yaranan və istehsal olunan bir şeyin olub-olmamasını, ya da hər şeyin təbii səbəb-nəticə zəncirindən asılı olduğunu, nəhayət, tamamilə şəraitsiz və özü-özlüyündə zəruri olan bir varlığın olub-olmamasını, ya da hər şeyin varlığının şəraitli və xarici asılı, özü-özlüyündə isə təsadüfi olduğunu müəyyənləşdirmək ağlımızın xaricindədir. Hər bir sual, yalnız düşüncələrimizdə verilə bilən bir obyekti - yəni görünüşlərin şəraitsiz bütöv sintezini - əhatə edir. Əgər bu suallar haqqında öz anlayışlarınız əsasında heç bir qəti söz deyə və ya qərar verə bilmiriksə, o zaman məsələni mövzunun gizlənməsində günahlandırmamalıyıq. Çünki belə bir mövzu (çünki o, bizim ideyamızın xaricində heç yerdə qarşılanmır) bizə heç vaxt verilə bilməz. Əksinə, biz səbəbi öz ideyamızda axtarmalıyıq - bu, həll olunmayan bir problem kimi ortaya çıxır, lakin biz inadla ona uyğun gələn real obyektin mövcudluğunu iddia edirik. Öz anlayışımızdakı dialektikanın aydın təsviri bizə belə bir sual barədə mühakimə verməli olduğumuz mövzu ilə bağlı tam qətiyyət gətirər. Sizin bu problemlerin qeyri-müəyyən olması ilə bağlı etirazınıza cavab olaraq, sizdən ən azından aydın cavab tələb edən belə bir sual verə bilərik: Bu çətinliklərə səbəb olan ideyaları haradan götürürsünüz? Bəlkə də izahını tələb etdiyiniz görünüşlərdən, və bu ideyalar səbəbindən yalnız onların əsaslarını və ya ifadə qaydasını axtarmalısınız? Tutaq ki, təbiət sizin üçün tamamilə açıqdır; hisslerinizdən heç nə gizlənmir və hər şey şüurunuza tam şəkildə təqdim olunur. Buna baxmayaraq, heç bir təcrübə vasitəsilə ideyalarınızın obyektini konkret şəkildə qavramaq mümkün olmazdı. Çünki tam bu cür aydın təsəvvürlə yanaşı, tamamlanmış sintez və onun mütləq bütövlüğünün şüuru da tələb olunur, amma bu, heç bir empirik biliyin vasitəsilə mümkün deyil. Buna görə də, belə bir sual heç bir təcrübəni izah edərkən zəruri olaraq ortaya çıxa bilməz və elə bil ki, obyektin özündən irəli gəlmiş kimi qoyula bilməz. Çünki obyekt heç vaxt qarşınıza çıxa bilməz, çünki

o, mümkün olan heç bir təcrübədə verilməz. Bütün mümkün qavrayışlarda siz həmişə şərtlər arasında ilişib qalırsınız - məkan və zaman daxil - və heç vaxt şərtsizliyə çata bilmirsiniz. Buna görə də, bu şərtsizliyin sintezə mutlaq başlanğıc olaraq qoyulub-qoyulmayacağınızı, ya da başlanğıcsız ardıcılığın mutlaq bütövlüyündə mövcud olub-olmadığını anlaya bilmirsiniz. Empirik mənada bütöv həmişə yalnız nisbi olur. Miqdarın - yəni dünya bütövlüyünün -, bölünmənin, tərtibin, mövcudluq şərtlərinin ümumiyyətlə, həmçinin onların məhdud, ya sonsuz davam edən sintez vasitəsilə baş verib-verməməsi ilə bağlı bütün sualların mümkün heç bir təcrübə ilə əlaqəsi yoxdur. Məsələn, bir cismin görünüşünü daha yaxşı və ya fərqli şəkildə izah edə bilməzsiniz, istər sadə hissələrdən ibarət olduğunu, istərsə də həmişə mürəkkəb hissələrdən təşkil olduğunu fərz edin. Çünkü sadə bir görünüş qarşınıza çıxmaz və sonsuz tərkib də mümkün deyil. Görünüşlər yalnız onların izah şərtləri qavrayışda verildiyi qədər izah edilməlidir. Amma qavrayışda verilmək mümkün olan hər şey bir yerdə mutlaq bütöv halında heç bir qavrayış deyil. Elə məhz bu “bütöv”dür ki, onun izahı transsental səbəb-nəticə problemlərində tələb olunur. Beləliklə, bu problemlərin həlli heç vaxt təcrübədə ortaya çıxa bilməyəcəyindən, onların obyektinə aid ediləcək şeyin qeyri-müəyyən olduğunu deyə bilməzsiniz. Çünkü sizin obyektiniz yalnız beyninizdədir və onun kənardə heç bir yerdə verilməsi mümkün deyil. Buna görə də narahat olmalı olduğunuz tək şey özünüzlə razılaşmaq və ideyanızın təcrübədə verilən bir şeyin təxmin edilən təsviri kimi səhv anlaşılması qarşısını almaqdır. Yəni, təcrübənin qanunlarına əsasən qavranacaq bir obyekt kimi qəbul edilməsinin qarşısını almaqdır. Bu səbəbdən dogmatik həll yalnız qeyri-müəyyən deyil, həm də mümkün süzdür. Ancaq tamamilə əmin ola biləcəyimiz kritik həll suala obyektiv baxmir, onun əvəzinə həmin biliyin əsasları barədə sual verir.

Şərh: İmmuel Kant deyir ki, insan ağlı (zəkası) qarşısına qoyulan sualları tam və düzgün şəkildə cavablandırma bilməlidir. Amma bu, təkəbbürlü və qeyri-real bir iddia deyil, çünkü bəzi suallar var ki, onlara cavab tapmaq məcburiyyətindəyik - məsələn, ədalət nədir, doğru və yalnızın nə olduğunu necə bilirik kimi. Bu sualların cavabı sualın özündən gəlməlidir, başqa sözlə, düşüncəmizdəki anlayışlarla onları cavablandırmaq mümkünür. Amma təbiət və dünya haqqında suallar çox vaxt tam cavab vermək üçün çox mürəkkəbdir və bəzən cavab tapmaq mümkün olmur. Məsələn, kainatın sonsuz olub-olmaması, dünya necə yaranıb kimi suallara cavab tapmaq çətindir, çünkü təcrübəmiz bu sualları tam aydınlaşdırıa bilmir. İmmuel Kant deyir ki, ağlın əsas vəzifəsi transsental fəlsəfədə (yəni, ağlın özünü və

biliyin necə mümkün olduğu haqda fəlsəfədə) belədir ki, oradakı sualların hamısına zəka özü cavab verməlidir. Başqa sözlə, ağlın qarşısına çıxan obyektlər haqqında sualları cavabsız qoymaq olmaz. Amma kosmoloji suallar (kainatla bağlı) fərqlidir - onlar həm empirik təcrübəyə, həm də ideyalara bağlıdır. Bu suallara cavab vermək üçün yalnız ağlın yaratdığı ideyalara baxmaq lazımdır, onları təcrübə ilə yoxlamaq mümkün deyil. İmanuel Kant həmçinin deyir ki, riyaziyyat və əxlaq kimi elmlərdə cavablar tam və qəti olmalıdır. Məsələn, dairənin çevrəsi ilə diametri arasındaki əlaqə riyaziyyatda ya müəyyən olmalıdır, ya olmamalıdır. Əxlaqda da suallar ya mənasızdır, ya da ağılla cavablandırıla bilər. Təbiət hadisələri çox mürəkkəb və dəyişkəndir, ona görə də orada qəti nəticələr tapmaq həmişə mümkün deyil. İmanuel Kant vurğulayır ki, ağlın məhdudiyyətlərini qəbul etməliyik - biz kainatın başlangıcı, sonu, sonsuzluğu, azad iradə kimi böyük suallara cavab tapa bilmərik. Amma bu, sualların mənasız olduğu anlamına gəlmir, sadəcə biz hələ həmin suallara cavab verə bilmirik. Bu suallar ağlın içində, bizim düşüncəmizdə yaranır və onları həll etmək də ağıla düşür. Son nəticə olaraq İmanuel Kant deyir ki, biz zəka olaraq bütün suallara cavab verməyə çalışmalı, onları görməməzlikdən gəlməməliyik. Amma eyni zamanda, cavab tapa bilmədiyimiz məsələlərdə təvazökar olmalı və öz anlayışımızın sərhədlərini bilməliyik.

Qısa xülasə: zəka bəzi suallara tam cavab verməlidir, xüsusən də ədalət və əxlaq kimi anlayışlarda. Təbiət və kainat haqqında suallar bəzən cavabsız qalır, çünkü təcrübəmiz kifayət deyil. Riyaziyyat və əxlaq elmlərində cavablar qəti və tam olmalıdır. Böyük metafizik suallara cavab tapmaq çətindir, amma zəka onları düşünməkdən qaça bilməz. Zəka öz sərhədlərini bilməli, nəyi cavablandırma bildiyini, nəyi isə hələ bilmədiyini qəbul etməlidir.

## Dörd transsensual ideanın qaldırıldığı kosmoloji sualların skeptik təmsili

Biz sevinclə istərdik ki, suallarımızın cavabını dogmatik şəkildə tələb etməkdən çəkinək, əgər əvvəldən başa düssəydik ki, cavab necə olursa olsun, bu, yalnızca bizim bilməməyimizi artıracaq. Bir anlaşılmazlığı aradan qaldırıb, yerinə başqa bir anlaşılmazlıq gətirəcək, bizi bir qaranlıqdan çıxarıb, daha böyük bir qaranlığa salacaq, bəlkə də hətta ziddiyyətlərə aparacaq. Əgər sual yalnız təsdiq və ya inkar formasında qoyulursa, onda ağılli yanaşma budur ki, ilkin olaraq hər iki tərəfin əsaslandırmaları bir kənara qoyulsun və əvvəlcə düşünək ki, cavab bir tərəfdə və ya o biri tərəfdə olarsa, nə qazanarıq. İndi əgər

hər iki halda nəticə tam mənasız olarsa, o zaman yaxşı səbəbimiz olar ki, sualın özünü tənqid etmək şəkildə araşdırıraq. Baxaq görək, bu sual özü əsaslandırılmış bir fərziyyəyə əsaslanırı və ya ideyanın tətbiqi və nəticələrində abstrakt təqdimatından daha çox saxtılığını ortaya qoyan bir oyun oynayırı. Bu, təmiz ağın təmiz ağla verdiyi suallara skeptik yanaşmanın böyük faydasıdır. Bu yolla az xərclə özümüzü çoxlu dogmatik tullantılardan azad edə bilərik və onun yerinə sərt, lakin faydalı tənqid bir yanaşma qoya bilərik. Bu tənqid, həqiqi bir təmizləyici kimi, belə yanlış inancları və onlara bağlı ekspertizləri sevə-sevə təmizləyəcək. Beləliklə, əgər əvvəlcədən bir kosmoloji ideya haqqında görə bilsəydim ki, görünüşlərin tərs ardıcılığında (regressive synthesis) bu şərtsiz olanın hansı tərəfə düşməsindən asılı olmayıaraq, o, başa düşmənin hər hansı bir anlayışına görə ya çox böyük, ya da çox kiçik olar, onda başa düşərdim ki, çünki bu təcrübənin bir obyekti ilə bağlıdır və bu obyekt mümkün başa düşmə anlayışına uyğun gəlməlidir, bu ideya tamamilə boş və mənasızdır, çünki obyekt ona uyğun gəlmir, necə uyğunlaşdırırsam da. Və bu, əslində, bütün dünya anlayışları üçün belədir - buna görə də ağıl, onları saxladığı müddətdə, qaçılmaz bir qarşidurmaya (antinomy) məruz qalır. Məsələn, fərz edin ki:

1. Dünya başlanğıcsızdır - onda o, sizin anlayışınız üçün çox böyükdür, çünki bu anlayış, davamlı geriləmə (successive regress) ilə ibarət olmaqla, keçmişdəki bütün əbədiliyi heç vaxt tam şəkildə əldə edə bilməz.
2. Fərz edin ki, dünyanın başlanğıcı var - onda da yenə də o, zəruri empirik geriləmə anlayışınıza görə çox kiçik olur.

Beləliklə, hər iki halda anlayışınız dünya haqqında tam uyğun və məqbul bir obyekt təsvir edə bilmir, bu isə antinomianın məhz səbəbidir. Çünki başlanğıc həmişə öncəki bir vaxtı ehtimal edir, o hələ də şərtsiz deyil və başa düşmənin empirik istifadəsinin qanunu səni hələ də daha yüksək bir zaman şərti tələb etməyə məcbur edir; və dünya açıq-aydın bu qanun üçün çox kiçikdir. Eyni vəziyyət dünyanın məkan baxımından böyüklüyü sualına verilən iki cavab üçün də doğrudur. Əgər dünya sonsuz və sərhədsizdirse, o zaman o, mümkün olan hər hansı bir empirik anlayış üçün çox böyükdür. Əgər dünya sonlu və sərhədli isə, o zaman hələ də haqq qazandırı biləcəyin sual yaranır: Bu sərhədi nə müəyyən edir? Boş məkan özü-özlüyündə mövcud olan şeylərin əlaqəlisi deyil və bu, dayana biləcəyin bir şərt ola bilməz, üstəlik, mümkün bir təcrübənin hissəsi olan empirik bir şərt də deyil. (Çünki kim tamamilə boş olanı

təcrübə edə bilər?) Lakin empirik sintezlərin mütləq tamlığı üçün şərtsiz (unconditioned) şeyin empirik bir anlayış olması tələb edilir. Buna görə də, sərhədli dünya sənin anlayışın üçün çox kiçikdir.

İkincisi, əgər məkandakı hər görünüş (maddi varlıq) sonsuz sayda hissələrdən ibarətdirsə, onda bölünmənin təkamülü sənin anlayışın üçün həmişə çox böyükdür; və əgər məkanın bölünməsi bölünmənin hər hansı bir üzvündə - yəni sadə hissədə - dayanmalıdır, onda bu anlayış üçün çox kiçikdir. Çünkü bu üzv hər zaman daha da dərinləşən yeni bir təkamülə yol açır.

Üçüncüsü, əgər dünyada baş verən hər şey yalnız təbiət qanunlarına əsaslanan ardıcılıqlırsa, onda səbəbin səbəbkarının səbəbliyi yenə də baş verən bir şeydir və bu səni daha yüksək səbəblər axtarmağa məcbur edir; nəticədə şərtlər zəncirinin öncədən dayanmaz davamı yaranır. Dünyada hadisələrin təbiətdə təsir edilməsi sənin bütün anlayışların üçün çox böyükdür. İndi bəzən öz-özünə yaranan və azadlıqla (öz iradəsi ilə) yaradılan hadisələri qəbul etsən də, təbiətin qaçılmaz qanunu olaraq “Niyə?” sualı səni izləyəcək və təcrübə qanunlarına uyğun olaraq bu nöqtədən keçməyini tələb edəcək; beləliklə, bu əlaqələr bütövlüyü sənin mütləq empirik anlayışın üçün çox kiçik olacaqdır.

Dördüncüsü: Əgər sən tamamilə zəruri bir varlığın (istər dünyyanın özü, istər dünyadakı bir şey, istərsə də dünyyanın səbəbi olsun) mövcud olduğunu qəbul etsən, onu hər bir verilmiş zaman nöqtəsindən sonsuz uzaqda yerləşdirməlisən; çünkü əks halda o, başqa birinə və daha əvvəlki bir varlığa bağlı olar. Lakin belə olduqda, bu varlıq sənin empirik anlayışın üçün əlçatmaz və çox böyük olur və nə qədər uzağa getsən də, onu heç bir təkamül yolu ilə əldə edə bilməzsən. Amma əgər sənin fikrincə, dünyaya aid olan hər şey - ya şərtli, ya da şərt olan - təsadüfi (ixtiyari)dirsə, onda sənə verilən hər mövcudluq sənin anlayışın üçün çox kiçikdir. Çünkü bu mövcudluq səni başqa bir mövcudluq axtarmağa məcbur edir ki, bu mövcudluq ona bağlıdır. Bütün bu hallarda biz demişik ki, dünya-ideyası ya təcrübəyə əsaslanan geriyə doğru ardıcılıq üçün çox böyükür, yəni anlayışın mümkün olan hər bir konsepti üçün çox böyükür, ya da ona görə çox kiçikdir. Amma niyə biz əksini deməmişik? Yəni niyə deməmişik ki, birinci halda təcrübi konsept həmişə ideya üçün çox kiçikdir, ikinci halda isə çox böyükür və beləliklə, sanki təcrübi geriyə ardıcılığa günah vermişik? Niyə əvəzində kosmoloji ideyanı onun həddi, yəni mümkün təcrübə baxımından az və ya artıq olması ilə günahlandırmışık? Səbəb budur. Yalnız mümkün təcrübə bizim anlayışlarımıza gerçeklik verə

bilər; təcrübə olmadan hər anlayış yalnız bir ideya olaraq qalır, həqiqət və obyektə istinaddan məhrum olur. Buna görə mümkün təcrübi anlayış, ideyanın sadəcə bir fikir və ya düşüncə varlığı olub-olmadığını, yoxsa dünyada öz obyektini tapıb-tapmadığını qiymətləndirmək üçün meyar kimi götürülməli idi. Çünkü bir şeyin başqa bir şeyə nisbətən çox böyük və ya çox kiçik olduğunu yalnız o zaman deyirlər ki, ilk şey sonrakı üçün mövcud hesab olunur və ona uyğunlaşdırılmalıdır. Qədim dialektik məktəblərin çətin suallarından biri belə idi: Əgər top deşiydən keçmirsə, deyilməlidirmi ki, top çox böyükdür, yoxsa dəlik çox kiçikdir? Bu halda, necə ifadə etməyin fərqi yoxdur, çünkü hansının digəri üçün mövcud olduğunu bilmirsən. Amma əksinə, deyilməz ki, adam geyim üçün çox uzundur, daha doğrusu, geyim adam üçün çox qıсадır. Beləliklə, ən azından sağlam bir şübhəyə gəldik ki, kosmoloji ideyalar və onlarla bağlı bir-birinə zidd olan bütün uydurma iddialar bəlkə də obyektin bizə necə təqdim olunduğu barədə boş və yalnız təsəvvür edilən bir anlayışa əsaslanır. Bu şübhə bizi uzun müddət aldadmış görünüşü aşkar etmək üçün doğru yola yönəldə bilər.

Şərh: İmmmanuel Kant deyir ki, biz çox vaxt dünyanın necə başladığı, sonsuz olub-olmaması, hadisələrin səbəbi və mütləq bir varlığın mövcudluğu kimi suallara cavab tapmağa çalışırıq. Amma bu sualların cavabı nə olursa olsun, əslində bizim anlayışımızı tam qane etməyəcək, çünkü bu sualların hər iki cavabı - məsələn, dünyanın başlangıcsız və ya başlangıçlı olması - bizə çətinliklər yaradır və məntiqi ziddiyyətlərə aparır. Məsələn: Əgər dünya başlangıcsızırsa, o zaman onu tam anlamaq mümkün deyil, çünkü keçmişin sonsuzluğu anlayışımıza sığmır. Əgər dünya başlangıclıdırsa, yenə də bu başlangıç anlayışımız üçün çox kiçik, ya da qısa görünür, çünkü hər başlangıç öncədən başqa bir vaxtı tələb edir. Eyni şəkildə, dünya sonsuzdursa, o bizim təcrübə və anlayışımız üçün çox böyük olur, sərhədli və kiçikdirse, onun sərhədi və mahiyyəti barədə suallar yaranır ki, bunlar da cavabsız qalır. İmmmanuel Kant qeyd edir ki, bu cür böyük sualların hər iki cavabı bizim təcrübə və məntiqimizə zidd gəlir, ona görə də bu sualların özü dərin tənqidi araşdırmağa ehtiyac duyur. Çünkü bəlkə də bu suallar əslində bizim anlayışlarımızın həddindən artıq genişləndirilməsi, yəni ağlın öz-özünə yaratdığı fikirlərdir və onlar reallıqda heç bir obyektə uyğun gəlmir. Bu da nəticədə bizi skeptik yanaşmaya - yəni şübhə və ehtiyatla yanaşmağa - yönəldir. İmmmanuel Kant deyir ki, biz ağlımızın sərhədlərini bilməliyik və bəzi sualların cavabını tam olaraq tapmaq mümkün deyil, çünkü bu suallar anlayışımızın həddini aşır. Qısaca: İmmmanuel Kant belə düşünür ki, böyük fəlsəfi suallar - dünyanın başlangıcı, sonsuzluğu, səbəb və mütləq varlıq - bizim ağlımız üçün təkcə çətin deyil, bəlkə də həll olunmazdır, çünkü onların hər iki mümkün cavabı anlayışımızla ziddiyyət təşkil edir. Buna görə bu suallara dogmatik

yanaşmaq yox, skeptik və tənqidi yanaşmaq daha faydalıdır. Bizim anlayışlarımızın sərhədlərini bilmək vacibdir və hər şey təcrübə ilə məhdudlaşmalıdır.

## Kosmoloji dialektikanın həllində transsensual idealizmin açar rolü

Transsensual Estetikada artıq kifayət qədər sübut etmişik ki, məkan və ya zaman daxilində qavradığımız hər bir şey - yəni bizi mümkün olan təcrübənin bütün obyektləri - yalnız görünüşlərdən ibarətdir. Başqa sözlə, onlar sadəcə təsəvvürlərdir. Bu təsəvvürlər bizim düşüncəmizdə uzanan varlıqlar və ya dəyişikliklər ardıcılılığı şəklində təmsil olunur. Ancaq bu şəkildə təmsil olunmalarına baxmayaraq, onlar bizim düşüncəmizdən kənarda, özü-özünə mövcud olan reallığa sahib deyillər. Mən bu nəzəriyyəni *transsensual idealizm* adlandırıram. Transsensual mənada realist olan şəxs isə, hissiyatımızın bu dəyişikliklərini - yəni sadəcə təsəvvürlərimizi - özü-özlüyündə mövcud olan şeylər kimi qəbul edir. Beləliklə də, sadəcə təsəvvürlərdən ibarət olan şeyləri, gerçək və müstəqil varlıqlar kimi düşünür. Bizi düzgün başa düşməzlər əgər bizə çoxdan pişlənmiş və inkar olunmuş empirik idealizmi aid etməyə çalışsalar. Bu baxış məkana gerçək bir varlıq kimi yanaşır, amma həmin məkanda mövcud olan uzanmış varlıqların varlığını ya inkar edir, ya da ən azı bu varlığı şübhə altına alır. Bu səbəbdən də, yuxu ilə gerçəkliyin bir-birindən aydın şəkildə fərqləndirilə bilmədiyini düşünür. Daxili duyğular vasitəsilə zaman daxilində baş verən görünüşlərə gəldikdə isə, bu baxış onların gerçək varlıqlar olmasında heç bir çətinlik görmür. Əksinə, o, bu daxili təcrübənin - və yalnız onun - bu obyektlərin (özlüyündə) gerçək mövcudluğunu zamanla müəyyən olunmuş şəkildə sübut etməyə tam kifayət etdiyini iddia edir. Unun əksinə olaraq, bizim *transsensual idealizmimiz* isə xarici qavrayış obyektlərini də - məkan daxilində necə qavranırlarsa - o şəkildə real sayırm. Həmçinin bütün zaman dəyişikliklərini də, daxili duyu ilə necə təmsil olunursa, elə o şəkildə qəbul edir. Çünkü məkan artıq bizim "xarici qavrayış" adlandırdığımız qavrayış formasına aiddir. Məkan daxilində obyektlər olmasaydı, heç bir empirik təsəvvür də mümkün olmazdı. Buna görə biz məkanda uzanan varlıqları real hesab edə bilərik və hətta etməliyik. Zamanla da eyni şəkildə davranmalıyıq. Lakin məkan özü, zamanla birlikdə və onlarla birlikdə bütün görünüşlər - bunlar heç də şeylər deyillər. Onlar yalnız təsəvvürlərdən ibarətdir və heç vaxt bizim şürurumuzdan kənarda mövcud ola bilməzlər. Hətta bizim öz zehnimizin daxilində hiss edilən qavrayışı da - yəni

müxtəlif hallar ardıcılılığı ilə zaman daxilində təmsil olunan şürə obyektimiz - bu da özlüyündə mövcud olan həqiqi "özümüz" deyil. Bu, bizə məlum olmayan bir varlığın, hissiyatımıza verilmiş formada, yalnız görünüşüdür. Bu daxili görünüşün özü-özlüyündə bir şey kimi mövcudluğunu qəbul etmək olmaz. Çünkü bu görünüşün mövcudluq şərti zamandır. Amma zaman özü-özlüyündə heç bir şeyin mahiyyətinə aid olan bir xüsusiyyət ola bilməz. Lakin məkan və zaman daxilində baş verən görünüşlərin empirik həqiqiliyi tam şəkildə təmin olunmuş olur. Əgər bu görünüşlər təcrübədə empirik qanunlara uyğun olaraq dəqiq və bütöv şəkildə bir-birilə əlaqələndirilsə, onları yuxularla qarışdırmaq olmaz və onlar onlardan kifayət qədər fərqləndirilə bilər. Beləliklə, təcrübə obyektləri heç vaxt özü-özlüyündə bizə verilmir. Onlar yalnız təcrübə daxilində verilir və təcrübədən kənardə heç bir şəkildə mövcud deyillər. Məsələn, Ayda canlıların ola biləcəyini qəbul etməliyik - hətta indiyə qədər heç bir insan onları qavramamış olsa belə. Amma bu, sadəcə o deməkdir ki, gələcəkdə təcrübənin mümkün davamı zamanı biz onları qavraya bilərik. Çünkü hər bir şey yalnız o halda gerçək sayılır ki, o, qavrayışla - empirik ardıcılığın qanunlarına uyğun şəkildə - bir əlaqə təşkil edir. Deməli, əgər bir şey mənim gerçək şüurumla empirik əlaqə içindədirsə, o zaman bu şey gerçəkdir. Lakin bu, onun özü-özlüyündə, yəni təcrübədən kənardə da gerçək olduğu anlamına gəlmir. Bize həqiqətən verilən yeganə şey - qavrayışdır. Həmçinin, bu qavrayışdan digər mümkün qavrayışlara doğru empirik irəliləyişdir. Çünkü görünüşlər, özlüyündə baxıldıqda, yalnız bir təsəvvür olaraq qavrayışda gerçək sayılırlar. Qavrayışın özü də əslində sadəcə empirik təsəvvürün - yəni görünüşün - gerçəkliyindən ibarətdir. Bir görünüşü, hələ qavranılmamış olsa belə, gerçək bir şey adlandırmaq isə yalnız bu iki mənaya gələ bilər: ya gələcək təcrübənin davamında belə bir qavrayışla qarşılaşmalıyıq, ya da bu iddianın heç bir mənası yoxdur. Bir şeyin hissələrimiz və mümkün təcrübəmizlə əlaqəsi olmadan özü-özlüyündə mövcud olduğunu söyləmək yalnız o zaman məntiqli olar ki, biz şeyin özündən danışırıq. Lakin burada söhbət yalnız məkanda və zamanda baş verən görünüşlərdən gedir. Halbuki, nə məkan, nə də zaman - heç biri özü-özlüyündə olan şeylərin xüsusiyyəti deyil. Bunlar sadəcə bizim hissiyatımızın formalarıdır. Ona görə də məkanda və zamanda baş verən şeylər - yəni görünüşlər - özü-özlüyündə olan varlıqlar deyil, sadəcə təsəvvürlərdir. Əgər bu təsəvvürlər bizə qavrayış vasitəsilə verilmirsə, o zaman onları heç bir yerdə tapa bilmərik. Hissiyat qabiliyyəti, əslində, yalnız müəyyən şəkildə təsirlənərək təsəvvürlər almaq üçün bir qəbuletmə qabiliyyətidir. Bu təsəvvürlərin bir-biri ilə əlaqəsi isə

məkan və zamanın xalis qavrayışıdır. Yəni bu əlaqələr bizim hissiyatımızın xalis formalarıdır. Əgər bu təsəvvürlər məkan və zamana əsaslanaraq təcrübə birliyinin qanunlarına uyğun şəkildə əlaqələnə və müəyyən edilə bilirsə, biz onlara “obyekt” deyirik. Bu təsəvvürlərin qeyri-hiss olunan səbəbi isə bizə tamamilə məlum deyil. Ona görə də onu bir obyekt kimi qavraya bilmərik. Çünkü belə bir obyekti nə məkanda, nə də zamanda təmsil etmək mümkün deyil - halbuki məkan və zaman bizim hissi qavrayışımızın əsas şərtləridir. Bu şərtlər olmadan biz heç bir qavrayışı düşünə bilmərik. Bununla belə, görünüşlərin ümumi və yalnız zəka ilə qavranıla bilən səbəbini “transsensual obyekt” adlandırma bilərik. Bunu sadəcə hissiyatımızın qəbuletmə qabiliyyətinə uyğun gələn bir şey kimi adlandırırıq. Biz bu transsensual obyektdə bütün mümkün qavrayışlarımızın miqyasını və əlaqəsini aid edə bilərik və deyə bilərik ki, o, hər cür təcrübədən əvvəl, özü-özlüyündə verilir. Lakin görünüşlər isə bu transsensual obyektdə uyğun olaraq heç vaxt özü-özlüyündə verilmir. Onlar yalnız təcrübə daxilində verilir, çünki onlar sadəcə təsəvvürlərdir. Bu təsəvvürlər yalnız o zaman real bir obyekt bildirirlər ki, qavrayış kimi digər qavrayışlarla təcrübə birliyinin qaydalarına uyğun şəkildə əlaqələnmiş olsunlar. Buna görə də belə demək olar: keçmiş zamandakı real şeylər təcrübənin transsensual obyektində verilmişdir. Amma mənim üçün onlar yalnız o zaman obyekt və real hesab olunur ki, mən özümə təsəvvür edə bilim ki, empirik qanunlara - yəni dünyanın gedisatına - uyğun olaraq mümkün qavrayışlar ardıcılılığı (məsələn, tarixdən və ya səbəb-nəticə əlaqəsindən çıxış edərək) keçmişə doğru aparan bir zaman sırasına çatır. Bu zaman sırası isə indiki zamanın şərti kimi təmsil olunur və yalnız mümkün bir təcrübə ilə əlaqədə real sayılır, özü-özlüyündə yox. Beləliklə, mənim öz mövcudluğumdan əvvəl baş vermiş və artıq keçmiş olan bütün hadisələr - bunlar sadəcə, indiki qavrayışdan başlayaraq təcrübə zəncirini keçmişə doğru genişləndirmək imkanını ifadə edir. Əgər mən, buna uyğun olaraq, hissiyyatla əlaqəli mövcud olan bütün obyektləri bütün zaman və məkanlarda birlikdə təsəvvür edirəmsə, onları təcrübədən əvvəl məkan və zamanda mövcud olan şeylər kimi qəbul etmirəm. Əksinə, bu təsəvvür sadəcə mümkün bir təcrübənin tamlığının düşüncəsidir. Bu tamlıq daxilində həmin obyektlər - yəni yalnızca təmsil olunmalardan ibarət olan şeylər - verilir. Lakin bu obyektlərin mənim bütün təcrübəmdən əvvəl mövcud olduğunu söyləmək yalnız onu bildirir ki, mən onların olduğu təcrübənin bir hissəsinə, ilkin qavrayışdan başlayaraq, zamanla çatmaliyam. Bu irəliləyişin empirik şərtlərinin səbəbi - yəni həmin obyektlərin hansı üzvləri ilə qarşılaşa biləcəyimin və nə qədər uzağa gedə

biləcəyimin səbəbi - Transsentialtdır. Buna görə də bu səbəb mənim üçün zəruri olaraq naməlumdur. Lakin bizim bu naməlum səbəblə işimiz yoxdur. Biz yalnız təcrübənin irəliləyiş qaydası ilə maraqlanırıq. Bu qayda çərçivəsində obyektlər, yəni görünümlər bizə verilir.

Nəticə baxımından fərq etmir ki, mən desəm ki, məkan daxilində empirik irəliləyiş zamanı gördüyüüm ən uzaq ulduzlardan yüz qat uzaqda olan ulduzlarla qarşılaşa bilərəm, ya da desəm ki, həmin ulduzlar dünya məkanında ola bilər, hətta heç bir insan onları görməsə də və ya heç vaxt görməyəcək olsa da. Əgər bu ulduzlar təcrübəyə heç bir istinad olmadan, özləri üçün mövcud olan şeylər kimi verilmiş olsayırlar, onlar mənim üçün heç nə olardı. Bu halda, onlar empirik geriyə baxış zəncirinə daxil olan obyektlər sayılmazdır. Yalnız başqa bir əlaqə kontekstində - yəni bu eyni görünüşlər kosmoloji bir ideyanın, mütləq bir bütövlüyün lehinə istifadə olunanda və bu ideya mümkün təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxan bir sualla bağlı olduqda - hissiyat obyektlərinin gerçəkliliyini düşünərkən onları necə başa düşməyimizin fərqləndirilməsi vacib olur. Bu, təcrübə anlayışlarımızı səhv başa düşərək qaćınılmaz olaraq yaranacaq aldadıcı bir illüziyanın qarşısını almaq üçün əhəmiyyətlidir.

Şərh: İmmanuel Kant deyir ki, bizim gördüyüümüz, hiss etdiyimiz və təcrübə etdiyimiz hər şey – əşyalar, hadisələr, məkan və zaman – əslində xarici dünyadan özü deyil, bizim zehnimizdə yaranan görünüşlər və təsəvvürlərdir. Məsələn, bir masaya baxanda biz onun özünü deyil, bizim şüurumuzda formalaşan görünüşünü görürük. Bu fikir İmmanuel Kantın transsensual idealizm adlandırdığı fəlsəfi yanaşmanın əsasını təşkil edir.

Məkan və Zaman nədir? İmmanuel Kant deyir ki, məkan və zaman obyektiv reallıqda olan şeylər deyil. Onlar sadəcə bizim hiss etmə və düşünmə tərzimizdir. Yəni bu anlayışlar bizim beynimizin dünyani başa düşmək üçün istifadə etdiyi “formalar”dır. Bu formalar olmadan biz heç bir şeyi qavraya bilmərik.

Nə gerçəkdir? Əgər bir şey təcrübə içində qavranıla bilirsə, o zaman empirik baxımdan gerçəkdir. Yəni bir şeyi gerçək sayımağımız üçün onu hiss etməli və təcrübədə müşahidə etməliyik. Amma bu o demək deyil ki, həmin şey təcrübədən kənardə, özü-özlüyündə də gerçəkdir. Məsələn, əgər heç kim Ayda canlıları görməyibsə, biz yenə deyə bilərik ki, orada canlılar ola bilər – çünki gələcəkdə onları müşahidə etmək mümkün ola bilər. Amma bu canlılar haqqında danışmaq yalnız təcrübə imkanları çərçivəsində məna kəsb edir.

Transsensual obyekt nədir? Immanuel Kant deyir ki, bütün bu görünüşlərin (yəni bizim təcrübələrimizin) arxasında bir "naməlum səbəb" – bir transsensual obyekt durur. Bu obyekt bizim bütün təcrübəmizin arxa planında durur, amma biz onu nə görə bilərik, nə hiss edə, nə də düşünə bilərik. O, sadəcə olaraq bizim qavrayış qabiliyyətimizə uyğun bir "mənbə"dir.

Nəticə: Biz heç vaxt əşyaların "özünü" – yəni təcrübədən kənar varlığını – qavraya bilmərik. Bizə yalnız onların görünüşləri, təcrübədə necə göründükləri məlum olur. Bu səbəbdən də fəlsəfədə bir çox yanlışlıqlar ona görə baş verir ki, insanlar görünüşlə "şeyin özü"nü qarışdırırlar.

## Ağlıın öz-özü ilə kosmoloji qarşıdurmasının tənqididə qərarı

Saf ağlıın bütöv antinomiyası bu dialektik mübahisəyə əsaslanır: Əgər şərtlə (yəni asılı olan) bir şey verilmişsə, onda onun üçün lazım olan bütün şərtlər zənciri də verilmiş sayılır. İndi isə hissələrimizlə qavradığımız obyektlər şərtlə şəkildə verilir. Beləliklə, nəticə aydınlaşdır və s. Bu sillogizm (məntiqi nəticə), əsas müddəəsi çox təbii və aşkar göründüyü üçün, bir neçə kosmoloji ideyanın yaranmasına səbəb olur. Bu ideyalar, görünüşlərin sintezi zamanı yaranan şərtlərin müxtəlifliyinə uyğun olaraq formallaşır. Bu şərtlər bir zəncir təşkil edir və bu zəncirin mütləq tamlığı irəli sürürlür. Nəticədə, zəka qaçılmaz şəkildə özü ilə ziddiyyətə düşür. Lakin bu sofist düşüncənin aldadıcı nə olduğunu açıq şəkildə göstərməzdən əvvəl, bu arqumentdə işlədilən bəzi anlayışları düzəldib dəqiqləşdirməliyik. Əvvəlcə bu fikir aydınlaşdır və şübhəsiz doğrudur: Əgər şərtlə bir şey verilmişsə, bu zaman həmin şeyin şərtləri zəncirinin geriyə doğru araşdırılması bizə problem kimi verilir. Çünkü "şərtlə" anlayışı artıq özü ilə birlikdə bunun bir şərtlə əlaqəli olduğunu bildirir. Əgər bu şərt də özü-özlüyündə şərtlidirsə, o zaman daha uzaqdakı bir şərtə bağlanır. Bu da həmin zəncirin bütün üzvləri ilə davam edir. Bu fikir analitikdir və buna qarşı hər hansı bir Transsensual tənqidin qorxusu yoxdur. Bu, ağlıın məntiqi bir tələbidir: anlayışı onun şərtləri ilə əlaqələndirmək və bu əlaqəni mümkün olduğu qədər uzağa davam etdirmək. Bu tələb anlayışın özündən doğur. Davam edək: Əgər həm şərtlə, həm də onun şərti şeylərin-özləri-kimi (yəni təcrübədən kənardə və müstəqil şəkildə mövcud olan şeylər) qəbul edilirsə, o zaman birinci veriləndə, sadəcə olaraq ikinciyyə doğru bir geriyə baxış problemi yaranmır - eyni zamanda ikinci də birincinin özü ilə birlikdə həqiqətən verilmiş

olur. Bu bütün zəncirin üzvləri üçün keçərlidirsə, deməli, həmin şərtlər zəncirinin tamlığı - yəni qeyri-şərtli olan - də eyni zamanda verilmiş olur. Əslində isə, şərtli olanın özü yalnız həmin zəncir vasitəsilə mümkün olduğu üçün, bu tamlıq əvvəlcədən fərz edilir. Burada şərtlinin öz şərtləri ilə sintezi sadəcə anlayışla aparılan bir sintezdir. Bu sintez, şeyləri necə qavrayacağımızı və ya qavrayıb-qavramayacağımızı nəzərə almadan, onları özləri necədirdəsə elə təqdim edir. Əksinə, əgər mən yalnız görünüşlərlə məşğul oluramsa, hansı ki, onlar yalnız təmsillərdir və onlarla tanış olmadan - yəni onlara özü kimi, çünki onlar yalnız empirik qavrayışlardır - mövcud deyillərsə, onda mən eyni mənada deyə bilmərəm ki, şərtli verilmişdir, onun bütün şərtləri (görünüşlər kimi) də verilmişdir. Buna görə, mən bu şərtlər zəncirinin mütləq tamlığını çıxara bilmərəm. Çünkü görünüşlər qavranarkən özləri başqa bir şey deyil, empirik sintezdir (məkan və zamanda) və yalnız bu sintez vasitəsilə verilir. İndi belə nəticə çıxmır ki, əgər şərtli (görünüş şəklində) verilmişdir, onda onun empirik şərtini təşkil edən sintez də artıq verilmiş və fərz edilmişdir. Əksinə, bu sintez ilk dəfə geriyə baxış zamanı baş verir və heç vaxt ondan əvvəl olmur. Amma belə halda deyə bilərik ki, şərtlərə doğru geriyə baxış - yəni davam edən empirik sintez - tələb olunur və ya problem kimi verilir. Bu geriyə baxış vasitəsilə şərtlər mütləq verilmiş olmalıdır. Buradan aydın olur ki, kosmoloji sillogizmin əsas müddəası şərtliyi xalis kateqoriyanın Transsensual mənasında qəbul edir, halbuki kiçik müddəə onu yalnız sadəcə görünüşlərə tətbiq olunan anlayışın empirik mənasında götürür. Nəticədə, burada "ifadə formasının sofizmi" adlanan dialektik aldatma mövcuddur. Bu aldanma isə süni deyil, adı ağlın tamamilə təbii bir səhvidir. Çünkü adı zəka bir şeyin şərtli verildiyi zaman, (əsas müddəəda) şərtləri və onların zəncirini görmədən fərz edir. Bu isə, verilmiş nəticə üçün tam müddəəaların qəbul edilməsinin məntiqi tələbindən başqa bir şey deyil. Burada şərtli ilə onun şərti arasında zaman ardıcılılığı mövcud deyil; hər ikisi eyni anda verilmiş kimi fərz edilir. Bundan başqa, kiçik müddəəada da görünüşləri şeylərin özü kimi və yalnız anlayışa verilmiş obyektlər kimi qəbul etmək təbii sayılır. Bu, əsas müddəəada olduğu kimi, intuisiyanın bütün şərtlərindən ayrılmış halda qəbul edilir, çünki yalnız intuisiyanın şərtləri altında obyektlər verilə bilər. Lakin burada anlayışlar arasında əhəmiyyətli fərqi gözdən qaçırmışaq. Əsas müddəəada şərtlinin öz şərtləri və onların tam zənciri ilə sintezi zamanla məhdudlaşdırır və ardıcılıq anlayışı daşıdır. Əksinə, empirik sintez və görünüşdəki şərtlər zənciri (kiçik müddəəada nəzərdə tutulur) mütləq olaraq ardıcıl verilir və yalnız zamana bağlı olaraq bir üzvdən digərinə keçməklə

mümkündür. Nəticədə, burada əvvəlki kimi sintez və onun təmsil etdiyi zəncirin mütləq tamlığını fərz edə bilməzdəm. Çünkü əvvəlki halda zəncirin bütün üzvləri özləri-özlüyündə (zaman şərti olmadan) verilmişdir. Burada isə onlar yalnız geriyə doğru ardıcıl gediş vasitəsilə mümkün olur və bu yalnız insan onu tamamlamaqla gerçəkləşir. Belə bir yanılma ümumi arqumentin (kosmoloji iddialar üçün) əsaslandığı göstərildikdə, mübahisə edən tərəflərin hər ikisinin tələbini əsaslı saymaq olmaz. Lakin bu, onların mübahisəsinin sona çatması demək deyil, hətta biri və ya hər ikisi iddialarında səhv ola bilərlər, baxmayaraq ki, bunu dəstəkləyəcək düzgün arqumentləri qura bilmirlər. İkisi arasında birinin dünyanın başlanğıçı olduğunu, digərinin isə başlanğıçı olmadığını və əbədi mövcud olduğunu iddia etməsindən daha aydın heç nə yoxdur; deməli, onlardan biri haqlıdır. Amma belədirse, hər iki tərəfin bərabər dəlilləri olduğundan, hansı tərəfin doğru olduğunu heç vaxt müəyyən etmək mümkün deyil. Beləliklə, mübahisə əvvəlki kimi davam edir, baxmayaraq ki, zəka məhkəməsi tərəflərə sakit olmayı tapşırıb. Nəticədə, mübahisəni həm iki tərəfi qane edən, həm də əsaslı şəkildə bitirəcək heç bir yol qalmır. Yeganə çıxış yolu, tərəflərin bir-birini bu qədər yaxşı təkzib etmələri nəticəsində, nəhayət mübahisənin əsassız olduğunu, onların qarşısında olmayan bir həqiqətin transsensual bir illüziya kimi göstərildiyini qəbul etmələridir. Bu, son qərarla həll edilə bilməyən mübahisəni həll etmək üçün indi başlayacağımız yoldur.

Zeno Eleatik, incə dialektikçi, artıq Platon tərəfindən sərt şəkildə təqnid olunmuşdu. Platon ona belə demişdi ki, o, öz sənətini göstərmək üçün bəzən güclü arqumentlərlə bir təklifi sübut edir, sonra isə eyni güclü arqumentlərlə onu dərhal təkzib edir.

Zeno iddia edirdi ki, Tanrı (güman ki, onun üçün bu dünya demək idi) nə sonlu, nə də sonsuzdur; nə hərəkətdədir, nə də sakit; nə bənzəyir, nə də bənzəmir heç bir şeyə. Onu qiymətləndirənlər belə düşündülər ki, o, tamamilə qarşılıqlı zidd iki təklifi inkar etmək istəyir ki, bu absurddur. Amma mən bu ittihamin ona haqlı olaraq yönəldilə bilməyəcəyini düşünürəm. İlk təklif haqqında daha sonra daha aydınlıq gətirəcəyəm. Digərlərinə gəldikdə isə, əgər “Tanrı” sözündən kainatı başa düşürdüsə, o zaman əlbəttə deməli idi ki, kainat ya sabit olaraq öz yerində deyil (sakit deyil), ya da yerini dəyişmir (hərəkət etmir). Çünkü bütün yerlər yalnız kainat daxilindədir, deməli kainat özü heç bir yerdə deyil. Əgər dünya bütöv olaraq mövcud olan hər şeyi özündə ehtiva edirsə,

onda o, nə bənzəyir, nə də bənzəmir başqa heç bir şeyə, çünki onun xaricində müqayisə ediləcək başqa heç nə yoxdur. Əgər iki qarşılıqlı zidd qərar qəbul edilməz bir şərti ehtiva edirsə, o zaman onların qarşıdurmasına baxmayaraq (ki, bu həqiqi ziddiyət deyil), hər ikisi dağılır. Çünki yalnız həmin şərt altında hər hansı biri keçərli olardı, amma o şərt dağılır. Əgər kimsə desə ki, “hər bir cismin ya iyi gözəldir, ya da deyil”, o zaman üçüncü bir ehtimal da mümkündür: yəni, bir cismin ümumiyyətlə heç bir iyi (qoxusu) olmaya bilər. Bu halda, qarşı-qarşıya qoyulan hər iki fikir də yalan ola bilər. Əgər mən desəm ki, “cism ya gözəl iy verir, ya da vermir” (latınca: *vel suave olens vel non suaveolens*), bu zaman iki mühakimə bir-birinə ziddir. Bu ziddiyətli cümlələrdən yalnız birincisi yalan ola bilər. Onun zidd anlamı, yəni “bəzən cisimlər gözəl iy vermir”, həm də heç bir qoxusu olmayan cisimləri də əhatə edir. Əvvəlki qarşıdurmadada isə (fərqli şeylər üzərindən qurulan qarşıdurmadada) cismin iyə bağlı anlayışı – yəni qoxunun olub-olmaması – hələ də mümkün bir şərt kimi qalırkı və zidd mühakimə bu şərti tamamilə istisna etmirdi. Buna görə də, həmin ikinci cümlə birinciyyə tam zidd (əks) deyildi. Eyni qaydada, əgər mən desəm ki, “məkan baxımından ya dünya sonsuzdur, ya da sonsuz deyil” (*non est infinitus*), və əgər birinci mühakimə yalan çıxarsa, o zaman onun əksi olan “dünya sonsuz deyil” hökmən doğru olmalıdır. Bu yolla, mən yalnız sonsuz bir dünyani istisna edirəm, amma onun yerinə başqa bir variantı – yəni sonlu olanı – iddia etmirəm. Lakin əgər belə deyilərsə ki, “dünya ya sonsuzdur, ya da sonludur (yəni sonsuz olmayan)”, bu halda hər iki fikir eyni anda yalan ola bilər. Çünki bu halda mən dünyani onun böyüklüyü (miqyası) baxımından öz daxilində müəyyən olunmuş bir varlıq kimi qəbul edirəm. Bu qarşıdurmadada mən təkcə onun sonsuzluğununu inkar etmirəm, eyni zamanda onun bütövlükdə ayrıca mövcudluğunu da rədd edirəm. Üstəlik, mən dünyani özü-özünə fəaliyyət göstərən bir varlıq kimi müəyyənləşdirirəm. Bu isə yanlış ola bilər – əgər ümumiyyətlə dünya özü-özlüyündə bir şey kimi mövcud deyilsə. Bu halda, onun böyüklüğünü baxımından nə sonsuz, nə də sonlu olduğu deyilə bilməz. İcazə verin, bu cür qarşıdurmanı “dialektik qarşıdurma” adlandırıram. Halbuki, həqiqi əkslik təşkil edən digər qarşıdurmanı isə “analitik qarşıdurma” adlandırıram. Beləliklə, bir-birinə dialektik şəkildə qarşı duran iki mühakimə eyni anda yanlış ola bilər. Çünki onlardan biri digərini sadəcə inkar etməklə kifayətlənmir, həm də ziddiyət üçün lazım olanın daha artıq bir iddia irəli sürür. Əgər biz “Dünya böyüklük baxımından sonsuzdur” və “Dünya böyüklük baxımından sonludur” fikirlərini bir-birinə zidd və əks mühakimələr kimi qəbul etsək, bu zaman fərz edirik ki, dünya (yəni hadisələrin bütünlükə

meydana çıxmazı) özü-özlüyündə bir şeydir. Çünkü əgər mən sonsuz və ya sonlu ardıcılığı inkar etsəm belə, dünya yenə də qalır. Amma əgər mən bu ön fərziyyəni – daha dəqiq desək, bu transsensual illuziyani – aradan qaldırsam və dünyani özü-özlüyündə mövcud olan bir şey kimi qəbul etməsəm, o zaman bu iki hökm arasındaki ziddiyyətli mübahisə sadəcə dialektik bir qarşidurmaya çevrilir. Çünkü dünya ümumiyyətlə mövcud olmur – yəni mənim təsəvvürlərimin geriyə doğru gedən ardıcılığından asılı olmayaraq müstəqil şəkildə mövcud deyil. Buna görə də, dünya nə özü-özlüyündə sonsuz bir bütöv kimi, nə də özü-özlüyündə sonlu bir bütöv kimi var ola bilər. Dünya yalnız təcrübədə hadisələrin ardıcıl şəkildə geriyə doğru təhlili zamanı ortaya çıxır və özü-özlüyündə heç vaxt ayrıca olaraq əldə edilə bilmir. Bu səbəbdən, əgər dünya həmişə bir şərtlə (şəraitlə) bağlıdırsa, onda o, heç vaxt tam şəkildə verilmiş olmur. Beləliklə, dünya qeyri-şərtlə (müstəqil) bir bütöv deyil və bu səbəbdən nə sonsuz, nə də sonlu ölçülü bütöv kimi mövcud ola bilər. Burada deyilənlər – yəni görünüşdə ölçünün mütləq bütövlüyü ilə bağlı birinci kosmoloji ideya haqqında söylənilənlər – digər kosmoloji ideyalara da aiddir. Hadisələr zənciri yalnız ardıcıl təhlil (reqressiv sintez) zamanı qarşılaşdığımız bir şeydir. Amma bu hadisələr ardıcılığı heç vaxt özü-özlüyündə və öncədən verilmiş bir görünüş kimi mövcud deyil. Buna görə deməliyəm: hər hansı verilmiş bir görünüşdə hissələrin çoxluğu özü-özlüyündə nə sonsuzdur, nə də sonlu. Çünkü görünüş özü-özlüyündə mövcud olan bir şey deyil. Hissələr də yalnız ardıcılıqla parçalama təhlili (regress) zamanı ilk dəfə olaraq ortaya çıxır. Bu ardıcıl analiz isə heç vaxt nə tam sonlu, nə də tam sonsuz şəkildə tamamlanmış olmur. Eyni şey, səbəblərin bir-birinin ardınca düzülmüş silsiləsinə, yaxud şərtli mövcudluğun zəruri mövcudluğa qədər uzanmasına da aiddir. Bu cür ardıcılıqlar heç vaxt özləri-özlüyündə nə sonlu, nə də sonsuz tamlıq kimi qəbul edilə bilməz. Çünkü bunlar – bir-birinə tabe olan təsəvvürlərin ardıcılığı olaraq – yalnız dinamik geriyə yönəlmiş təhlil (regress) zamanı mövcud olurlar. Lakin bu təhlildən əvvəl, və əgər bu cisimlər sanki özləri üçün mövcud olan şeylər silsiləsi kimi təqdim olunursa, onda onlar öz-özlüyündə ümumiyyətlə mövcud ola bilməzler. Beləliklə, təmiz ağlın kosmoloji ideyalarındakı antinomiya (ziddiyyətli mühakimələr toqquşması) aradan qaldırılır. Bunun səbəbi odur ki, bu qarşidurma sadəcə dialektik xarakter daşıyır və yanlış bir illüziyanın nəticəsidir. Bu illüziya ondan ibarətdir ki, biz yalnız özü-özlüyündə mövcud olan şeylər üçün keçərli olan mütləq bütövlük anlayışını hadisələrə tətbiq edirik. Halbuki bu hadisələr yalnız təsəvvürlərimiz daxilində mövcuddur və əgər ardıcılıq təşkil edirlərsə, bu

yalnız tədrici təhlil zamanı mümkündür; onun xaricində isə ümumiyyətlə mövcud deyillər. Bununla belə, bu antinomiyadan əksinə, həqiqi və faydalı bir nəticə də çıxarmaq olar – lakin bu nəticə dogmatik deyil, tənqidi və nəzəri faydadır. Bu fayda ondan ibarətdir ki, əgər bir kəs Transsensual Estetika bölməsindəki birbaşa sübutu kifayət qədər inandırıcı hesab etməyibsə, bu zaman dolayı yolla görünüşlərin transsensual ideal olduğunu sübut etmək mümkündür. Sübut belə bir seçimlə təqdim olunur: Əgər dünya özü-özlüyündə mövcud olan bir bütöv kimi qəbul edilirsə, onda o ya sonsuzdur, ya da sonlu. Amma həm birinci, həm də ikinci variant yalandır (yuxarıda göstərildiyi kimi, bir tərəfdə antitezisin, digər tərəfdə isə tezisin sübutu ilə). Beləliklə, nəticə budur: dünya – yəni bütün görünüşlərin cəmi – özü-özlüyündə mövcud olan bütöv bir varlıq deyil. Bu nəticədən çıxır ki, ümumilikdə görünüşlər bizim təsəvvürlərimizdən kənarda heç bir şey deyillər. Bu da onların transsensual ideal olmasının tam olaraq nə demək olduğunu göstərir. Bu qeyd müəyyən qədər əhəmiyyət kəsb edir. Çünkü bu qeyddən görünür ki, yuxarıda göstərilən dördqat antinomiyanın sübutları sadəcə görünüş (aldadıcı təsəvvür) deyil, əsaslıdır. Əlbəttə, bu yalnız o halda doğrudur ki, hadisələr, yaxud onları özündə birləşdirən hissi dünya – özü-özlüyündə mövcud olan şeylər kimi qəbul edilsin. Lakin bu fərziyyədən çıxarılan fikirlərin toqquşması həmin fərziyyənin özündə bir yanlışlığın olduğunu açıb göstərir. Bu da bizi hissi qavrayış obyektlərinin əsl təbiəti haqqında bir kəşfə gətirir. Deməli, transsensual dialektika şübhəciliyi dəstəkləmir. Amma o, şübhəçi üsula dəstək verir. Bu metod transsensual dialektikanı nümunə kimi göstərərək, ağlın arqumentlərinin bir-biri ilə tam azad şəkildə qarşılaşdırılmasının nə qədər faydalı olduğunu sübut edir. Bu arqumentlər bəzən axtardığımız nəticəni verməsə də, hər halda bizim mühakimələrimizi düzəltmək və təkmilləşdirmək üçün həmişə faydalı və işlək nəticələr verir.

Şərh: Immanuel Kant deyir ki, əgər hər hansı bir hadisə və ya obyekt “şərtlə”dirsə (yəni özü-özlüyündə mövcud ola bilmirsə, hansısa səbəbdən asılıdırsa), o zaman bu şərtlə şeyin səbəblərini tapmaq üçün bir zəncirin (səbəb-nəticə əlaqələrinin) geriyə doğru axtarılması tələb olunur. Məsələn, bir kitab düşübse, səbəb axtarırıq: “niyə düşdü?”, “kimin əlindən düşdü?” və s. Bu səbəblər isə öz növbəsində başqa səbəblərə bağlıdır.

Problem nədədir? İnsan ağlı bu səbəblərin sonsuz bir zəncir şəklində davam etdiyini fərz edir və bu zəncirin haradasa sona çatmasını, yəni “mütləq bir səbəb” olmasını istəyir. Bu, ağlın özündən doğan təbiidir. Lakin burada bir yanlış anlaşılma olur.

İki anlamin qarışdırılması: İmmanuel Kant bildirir ki, bu argumentdə “şərtli” anlayışı iki cür başa düşülür: Əsas müddəada: “şeylər öz-özlüyündə necədirse elədir” (transsensual yanaşma), Kiçik müddəada: “şeylər hissərimizdə necə görünürse elədir” (empirik yanaşma). Bu iki fərqli anlayış bir yerə qarışında isə nəticədə “sofist bir illüziya”, yəni ağlın özü-özünü aldadaraq yanlış nəticələr çıxarması baş verir.

Əsas nəticə: İmmanuel Kant deyir ki, bu yanlışlıq süni deyil – tamamilə *təbii* bir səhvdir. İnsanlar düşünəndə təbii olaraq bu nəticəyə gəlirlər: əgər bir şey varsa, deməli onun səbəbi də var və bu səbəblər zənciri sonunda bir “ilk səbəb”ə gedib çıxmalıdır. Ancaq bu, xalis ağlın qurduğu, amma empirik olaraq sübut edilə bilməyən bir fikirdir.

Kosmoloji antinomiyalar: İmmanuel Kant burada məşhur “kosmoloji antinomiyalar”ı tənqid edir. Məsələn: Dünya sonsuzdur ↔ Dünya sonludur, Maddə bölünə-bölünə sonsuza gedir ↔ Maddənin son hissəsi var, Azad iradə var ↔ Hər şey səbəb-nəticəyə tabedir, Tanrı var (mütləq səbəb) ↔ Tanrı yoxdur (səbəb zənciri sonsuzdur). Bu cür fikirlərdə hər iki tərəf məntiqi baxımdan əsaslı görünür, amma İmmanuel Kant deyir ki, bu qarşıdurmalar ağlın özünün səhv yanaşmasından irəli gəlir.

Çıxış yolu: İmmanuel Kantın təklifi budur: Bu cür mübahisələrin heç biri həqiqi olaraq çözülmə bilməz, çünki onlar reallığın (təcrübənin) xaricindəki şeylər haqqında düşünməyə cəhd edir. Belə şeylər haqqında konkret bilgi əldə etmək mümkün deyil. Onları çözməyə çalışmaq isə ağlın özünü zorlamağıdır. Qısaca desək, İmmanuel Kant bizə göstərmək istəyir ki, zəka bəzən öz sərhədlərini aşaraq "görünməyən", "təcrübədən kənar" şeylər haqqında düşünmək istəyir. Amma bu zaman ziddiyyətlər yaranır. İmmanuel Kantın fikrincə, bu ziddiyyətləri həll etməyin yeganə yolu, bu cür düşünmənin özündə səhv olduğunu qəbul etməkdir.

## **Kosmoloji ideyalara münasibətdə xalis ağlın tənzimləyici prinsipi**

Kosmoloji tamlıq prinsipinə əsasən, hissi dünyada – onu özü-özlüyündə bir şey kimi qəbul etsək belə – şərtlər zəncirində heç bir maksimum (yəni son hədd) verilmir. Bu maksimum yalnız bu zəncirin tədrici araşdırılması (regressi) zamanı bir problem kimi irəli sürürlə bilər. Buna görə də, burada nəzərdə tutulan xalis zəka prinsipi öz düzgün mənasında yalnız müəyyən düzəlişlərlə keçərliliyini saxlayır. Belə ki, bu prinsip obyektin özündə reallıq olaraq tamlığı

düşünmek üçün aksiom kimi deyil, ancaq anlama qabiliyyəti üçün – yəni subyekt üçün – bir problem kimi keçərlidir. Bu problem ondan ibarətdir ki, subyekt verilmiş bir şərtlə hal üçün şərtlər zəncirindəki araşdırmanı (reqressi) ideyanın tamlığına uyğun olaraq başlatsın və davam etdirsin. Çünkü hissi qavrayışda – yəni zaman və məkanda – bizə verilən hadisələrin istənilən izahında çatlığımız hər bir şərt özü də yenidən şərtlidir. Bunun səbəbi budur ki, bu hadisələr heç vaxt öz-özlüyündə obyektlər deyil. Ona görə də, onların daxilində mütləq şərtsizlik (tamamilə səbəbsiz varlıq) ola bilməz. Onlar yalnız empirik təsəvvürlərdir və hər zaman məkan və zaman baxımından onları müəyyən edən intuisiya (bilavasitə qavrayış) vasitəsilə bir şərtə bağlanmalıdır. Beləliklə, ağlın prinsipi sadəcə bir qaydadır. Bu qayda, bizə verilmiş hadisələr üçün şərtlər zəncirində davamlı araşdırma – yəni geriyə doğru araşdırma (reqress) – aparmağı əmr edir. Bu araşdırma heç vaxt mütləq şərtsiz bir nöqtədə dayandırıla bilməz. Bu prinsip nə təcrübənin, nə də hissi obyektlərin empirik idrakının mümkünüyünü təmin edən prinsipdir. Bu səbəbdən o, anlama (idraka) aid prinsip sayılmır. Çünkü hər bir təcrübə ancaq ona uyğun intuisiya (bilavasitə qavrayış) çərçivəsində mümkündür və bu çərçivə ilə məhdudlaşır. Bu prinsip həm də səbəb-nəticə zəncirini aşaraq hissi dünya haqqında anlayışı genişləndirmək üçün ağlın qurucu prinsipi də deyil. Əksinə, bu prinsip mümkün olan təcrübənin ən böyük davamlılığını və genişlənməsini təmin etmək məqsədi daşıyır. Bu da deməkdir ki, empirik sərhədlərin heç biri mütləq sərhəd hesab edilə bilməz. Deməli, bu prinsip ağlın bir qaydasıdır. O, bizdən tələb edir ki, araşdırmanı (reqressi) davam etdirək, lakin bu qayda obyektin özündə, hələ araşdırma başlamazdan əvvəl, hər hansı bir şeyin verildiyini qabaqcadan iddia etmir. Ona görə də mən bu prinsipi ağlın tənzimləyici (regulativ) prinsipi adlandırıram. Halbuki, şərtlər zəncirinin tamlığının obyektin (yəni görünüşlərin) içində özündən asılı şəkildə verildiyini irəli sürən prinsip, qurucu (konstitusiv) bir kosmoloji prinsip olardı. Mən isə bu fərqləndirmə vasitəsilə məhz bu cür bir qurucu prinsipin əsassızlığını göstərməyə çalışıram. Bu yolla, əks halda labüd olacaq bir vəziyyəti – yəni transsensual səhv nəticəsində sadəcə qayda olaraq işləyən bir ideyaya obyektiv reallıq nisbət verilməsini – önləmək istəyirəm. İndi isə ağlın bu xalis qaydasının mənasını düzgün müəyyən etmək üçün əvvəlcə onu qeyd etmək lazımdır ki, bu prinsip heç vaxt obyektin nə olduğunu söyləyə bilməz. O yalnızca, empirik geriyə araşdırmanın necə aparılmalı olduğunu göstərə bilər ki, bununla obyektin tam anlayışına çatılsın. Əgər bu prinsip obyektin özü haqqında bir şey desəydi, o zaman bu, qurucu prinsip olardı – halbuki belə bir

prinsip xalis zəka əsasında mümkün deyil. Bu səbəbdən bu prinsipin məqsədi heç vaxt müəyyən bir şərtə uyğun gələn şərtlər zəncirinin özlüyündə sonlu və ya sonsuz olduğunu söyləmək ola bilməz. Əgər belə edilsəydi, yalnız ideya daxilində qurulan tamlıq anlayışı reallıqda mövcud olan bir obyekt kimi düşünülərdi. Halbuki belə bir obyekt heç bir təcrübədə təqdim oluna bilməz. Bu isə o demək olardı ki, təcrübədən kənar bir reallıq, empirik sintezə əsaslanmadan, görünüşlər zəncirinə nisbət verilmiş olur. Beləliklə, ağlın ideyası yalnız bir qaydanı - şərtlər zəncirindəki geriyə doğru sintezə tətbiq olunmalı olan bir qaydanı - göstərəcək. Bu qaydaya əsasən, düşüncə verilmiş bir şərtdən başlayaraq, bir-birinə tabe olan bütün digər şərtlər vasitəsilə, şərtsizə doğru irəliləyir - baxmayaraq ki, bu tamamilə şərtsiz (yəni "mütləq şərtsiz") heç vaxt təcrübədə qarşıya çıxmır. Bunun üçün ilk növbədə, tamamlanmamış olan bir zəncirin sintezini dəqiq müəyyən etmək lazımdır. Bu məqsədlə adətən iki ifadədən istifadə olunur və bunların fərqli şeyləri ifadə etdikləri güman edilir - baxmayaraq ki, bu fərqli əsası əslində aydın şəkildə göstərilmir. Riyaziyyatçılar yalnız sonsuzluğa doğru irəliləyişdən danışırlar. Amma anlayışları öyrənənlər (yəni filosoflar) bunun yerinə, yalnız «müəyyən edilməmiş irəliləyiş» ifadəsini doğru saymaq istəyirlər. Bu fərqə gətirən ehtiyat tədbirlərini araşdırmadan və onların istifadəsinin faydalı ya boş olduğunu yoxlamadan, mən öz məqsədlərimə uyğun olaraq bu anlayışları dəqiq müəyyən etməyə çalışacağam. Düz xətt haqqında haqlı olaraq deyə bilərik ki, onu sonsuza qədər uzatmaq olar. Burada sonsuz ilə müəyyən edilməmiş uzunluğa doğru irəliləyiş (progressus in indefinitum) arasındakı fərq sadəcə boş incəlik olar. Çünkü «Xətt çəkin» deyildikdə, «müəyyən edilməmiş şəkildə» əlavə etmək daha düzgün səslənir, «sonsuz şəkildə» deməkdən fərqli olaraq. Birincisi «istədiyiniz qədər uzadın» mənasını verir, ikincisi isə «heç vaxt uzatmayı dayandırmamalısınız» mənasını daşıyır (ki, bu, burada ümumiyyətlə nəzərdə tutulmur). Amma yalnız mümkün olan şeydən danışırıqsa, birinci ifadə tamamilə düzgündür, çünkü xətti hər zaman sonsuzluğa qədər böyütmək olar. Və bu, yalnız irəliyə doğru irəliləyişdən danışılan bütün hallara uyğundur, yəni şərtdən şərtləri olan tərəfə doğru irəliləyişə. Görünüşlər zəncirində mümkün irəliləyiş sonsuza qədər gedir. Məsələn, bir valideyn cütlüyündən başlayaraq, davamlı aşağı doğru nəsil xətti sonsuz sayda davam edə bilər. Və hətta belə düşünmək olar ki, bu, dünyada da belə gedə bilər. Çünkü burada zəka zəncirdə mutlaq tamlıq tələb etmir. Çünkü o, verilmiş bir şərt kimi qəbul olunmur, sadəcə verilə biləcək bir şərt kimi əlavə olunur və bu da sonsuz davam edə bilər. Tamamilə fərqlidir məsələ, geriyə

doğru gedən zəncirin haraya qədər uzandığı sualı-verilmiş şərtdən başlayaraq onun şərtlərinə doğru olan zəncirin haraya qədər davam etdiyi. Burada deyə bilərəmmi ki, sonsuzluğa doğru bir geriyə gediş var, yoxsa yalnız müəyyən edilməmiş uzaqlığa qədər (müəyyən edilməmiş şəkildə) gedir? İndi yaşayan insanlardan başlayaraq onların əcdadlarının zəncirində sonsuza qədər gedə bilərəm, yoxsa yalnız o qədər geri getmişəm ki, heç vaxt empirik olaraq zəncirin haradasa bitdiyinə dair bir əsas olmayıb? Yəni hər bir ata-babayla bağlı onların daha da öncələrini axtarmaqda haqlıyam və buna məcburam, amma onları əvvəlcədən qəbul etmirəm? Buna belə cavab verirəm: Əgər bütöv empirik intuitiyada verilmişdirse, onda onun daxili şərtlərinin zəncirində geriyə gedış sonsuza qədər gedir. Amma yalnız zəncirin bir üzvü verilmişdirse və oradan mutlaq tamlığa doğru geriyə gedış başlanmalıdır, o zaman yalnız müəyyən edilməmiş növü olan bir geriyə gedış (müəyyən edilməmiş şəkildə) olur. Məsələn, müəyyən sərhədlər daxilində verilmiş maddənin (cism) bölünməsi sonsuza qədər gedir demək lazımdır. Çünkü bu maddə empirik intuitiyada bütöv kimi verilmişdir və nəticədə bütün mümkün hissələri ilə birlikdədir. İndi, bu bütövlüyün şərti onun hissəsidir, və bu hissənin şərti isə hissələrdən ibarət bir hissədir və s. Belə ki, bu parçalanma ardıcılığında heç vaxt bu şərtlər zəncirində şərtsiz (bölünməz) bir üzvə rast gəlinmir. Buna görə, parçalanmanın dayandırmaq üçün təcrübi heç bir əsas yoxdur. Əksinə, davam edən parçalanmanın növbəti üzvləri də, bu davamlı parçalanmadan əvvəl təcrübi olaraq verilmişdir. Başqa sözlə, parçalanma sonsuzluğa gedir. Bunun əksinə olaraq, müəyyən bir insanın nəsillərinin ardıcılılığı heç bir mümkün təcrübədə tam şəkildə verilmir. Bu geriləmə (regress) hər bir nəsil üzvündən daha yuxarı nəsilə doğru gedir, belə ki, heç bir təcrübi sərhədə rast gəlinmir ki, orada bir üzv tamamilə şərtsiz olsun. Amma, şərtləri təmin edən üzvlər geriləmədən əvvəl bütövlüyün təcrübi qavrayışında mövcud olmadığından, bu geriləmə (mövcudun parçalanması ilə) sonsuza getmir. O, müəyyən olmayan bir məsafəyə gedir, mövcud üçün daha çox üzv axtarır, hansı ki yenə də hər zaman yalnız şərti olaraq verilir. Hər iki halda - həm sonsuz geriləmə ("sonsuz geriyə qayıdış"), həm də müəyyən olmayan geriləmə (in indefinitum) - şərtlər zənciri obyekt olaraq sonsuz verilmiş hesab edilmir. Verilən şeylər özləri, yəni əşyalar deyil, yalnız görünüşlərdir. Bu görünüşlər isə bir-birinin şərti kimi yalnız gerilmənin özündə verilir.

Beləliklə, artıq sual budur: bu şərtlər zənciri özlüyündə nə qədər böyükdür - sonlu yoxsa sonsuz - çünkü bu, özlüyündə heç nə deyil. Əsas sual ondan

ibarətdir ki, təcrübi gerilməni necə qurmalyıq və onu nə qədər davam etdirməliyik. Burada irəliləmək üçün izlənəcək qayda ilə bağlı qeyd etməyə dəyər bir fərq var. Əgər bütöv təcrübi olaraq verilmişdirse, onda onun daxili şərtlər zəncirində sonsuza qədər geri getmək mümkündür. Amma əgər həmin bütöv verilmiş deyilsə, yəni yalnız təcrübi gerilmə vasitəsilə verilməlidirsə, onda yalnız belə deyə bilərəm: şərtlər zəncirində daha yüksək şərtlərə sonsuza qədər irəliləmək mümkündür. Birinci halda deyə bilərdim: orada həmişə daha çox üzv var və onlar təcrübi olaraq verilib, mən isə gerilmə (parçalanma) vasitəsilə onlara çatıram. İkinci halda isə yalnız belə deyə bilərəm: mən həmişə gerilmədə daha da irəli gedə bilərəm, çünki heç bir üzv tamamilə təcrübi olaraq şərtsiz verilmir. Buna görə, daha yüksək üzv mümkündür və ona görə də onun axtarışı zəruri sayılır. Birinci halda zəncirin daha çox üzvü ilə qarşılaşmaq lazımdır, amma ikinci halda isə həmişə daha çox üzvü axtarmaq lazımdır, çünki heç bir təcrübə tam sərhədlənmiş deyil. Ya təcrübi gerilmənizi tam sərhədləyən bir qavrayışınız yoxdur və o zaman gerilmənizi tamamlanmış saymamalısınız; ya da belə sərhəd qoyan bir qavrayışınız varsa, o zaman bu qavrayış geriləmə zəncirinizin bir hissəsi ola bilməz (çünki sərhəd qoyan, sərhədlənən şeydən fərqləndirilməlidir). Buna görə, gerilmənizi bu sərhəd qoyan şərtə qədər və daha da irəli davam etdirməlisiniz.

Şərh: Immanuel Kant deyir ki, bizim ağlımız dünyadakı hadisələri anlamaq üçün müəyyən bir qaydaya əməl edir. Bu qayda ona görə lazımdır ki, biz bir hadisəni başa düşmək üçün onun səbəbini, şərtini, başqa sözlə, ona səbəb olan daha əsas faktoru araşdırırıq. Amma bu araşdırma heç vaxt tam olaraq sona çatmir, yəni biz hər səbəbin özündən əvvəl başqa bir səbəbi düşünürük və bu zəncir sonsuza qədər davam edə bilər. Misal üçün, bir insanın atası var, onun da atasının atası, beləliklə bu nəsil zənciri geriyə doğru uzanır. Immanuel Kant deyir ki, biz bu zənciri sonsuza qədər axtara bilərik, çünki heç vaxt ən son "ilk ata"nı təcrübədə tam olaraq görə bilmərik. Yəni, bu səbəb-zənciri sonsuz və ya müəyyən edilməmiş şəkildə davam edir. Digər tərəfdən, təbiətdəki bir cismi, məsələn bir maddəni parçalayanda, onu sonsuz dərəcədə kiçik hissələrə bölmək olar, çünki bu maddə bizə bütöv kimi verilib və onun hissələri də eyni zamanda mövcuddur. Bu halda bölünmə sonsuzluğa qədər gedir. Immanuel Kant vurğulayır ki, ağlın bu qaydası – şərtlər zəncirində geriyə doğru araşdırma aparmaq – bir "qurucu prinsip" deyil. Yəni, zəka deyə bilməz ki, həqiqətən belə sonsuz və ya tam bir zəncir var. Sadəcə zəka üçün bu araşdırmanı belə aparmaq lazımdır. Bu, ağlın "tənzimləyici prinsipi"dir. O, bizə deyir ki, biz həmişə şərtləri araşdırmağa davam etməliyik, amma bu, reallıqda belə sonsuz bir şeyin mütləq olduğuna zəmanət vermir. Başqa sözlə, bu prinsip bizim dünyani necə başa düşməyimiz üçün bir qaydadır, amma dünyada gerçəkdə nə olduğunu öz-

özlüyündə söyləmir. Həqiqi obyektlər (reallıqlar) haqqında yox, yalnız bizim onları anlamaq üçün istifadə etdiyimiz düşüncə qaydaları haqqında danışır. Beləliklə, İmmanuel Kantın fikrincə, zəka bizi sonsuz səbəb-zənciri ilə işlətdirir, amma bu zəncirin həqiqətdə necə olduğu, harda bitdiyi, ya da sonsuz olub-olmaması təcrübə ilə sübut edilə bilməz. Bu, sadəcə düşünməyin və araştırma aparmağın bir qaydasıdır. Ümumilikdə, İmmanuel Kant burada ağlın reallığı tam dərk etməkdən çox, ona doğru addım-addım, səbəbləri araştırmaqla getməyin qaydasını müəyyən etdiyini söyləyir. Bu qayda "tənzimləyici" olduğu üçün reallıqdan əvvəl gəlmir, reallığı özündən yaratmır, sadəcə düşüncəmizi düzənləyir.

### **Ağlın bütün kosmoloji ideyalarla bağlı olaraq, requlyativ prinsipinin empirik istifadəsi**

Biz dəfələrlə göstərmişik ki, anlayışların Transsendent istifadə forması necə mümkün deyilsə, eyni şəkildə xalis təfəkkür anlayışlarının və ağlın anlayışlarının da Transsendent istifadəsi mümkün deyil. Çünkü duyumlar aləmində şərtlərin ardıcılığının mütləq tamlığı yalnız Transsendent ağldan qaynaqlanan bir istifadəyə əsaslanır. Bu istifadə isə, həmin tamlığı “özlüyündə bir şey” kimi fərz edilən nəsnədən tələb edir. Lakin duyumlar aləmində belə bir tamlıq yoxdur. Ona görə də, artıq bu dünyadakı şərtlər ardıcılığının mütləq ölçüsü məsələsi – istər məhdud olsun, istərsə də özlüyündə sonsuz – müzakirəyə çıxarıla bilməz. Burada söz yalnız bir şey haqqındadır: təcrübəni onun şərtlərinə doğru geri izləyərkən, empirik geriyə qayıdışı nə qədər uzağa aparmaq lazımdır? Bunu da ağlın qanununa uyğun olaraq etmək lazımdır. Belə ki, onun verdiyi suallara yalnız obyektə uyğun olan cavablarla kifayətlənməliyik, yəni başqa heç bir cavabda dayanmalı deyilik. Beləliklə, bizə yalnız bir şey qalır: ağlın prinsipinin keçərliliyi – bu prinsip, təcrübənin davam etdirilməsi və ölçüsü üçün bir qayda olaraq qəbul edilir. Bu, əşyaların özlüyündə görünüşləri müəyyən edən təsisedici bir prinsip kimi keçərsizliyi kifayət qədər sübuta yetirildikdən sonra mümkündür. Əgər bu qayda kimi istifadəsini aydın şəkildə başa düşüb şübhə altına qoymasaq, o zaman ağlın özü ilə olan münaqişəsi də tamamilə sona çatacaq. Çünkü ağlı özü ilə ziddiyyətə salan illüziya artıq tənqidə analiz vasitəsilə aradan qaldırılmış olacaq. Onun yerinə isə ağlın özü ilə uyğunlaşlığı mənanı ortaya çıxarmış olacaq. Bu mənanın yanlış təfsiri isə həmin ziddiyyətin yeganə səbəbi idi. Beləliklə, əvvəlcə dialektik olan bir prinsip indi nəzəri-doktrinal bir prinsipə çevriləcək.

Əslində, əgər bu prinsipin subyektiv mənada qorunması mümkünündürse – yəni təcrübədə anlayışın obyektlərə dair ən geniş mümkün istifadəsini düzgün şəkildə müəyyənləşdirmək üçün – o zaman bu, sanki həmin prinsip özlüyündə əşyaları apriori müəyyən edən bir aksiom imiş kimi çıxış edəcək (halbuki bu, xalis zəka vasitəsilə mümkün deyil). Çünkü bu prinsipin təsiri, təcrübədəki obyektlərə dair biliklərimizin genişlənməsi və düzəldilməsi baxımından, anlayışın təcrübədəki ən geniş istifadəsində özünü sübut etməsindən daha artıq ola bilməz.

Şərh: İmanuel Kant bu hissədə ağlın necə işlədiyini və onun sərhədlərini sadə dillə belə izah etməyə çalışır: Bizim təmiz ağlımızla (yəni yalnız düşüncə ilə, təcrübəsiz) dünyanın sonuna qədər, məsələn, zamanın və ya səbəblərin haradan başladığını anlamağa çalışmaq – qeyri-mümkündür. Çünkü bu cür anlayışlar yalnız təcrübə ilə, yəni gördüyüümüz, hiss etdiyimiz dünyada işləyə bilər. Ancaq biz çox zaman bu anlayışları təcrübədən kənardan tətbiq etməyə çalışırıq və bu zaman problemlər yaranır. Məsələn, bir insan düşünə bilər: “Kainatın başlanğıcı varmı, yoxsa sonsuzdursa?” Amma bu sual əslində bizim ağlımızın imkanlarından kənara çıxır. Çünkü biz bu cür suallara cavab vermək üçün təcrübəyə əsaslanan bilmərik – heç kim kainatın başlanğıcını görməyib, ölçməyib. İmanuel Kant burada deyir ki, bu cür düşüncələrdə zəka yalnız “bələdçi” kimi çıxış etməlidir – yəni bizə göstərməlidir ki, hansı yolla getmək lazımdır, amma özü obyektiv həqiqətlər yaratmamalıdır. Zəka burada “tənzimləyici” (requlyativ) bir prinsip rolunu oynayır – yəni bizə kömək edir ki, təcrübə ilə əldə etdiyimiz məlumatları sistemləşdirək, ardıcılılığı anlayaqq, amma o, əşyaların “özlüyündə nə olduğunu” bizə deyə bilməz. Əgər biz ağlın bu “tənzimləyici” funksiyasını düzgün başa düşsək və onu “yaradıcı” kimi (yəni əşyaların olduğu kimi müəyyənləşdirən kimi) qəbul etməsək, onda ağlın özü ilə ziddiyətə düşməsi də aradan qalxar. Yəni o zaman İmanuel Kantın dediyi kimi, ağlın öz içində olan daxili münaqişələr (paradokslar) də aradan qalxar. Sonda isə İmanuel Kant deyir: bu prinsip (ağlın tənzimləyici istifadəsi) əgər düzgün başa düşülsə və tətbiq edilsə, o zaman elə təsir bağışlayar ki, guya əşyaların təbiətini əvvəlcədən bilmək mümkünündür. Halbuki bu, sadəcə, ağlın təcrübəyə uyğun şəkildə düzgün işləməsindən irəli gələn nəticədir.

## Kosmoloji ideyanın həlli

### Dünya-bütövünün görünüşlərinin tərkibcə tamlığı

Burada, digər kosmoloji suallarda olduğu kimi, ağlin requlyativ prinsipinin əsasını təşkil edən fikir budur: empirik geriyə qayıdışda (reqressdə) heç bir zaman mütləq bir sərhədlə qarşılaşmaq mümkün deyil. Beləliklə, heç bir şərt empirik baxımdan tamamilə qeyri-şərtlə olaraq təcrübədə ortaya çıxa bilməz. Bu vəziyyətin səbəbi budur: belə bir təcrübə, görünüşün heçliklə və ya boşluqla məhdudlaşmasını özündə ehtiva etməli olardı. Yəni geriyə doğru davam edən axtarış nəticəsində, insan sonda heç bir şeyin olmadığı bir sərhədə – bir boşluğa – qavrama vasitəsilə çatmalı olardı. Lakin bu isə mümkün deyil. Bu baxımdan, belə bir hökm meydana çıxır: empirik geriyə qayıdışda mən ancaq elə bir şərtə çata bilərəm ki, onun özü də yenidən empirik baxımdan şərtlə olmalıdır. Bu prinsipin qayda kimi ifadəsi isə belədir: istər ardıcılığın nə qədər yuxarı pilləsinə qalxmış olum, fərq etməz – mən həmişə bu ardıcılığın daha yüksək bir üzvünü axtarmağa davam etməliyəm. Hətta bu üzv mənə təcrübə yolu ilə məlum olmasa belə. İndi birinci kosmoloji problemin həlli üçün artıq başqa heç nə tələb olunmur, yalnız bu sualın cavablandırılması qalır: zaman və məkanda dünya-bütövünün qeyri-şərtlə ölçüsünə doğru olan bu heç vaxt məhdudlaşmayan yüksəlş, əslində **sonsuzluğunə doğru** bir geriyə qayıdış adlandırılaraq bilərəm, yoxsa sadəcə **müəyyən olunmadan davam edən** bir geriyə qayıdışdırımı (*in indefinitum*)? Dünyanın keçmiş bütün hallarının ardıcılığının, eləcə də eyni zamanda dünyanın məkanında mövcud olan şeylərin ümumi təsviri - yalnız mümkün olan empirik bir geriyə qayıdışdan ibarətdir. Bu qayıdışı mən hələlik qeyri-müəyyən şəkildə düşünürəm. Məhz bu qayıdış sayəsində verilmiş bir qavrayış üçün belə bir şərtlər ardıcılığı anlayışı meydana çıxa bilər. Çünkü mən dünya-bütövünü heç vaxt birbaşa və tam şəkildə qavrayışda deyil, yalnız bir anlayış olaraq düşünə bilərəm. Beləliklə, mən dünya-bütövünün ölçüsündən geriyə qayıdışın (reqressin) ölçüsünə nəticə çıxara bilmərəm və geriyə qayıdışı onun əsasında müəyyənləşdirə bilmərəm. Öksinə, yalnız empirik geriyə qayıdışın ölçüsü vasitəsilə mən özüm üçün dünyanın ölçüsünü anlayışını formalaşdırıram. Lakin bu geriyə qayıdış haqqında mən heç vaxt bundan artıq bir şey bilmirəm: hər hansı verilmiş bir şərtlər ardıcılığı üzvündən mən mütləq şəkildə empirik yolla daha yüksək, yəni daha uzaq bir üzvə doğru irəliləməliyəm. Bu yolla isə görünüşlər dünyasının ümumi ölçüsü heç vaxt tam şəkildə müəyyən olunmur. Bu səbəbdən də demək olmaz

ki, bu geriyə qayıdış sonsuzluğa doğrudur. Çünkü bu halda hələ çatılmamış üzvləri əvvəlcədən təsəvvür etmiş olarıq və onların çoxluğunu o qədər böyük hesab edərik ki, heç bir empirik sintez ona çatmaz. Beləliklə, bu yanaşma dünyanın ölçüsünü – baxmayaraq ki, mənfi mənada olsa da – geriyə qayıdışdan əvvəl müəyyənləşdirmiş olar. Bu isə mümkün deyil. Çünkü dünya-bütövü (onun tamlığı baxımından) heç bir intuisiya ilə mənə təqdim olunmur. Deməli, onun ölçüsü də geriyə qayıdışdan əvvəl mənə heç bir şəkildə verilməmiş olur. Beləliklə, biz dünyanın özündəki ölçüsü haqqında ümumiyyətlə heç nə deyə bilmərik - hətta onun daxilində sonsuzluğa doğru bir geriyə qayıdış ("sonsuz geriyə qayıdış") olduğunu belə iddia edə bilmərik. Əksinə, biz onun ölçüsünü anlayışını yalnız bu dünyanın daxilində empirik geriyə qayıdışı müəyyən edən qaydaya əsasən axtarmalıyıq. Lakin bu qayda yalnız bunu bildirir: empirik şərtlər ardıcılılığında nə qədər irəliləmiş olsaq da, heç vaxt mütləq bir sərhəd qəbul etməməliyik. Hər bir görünüşü başqa bir görünüşə - onun şərtinə - tabe tutmalıyıq və beləliklə də bu şərtə doğru daha irəli getməliyik. Bu isə *regressus in indefinitum* - yəni müəyyən edilmədən davam edən bir geriyə qayıdışdır. Bu geriyə qayıdış obyektin ölçüsünü müəyyən etmədiyi üçün, *sonsuzluğa doğru geriyə qayıdışdan* ("sonsuz geriyə qayıdış") aydın şəkildə fərqləndirilə bilər. Beləliklə, mən deyə bilmərəm ki, dünya keçmiş zaman və ya məkanda sonsuzdur. Çünkü ölçü kimi belə bir sonsuzluq anlayışı empirikdir və buna görə də duyum obyekti, yəni dünyaya münasibətdə tamamilə qeyri-mümkündür. Həmçinin deyə bilmərəm ki, verilmiş bir qavrayışdan onun məkan və zamanda onu əhatə edən hər şeyə doğru olan geriyə qayıdış sonsuzluğa gedir. Çünkü bu, dünyanın sonsuz ölçüsünü əvvəlcədən fərz etmiş olur. Amma deyə bilmərəm ki, bu qayıdış sonludur; çünkü mütləq bir sərhəd də eyni şəkildə empirik baxımdan mümkün deyil. Nəticə etibarilə, mən təcrübənin ümumi obyekti - duyular dünyası haqqında heç nə deyə bilmərəm. Mən yalnız bu dünyanın obyekti, uyğun şəkildə necə qurulmalı və necə davam etdirilməli olduğunu müəyyən edən qayda haqqında bir şey deyə bilərəm. Beləliklə, dünyanın ölçüsü ilə bağlı kosmoloji suala veriləcək ilk və mənfi cavab budur: Dünya zaman baxımından ilk başlangıça və məkan baxımından son hüdudlara malik deyil. Çünkü əgər əks halda olsaydı, o zaman bir tərəfdən boş zamanla, digər tərəfdən isə boş məkanla məhdudlaşmalı idi. Lakin dünya - bir görünüş olaraq - özü-özlüyündə nə boş zaman, nə də boş məkan ola bilməz. Çünkü görünüş bir şeyin özü deyil. Bu halda, dünyanın belə sonluğunu göstərən - yəni onu tamamilə boş zaman və ya boş məkanla məhdudlaşdırın - bir qavrayış mümkün olmalı idi. Belə bir təcrübə isə, məzmundan tamamilə məhrum

olduğu üçün, qeyri-mümkündür. Deməli, dünyanın mütləq bir sərhədi empirik baxımdan qeyri-mümkündür və buna görə də tamamilə - yəni mütləq mənada - qeyri-mümkündür. Bundan eyni zamanda təsdiqedici cavab da çıxır: Dünyadakı görünüşlərin ardıcılılığında geriyə qayıdış - dünyanın ölçüsünü müəyyən edən - müəyyən olunmamış şəkildə davam edir. Bu isə o deməkdir ki, duyular dünyasının mütləq bir ölçüsü yoxdur. Empirik geriyə qayıdış (yalnız onun vasitəsilə dünya şərtləri ilə birlikdə verilə bilər) öz qaydasına malikdir. Bu qayda isə belədir: hər bir şərtli üzvdən daha uzaq bir üzvə doğru irəliləmək lazımdır - istər şəxsi təcrübə vasitəsilə, istər tarix boyunca izlər tapmaqla, istərsə də səbəblər və nəticələr zənciri ilə. Eyni zamanda bu irəliləyiş mümkün empirik anlamağın tətbiq dairəsini heç vaxt aşmamalıdır. Çünkü bu dairə, məhz, anlayışın prinsiplərində səbəb-nəticə əlaqələrini tənzimləyən əsas işidir. Burada tələb olunan şey müəyyən, dayanmadan davam edən empirik geriyə qayıdış deyil. Məsələn, insanın nəsillər silsiləsində heç vaxt ilk cütlüyü çatmamaq, ya da dünyadakı cisimlərin ardıcılığında ən son günəşə rast gəlməmək deyil. Əksinə, tələb olunan yalnız görünüşdən görünüşə doğru irəliləməkdir. Hətta görünüşlər bizə faktiki qavrayış verməsə belə (əgər bu qavrayış bizim şüurumuz üçün kifayət qədər güclü olmayıb təcrübəyə çevrilmirsə), onlar yenə də mümkün təcrübəyə aid olmalıdır. Hər bir başlanğıc zamandadır və hər bir uzantının sərhədi məkandalıdır. Lakin həm məkan, həm də zaman yalnız duyumlar aləmində mövcuddur. Buna görə də, görünən şeylər dünyada yalnız şərti olaraq var. Dünyanın özü isə nə şərti, nə də qeyd-şərtsiz şəkildə məhdudlaşdırılmışdır. Məhz bu səbəbdən və eyni zamanda, dünya tam halda verilə bilmədiyi üçün, və həmçinin müəyyən bir şərtlinin şərtlər zənciri - yəni dünya ardıcılılığı - da bütöv şəkildə təqdim oluna bilmədiyi üçün, dünyanın böyüklüyü anlayışı yalnız geriyə doğru hərəkət (reqressiya) vasitəsilə əldə edilir. Bu anlayış geriyə hərəkətdən əvvəl bütöv şəkildə intuisiyamızda mövcud deyil. Lakin bu geriyə hərəkət sadəcə böyüklüyün müəyyən edilməsindən ibarətdir. Buna görə də, bu proses dəqiq və konkret bir anlayış vermir. Məsələn, müəyyən bir ölçüyə görə sonsuz olan bir böyüklük anlayışını bizə vermir. Yəni, o, "sonsuzluğa gedir" kimi təqdim olunmur. Sadəcə olaraq qeyri-müəyyən bir şəkildə irəliləyir ki, nəticədə bu hərəkət vasitəsilə təcrübədə mövcud olan bir böyüklük ortaya çıxsın.

Şərh: İnsan ağılı dünyani və onun başlanğıcını, sonunu anlamağa çalışır. Biz geriyə baxaraq düşünürük: "Dünyanın əvvəli varmı? Zaman və məkan baxımından dünya

harada başlayır, harada bitir?” Kant deyir ki, empirik yolla – yəni təcrübə və müşahidə ilə – biz bu suallara heç vaxt son, mütləq cavab tapa bilmərik. Çünkü: Əgər dünya zaman baxımından “başladı” deyə bir sərhəd tapsaydıq, bu sərhəddən əvvəl “heç nə” olmalı idi. Lakin “heç nə” – yəni tam boşluq – insan təcrübəsində mövcud ola bilməz. Eyni şey məkan üçün də doğrudur. Məkanın sərhədi olsa, onun o tərəfində yenə heç nə – boş məkan – olmalı idi. Bu da bizim təcrübəmizlə ziddiyət təşkil edir.

Regressus in indefinitum nə deməkdir?

Kant bildirir ki, biz geriyə (zaman və məkan baxımından) nə qədər getsək də, mütləq bir başlangıca çatmayacağıq. *Amma* bu, “sonsuzluq” demək deyil. Bu, sadəcə müəyyən edilmədən davam edən bir prosesdir. Ona görə də, biz: Nə deyə bilərik ki, dünya sonsuzdur, Nə də deyə bilərik ki, sonludur. Biz sadəcə bu qənaətə gələ bilərik: həmişə daha əvvəlki, daha uzaq bir səbəb, bir şərt axtarmağa davam etməliyik. Nəticə olaraq Kant deyir ki: Dünya zaman baxımından başlangıcsız, məkan baxımından sərhədsizdir, çünkü biz heç vaxt tam, mütləq bir başlangıcı və ya sonu empirik olaraq qavrayışda tapa bilmərik. Bu, sonsuzluq da deyil. Çünkü sonsuzluq ideyası artıq başdan sonsuzluğun mövcudluğunu qəbul etməkdir ki, bu da empirik təcrübəyə ziddir. Bizim edə biləcəyimiz yeganə şey – hər bir səbəbdən daha əvvəlki bir səbəb axtarmaqdır. Bu qayda ilə dünya haqqında düşünə bilərik, amma heç vaxt onu tam şəkildə anlaya bilmərik.

## **Kosmoloji ideyanın - verilmiş bir bütövün intuisiyada tam şəkildə bölünməsi**

Əgər mən intuisiyada təqdim olunan bir bütövü bölürəmsə, onda mən bir şərtlə haldan onun mümkünluğunun şərtlərinə doğru gedirəm. Hissələrin bölünməsi (yəni parçalanması və ya tərkib hissələrinə ayrılması) bu şərtlər ardıcılığında geriyə doğru hərəkətdir. Bu ardıcılığın tam və mütləq bütövlüyü yalnız o zaman verilə bilər ki, bu geriyə hərəkət sadə, bölünməyən hissələrə çatsın. Lakin əgər bu parçaların hər biri fasiləsiz şəkildə davam edən bölünmədə yenidən bölünə bilirsə, o zaman bu bölünmə, yəni şərtlinin şərtlərinə doğru geriyə hərəkət, sonsuzluğa doğru gedir. Çünkü şərtlər (yəni hissələr) artıq şərtlinin özündə mövcuddur. Və bu şərtləri, sərhədləri daxilində intuisiyada bütöv şəkildə verildiyi üçün, onunla birlikdə bütün bu şərtlər də verilmiş olur. Bu geriyə hərəkət (repressiya) buna görə sadəcə "qeyri-müəyyən sonsuzluğa

doğru geriyə hərəkət" adlandırılara bilməz. Bu ifadə yalnız əvvəlki kosmoloji ideyada keçərli idi. Orada mən şərtlə olandan başlayaraq, onun xaricində yerləşən və onunla eyni anda verilməyən şərtlərə doğru irəliləyirdim. Bu şərtlər ancaq empirik geriyə hərəkətdə sonradan ona əlavə olunurdu. Lakin buna baxmayaraq, sonsuzadək bölünə bilən belə bir bütöv haqqında onu demək olmaz ki, o, sonsuz sayda hissədən ibarətdir. Çünkü bütövün intuisiyasında hər bir hissə mövcud olsa da, bütün bu hissələrin bölünməsi prosesi orada əhatə olunmur. Bu bölünmə sadəcə davam edən parçalanmadan və ya həmin geriyə hərəkətdən ibarətdir. Bu hərəkət sayəsində ardıcılıq (yəni hissələr zənciri) ilk dəfə real hala gəlir. İndi, əgər bu geriyə hərəkət sonsuzdursa, o zaman bu hərəkət nəticəsində əldə edilən bütün hissələr, təbii ki, bütövdə bir cəm kimi mövcuddur. Lakin bölünmənin bütünlükə ardıcılılığı orada yoxdur. Çünkü bu ardıcılıq sonsuz şəkildə davam edir və heç vaxt tam şəkildə təqdim olunmur. Bu səbəbdən də, geriyə hərəkət sonsuz çoxluğu və bu çoxluğun bir bütöv kimi toplanmasını göstərə bilməz. Bu ümumi qeyd ilk növbədə məkana asanlıqla tətbiq oluna bilər. Hər bir sərhədləri daxilində intuisiyada verilmiş məkan belə bir bütövdür ki, onun hər bir parçalanmasında alınan hissələr də öz növbəsində məkandır. Buna görə də, məkan sonsuzadək bölünə bilər. Buradan çox təbii şəkildə ikinci tətbiq də çıxır - sərhədləri daxilində yerləşən xarici bir görünüşə (yəni bir cismə) aiddir. Bu cür bir cisimin bölünməsi, məkandakı bölünmə imkanına əsaslanır. Çünkü məkan, cismin uzanan bütöv kimi mövcudluğunu mümkün edən əsasdır. Beləliklə, cisim də sonsuzadək bölünə bilər. Lakin bu, onun sonsuz sayda hissədən ibarət olduğu anlamına gəlmir. Doğrudur, belə görünə bilər ki, əgər bir cism məkanda bir substansiya (maddə) kimi təsvir olunursa, onda o, məkandan fərqli olmalıdır - ən azı məkanın bölünmə qanunu baxımından. Çünkü etiraf etmək olar ki, məkanın parçalanması heç vaxt bütün tərkibi tamamilə yox edə bilməz. Əgər bu baş versəydi, onda məkan, özü-özüyündə mövcud olan heç bir şeyə sahib olmadıqdan, tamamilə yox olardı - bu isə qeyri-mümkündür. Lakin substansiya anlayışı ilə bu fikir uyğun görünmür. Substansiya, nəticədə, bütün tərkibin əsası olan bir varlıq kimi düşünülür və onun məkandakı əlaqəsi, yəni cisim kimi varlığı aradan qaldırılsa belə, onun elementləri mövcud qalmalıdır. Əgər maddənin bütün tərkibi düşüncədə aradan qaldırılsa və heç nə qalmasa, bu, substansiya anlayışı ilə ziddiyət təşkil edir. Ancaq görünüşdə substansiya adlandırılan şey, gerçəkdə tam başqa cürdür. Bu, anlayışların köməyi ilə düşünüb dərk etdiyimiz bir "şeyin özü" (şeyin-özündə) kimi deyil. Görünüşdəki substansiya mütləq bir əsas deyil. O, sadəcə duyumun davam edən bir təsviridir. O, yalnız bir intuisiya

formasıdır və onun heç bir yerində qeyd-şərtsiz (şərtsiz və müstəqil) bir şeyə rast gəlmək mümkün deyil. Lakin indi belədir ki, bu sonsuzluğa doğru irəliləmə qaydası heç bir şübhə olmadan yalnız görünüşün - yəni məkanın doldurulması kimi təqdim olunan şeyin - alt bölünməsinə aiddir. Ancaq bu qaydanı, artıq dəqiqlik şəkildə ayrılmış hissələrdən ibarət olan bir bütövə şamil etmək istəsək, bu, keçərli olmur. Belə bir bütöv artıq ayrılmış hissələrdən ibarət ayrıq kəmiyyət (quantum discretum) təşkil edir. Əgər fərz etsək ki, üzvlərə bölünmüş (təşkilatlanmış) hər bir bütövün hər bir hissəsi də öz növbəsində üzvlərə bölünüb və beləliklə, bu hissələri sonsuzadək açmaqla daim yeni mürəkkəb hissələr ortaya çıxır - bir sözlə, fərz etsək ki, bu bütöv sonsuzadək üzvləşdirilib - bu, ümumiyyətlə düşünülə bilməz. Baxmayaraq ki, maddənin sonsuz bölünmə ilə əldə olunan hissələri də müəyyən mənada üzvləşmiş ola bilər. Çünkü məkanda təqdim olunan bir görünüşün sonsuz bölünməsinin əsaslığı yeganə səbəb odur ki, bu sonsuzluq vasitəsilə yalnız onun bölünə bilməsi - yəni hissələrin çoxluğu - verilir. Bu çoxluq isə özlüyündə tamamilə qeyri-müəyyəndir. Həqiqi hissələrin özü və onların müəyyənliliyi isə ancaq həmin bölünmə prosesi vasitəsilə ortaya çıxır. Başqa sözlə, bütövün özü əvvəlcədən bölünmüş şəkildə təqdim olunmur. Deməli, bölünmə prosesi, bölünmənin geriyə hərəkətində nə qədər irəliləmək istənilsə, o qədər hissə müəyyənləşdirə bilər. Əksinə, sonsuzadək üzvləşdirilmiş orqanik bir cisim halında isə bütöv, elə bu anlayış vasitəsilə artıq bölünmüş şəkildə təsvir olunur. Beləliklə, müəyyən bir çoxluq - özü-özlüyündə müəyyənləşdirilmiş, lakin sonsuz sayda hissələr - hələ bölünməyə başlanmadan əvvəl mövcud kimi qəbul edilir. Bu isə daxili bir ziddiyyət yaradır. Çünkü bu sonsuz inkişaf həm heç vaxt tamamlanmayacaq bir sıra (yəni sonsuz) kimi qəbul olunur, həm də sanki tamamlanmış kimi təsvir edilir. Sonsuz bölünmə yalnız bir görünüşü, yəni davamlı bir kəmiyyət (quantum continuum) kimi göstərir və məkanın doldurulması ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Onun sonsuz bölünə bilməsinin əsası da məhz bu xüsusiyyətdə - məkanın doldurulmasında - yatır. Amma hər hansı bir şey artıq ayrıq kəmiyyət (quantum discretum) kimi qəbul olunanda, onda mövcud olan vahidlərin çoxluğu artıq müəyyənləşdirilmiş olur. Buna görə də bu həmişə müəyyən bir sayla ifadə olunur. Deməli, üzvləşmiş bir cisinin orqanik quruluşunun nə qədər dərinə gedə biləcəyini yalnız təcrübə müəyyən edə bilər. Və hətta təcrübə bizə belə desə ki, artıq daha heç bir qeyri-orqanik hissəyə çatmaq mümkün deyil, bu qeyri-orqanik hissələr, heç olmasa mümkün təcrübənin çərçivəsində mövcud olmalıdır. Lakin ümumiyyətlə bir görünüşün Transsident bölünməsi nə qədər dərinliyə gedə bilər - bu,

təcrübənin sahəsinə aid deyil. Əksinə, bu, ağlın bir prinsipidir: uzanan bir şeyin quruluşundakı empirik geriyə baxış heç vaxt onun tam şəkildə tamamlandığı düşüncəsi ilə götürülməməlidir.

Şərh: İmmanuel Kantın bu parçada izah etdiyi əsas fikir, "kosmoloji ideya" çərçivəsində bir bütövün sonsuz şəkildə bölünüb-bölünə bilməyəcəyini və bunun necə başa düşülməli olduğunu fəlsəfi dildə, amma biz sadə dillə belə izah edə bilərik: Təsəvvür et ki, əlinizdə bir çörək var. Bu çörəyi iki yerə bölgə bilərsiniz. Sonra bu yarıları da bölmək olar. Və bu proses belə davam edə bilər. Kant deyir ki, əgər bu bölmə prosesi heç vaxt dayanmasa, yəni sonsuza qədər davam edərsə, biz bu çörəyin içində "ən kiçik, daha bölünə bilməyən hissə"yə heç vaxt çatmarıq. Amma belə bir sonsuz bölünmə varsa, bu o demək deyil ki, çörək sonsuz sayda hissədən ibarətdir. Çünkü biz o bütün hissələri eyni anda görə və ya təqdim edə bilmirik. Onlar yalnız bu bölmə prosesi davam etdikcə ortaya çıxır. Yəni sonsuzluq burada hazırda mövcud olan bir şey deyil - sadəcə potensial olaraq mümkündür. Biz nə qədər bölmək istəsək, o qədər hissə əldə edə bilərik, amma bu proses heç vaxt tam bitmir. Bu düşüncə məkan (boşluq) və maddə (cisimlər) üçün də keçərlidir. Məkan da sonsuz bölünə bilər, çünkü hər məkanda başqa bir kiçik məkan gizlənə bilər. Məsələn, otaq divarının bir hissəsini götür, onu da bölgə bilərsən, sonra o hissəni də və s. Amma Kant deyir ki, bu cür bölünməni yalnız "davamlı bütövlər" (quantum continuum - yəni çörək, məkan, su kimi fasılısız var olan şeylər) üçün düşünmək olar. Əgər artıq "hissələrə bölünmiş", yəni hissələri saymaq mümkün olan bir cisimdirse (məsələn, kompüterin hissələri), o zaman bu şey sonsuz sayda hissədən ibarət ola bilməz. Çünkü hissələri artıq müəyyənləşdirilib və say hesabına uyğundur. O, həmçinin bildirir ki, biz bəzən maddəni (substansiyani) "öz-özlüyündə var olan" və dəyişməyən bir şey kimi düşünürük. Amma bu, yalnız bizim təsəvvürümüzdə belədir. Əslində, gördüyüümüz şeylər sadəcə "görünüş"dür - yəni duyularımız vasitəsilə qəbul etdiyimiz formadır. Biz onların əsl mahiyyətini bilmirik. Ona görə də onların sonsuz hissələrə bölünüb-bölünə bilməsi məsələsində də ehtiyatlı olmaliyiq.

Yekun: Kantın əsas mesajı budur: Bir şeyi nə qədər bölmək olar sualının cavabı onun necə bir şey olduğunu bağlıdır. Davamlı və bölünmə potensialı olan bir şeyin sonsuz bölünməsi mümkün, amma bu, onun sonsuz hissələrdən ibarət olduğu anlamına gəlməz. Bu sadəcə bizim onu necə düşündüryümüzlə bağlıdır.

## **Nəticə olaraq, riyazi-transsensual ideyaların izahına dair ümumi qeyd və dinamik-transsensual ideyaların izahına kecid**

Saf ağlın antinomiyasını bütün transsensual ideyalar üzrə cədvəl şəklində təqdim etdikdə - orada bu ziddiyyətin səbəbini və onu aradan qaldırmağın yeganə yolunu göstərdik - bu yol hər iki qarşı-qarşıya duran iddianın yalnız olduğunu elan etməkdən ibarət idi. Bütün hallarda bu iddiaların şərtlərinin öz şərtlərinə (yəni bağlı olduqları şeylərə) aid olması məkan və zaman münasibətləri çərçivəsində təqdim olunmuşdu. Bu isə adı insan anlayışının ümumi bir fərziyyəsidir və bu səbəbdən bütün ziddiyyət də məhz bu fərziyyə üzərində qurulmuşdu. Bu baxımdan, müəyyən bir şərtli şey üçün şərtlərin ümumi bir tamlıq şəklində təqdim olunması ilə bağlı bütün dialektik təqdimatlar eyni xarakter daşıyırıdı. Həmişə bir sıra mövcud idi. Bu sıradə şərt (yəni səbəb) şərtliyə (yəni nəticəyə) bir üzv kimi bağlanırıdı və buna görə də onlar eyni mahiyyətli, yəni homojen sayılırdı. Çünkü bu geriyə baxış - yəni səbəbləri axtarma prosesi - heç vaxt tamamlanmış kimi düşünülmürdü. Əgər tamamlandıığı güman edilsəydi, o zaman özü də başqa səbəblərə bağlı olan bir üzv yalnız şəkildə ilk və beləliklə də, heç bir şərtə bağlı olmayan (yəni mütləq) üzv kimi qəbul olunardı. Deməli, burada problem obyektin özü ilə (yəni nəticənin özü ilə) bağlı deyildi, əksinə, onun üçün nəzərdə tutulan şərtlər zəncirilə əlaqədar idi. Bu da yalnız kəmiyyət baxımından nəzərə almındı. Burada yaranan çətinlik isə heç bir güzəştə həll olunmurdu. Onu yalnız qəti şəkildə “düyünü kəsməklə” aradan qaldırmaq mümkün idi. Çətinlik ondan ibarət idi ki, zəka bu şərtlər zəncirini ya anlayış üçün həddindən artıq uzun, ya da çox qısa hesab edirdi. Beləliklə, anlayış heç vaxt ağlın ideyasına uyğun gələ bilmirdi. Lakin burada biz bir mühüm fərqi gözdən qaçırmışıq: bu fərq obyektlərlə bağlı idi - yəni anlayışın özündə mövcud olan və ağlın ideyaya çevirmək istədiyi anlayışlar arasında olan bir fərq. Bizim kateqoriyalar cədvəlimizə əsasən bu anlayışlardan ikisi riyazi (yəni ölçü və kəmiyyətlə bağlı), digər ikisi isə dinamik (yəni dəyişmə və təsirlə bağlı) sintezə aiddir. İndiyə qədər bu fərq nəzərə çarpımırdı. Çünkü biz bütün transsensual ideyaların ümumi təqdimatında daim yalnız görünüş (yəni hissiyatla qavranan obyekt) çərçivəsində qalmışdıq. Eləcə də riyazi-transsensual ideyalarda da biz yalnız görünüşlərə əsaslanan obyektləri nəzərdən keçirmişdik. İndi isə, anladığımız dinamik anlayış konseptlərinə keçdiyimiz üçün - yəni onların zəka ideyasına uyğun gəlməsi lazımlı olduğu üçün - bu fərq önemli olur. Bu, ağlın daxil olduğu uyğunluq barədə bizim üçün tamamilə yeni bir baxış bucağı açır.

İndiyə qədər bu uyğunluq hər iki tərəfin yalnız fərziyyələrinə əsaslanan bir şey kimi rədd edilirdi. Amma indi bəlkə də dinamik antinomiyada belə bir fərziyyə var ki, o, ağlın iddiaları ilə uyğun yaşaya bilər. Məhkəmə hakimi hüquqi əsaslarda hər iki tərəfin səhv başa düşdüyü nöqsanları düzəldə biləcəyi kimi, bu iş də hər iki tərəfin razılığı ilə həll oluna bilər. Bu isə riyazi antinomiyadakı mübahisədə mümkün deyildi. Şərtlər zənciri açıq-aşkar homojendir, əgər yalnız onların nə qədər uzağa getdiyinə baxsaq: onlar zəka ideyasına uyğun gelir, ya ona nisbətən çox böyükdür, ya da çox kiçik. Amma anlayışın bu ideyaların əsasını təşkil edən konsepti ya yalnız homojen şeylərin sintezini (birləşməsini) ehtiva edir - bu isə hər bir kəmiyyətin həm tərkibində, həm də bölünməsində fərz olunur -, ya da homojen olmayan şeylərin sintezini ehtiva edir. Homojen olmayanların sintezi isə dinamik sintez halında qəbul edilməlidir. Bu sintez həm səbəb-nəticə əlaqəsində, həm də zəruri ilə ehtimal edilənin əlaqəsində olur. Buna görə də, riyazi baxımdan görünüşlərin sırasının əlaqəsində yalnız hissi bir şərt daxil ola bilər, yəni yalnız öz-özlüyündə həmin sıranın bir hissəsi olan şərt. Amma dinamik baxımdan hissi şərtlərin sırası, əksinə, tamamilə fərqli bir şərti qəbul edir - belə bir şərt sıranın bir hissəsi deyil, yalnız anlayışla qavranan və sıranın xaricində olan şərtdir. Bu yolla zəka razı sala bilər və şərtsiz olan (yəni mütləq) görünüşlərdən əvvəl mövcud ola bilər, həm də görünüşlər sırasını qarşıdırmadan, hansı ki, həmişə şərtliliyə bağlıdır, və anlayışın prinsiplərinə heç bir ziddiyyət yaratmadan. İndi isə dinamik ideyaların görünüşlər sırasının xaricində - yəni görünüş olmayan - bir şərti qəbul etməsi nəticəsində tamamilə fərqli bir hal baş verir, bu da riyazi antinomiyanın nəticəsindən tamamilə fərqlidir. Riyazi antinomiyada isə bu, dialektik olaraq zidd olan hər iki iddianın yanlış elan edilməsinin səbəbi idi. Dinamik sıradakı hər şeyin tamamilə şərtlənmiş xarakteri, yəni görünüşlərdən ayrıla bilməzliyi, empirik olaraq şərtsiz, amma hissə qavranmayan bir şərtlə bağlıdır. Bu isə həm anlayışa, həm də ağla məmnunluq verir. Dialektik arqumentlər, hansı ki, bir tərəfdə və ya digər tərəfdə şərtsiz ümumiliyi axtarır, iflas edir. Amma əksinə, düzgün şəkildə qəbul edilən rasional ifadələr hər ikisi də doğru ola bilər. Belə bir hal yalnız riyazi olaraq şərtsiz birliyi əhatə edən kosmoloji ideyalarla heç vaxt baş verməzdi, çünkü onlarda görünüşlər sırasının şərti olan hər bir şərt özü də bir görünüşdür və sıranın əlavə üzvünü təskil edir.

Şərh: Kant burada “saf ağlın antinomiyası” - yəni ağlın özündə yaranan ziddiyyətlər - barədə danışır. O deyir ki, zəka müəyyən məsələlərdə qarşı-qarşıya iki zidd fikrə

gəlir və bu ziddiyətlər çox vaxt “şərt və nəticə” münasibətləri əsasında yaranır. Məsələn, biz hər zaman nəyinsə səbəbini axtarıraq və düşünürük ki, bu proses sonsuz olmalıdır, ya da tam olaraq bitməlidir. Amma bu iki fikir də eyni zamanda düzgün ola bilməz. Kantın əsas fikri budur ki, bu ziddiyətlər bizim anlamaq üçün istifadə etdiyimiz şərtlərin təbiətindən qaynaqlanır, yəni biz həmişə şeyləri müəyyən vaxt və məkan daxilində qiymətləndiririk və bu səbəbdən belə ziddiyətlər yaranır. Bu ziddiyətlərin həlli isə onların hər ikisinin yalnız olduğunu qəbul etməkdir, yəni hər ikisi mütləq doğru deyil. Daha sonra Kant fərqli növ ideyalardan - riyazi və dinamik ideyalardan - danışır:

**Riyazi ideyalar** - ölçü, kəmiyyətlə bağlıdır. Bu ideyalarda bütün şeylər eyni cür, yəni homojen (eyni növdən) və kəmiyyət baxımından bir-birinə bənzər olur. Məsələn, məkan və zaman kimi şeylər.

**Dinamik ideyalar** isə dəyişmə, təsir və səbəb-nəticə əlaqələri ilə bağlıdır. Burada vəziyyət fərqlidir, çünki bu ideyalar homojen deyil, yəni müxtəlif, fərqli elementlərdən ibarətdir və onların birləşməsi başqa cür olur. Kant deyir ki, riyazi ideyalarda ziddiyətləri həll etmək çətin idi, çünki orada bütün şərtlər görünüşlərin özüdür və eyni zamanda ziddiyətli iddialar doğru deyil. Amma dinamik ideyalarda vəziyyət fərqlidir - burada şərtlər görünüşlərin xaricində olan, empirik (təcrübə ilə yoxlanılan) olmayan anlayışlara bağlıdır və bu, ziddiyətlərin həllinə imkan verir.

Sadə desək: Riyazi ideyalarda bütün şərtlər və nəticələr görünür və bir-birinə bağlıdır, ona görə də ziddiyət yarandıqda onu həll etmək çətindir. Dinamik ideyalarda isə şərtlər görünüşlərin xaricində, daha ümumi və abstraktdır, ona görə ziddiyətlər zəka üçün qəbul edilə bilən şəkildə həll oluna bilər.

Nəticə etibarilə, Kant göstərir ki, ağlın ortaya qoyduğu bəzi ziddiyətlər onun özünün təbiətindən və istifadə etdiyi anlayışların növündən asılıdır. Riyazi antinomiyalarda ziddiyətlərin qarşılıqlı olaraq yalnız olması doğru sayılır, amma dinamik antinomiyalarda isə şərtlər daha çevik və fərqli olduğundan, zəka ziddiyətləri uyğunlaşdırmaq, yəni hər iki iddianı müəyyən mənada doğru saymaq imkanına malik olur. Bu da Kantın fəlsəfəsində riyazi-transsensual ideyalardan dinamik-transsensual ideyalara keçidi və bu ikisi arasındaki əsas fərqi göstərir.

## **Dünyada hadisələrin səbəblərindən törənməsinin bütövlüyü haqqında kosmoloji ideyanın həlli**

Baş verənlərə gəldikdə, səbəb-nəticə əlaqəsini yalnız iki cür düşünmək olar: ya təbiətə görə, ya da azadlıqdan. Birincisi, hiss dünyasında bir vəziyyətin ondan əvvəl gələn vəziyyətlə əlaqəsidir və həmin vəziyyət qaydaya əsasən onun ardınca gəlir. İndi, görünüşlərin səbəbliyi zaman şərtlərinə əsaslandığı üçün, əvvəlki vəziyyət əgər həmişə mövcud olsaydı, zamana ilk dəfə gələn hər hansı bir təsiri yarada bilməzdi. Ona görə baş verənin və ya ortaya çıxanın səbəbinin səbəbliyi də yaranıb və anlayış prinsipinə görə onun da səbəbi olmalıdır. Əksinə, kosmoloji mənada azadlıq dedikdə, mən bir vəziyyəti özündən başlatmaq qabiliyyətini başa düşürəm. Bu səbəblilik isə öz növbəsində təbiət qanununa uyğun olaraq zamanla müəyyən edilən başqa bir səbəbin tabeçiliyində deyil. Bu mənada azadlıq təmiz Transsidential ideyadır, hansının ki, birincisi təcrübədən heç nə götürmür, ikincisi isə onun obyekti də heç bir təcrübədə dəqiqlik verilə bilməz. Çünkü bu, bütün təcrübənin mümkünluğunun ümumi qanunudur ki, baş verən hər şeyin səbəbi olmalıdır və beləliklə, səbəbin səbəbliyi özü baş vermiş və ya ortaya çıxmışdırsa, onun da öz növbəsində səbəbi olmalıdır. Bu qanun vasitəsilə isə, təcrübənin sahəsi nə qədər geniş olsa da, yalnız təbiətin bütövlük cəminə çevrilir. Amma beləliklə, səbəb əlaqələrində heç bir mütləq bütövlük əldə olunmadığı üçün ağıl, özündən hərəkətə başlaya bilən bir spontane ideyasını yaradır. Bu spontanlıq hərəkətə keçmək üçün özündən əvvəl gələn başqa bir səbəbə ehtiyac duymur və bu səbəb də səbəb əlaqəsi qanununa əsasən onu hərəkətə yönəldir. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, məhz bu azadlığın Transsidental ideyası praktik azadlıq anlayışının əsasıdır və məhz bu ideya praktik azadlıqla bağlı uzun müddət davam edən çətinliklərin həqiqi səbəbidir. Praktik mənada azadlıq seçimin gücünün həssaslığın impulsları tərəfindən məcbur edilməsindən müstəqilliyidir. Seçim gücü həssasdır, əgər o patoloji təsir altındadırsa (həssaslığın hərəkətverici səbəbləri vasitəsilə); əgər seçim gücü patoloji olaraq məcbur edilə bilirsə, ona heyvani seçim gücü (arbitrium brutum) deyilir. İnsan seçim gücünü həqiqətən bir arbitrium sensitivumdur, lakin brutum deyil, yəni azaddır, çünkü həssaslıq onun hərəkətini məcbur etmir, insan isə özünü özündən, həssas impulsların məcburiyyətindən müstəqil olaraq müəyyənləşdirmək qabiliyyətinə malikdir. Əgər dünyadan hissi aləmində bütün səbəb-nəticə əlaqəsi yalnız təbiət qanunlarına əsaslanırsa, onda hər bir hadisə zəruri qanunlara uyğun olaraq digər bir hadisə ilə müəyyən edilir. Bu

halda, hissələr vasitəsilə iradəyə təsir edən təzahürlər hər bir hərəkəti təbii nəticəsi kimi zəruri edər. Nəticədə, transsensual azadlıq - yəni səbəbiyyətin özündən başlaması mümkünlüyü - mümkünüsüz olar. Və bununla yanaşı, praktik azadlıq da aradan qalxar. Praktik azadlıq isə belə qəbul edir ki, bəzən bir şey baş verməyib, amma baş verməli idi. Bu o deməkdir ki, həmin təzahürün səbəbi tam olaraq onu müəyyənləşdirməyib. Bizim iradə gücümüzdə, təbiətin səbəbiyyətindən müstəqil, hətta onun təsirinə qarşı olaraq, özündən başlamaq və zaman daxilində müəyyən edilmiş bir hadisəni törətmək qabiliyyəti olan bir səbəbiyyət var. Bu, hadisələrin zəncirini özündən başlatmaq deməkdir. Burada, ümumiyyətlə, insan ağlının öz-özünə qarşılaşdığı ziddiyətlərdə olduğu kimi, mümkün təcrübənin sərhədlərini aşdıqda problem əslində fizioloji yox, transsensual xarakter daşıyır. Buna görə azadlığın mümkünlüyü məsələsi həqiqətən psixologiyani narahat edir, amma bu məsələ yalnız ağın dialektik arqumentlərinə əsaslandığından, onun həlli tamamilə transsensual fəlsəfənin işi olmalıdır. İndi isə transsensual fəlsəfi, bu sual qarşısında doyurucu cavab verməkdən qəça bilməyən, doğru mövqeyə gətirilməsi üçün, aşağıdakı qeyd vasitəsilə onun bu problemin öhdəsindən gəlmək üsulunu daha dəqiq müəyyən etməliyəm. Əgər təzahürlər şeylərin özləri olsayıdı və buna görə də məkan və zaman şeylərin özlerinin formaları olsayıdı, onda şərtlər həmişə şərt qoyulanla eyni seriyaya aid olardı. Və bu halda, bütün transsensual ideyalarda ortaqlıq olan antinomiya, yəni bu serianın anlama üçün ya çox böyük, ya da çox kiçik olması zərurəti, bu vəziyyətdə də ortaya çıxardı. Amma bu və növbəti hissədə müzakirə etdiyimiz ağın dinamik anlayışlarının özəlliyi ondan ibarətdir ki, onlar obyektini ölçü kimi yox, mövcudluq kimi qəbul edir. Buna görə şərtlər zəncirinin ölçüsündən uzaqlaşmaq olar. Burada məsələ yalnız şərtin şərt qoyulana olan dinamik əlaqəsidir. Təbiət və azadlıq məsələsində qarşımıza çıxan çətinlik isə budur: Azadlıq ümumiyyətlə mümkünürmü? Əgər mümkünürsə, o, təbiətin ümumi səbəb-nəticə qanunu ilə birlikdə mövcud ola bilərmi? Başqa sözlə, dönyanın hər bir nəticəsi ya təbiətdən, ya da azadlıqdan qaynaqlanır - bu fikir doğru disyunktiv cümlədir, yoxsa hər ikisi, fərqli münasibətlərdə olsa da, eyni hadisədə eyni vaxtda ola bilərmi? Təbiət aləminin bütün hadisələrinin dəyişməz təbii qanunlarla sıx bağlı olması prinsipi artıq transsensual analizin prinsipi kimi təsdiqlənib və ona ziddlik qəbul olunmaz. Beləliklə, yeganə sual budur: bütünlükə təbiət tərəfindən müəyyənləşdirilən eyni təsirə baxmayaraq, azadlıq da mövcud ola bilərmi, yoxsa bu, dəyişməz qanunla tamamilə istisna olunur? Burada, görünüşün mütləq reallığı ilə bağlı

geniş yayılmış, amma aldatıcı olan öncəbul dərhal ağlın çəşmasına səbəb olur. Əgər görünüşlər şeylərin özləri olsaydı, azadlıq qorunmazdı. O zaman təbiət hər bir hadisənin tam və kifayət qədər təyinedici səbəbi olar və hadisənin səbəbi həmişə yalnız təbiət qanunu altında zəruri olan görünüşlər zəncirində tapılar. Digər tərəfdən, əgər görünüşlər özləri yalnız təcrübəyə əsaslanan təsvirlərdirdə, yəni şeylərin özləri yox, sadəcə təcrübə qanunlarına uyğun bağlı təsəvvürlərdirdə, o zaman onların özlərinin görünüş olmayan əsasları olmalıdır. Belə bir anlayışa malik səbəb isə, təsirləri görünüşlər olsa da, özü görünüşlər tərəfindən səbəb kimi müəyyənləşdirilməz. Beləliklə, anlayışlı səbəb və onun səbəbiyyəti zəncirdən kənardadır; əksinə, onun təsirləri təcrübəvi şərtlər zəncirində rast gəlinir. Təsir buna görə anlayışlı səbəbə görə azad kimi qəbul edilə bilər, lakin eyni zamanda görünüşlərə gəldikdə təbiətin zəruriliyi ilə onların nəticəsi kimi də qəbul olunur; bu fərq ümumiyyətlə və tamamilə abstrakt şəkildə təqdim olunarsa, çox incə və qarışiq görünə bilər, amma tətbiqində aydınlıq gətirəcəkdir. Burada yalnız qeyd etmək istədim ki, bütün görünüşlərin təbiət kontekstində qəti şəkildə əlaqələndirilməsi dəyişməz qanundur və görünüşlərin reallığına inadla bağlı qalınsa, bu mütləq bütün azadlığı məhv edərdi. Buna görə də, bu mövzuda ümumi fikri izleyənlər belə təbiət və azadlığı heç vaxt birləşdirə bilməmişlər.

Şərh: Dünyada baş verən hadisələrin səbəb-nəticə əlaqəsi var və biz bu əlaqəni ya təbiət qanunları ilə, ya da azad iradə ilə izah edə bilərik. Təbiət qanunları çərçivəsində hər şey müəyyən qayda ilə baş verir və bir hadisənin səbəbi həmişə başqa bir hadisə olur. Yəni hər şey zəncirvari şəkildə, əvvəlki hadisələrdən asılıdır. Amma azadlıq fikri isə o deməkdir ki, bəzən hadisələr özündən başlayır, yəni heç bir əvvəlki səbəb olmadan ortaya çıxır. Bu, bizim iradəmizin sərbəst olması, öz qərarlarımızı məcburiyyət olmadan verməyimiz anlamına gəlir. Bu azadlıq təbiət qanunlarından tamamilə fərqlidir və elmi təcrübədə birbaşa görünmür. Kant deyir ki, əgər dünya tamamilə təbiət qanunlarına tabe olsa, o zaman bizim azadlığımız ola bilməz, çünki hər bir seçim, hərəkət əvvəlcədən müəyyən olunmuş olar. Lakin biz təcrübədə azadlıq hiss edirik və bu azadlıq praktik, yəni gündəlik həyatımızda özümüzü sərbəst hesab etməyimizdir. Bu səbəbdən Kant azadlığın mümkünüyünü düşünür və bunun təbiət qanunları ilə zidd olmadığını göstərməyə çalışır. O qeyd edir ki, görünüşlər (yəni bizə təcrübədə görünən hadisələr) şeylərin özləri deyil, onların bizim ağlımızda qavranmasıdır. Deməli, azadlıq görünüşlərin içində olmaya bilər, amma onların arxasında - görünməyən, ancaq ağlın anladığını bir səbəb olaraq - mövcud ola bilər. Yəni, dünya təbiət qanunlarına əsaslanır, amma azadlıq da eyni zamanda mümkündür, çünki azadlıq bizim təcrübəmizdə görünməsə də, anlayışımızda, ağlımızda mövcuddur və bizim hərəkətlərimizin başlangıcı ola bilər.

Sadə dildə desək, Kant deyir ki, dünyada hər şey səbəb-nəticə zənciri ilə izah edilə bilər, amma insanın azad iradəsi də mövcuddur və bu azadlıq təbiətin qanunları ilə zidd deyil, çünkü azadlıq görünüşlərin arxasında, ağlın qavradığı başqa bir səviyyədə yerləşir. Bu fikirlər həm fəlsəfi, həm də praktiki olaraq insanın necə azad olduğunu və hərəkətlərinin məsuliyyətini necə anlamalı olduğunu anlamağa kömək edir.

## **Azadlıq vasitəsilə səbəbiyyətin universal təbii zərurət qanunu ilə birləşmə imkanı**

Mən anlayışlı olanı duyğu obyektində elə bir şey adlandıram ki, özü görünüş deyil. Beləliklə, əgər duyğu dünyasında görünüş kimi qəbul edilməli olan şeydə özündə elə bir qabiliyyət varsa ki, bu qabiliyyət intuisiyanın obyekti deyil, amma görünüşlərin səbəbi ola bilər, onda bu varlığın səbəbiyyətini iki cəhətdən nəzərdən keçirmək olar. Birincisi, onu özü kimi, yəni şeyin özündə anlayışlı fəaliyyət kimi; ikinci isə onun fəaliyyətinin nəticələri kimi, yəni duyğu dünyasında görünüş kimi qəbul etmək. Belə bir mövzunun qabiliyyəti barədə biz həm təcrübəyə əsaslanan, həm də eyni zamanda anlayışlı bir səbəbiyyət konsepti formalaşdırarıq ki, bunların hər ikisi eyni təsirə aiddir. Bir hiss edilən obyektin qabiliyyətini bu iki cəhətdən düşünmək, görünüşlər və mümkün təcrübə haqqında formalaşdırmalı olduğumuz anlayışlarla heç bir ziddiyyət təşkil etmir. Çünkü bu görünüşlər - əşyaların özləri olmadıqlarına görə - onları yalnız təsvirlər kimi müəyyən edən transsensual obyektə əsaslanmalıdırlar. Bu halda, həmin transsensual obyektə, onun görünüş şəklində görünməsinə səbəb olan xüsusiyyətdən əlavə, başqa bir səbəbedici güc də aid etmək mümkündür. Bu ikinci səbəbedici güc özü görünüş olmasa da, onun təsiri görünüşdə meydana çıxır. Lakin hər bir təsirli səbəb mütləq bir xarakterə - yəni səbəbiyyət qanununa malik olmalıdır. Əks halda, o heç bir səbəb sayılmazdı. Bu zaman hiss edilən dünyaya aid bir subyekt üçün iki şeydən danışmaq olar. Birincisi, empirik xarakterdir. Bu xarakter vasitəsilə onun əməlləri - yəni görünüşləri - davamlı təbii qanunlara əsasən digər görünüşlərlə tam uyğunluq içində olur. Beləliklə, bu əməllər müəyyən şərtlər daxilində digər görünüşlərdən çıxarıla bilər. Bu baxımdan, həmin əməllər digər görünüşlərlə birlikdə təbiətin tək bir nizami silsiləsini təşkil edər. İkincisi isə, həmin subyektə intellektual xarakter də aid edilməlidir. Bu xarakter sayəsində o, bu əməllərin - yəni görünüşlərin - əsl səbəbi olur, lakin özü hissiyatın heç bir şərtinə tabe deyil və görünüş deyil. Birincisini - əşyanın görünüşdəki

xarakteri, ikincisini isə - əşyanın özü olaraq xarakteri adlandırmaq olar. İndi isə bu fəaliyyət göstərən subyekt, öz intellektual xarakterində, zamanın heç bir şərtinə tabe olmazdı. Çünkü zaman yalnız görünüşlər üçün şərtdir, əşyaların özü üçün yox. Bu subyektdə heç bir hərəkət yaranmaz və ya yox olmazdı. Buna görə də, o, zaman içində dəyişən hər şeyə tətbiq olunan qanuna - yəni baş verən hər bir hadisənin öz səbəbini əvvəlki vəziyyətlərin görünüşlərində tapması zərurətinə - tabe olmazdı. Bir sözlə, onun səbəbiyyət gücү, əgər bu güc intellektual xarakter daşıyırsa, hiss olunan dünyanın hadisələrini zəruri edən empirik şərtlər zəncirinə daxil olmazdı. Bu intellektual xarakteri isə, əlbəttə, heç vaxt birbaşa tanıya bilmərik. Çünkü biz yalnız görünüşləri qavrayırıq, əşyanın özünü isə yox. Amma bu xarakter, empirik xarakterlə uyğunluq əsasında düşünülməlidir. Necə ki, ümumilikdə biz görünüşləri düşüncə yolu ilə bir transsensual obyektə əsaslandırmalıyıq - baxmayaraq ki, o obyektin özünün nə olduğunu heç cür bilmirik. Bu subyekt, empirik xarakterinə görə - yəni görünüş olaraq - səbəblilik əlaqəsinə tabe olar və bütün müəyyən etmə qanunlarına uyğun şəkildə hərəkət edərdi. Bu baxımdan, o, sadəcə olaraq hiss olunan dünyanın bir hissəsi olardı. Onun təsirləri də, digər bütün görünüşlərin təsirləri kimi, təbiətdən zəruri olaraq qaynaqlanardı.

Necə ki, xarici görünüşlər onu təsirləndirir, eləcə də onun empirik xarakteri - yəni səbəbiyyət qanunu - təcrübə yolu ilə bilindiyi qədər, onun bütün əməlləri də təbii qanunlara uyğun şəkildə izah olunmalı olardı. Bu əməllərin tam və zəruri şəkildə müəyyən olunması üçün lazım olan bütün şərtlər mümkün bir təcrübədə tapılmalıdır. Lakin onun intellektual xarakterində - baxmayaraq ki, biz bu barədə yalnız ümumi bir anlayışa sahibik - bu subyekt həssaslıqdan və görünüşlər vasitəsilə müəyyən olunmaqdan tam azad sayılmalıdır. Və çünkü o, noumen olaraq - yəni əşyanın özü olaraq - daxilində heç bir hadisə baş vermir, onda zamana bağlı dinamik dəyişiklik də tələb olunmur. Buna görə də, onun əməllərində görünüşlərlə səbəb-nəticə əlaqəsi yoxdur. Bu fəaliyyət göstərən varlıq bu mənada təbiətdəki zərurətdən - yəni yalnız hiss olunan dünyada mövcud olan təbiət qanunlarından - tamamilə müstəqil və azad olardı. Bu varlıq haqqında tam doğru olaraq demək olardı ki, o, hiss olunan dünyada təsirlərini özü ilə başlayır, lakin onun fəaliyyəti özündə başlanmır. Bu isə hiss olunan dünyadakı təsirlərin özlərindən başlanmasına imkan vermədən baş verir. Çünkü bu dünyada baş verənlər həmişə əvvəlki zamandakı empirik şərtlərlə əvvəlcədən müəyyən olunur. Lakin bu başlangıç yalnız empirik xarakter vasitəsilə baş verir. Empirik xarakter isə intellektual xarakterin sadəcə

görünüşüdür. Buna görə də bu təsirlər, təbiət səbəbləri zəncirinin davamı kimi mümkündür. Beləliklə, eyni hərəkətlərdə həm azadlıq, həm də təbiət - hər ikisi öz tam mənasında - birlikdə mövcud ola bilər. Bu isə həmin hərəkətlərin səbəbini intellektual və ya hiss olunan səbəblə müqayisə etməyimizdən asılı olaraq, eyni zamanda və heç bir ziddiyət olmadan mümkündür.

Şərh: Kant insanı iki tərəfdən izah edir: biri bizim duyularımızla qavradığımız hissi (empirik) tərəf, digəri isə yalnız zəka ilə düşündüyümüz, amma birbaşa qavraya bilmədiyimiz tərəf - yəni əşyanın özü olan tərəf (noumenal və ya intellektual tərəf). İnsan həm təbiətə bağlıdır, həm də azaddır. İnsanın görünən davranışları təbiət qanunlarına uyğun şəkildə baş verir. Məsələn, bir insanın nəsə etməsi onun keçmişdə yaşadıqları, xarakteri, psixologiyası və başqa təsirlər nəticəsində müəyyənləşə bilər. Bu, "empirik xarakter" adlanır. Yəni o, təbiət qanunlarına tabe olan tərəfdir. Amma Kant deyir ki, insanda başqa bir tərəf də var: azad iradəyə malik "intellektual xarakter". Bu tərəf hissələrdən, zamandan və səbəb-nəticə qanunlarından azaddır. Biz bunu birbaşa görə bilməsək də, zəka vasitəsilə anlayırıq. Eyni davranışın həm təbiətdə səbəbi var, həm də azad iradədən qaynaqlanır. Bir insan bir hərəkət etdikdə, biz deyə bilərik ki, bu hərəkətin səbəbləri var - keçmiş təcrübələr, xarici təsirlər və s. Amma eyni zamanda həmin insanın bu hərəkəti öz azad iradəsi ilə etdiyini də düşünə bilərik. Bu ziddiyət deyil. Çünkü bir davranış eyni vaxtda iki fərqli səviyyədə baş verə bilər:

Təbiət qanunlarına görə (hiss olunan dünya)

Azad iradə ilə (ağıl dünyası)

Azadlıq və zərurət bir yerdə mövcuddur. Kantın əsas ideyası budur: biz həm təbiətin zəruri qanunlarına tabeyik, həm də noumenal (əsl varlıq) səviyyəsində azadıq. Azadlıq yalnız görünüşlərin fövqündə, əşyaların özündə mümkündür. Və bu azadlıq görünən dünyaya təsir edə bilər - yəni azad qərarlarımız nəticəsində dünyada hadisələr baş verə bilər. Amma bu təsir, təbiət qanunları çərçivəsində izah olunacaq. Qısaca nəticə: İnsan həm təbiətin bir hissəsi kimi zərurətə tabe olur, həm də azad iradəyə sahib varlıq kimi bu zərurətin fövqündə dura bilər. Bu iki cəhət ziddiyət təşkil etmir - əksinə, eyni davranışın iki fərqli baxış nöqtəsidir.

## Kosmoloji azadlıq ideyasının ümumi təbiət zərurəti ilə birgə izahı

Mən hesab edirəm ki, bu transsensual problemin həllinə əvvəlcə ümumi bir təsvir vermək məqsədə uyğundur. Bu, ağlın problemi necə həll etdiyini daha yaxşı görməyə imkan verir. İndi isə həllin əsasında duran əsas məqamları ayrıca şəkildə təqdim edəcəyik və hər birini ayrıca nəzərdən keçirəcəyik. Təbiət qanunu deyir ki, baş verən hər bir hadisənin bir səbəbi olmalıdır. Çünkü səbəblilik, yəni təsir edən fəaliyyət, nəticədən əvvəl gəlir və bu nəticə artıq baş verdiyinə görə, onun həmişə mövcud olması mümkün deyil - deməli, o baş verməli idi. Buna görə də onun səbəbi görünənlər içində olmalıdır, çünkü o həmin səbəblə müəyyənləşdirilir. Beləliklə, bütün baş verənlər təcrübəyə əsaslanan ardıcıl bir təbiət qaydasına uyğun şəkildə müəyyən edilir. Bu qanun - yəni görünənlərin bir bütöv təbiət təşkil etməsi və birgə təcrübənin obyektlərinə çevrilməsi yalnız bu qanun vasitəsilə mümkündür - anlayış (idraki qabiliyyət) qanunudur. Heç bir halda bu qanundan kənara çıxmaq və ya hər hansı bir görünüşü bu qanundan azad etmək olmaz. Oks halda, həmin görünüş bütün mümkün təcrübədən kənarlaşdırılmış olar. Bu isə onu bütün mümkün təcrübə obyektlərindən fərqləndirir və onu yalnız düşüncə məhsuluna, yəni zehnin qurduğu boş bir xəyalala çevirir. Amma baxmayaraq ki, görünür ki, səbəblərin zənciri var və onların şərtlərinə doğru heç bir tam sonluq mümkün deyil, bu ehtiyatlılıq bizi ümumiyyətlə dayandırır. Çünkü bu məsələ, səbəb-nəticə zəncirində görünüşlərin şərtsizliyinə doğru irəliləyən ağlın antinomiyası haqqında ümumi mühakiməmizdə artıq aradan qaldırılıb. Əgər biz transsensual realizmin aldanmasına düşsək, onda nə təbiət, nə də azadlıq qalmaz. Burada sual yalnız budur: bütün baş verənlərin zəncirində tam təbiət zərurəti tanınsa belə, eyni hadisəni bir tərəfdən təbiətin təsiri, digər tərəfdən isə azadlığın təsiri kimi qəbul etmək mümkünürmü, yoxsa bu iki səbəbiyyət arasında birbaşa ziddiyyyət var? Görünüşlərdəki səbəblər arasında mütləq şəkildə özündən başlayıb zənciri qura biləcək heç nə yoxdur. Hər bir hərəkət, görünüş kimi, bir hadisə yaradırsa, o özü də bir hadisədir və bu hadisə öz səbəbini əvvəlki başqa bir vəziyyətdə tapır. Beləliklə, baş verən hər şey yalnız zəncirin davamıdır və özü-özündən baş verən heç bir başlangıç mümkün deyil. Zamana görə ardıcılıqlıda təbiət səbəblərinin bütün hərəkətləri öz növbəsində təsirlərdir və onlar da öz səbəblərini zaman ardıcılığında ehtiva edir. Görünüşlərin səbəb əlaqəsindən əvvəl mövcud olmayan bir ilkin hərəkət gözləmək olmaz. Amma əgər təsirlər görünüşlərdirsə, onda onların səbəbinin səbəbliliyi də, yəni səbəb özü də görünüş olduğu üçün, mütləq olaraq yalnız

təcrübəyə əsaslanan olmalıdır? Yoxsa mümkündür ki, hər görünüşdəki təsir üçün təcrübə səbəbiliyi qanunlarına uyğun olaraq səbəbi ilə əlaqə tələb olunسا da, bu təcrübə səbəbiliyi özü, təbiət səbəbləri ilə əlaqəsini heç pozmadan, təcrübəyə əsaslanmayan, yəni anlaşılan (intellektual) səbəbiyyətin təsiri ola bilər? Bu da görünüşlərlə bağlı orijinal bir hərəkət olan səbəbin fəaliyyəti sayılır, hansı ki, bu baxımdan görünüş deyil, amma bu qabiliyyətə görə anlaşılandır. Hərçənd başqa tərəfdən, təbiət zəncirinin bir halqası kimi, tamamilə hissi dünya daxilində sayılmalıdır. Biz görünüşlərin səbəbiliyinin prinsipinə ehtiyac duyuruq ki, təbii hadisələr üçün təbii şərtləri, yəni görünüşdəki səbəbləri axtara və dəqiqləşdirə bilək. Əgər bu qəbul edilərsə və heç bir istisna ilə zəiflədilməzsə, onda təcrübə əsasında bütün hadisələrdə yalnız təbiəti görən və bunu etməkdə haqlı olan anlayış, tələb edə biləcəyi hər şeyə malikdir və fiziki izahlar maneəsiz öz yolunda irəliləyər. Bu heç də zəifləməz, hətta bu yalnız ixtira edilmiş olsa belə, əgər təbiət səbəbləri arasında ancaq anlaşılan (intellektual) bir qabiliyyətə malik olanlar varsa və bu qabiliyyətin hərəkətə keçməsi heç vaxt təcrübə şərtlərinə əsaslanmir, yalnız anlayışın səbəblərinə dayanırsa; amma bu səbəbin görünüşdəki hərəkəti bütün təcrübə səbəbiliyi qanunlarına uyğun gəlirsə. Çünkü bu yolla fəaliyyət göstərən mövzu, yəni səbəb kimi görünüş, bütün hərəkətləri ilə təbiət səbəbləri zəncirinə ayrılmaz bağlılıqla bağlı olar. Və yalnız bu mövzunun görünüşü (bütün səbəbiliyi ilə birlikdə) müəyyən şərtlər daşıyar ki, əgər təcrübə obyektlərindən transsidental obyektlərə qalxsaq, bu şərtlər yalnız anlaşılan (intellektual) sayılmalıdır. Əgər biz təbiət qanununa yalnız görünüşlər arasında səbəb ola biləcək şeylər üçün riayət etsək, onda bu görünüşlərin və onların transsidental mövzudakı əlaqəsinin hansı səbəblərlə başa düşüldüyü barədə, hansı ki, bizim üçün təcrübə ilə məlum deyil, narahat olmamalıyıq. Bu anlaşılan səbəb təcrübə suallarına heç toxunmur, sadəcə xalis anlayışda düşünmə ilə bağlı ola bilər; və baxmayaraq ki, xalis anlayışın bu düşünmə və fəaliyyəti nəticələri görünüşlər arasında qarşıya çıxır, bunlar yenə də öz səbəbləri olan görünüşlərdən, təbii qanunlara uyğun olaraq, yalnız ən yüksək izah əsas kimi təcrübəyə əsaslanan xarakterinə riayət etməklə mükəmməl izah edilə bilməlidir. Və anlaşılan xarakter, yəni əvvəlkinin transsidental səbəbi, tamamilə naməlum kimi keçilir, yalnız təcrübəyə əsaslanan xarakter vasitəsilə onun hissi işarəsi kimi göstərildiyi qədər məlumdur. Bunu təcrübəyə tətbiq edək. İnsan, hissi dünyadakı görünüşlərdən biridir və bu baxımdan təbiətin səbəblərindən biridir ki, onun səbəbiliyi təcrübə qanunlarına tabe olmalıdır. Beləliklə, o, bütün digər təbii varlıqlar kimi təcrübəyə əsaslanan xarakterə malik olmalıdır. Biz bunu

onun təsirlərində göstərdiyi qüvvə və qabiliyyətlər vasitəsilə görünür. Canlı olmayan təbiətdə və yalnız heyvan hayatı olan təbiətdə, hissərlə bağlı olmayan heç bir qabiliyyət haqqında düşünmək üçün heç bir əsas tapmırıq. Amma insan, təbiətin bütünü yalnız duyğu vasitəsilə tanışa da, özünü xalis qavrayışla da tanır. Hətta bu, duyğu təsvirləri arasında heç cür izah olunmayan əməllər və daxili təyinatlarda baş verir. O, açıq-aşkar bir tərəfdən fenomen olsa da, digər tərəfdən, müəyyən qabiliyyətlərə gəldikdə, yalnız anlaşılan bir obyekt kimi çıxış edir. Çünkü bu obyektin fəaliyyətləri heç cür duyğuların qəbul qabiliyyətinə aid edilə bilməz. Biz bu qabiliyyətləri anlama və zəka adlandıırıq. Xüsusilə ağıl, bütün təcrübəyə əsaslanan qüvvələrdən fərqlənir və üstünlük təşkil edir. Çünkü o, obyektlərini yalnız ideyalar əsasında nəzərdən keçirir və onlara uyğun olaraq anlayışı müəyyən edir. Sonra isə anlayış öz anlayışlarından (hətta xalis anlayışlardan belə) təcrübəyə əsaslanan istifadə edir. İndi isə bu ağılnın səbəbkarlığı olduğu, yaxud on azından bizdə onun belə bir şey kimi təsəvvür oluna biləcəyi, praktiki hərəkətlərimizə qoyduğumuz qaydalar – əmr şəklində ifadə etdiyimiz nizamlarla açıq-aşkar görünür. “Lazımdır” ifadəsi bir növ məcburiyyət və əsaslarla əlaqəni bildirir ki, bu əlaqə təbiətin heç bir yerində müşahidə olunmur. Təbiətdə anlayış yalnız mövcud olanı, olmuşu və ya olacaqı bilər. Onun içində heç nə, bütün bu zaman əlaqələri ilə, fərqli olmalı deyil; əslində, əgər yalnız təbiətin gedisətini nəzərə alsaq, “lazımdır” ifadəsinin heç bir mənası yoxdur. Biz təbiətdə nə baş verməlidir deyə soruşa bilmərik, eləcə də dairənin hansı xüsusiyyətlərə malik olmalı olduğunu soruşa bilmərik; əksinə, biz təbiətdə nə baş verir və dairənin hansı xüsusiyyətlərə malik olduğunu soruşmalıyıq. İndi bu “lazımdır” ifadəsi mümkün olan bir hərəkəti göstərir ki, onun əsası sadəcə bir anlayışdır, halbuki yalnız təbii bir hərəkətin əsası həmişə bir görünüş olmalıdır. Əlbəttə, əgər “lazımdır” ifadəsi bu hərəkətə yönəlibsə, o zaman həmin hərəkət təbii şərtlər altında mümkün olmalıdır; lakin bu təbii şərtlər seçmə gücünün özünün müəyyənləşdirilməsinə aid deyil, yalnız onun görünüşdəki təsiri və nəticəsinə aiddir. Mənə irəli sürülən nə qədər təbii əsaslar və ya hissə vasitəsilə təsirlər olsun ki, onlar mənə istək yaratsınlar, lakin onlar “lazımdır” (yəni “ought”) ifadəsini yarada bilməzlər; onlar yalnız şərti, mütləq olmayan, daim şəraitdən asılı olan istəyi doğura bilərlər. Əksinə, məntiqin (reason) “lazımdır” kimi bəyan etdiyi şey - bir ölçü və məqsədi, hətta qadağanı və icazəni təmsil edir. Bu, hissə vasitəsilə yaranan sadəcə xoşagələn obyekt (agreeable) və ya xalis məntiq (reason) ilə qavranan yaxşılıq (good) ola bilər; amma məntiq empirik olaraq verilən şərtlərə boyun əymir və təqdim olunan halların ardıcılığını

izləməkdən imtina edir. O, tamamilə öz təşəbbüsü ilə öz qaydasını yaradır - ideyalara əsaslanaraq - və həmin ideyalarla empirik şərtləri uzlaşdırır. Hətta belə ideyalara görə, hələ baş verməmiş və bəlkə də heç baş verməyəcək olan hərəkətləri belə zəruri hesab edir. Lakin bütün bu hərəkətlərin məntiqə bağlı bir səbəbkarlığı olacağını fərz edir; çünki əks halda məntiq öz ideyalarının təcrübədə nəticələr yaratmasını gözləməzdı. Yəni, məntiq (reason) yalnız təbiətin və duyğuların təsiri altında fəaliyyət göstərmir, o, öz sərbəstliyi və ideyaları ilə hərəkətləri müəyyən edir və bunlar "lazımdır" kimi bir növ normativ məcburiyyət yaradır. Gəlin indi bu məqamda dayanaq və ən azı mümkün olduğunu fərz edək ki, səbəb kimi məntiqlə əlaqəli olaraq görünüşlər üzərində təsir gücü vardır. O zaman məntiqlə olsa da, onun empirik xarakter göstərməsi vacibdir. Çünki hər bir səbəb müəyyən qaydanı tələb edir ki, həmin qayda üzrə müəyyən görünüşlər nəticə kimi əmələ gəlir. Hər bir qayda öz təsirlərində birliyə ehtiyac duyur və bu, səbəb anlayışını (bir qabiliyyət kimi) əsaslandırır. Səbəb yalnız görünüşlərdən ortaya çıxdığı üçün biz bu xüsusiyətə empirik xarakter deyə bilərik. Bu xarakter dəyişməzdir, lakin onun təsirləri dəyişkən formalarda meydana çıxır, çünki onları müşayiət edən və qismən məhdudlaşdırın şərtlər müxtəlifdir. Beləliklə, hər insanın seçim gücü üçün bir empirik xarakteri vardır ki, bu onun məntiqinin müəyyən bir səbəbkarlığından başqa bir şey deyil. Bu səbəbkarlıq, görünüşdə öz təsirlərində bir qayda göstərir. Bu qaydaya əsasən rasional əsaslar və hərəkətlər növünə və dərəcəsinə görə çıxarılır və insanın seçim gücünün subyektiv prinsipləri qiymətləndirilə bilər. Çünki bu empirik xarakter özü yalnız təsir kimi görünüşlərdən və təcrübənin verdiyi qaydadan götürülür. İnsan görünüşdəki bütün hərəkətləri empirik xarakteri və digər təsir edən səbəblərlə təbiətin qaydasına uyğun müəyyən edilir. Əgər seçim gücünün bütün görünüşlərini əsasına qədər araşdırırsaq, onda heç bir insan hərəkətini əvvəlki şərtlər əsasında dəqiqliklə təxmin edə bilməyəcək, həmçinin həmin hərəkətin zəruri olduğunu anlayardıq. Bu empirik xarakterlə bağlı azadlıq yoxdur. Bu xarakterə görə insan yalnız müşahidə etmək və antropologiyada olduğu kimi, onun hərəkətlərinin səbəblərini fizioloji şəkildə araşdırmağa çalışmaqla qiymətləndirə bilərik. Amma əgər eyni hərəkətləri məntiqə münasibətdə, əlbəttə ki, onları mənbəyi kimi izah etmək üçün nəzəri məntiqə yox, məntiqin özünü onları özündən törətməsinin səbəbi kimi götürsək - yəni, sadəcə praktik baxımdan məntiq ilə müqayisə etsək - onda tamamilə təbii qaydadan fərqli bir qayda və nizam görərik. Çünki bəlkə də təbiətin gedişində baş vermiş, təcrubi əsaslarla mütləq baş verməli olan hər şey əslində olmamalı idi. Bəzən isə biz

görürük, yaxud ən azı inanırıq ki, məntiqin ideyaları insanın görünüşdəki hərəkətlərinə səbəb olaraq öz təsir gücünü göstərmışdır və bu hərəkətlər yalnız təcrubi səbəblərlə deyil, məntiqin əsasları ilə müəyyən olunmuşdur. Tutaq ki, məntiqin görünüşlərə münasibətdə səbəbkarlığı olduğu deyilir; bəs onda məntiqin hərəkəti onun empirik xarakterində (hisslərin rejimində) tam müəyyən və zəruri olsa belə, azad adlanan bilərmi? Empirik xarakter yenə də ağılla bağlı xarakterdə (fikrin rejimində) müəyyən olunur. Biz ondan xəbərdar deyilik, amma o, yalnız empirik xarakter kimi dərhal qavranılan hissi tərz vasitəsilə görünüşlərdə işaret olunur. İndi isə hərəkət, onun səbəbi kimi fikrin rejiminə aid olmasına baxmayaraq, empirik qanunlara əsasən, yəni xalis məntiqin şərtləri ilə əvvəlcədən müəyyən olunmuş şəkildə deyil, yalnız daxili hiss görünüşünün təsirləri ilə qabaqlanır. Xalis məntiq, sadəcə anlayış kimi olan qabiliyyət olaraq, zaman formasına tabe deyil və buna görə də zamansal ardıcılıq şərtlərinə də tabe deyil. Lakin, bu eyni səbəb başqa bir əlaqədə də görünüşlər zəncirinə daxildir. İnsan özü bir görünüşdür. Onun seçmə gücünün empirik xarakteri var və bu, bütün onun hərəkətlərinin (empirik) səbəbidir. Bu xarakterə görə insanı müəyyən edən heç bir şərt yoxdur ki, təbii təsirlər zəncirində yer almasın və təbiətin qanunlarına tabe olmasın; bu qanunlara görə zaman içində baş verən hadisələr arasında heç bir empirik olaraq şərtsiz səbəbkarlıq yoxdur. Buna görə də heç bir hərəkət (çünki o yalnız görünüş kimi qəbul edilə bilər) tamamilə özündən başlaya bilməz. Lakin məntiq üçün deyə bilmərik ki, seçmə gücünü müəyyən edən vəziyyətdən əvvəl başqa bir vəziyyət mövcuddur ki, həmin vəziyyət öz növbəsində seçmə gücünü müəyyən edir. Çünki məntiq özü görünüş deyil və hissiyyat şərtlərinə ümumiyyətlə tabe deyil, ona görə də onun səbəbkarlığı ilə bağlı heç bir zaman ardıcılığı baş vermir. Beləcə, təbiətin zaman ardıcılığını qanunlarla müəyyən edən dinamik qanunu ona tətbiq oluna bilməz. Məntiq beləliklə insanın göründüyü bütün könüllü hərəkətlərin davamlı şərtidir. Hətta hərəkət baş verməzdən əvvəl də bu hərəkətlərin hər biri insanın empirik xarakterində əvvəlcədən müəyyən olunur. İntellektual xarakterlə bağlı - ki, empirik xarakter yalnız onun hissi sxemasıdır - əvvəl və sonra anlayışları tətbiq edilmir. Hər bir hərəkət, digər görünüşlərlə olan zaman əlaqəsindən asılı olmayıaraq, xalis məntiqin intellektual xarakterinin birbaşa nəticəsidir.

Beləliklə, məntiq azaddır və təbii səbəblər zəncirində ona zaman baxımından əvvəl gələn xarici və ya daxili səbəblər tərəfindən dinamik olaraq müəyyən edilmir. Bu məntiqin azadlığı yalnız empirik şərtlərdən asılı olmama kimi

mənfi tərəfdən deyil (çünki bu halda məntiqin gücü görünüşlərin səbəbi olmaqdan çıxardı), həm də müsbət olaraq belə bir güc kimi göstərilə bilər ki, özündən bir sıra hadisələrin başlanğıcını verir. Burada məntiqin özündə heç nə başlamır, amma hər könüllü hərəkətin şərtsiz şərti kimi zaman baxımından ondan əvvəl heç bir şərt olmur. Nəticə isə görünüşlər zəncirində başlayır, lakin bu zəncirdə tamamilə ilk başlanğıc ola bilməz. Məntiqin tənzimləyici prinsipini onun empirik istifadəsi nümunəsi vasitəsilə aydınlaşdırmaq üçün - onu təsdiqləmək üçün deyil (çünki belə sübutlar transsensual məsələlərdə işləməz) - könüllü bir hərəkət götürmək olar, məsələn, pis niyyətli yalan, hansı ki, bir şəxsin cəmiyyətdə müəyyən qarışıqlıq yaratmasına səbəb olmuşdur. İlk olaraq, bu yalanın yaranmasına səbəb olan hərəkətverici amillər araşdırılır və buna əsaslanaraq, yalan və onun nəticələrinin şəxsə necə aid edilə biləcəyi qiymətləndirilir. Bu niyyətlə insanın empirik xarakterinin mənbələri axtarılır - pis tərbiyə, pis mühit və həmçinin utancaqlığa qarşı laqeyd olan təbii əhval-ruhiyyənin pisliyi, qismən səhlənkarlıq və düşüncəsizlik tapılır; bu zaman hərəkətə səbəb olan şərait də nəzərdən qaçmır. Bütün bunlarda verilmiş təbii nəticənin səbəbini müəyyən etmək üçün edilən istənilən araştırma kimi irəliləyir. İndi, hərçənd bu hərəkətin bu səbəblərlə müəyyən edildiyinə inanılsada, məsul şəxs tənqid edilir. Lakin bu tənqid onun bədbəxt təbiətinə, ona təsir edən şəraitə və ya əvvəlki həyatına görə deyil; əksinə, qəbul edilir ki, o həyatın necə qurulduğu tamamilə kənara qoyula bilər və baş vermiş şərtlərin zənciri olmaya bilər; əksinə, bu hərəkət tamamilə əvvəlki vəziyyətdən asılı olmayaraq şərtsiz hesab edilir, sanki həmin hərəkətlə şəxs özündən başlayaraq nəticələr zəncirini başlatmışdır. Bu tənqid səbəbi məntiq qanununa əsaslanır; məntiqi bir səbəb kimi qəbul edir ki, adı çəkilən bütün empirik şərtlərə baxmayaraq, insanın davranışını olduğu kimi deyil, başqa cür müəyyən edə bilərdi və müəyyən etməli idi. Həqiqətən, məntiqin səbəbliyi sadəcə digər səbəblərlə birlikdə təsadüf kimi deyil, özü tam və müstəqil sayılır, hətta hissi təkanlar ona qarşı olsa belə; hərəkət şəxsə aid edilən anlayış xarakterinə bağlanır. İndi isə, yalan söylədiyi anda məsuliyyət tamamilə ona aiddir; buna görə də məntiq bütün bu empirik şərtlərdən asılı olmayaraq tam azaddır və bu hərəkət tamamilə məntiqin hərəkətsizliyinin nəticəsi kimi qiymətləndirilir. Bu məsuliyyət hökmündə aydın görünür ki, məntiqin hissiyyatdan heç bir təsir almadığı fikri mövcuddur. Məntiq dəyişmir (hətta onun təsvir etdiyi təsirlərin - yəni görünüşlərin - dəyişməsi istisna deyil). Məntiqdə heç bir vəziyyət əvvəlkindən sonra gələn vəziyyəti müəyyənləşdirmir. Buna görə də məntiq heç vaxt təbii qanunlara uyğun olaraq görünüşləri zəruri edən hissi şərtlər zəncirinə

aid deyil. Məntiq insanın bütün hərəkətlərində, bütün zamanlarda mövcuddur, lakin özü zamana aid deyil və heç vaxt əvvəller olmadığı yeni vəziyyətə daxil olmur. Yeni vəziyyətlə bağlı məntiq müəyyən edir, amma özü müəyyən edilə bilməz. Buna görə sual vermək olmaz: Məntiq niyə özünü başqa cür müəyyən etməyib? Verilə bilən sual yalnız budur: Məntiq niyə görünüşləri öz səbəbliyi ilə başqa cür müəyyən etməyib? Lakin buna cavab yoxdur. Çünkü başqa bir anlayış xarakteri başqa bir empirik xarakter verərdi. Əgər deyiriksə ki, agent keçmiş həyatının bütün gedisatına baxmayaraq, yalandan çəkinə bilərdi, bu yalnız o deməkdir ki, o birbaşa məntiqin qüvvəsi altındadır və məntiqin səbəbliyində görünüşlərin və zamansal zəncirin heç bir şərtinə tabe deyil. Zamandakı fərq görünüşlərin bir-biri ilə əlaqələrinə əsaslanan əsas fərq ola bilər, çünkü görünüşlər özləri şeylər deyillər və ona görə də öz-özlərində səbəb deyillər, amma bu, hərəkətin məntiqə münasibətində heç bir fərq yaratmır. Beləliklə, azad hərəkətlərin səbəbliyi haqqında hökm verərkən biz yalnız anlayışlı səbəbə qədər çata bilərik, onun da o tərəfinə keçə bilmərik. Biz bilə bilərik ki, hərəkətlər azad ola bilər, yəni hissiyyatdan müstəqil şəkildə müəyyənləşə bilər və beləliklə, görünüşlərin hissi şərtsiz şərti ola bilər. Amma niyə anlayışlı xarakter məhz bizim qarşımızda duran şəraitdə bu görünüşləri və bu empirik xarakteri verir, buna cavab vermək bizim məntiq qabiliyyətimizin sərhədlərini aşır. Hətta bu suali vermək də məntiqimizin səlahiyyətini aşır. Bu, elədir ki, kimsə soruşsun niyə bizə xarici hissi qavrayışımızın transsensual obyekti məhz məkanı qavrayış kimi verir, başqa bir şey deyil. Lakin həll etməli olduğumuz məsələ bizdən bu suallara cavab tələb etmir. Çünkü əsas sual belə idi: Azadlıq və təbii zərurət eyni hərəkətdə bir-birinə ziddir? Biz isə kifayət qədər cavab verdik ki, azadlıq tamamilə fərqli növ şərtlərə münasibətdə ola biləcəyi üçün təbii zərurətin qanunu azadlığa təsir etmir; buna görə hər biri bir-birindən müstəqildir və biri digərinin müdaxiləsi olmadan baş verə bilər. Qeyd etmək lazımdır ki, burada biz azadlığın gerçəkliliyini təsbit etməyə çalışmadıq, yəni azadlığı hiss aləmi dünyamızda görünüşlərin səbəblərini özündə birləşdirən bir qabiliyyət kimi sübut etməyi hədəfləməmişik. Çünkü bu, yalnız anlayışlarla bağlı transsensual bir tədqiqat olmazdı və həmçinin, təcrübədən biz heç vaxt təcrübə qanunlarına uyğun düşünülməli olmayan bir şeyi nəticə çıxara bilmərik. Bundan başqa, biz azadlığın mümkünüyünü belə sübut etməyə cəhd etməmişik; çünkü yalnız anlayışlardan əvvəlcədən (**apriori**) hər hansı bir real əsasın və ya səbəbliliyin mümkünüyü haqqında məlumat əldə etmək mümkün deyil. Burada azadlıq yalnız transsensual ideya kimi işlənir; bu ideya vasitəsilə zəka görünüşdə şərtsiz hissi olmayan bir başlangıç

nöqtəsi kimi şərtlərin ardıcılığını düşünür, lakin bu zaman öz qanunlarına əsaslanan, ancaq anlama empirik istifadəsi üçün qoyduğu antinomiyaya düşür. Bizim bacardığımız yeganə iş bu antinomianın sadəcə bir yanlışamaya əsaslandığını göstərmək və təbiətin azadlıqla əlaqəli səbəbliliklə heç olmasa ziddiyyət təşkil etmədiyini ortaya qoymaq oldu; bu da bizim yeganə məqsədimiz idi.

Şərh: Kant deyir ki, dünya və təbiətdə baş verən hər bir hadisənin mütləq bir səbəbi olmalıdır. Yəni hər bir hadisə başqa bir hadisənin nəticəsidir və bu səbəb-nəticə zənciri sonsuz şəkildə davam edir. Bu səbəblər təbiət qanunlarına əsaslanır və biz təcrübə yolu ilə bu qanunları anlaya bilərik. Amma Kant burada bir məqami vurğulayır: Hər şey təbiət qanunlarına tabe olsa da, insanın azadlığı da mövcuddur. Bu azadlıq, təbiətin səbəb-nəticə zəncirindən fərqli, daha yüksək, “anlaşılan” (yəni ağılla qavranılan) bir səbəbiyyətə malikdir. Başqa sözlə, insan həm təbiətin bir hissəsi kimi təcrübəyə əsaslanan səbəblərlə hərəkət edir, həm də məntiq və zəka sayəsində öz seçimlərini müəyyən edə bilir. Bu seçimlər müəyyən mənada “mecburiyyət” deyil, azadlıqdır, çünki məntiqə əsaslanan qaydalar və prinsiplər insanın hərəkətlərinə özünü məcbur etmədən rəhbərlik edir. Bu fikirlərə görə: Təbiətdə hər şey zəruri qanunlarla idarə olunur və biz bunu təcrübə ilə anlaya bilərik. İnsan isə təbiətin bir hissəsi olmaqla yanaşı, zəka və məntiq vasitəsilə azad seçimlər edə bilər. Bu azadlıq “lazımdır” (yəni “ought”) ifadəsi ilə izah olunur - insan nə etməli olduğunu zəka vasitəsilə bilər və hərəkətləri buna görə müəyyənləşdirə bilər. Hisslər və təcrübə sadəcə şərait yaradır, amma insanın əməllərini müəyyən edən əsas şey məntiq və ağlıq qaydalarıdır. Beləliklə, Kantın fikrində həm təbiətin zəruri səbəb-nəticə əlaqələri, həm də insanın məntiqə və ağla əsaslanan azadlığı birlikdə mövcuddur və bunlar bir-birinə zidd deyil. İnsan həm təbiətin qanunlarına tabedir, həm də öz ağlı ilə azad şəkildə hərəkət edə bilir. Bu, “kosmoloji azadlıq” fikridir - yəni insanın azadlığı təbiətin ümumi qanunları ilə uzlaşır və onlarla ziddiyyət təşkil etmir.

## **Görünüşlərin mövcudluğu ilə bağlı asılılıq bütövlüyünün kosmoloji ideyasının həlli**

Əvvəlki bölümde biz duyu dünyasındaki dəyişiklikləri onların dinamik ardıcılığında nəzərdən keçirdik; burada hər biri özündən əvvəlkinin səbəbi olaraq ona tabe olur. İndi isə bu hal və vəziyyətlər ardıcılığı yalnız dəyişkən hər şeyin ən yüksək şərti ola biləcək bir mövcudluğa, yəni zəruri varlığa aparır.

Burada biz şəksiz səbəbiyyətlə deyil, maddənin özü olan şəksiz mövcudluqla məşğuluq. Deməli, qarşımızdakı ardıcılılıq əslində yalnız anlayışlar ardıcılılığıdır, duyumların (intuisiyaların) ardıcılılığı deyil; çünkü bir duyumun şərti digəridir. Lakin asanlıqla görmək olar ki, görünüşlərin cəminə daxil olan hər şey dəyişkəndir, yəni mövcudluğu şərtlidir. Buna görə, asılı mövcudluqlar ardıcılılığında belə bir üzv ola bilməz ki, onun mövcudluğu tamamilə zəruri olsun. Əgər görünüşlər özləri-özlüyündə (şeylər özləri kimi) olsaydı və buna görə onların şərtləri həmişə eyni duyular ardıcılığına aid olsaydı, o zaman zəruri bir varlıq heç vaxt duyğu dünyasındaki görünüşlərin mövcudluğunun şərti kimi ortaya çıxa bilməzdi. Amma dinamik ardıcılıqlıda özündə belə bir xüsusiyyət var ki, onu riyazi ardıcılıqlıdan fərqləndirir: riyazi ardıcılıq həqiqətən yalnız hissələrin bütövə birləşməsi və ya bütövün hissələrə ayrılması ilə əlaqəlidir. Buna görə bu ardıcılığın şərtləri həmişə onun hissələri kimi, yəni eyni növdən olan və görünüşlər kimi qəbul edilməlidir. Halbuki dinamik ardıcılıqlıda vəziyyətin səbəbindən törəməsi və ya bir maddənin təsadüfi mövcudluğunun zəruri mövcudluqdan gəlməsi məsəlesi durur. Burada şərt mütləq şəkildə, şərtləndirilənlə birlikdə eyni təcrübə ardıcılığını təşkil etməyə bilər. Bu halda qarşımızda duran görünüşdəki ziddiyətin yeganə çıxış yolu belə qalır: həm də, yəni, ziddiyətli təkliflərin hər ikisi eyni vaxtda fərqli münasibətlərdə doğru ola bilər. Belə ki, hissələr aləmindəki bütün şeylər tamamilə təsadüfi, yəni həmişə yalnız təcrübəyə bağlı mövcudluğa malikdirlər. Lakin bütöv ardıcılığın təcrübəyə bağlı olmayan bir şərti - şərtsiz zəruri bir varlıq mövcuddur. Bu varlıq, ağla gələn şərt kimi, ardıcılığın üzvü kimi heç vaxt (hətta ən yüksək üzv kimi belə) daxil olmaz və ardıcılıqlıda heç bir üzvü şərtsiz zəruri etməz. O, hissələr aləmini bütövlükdə təcrübəyə bağlı mövcudluğa buraxar ki, bu da bütün üzvlər boyunca davam edir. Beləliklə, şərtsiz mövcudluğun bu cür əsaslandırılması əvvəlki məqalədə təcrübəyə bağlı olmayan səbəbiyyətdən (azadlıqdan) fərqlənir. Çünkü azadlıq halında səbəb kimi olan şey (fenomenal maddə) yenə də şərtlər ardıcılığına aiddir, yalnız onun səbəbiyyəti ağla uyğun düşünülür. Amma burada zəruri varlıq hissələr aləminin ardıcılığından tamamilə kənarda (ens extramundanum kimi) və yalnız ağla uyğun düşünülməlidir. Bu yeganə yoldur ki, onu bütün görünüşlərin təsadüfi və asılılıq qanunlarına tabe olmaqdan qorusun. Bu problemimizlə əlaqədar olaraq, düşünəcənin tənzimləyici prinsipi belədir: hissələr aləmindəki hər şey yalnız təcrübəyə bağlı mövcudluğa malikdir və onun heç bir xüsusiyyəti üçün şərtsiz zərurət ola bilməz. Həmişə ardıcılıqlıda elə bir üzv yoxdur ki, onun üçün mümkün təcrübədə təcrübəyə bağlı bir şərt

gözlənilməsin və bu şərt mümkün qədər axtarılmalıdır. Heç bir səbəb yoxdur ki, mövcudluq təcrübəyə bağlı ardıcılığın xaricindəki bir şərtdən qaynaqlansın və ya ardıcılığın özündəki hər hansı bir şey tamamilə müstəqil və öz-özünə kifayət qədər hesab edilsin. Buna baxmayaraq, bu heç də o demək deyil ki, bütöv ardıcılıq ağla uyğun olan və hər hansı təcrübəyə bağlı olmayan, əksinə bütün bu görünüşlərin mümkünlüyüünə əsasını təşkil edən bir ağla uyğun varlıqda əsaslanmasın. Amma burada məqsəd heç bir varlığın şərtsiz zəruri mövcudluğunu sübut etmək və ya yalnız ağla uyğun olan mövcudluq şərtinin hissələr aləmində mümkünlüyü ona əsaslandırmaq deyil. Əksinə, biz düşüncəni məhdudlaşdırırıq ki, o, təcrübəyə bağlı səbəblər zəncirindən çıxmasın və konkret şəkildə göstərilə bilməyən təcrid olunmuş, aşırı əsaslara baş vurmasın. Eyni zamanda, anlayışın yalnız təcrübəyə əsaslanan istifadə qanununu da məhdudlaşdırırıq ki, o, ümumi mənada şeylərin mümkünlüyü qərar verməsin və ağla uyğun olanı, baxmayaraq ki, biz onu görünüşləri izah etməkdə istifadə etməsək də, mümkün olmayan hesab etməsin. Beləliklə, göstərilmişdir ki, bütün təbiət şeylərinin və təbiətin (təcrübəyə bağlı) bütün şərtlərinin tamamilə təsadüfi olması, şərtsiz zəruri, baxmayaraq ki, yalnız ağla uyğun olan bir şərtin mövcudluğunu mümkünlüyü ilə ziddiyət təşkil etmir və bu səbəbdən hər ikisi eyni anda doğru ola bilər. Belə tamamilə zəruri bir anlayış varlığı özündə həmişə mümkün olmaya bilər, amma bu, hissələr aləminə aid olan hər şeyin ümumi təsadüfiliyindən və asılılığından çıxarılmamalıdır. Həmçinin, dünyadan kənar bir səbəbə müraciət etməmək prinsipi də bunu sübut etmir. Düşüncə təcrübədə bir yol, transsəndental istifadədə isə xüsusi bir yol tutur. Hissələr aləmi yalnız görünüşlərdən ibarətdir, amma bu görünüşlər sadəcə təmsillərdir və onlar hər zaman hissərlə bağlıdır. Burada biz heç vaxt özümüz üçün şeylərin özləri ilə deyil, yalnız onların təmsilləri ilə məşğul oluruq. Buna görə də heç bir təcrübə zəncirinin bir üzvündən, nə olursa olsun, hissələrin əlaqəsindən kənara sıçramağa haqqımız yoxdur. Elə bil ki, həmin üzvlər şeylərin özləri kimi, öz transsəndental əsaslarından kənarda mövcuddur və biz onların mövcudluğunu səbəbini onlardan kənarda axtarmalıyıq. Təbii ki, bu, təsadüfi şeylər üçün baş verə bilər, amma yalnız şeylərin təmsilləri üçün yox, çünki onların təsadüfiliyi yalnız fenomen (görünüş)dür və bu, yalnız fenomenləri müəyyən edən, yəni təcrübəyə əsaslanan bir tək zəncirə gətirib çıxara bilər. Amma görünüşlər üçün, yəni hissələr aləmi üçün, ağla uyğun bir əsas fikirləşmək və görünüşləri hissələr aləminin təsadüfiliyindən azad etmək, görünüşlərin sonsuz təcrübəyə bağlı zəncirinə və onların tam təsadüfiliyinə zidd deyil. Amma bu, görünən ziddiyəti aradan qaldırmaq üçün etməli

olduğumuz tək şey idi və bu yalnız belə edilə bilərdi. Çünkü hər bir şərtlə üçün onun şərti həmişə hissə bağlıdır (mövcudluğunda), yəni zəncirin bir hissəsidir. Bu halda, şərt özü yenidən şərtlə olmalıdır (dördüncü ziddiyyətin eks arqumenti bunu göstərir). Beləliklə, ya səbəb kimi zəka şərtsiz olanı tələb edərkən öz-özünə qarşı ziddiyyət içində qalmalıdır, ya da bu şərtsiz olan anlayış aləmində, yəni məntiqli aləmdə zəncirdən kənardə mövcud olmalıdır. Burada zərurət heç bir təcrübəyə əsaslanan şərt tələb etmir və icazə vermir, beləliklə görünüşlər baxımından o, şərtsiz və zəruri olur. Təcrübəyə əsaslanan ağlın istifadəsi (hiss aləmində mövcudluğun şərtləri ilə bağlı) yalnız məntiqi varlığın qəbulundan təsirlənmir; əksinə, o, tamamilə təcrübəyə bağlılıq prinsipi ilə irəli gedərək, təcrübəyə əsaslanan daha yüksək şərtlərə çatır ki, onlar da həmişə təcrübəyə əsaslanır. Amma bu tənzimləyici prinsip, ağlın xalis istifadəsi zamanı (məsələn, məqsədləri baxımından) zəncirdə olmayan məntiqi bir səbəbin qəbulunu da istisna etmir. Çünkü burada məntiqi səbəb yalnız bizim üçün transsensual və məlum olmayan, ümumilikdə hissi zəncirin mümkünlüğünün əsası deməkdir. Onun mövcudluğu isə bu zəncirin bütün şərtlərindən müstəqildir və ona görə də şərtsiz şəkildə zəruridir. Bu isə hiss aləmindəki sonsuz təcrübəyə əsaslanan şərtlər zəncirinin davamına və onun sonsuzluğuna heç bir ziddiyyət təşkil etmir.

Şərh: Biz duyğularımız və təcrübələrimiz vasitəsilə dünyani görürük və bu dünyadaki hər şey bir-birinə bağlı, asılıdır. Yəni hər şeyin mövcudluğu başqa bir şeyin mövcudluğuna bağlıdır. Amma bu əlaqələrin hamısı təcrübəyə bağlıdır, yəni dəyişkəndir və təsadüfi ola bilər. Kant deyir ki, görünən dünyadan (yəni duyğu dünyasının) bütün hissələri yalnız təcrübəyə bağlı olduğu üçün, heç biri tamamilə zəruri və mütləq deyil. Bununla belə, Kant vurgulayır ki, bütün bu dəyişkən və şərtlə mövcudluqların arxasında zəruri, dəyişməz və mütləq bir varlıq ola bilər. Bu varlıq hissələr aləmində özünü göstərməsə də, zəka vasitəsilə düşünülə bilər və görünən dünyadan səbəbi kimi qəbul edilə bilər. Lakin bu zəruri varlıq heç vaxt təcrübədə və hissələrdə birbaşa görünmür, çünkü o, təcrübəyə bağlı deyil. Kant deyir ki, biz təcrübə və duyğular vasitəsilə yalnız şeylərin görünüşlərini - yəni təmsillərini görə bilərik, onların özlərini yox. Ona görə də, mövcudluğun səbəbini axtararkən, biz hər zaman təcrübəyə bağlı səbəblər zəncirində qalmalıdıq və təcrübədən kənar, müstəqil bir mövcudluğu təcrübə vasitəsilə sübut etməyə çalışmamalıyıq. Amma zəka və məntiq baxımından belə bir mütləq, şərtsiz və zəruri varlığın mövcudluğu mümkündür və bu ziddiyyət yaratmır. Yekun olaraq, Kant deyir ki, görünüşlər və təcrübəyə bağlı olan hər şey təsadüfi və şərtlidir, amma zəka baxımından belə bir zəruri varlıq da mövcuddur. Bu varlıq təcrübəyə bağlı deyil, amma görünüşlərin bütövlüyünü və

mümkünlüğünü təmin edir. Bizim duyğu aləmimizdə bunu görə bilməsək də, düşüncə vasitəsilə bu fikri qəbul edə bilərik.

Qısa xülasə: Duyğular və təcrübələr dünyamızdakı hər şey bir-birinə bağlı və şərtlidir. Heç bir şey tamamilə zəruri deyil, hamısı dəyişkəndir. Amma zəka baxımından, bütün bu şərtli və təsadüfi şeylərin arxasında zəruri və dəyişməz bir varlıq ola bilər. Bu zəruri varlıq təcrübədə görünmür, amma zəka vasitəsilə düşünülə bilər. Biz yalnız şeylərin görünüşlərini görürük, onların özlərini yox. Bu fikirlər həm təcrübəyə bağlılığı, həm də ağlın məntiqi düşüncəsini nəzərə alır.

### **Saf ağlın bütün antinomiyası üzrə yekun qeyd**

Biz, ağlın anlayışları ilə, yalnız duyular aləmindəki şərtlərin tamlığını və ağlın bu şərtlərə necə xidmət edə biləcəyini nəzərə aldığımiz müddətcə, fikirlərimiz transsidental olur, amma hələ də kosmoloji xarakter daşıyır. Lakin biz qeyd-şərtsizi - əslində əsas məsələ olanı - duyusal aləmin xaricində yerləşən bir şeydə təsəvvür etdiyimiz anda, yəni mümkün təcrübənin hüdudlarından kənarda yerləşən bir varlıqda, həmin fikirlər artıq transsendent xarakter daşıyır. Bu fikirlər artıq sadəcə təcrübəyə əsaslanan ağlın istifadəsini tamamlayan vasitə rolunu oynamır (belə istifadə isə həmişə yalnız bir fikir olaraq qalır, heç vaxt tam həyata keçirilmir, amma yenə də ardınca getməyə dəyər). Əksinə, bu fikirlər ağlın empirik istifadəsindən tamamilə ayrıılır və özlərini təcrübədən alınmayan bir məzmuna malik obyektlər kimi təqdim edir. Bu obyektlərin obyektiv reallığı isə empirik ardıcılığın tamamlanmasından deyil, apriori - yəni təcrübədən əvvəl mövcud olan - xalis anlayışlardan qaynaqlanır. Belə transsidental fikirlərin yalnız ağılla dərk olunan bir obyekti olur. Bu cür obyektin mövcudluğunu, əlbəttə ki, transsidental obyekt kimi qəbul etmək olar, lakin onun haqqında heç nə bilmirik. Belə bir obyektin fərqləndirici və daxili əlamətlərinə görə müəyyən oluna bilən bir şey kimi təsəvvür edilməsi halında isə, biz bu fərziyyəni əsaslandırmaq üçün nə onun mümkünlüğünə dair dəllillərə, nə də ən kiçik bir haqqə sahibik. Beləliklə, bu yalnızca düşüncədə olan bir varlıq kimi qalır. Lakin kosmoloji ideyələr arasında dördüncü antinomiyani doğuran fikir bizi bu addımı atmağa məcbur edir. Çünkü zahiri təzahürlərin mövcudluğu - hansı ki, öz daxilində heç bir əsas daşımır və daim şərtlərə bağlıdır - bizdən tələb edir ki, zahiri təzahürlərdən fərqli bir şey axtaraq. Bu da bizi, bu təsadüfiliklərin dayana biləcəyi, yalnız ağılla dərk olunan bir obyekt axtarmağa sövq edir. Lakin biz bir dəfə duyular aləmindən

kənarda, özü-özlüyündə mövcud olan bir reallığı fərz etmək cəsarətini göstərsək, o zaman duyusal təzahürlər sadəcə olaraq, özü ağıllı varlıq olan subyektlər tərəfindən bu ağıllı obyektlərin təmsil olunma formaları kimi qəbul olunur. Bu halda bizə yalnız bir analogiya qalır: bu da odur ki, təcrübə anlayışlarını istifadə edərək, biz heç bir şəkildə öz mahiyyətində tanımadığımız bu ağılla dərk olunan şeylər haqqında bir anlayış yaratmağa çalışırıq. Çünkü biz təsadüfi olanı yalnız təcrübə vasitəsilə tanıya bilərik. Burada isə biz, ümumiyyətlə, heç vaxt təcrübə obyekti ola bilməyəcək şeylərlə məşğuluq. Belə olan halda, bu varlıqları tanımaq üçün onların zəruri olan mahiyyətlərindən, yəni şeylərə dair xalis ümumi anlayışlardan çıxış etməliyik. Beləliklə, biz duyular dünyasından kənara ilk addımı atdığınız anda, yeni bir biliyə çatmaq üçün mütləq zəruri olan bir varlığı araşdırmaqla işə başlamağa məcbur oluruq. Və həmin varlıq haqqında anlayışlardan çıxış edərək, yalnız ağılla dərk olunan bütün varlıqlar haqqında anlayışları yaratmalıyıq. Bu cəhdə növbəti fəsildə başlayacağıq.

Şərh: Kant bu mətnində insan ağının sərhədlərini və onun harada dayandığını izah etməyə çalışır. O deyir ki, biz zəka vasitəsilə duyular aləmini başa düşməyə çalışdıqca, yəni gördükümüz, eşitdiyimiz və hiss etdiyimiz dünyani izah etməyə yönəldikcə, bu normal və məntiqli bir istifadədir. Lakin biz əgər bu duyusal dünyani yox, onun xaricində olan, yəni hissələrlə təcrübə edə bilmədiyimiz bir varlığı – məsələn Tanrı, ruh və ya kainatın başlanğıçı kimi anlayışları düşünməyə cəhd ediriksə, bu artıq təcrübəyə əsaslanmayan, "transsident" düşüncə olur. Belə fikirlər real təcrübədən deyil, xalis ağın özü tərəfindən qurulur. Bu zaman biz bu varlıqları elə bil ki, reallıqda mövcud obyektlər kimi qəbul edirik, halbuki onlar haqqında heç bir təcrübəmiz yoxdur və ola da bilməz. Bu fikirlər yalnız düşüncədə var və onları tanımaq üçün bizə yalnız xalis anlayışlar – yəni heç bir təcrübəyə əsaslanmayan ümumi düşüncələr – qalır. Kant deyir ki, xüsusilə dördüncü antinomiya (yəni ziddiyətli iki iddia) bizi məcbur edir ki, bu cür hiss olunmayan bir varlıq fikrini qəbul edək, çünki gördükümüz aləmin təsadüfi və qeyri-sabit təbiəti bizi daha dərin bir əsas axtarmağa vadar edir. Lakin əgər biz bir dəfə bu duyusal dünyadan kənarda olan bir varlığın mövcudluğunu fərz etsək, o zaman bütün hiss etdiklərimiz yalnız o zəka tərəfindən yaranan təmsillər olur. Bu nöqtədə isə biz sadəcə analoji şəkildə fikirlər qururuq – yəni tanımadığımız bu xalis varlıqları bildiyimiz təcrübə dünyasına bənzədərək təsəvvür etməyə çalışırıq. Ancaq reallıqda onlar haqqında heç bir bilik əldə edə bilmərik. Buna görə də əgər biz təcrübədən kənar, yəni hissələrlə bilinməyən varlıqlar haqqında nəsə öyrənmək istəyiriksə, bu zaman ancaq xalis və ümumi anlayışlara, yəni ağın təmiz formalarına əsaslanaraq bir nəticəyə gəlməliyik. Kant beləliklə bildirir ki, duyular dünyasından kənara çıxanda zəka bizi müəyyən

bir zərurətə – yalnız xalis düşüncə ilə tanına bilən bir varlıq axtarışına – aparır. Bu mövzu isə növbəti fəsildə davam etdiriləcək.

## **Transsensual Dialektikanın İkinci Kitabı**

### **Saf ağlın ideyası**

#### **Ümumiyyətlə ideal anlayışı**

Yuxarıda gördük ki, duyğularla bağlı heç bir şərt olmadan, yalnız xalis anlayışlar vasitəsilə obyektləri təsəvvür etmək mümkün deyil. Çünkü bu anlayışların obyektiv reallığını təmin edən şərtlər yoxdur və onların içində yalnız düşüncə formasının özü vardır. Lakin bu anlayışlar konkret şəkildə göstərilə bilər, əgər onları təzahürlərə tətbiq etsək. Çünkü təzahürlərdə, yəni duyular vasitəsilə qəbul edilən hadisələrdə, təcrübə anlayışının qurulması üçün uyğun material mövcuddur. Təcrübə anlayışı isə konkret şəkildə mövcud olan anlayışdan başqa bir şey deyil. Ancaq ideyalar, yəni ağlın qurduğu fikirlər, obyektiv reallıqdan daha da uzaqdırlar - kateqoriyalardan da uzaq. Çünkü elə bir təzahür yoxdur ki, onlarda bu ideyalar konkret şəkildə təmsil oluna bilsin. Bu ideyalar özlərində bir növ tamlıq ehtiva edir. Halbuki, mümkün olan heç bir empirik (təcrübəyə əsaslanan) bilik bu tamlığa çata bilmir. Zəka isə bu ideyalar vasitəsilə yalnız sistemli birliyi təmin edir. Bu birlik də yalnız o mənənadadır ki, təcrübədə mümkün olan birlik bu ideallar istiqamətində irəliləməyə çalışır - amma heç vaxt tam şəkildə ona çata bilmir. Lakin obyektiv reallıqdan ideyadan da uzaq görünən bir şey var ki, mən onu *ideal* adlandıram. Mən burada ideal dedikdə, ideyanı yalnız konkret şəkildə deyil, həm də *təkil bir varlıq* kimi nəzərdə tuturam - yəni yalnız ideya əsasında müəyyənləşdirilə bilən və ya artıq müəyyən edilmiş fərdi bir varlıq kimi. Mükəmməl insaniyyət anlayışı, yalnız bu təbiətə xas olan və onun anlayışını təşkil edən bütün əsas xüsusiyyətlərin öz məqsədləri ilə tam uyğunlaşmasına qədər genişlənməsini deyil, həm də bu ideyanın tam müəyyənliyinə daxil olan hər şeyi ehtiva edir. Çünkü eks xüsusiyyətlərdən ibarət hər bir cütdən yalnız biri mükəmməl insan ideyasına uyğun ola bilər. Bizim üçün ideal olan şey,

Platon üçün Tanrının idrakında mövcud olan bir ideya idi - Tanrının xalis intuisiyasında tək bir obyekt olaraq görünən, mümkün varlıq növlərinin hər birinin ən kamil nümunəsi və görünən aləmdəki bütün surətlərin ilkin əsası idi. Lakin bu qədər yüksəyə qalxmağa cəhd etmədən də, etiraf etməliyik ki, insan ağlı yalnız ideyalar deyil, həm də ideallar ehtiva edir. Bu ideallar, əlbəttə, Platonun ideyaları kimi yaradıcı gücə malik deyillər, lakin onların praktik gücü var - yəni müəyyən hərəkətlərin kamilliyini mümkün edən tənzimləyici prinsiplər kimi çıxış edirlər. Əxlaqi anlayışlar tamamilə xalis zəka anlayışları deyillər, çünki onlar müəyyən qədər empirik əsaslara - yəni zövq və ya narazılıq kimi hisslərə söykənirlər. Lakin azadlığın, təbiətcə sərhədsiz olan bir iradənin qarşısına qoyulan məhdudiyyətlər prinsipi baxımından (əgər yalnız bu anlayışların formasına diqqət yetirsək), bu anlayışlar xalis zəka anlayışlarının nümunəleri kimi çox gözəl xidmət edə bilərlər. Fəzilət və onunla birlikdə tam xalis şəkildə insan müdrikliyi - bunlar ideyalardır. Lakin stoiklərin *müdrik insanı* - bu artıq bir idealdır, yəni yalnız düşüncədə mövcud olan, lakin müdriklik ideyası ilə tam uyğun gələn bir insan obrazıdır. Beləliklə, necə ki ideya bir qayda verir, ideal da bu halda surətin tam şəkildə müəyyənləşdirilməsi üçün ilkin nümunə rolunu oynayır. Bizim əməllərimiz üçün özümüzdə başqa heç bir ölçü meyarımız yoxdur, yalnız bu ilahi insanların davranışları var ki, biz onunla özümüzü müqayisə edə, özümüzü qiymətləndirə və bu yolla özümüzü təkmilləşdirə bilərik - baxmayaraq ki, bu ölçüyə heç vaxt tam çata bilmərik. Bu ideallar, onlara obyektiv reallıq (yəni varlıq) verilməsə belə, sadəcə bir beynin uydurması kimi qəbul edilməməlidir. Əksinə, onlar zəka üçün əvəzolunmaz ölçü meyarı təmin edirlər. Zəka isə növ baxımından tam kamil olan bir anlayışa ehtiyac duyur ki, natamam olanın nə dərəcədə yaxınlaşdığını və hansı çatışmazlıqlara malik olduğunu qiymətləndirə bilsin. Lakin bu idealı bir nümunədə - yəni zahiri bir obrazda həyata keçirmək cəhd, məsələn, romanlardakı müdrik insan kimi, mümkün deyil. Hətta belə bir cəhd bir qədər mənasız və tərbiyəvi baxımdan səmərəsiz sayılır. Çünki təbiətin qoyduğu məhdudiyyətlər bu ideyadakı kamilliyin daim pozulmasına səbəb olur və nəticədə belə bir təsəvvürə əsaslanan hər cəhd illüziya olaraq iflasa uğrayır. Hətta ideyanın içində olan yaxşı cəhətləri belə şübhə altına alır, çünki onu sadəcə bir uydurma kimi göstərmmiş olur. Məhz belədir - ağlın idealı həmişə müəyyən anlayışlara əsaslanır və istər təqib etmək, istərsə də mühakimə yürütmək üçün bir qayda və ilkin nümunə kimi xidmət etməlidir.

Təsəvvürün yaratdıqları ilə isə vəziyyət tamamilə fərqlidir. Onlar haqqında heç kim aydın və başa düşülən bir anlayış verə bilməz. Bu obrazlar, sanki monoqramlar kimi dır - yəni fərdi cizgilərdən ibarətdir, lakin heç bir müəyyən edilə bilən qaydaya əsaslanmır. Onlar daha çox müxtəlif görünüşlər arasında əlaqə yaranan dəyişkən bir eskizi xatırladır, nəinki konkret bir təsviri. Rəssamlar və ya fizioqnomistlərin başlarında olduğunu iddia etdikləri və əsərlərinin və ya hətta tənqid mühakimələrinin qeyri-izaholunan silueti kimi təsvir etdikləri şeylər də bu qəbildəndir. Bu cür obrazlar, yalnız qeyri-dəqiqlik şəkildə də olsa, *həssaslıq idealları* adlandırıla bilər. Çünkü bunlar mümkün empirik təsəvvürlər üçün əlçatmaz bir nümunə sayılırlar, lakin eyni zamanda hər hansı izah oluna və ya yoxlanıla bilən bir qayda da təqdim etmirler. Ağlın öz idealı ilə məqsədi isə tamamilə fərqlidir: o, *aprior qaydalara əsaslanan tam müəyyənlilik* əldə etməyə çalışır. Bu səbəbdən ağıl, təcrübədə bu məqsədi təmin edən kifayət qədər şərtlər olmasa belə, prinsip əsasında tam müəyyən oluna biləcək bir obyekt haqqında düşünür. Bu baxımdan həmin anlayış *transsendent* olur.

Şərh: Kant deyir ki, biz əşyaları təkcə düşüncə ilə (yəni duyğular olmadan) tam şəkildə anlaya bilmərik. Anlayışlarımızı real dünyaya tətbiq etməliyik ki, onlar mənalı olsun. Yəni, ancaq təcrübə ilə bu anlayışlar konkret və faydalı hala gəlir.

### İdeyalar və ideallar

İdeyalar ağlın qurduğu çox yüksək səviyyəli anlayışlardır. Bunlar təcrübədə gördüyüümüz şeylərə birbaşa uyğun gəlmir. Onlar daha çox, necə bir sistem yaratmaq olar sualına cavab verirlər və bizə istiqamət göstərirler. Amma biz heç vaxt bu ideyaların tam formasına çata bilmərik - onlar yol göstərən bələdçi kimidirlər.

İdeal isə ideyadan da yüksək bir anlayışdır. Ideal artıq tək bir mükəmməl varlıq kimi düşünülür. Məsələn, “mükəmməl insan” ideyası - tam mənada düzgün, ədalətli, ağıllı bir insanın düşüncədəki surətidir. Bu insan reallıqda yoxdur, amma onun mövcudluğu ideya səviyyəsində bizə necə davranışmalı olduğumuzu göstərir.

### Praktik rol

Kant qeyd edir ki, bu idealların reallıqda mövcud olmaması onların faydasız olduğu anlamına gəlmir. Əksinə, bu ideallar bizim əxlaqi davranışımız üçün ölçü meyarı kimi çıxış edir. Məsələn, biz heç vaxt “mükəmməl insan” ola bilmərik, amma bu idealla özümüzü müqayisə edib daha yaxşıya doğru irəliləyə bilərik.

## Həssaslıq idealları və fərq

Təsəvvürlə yaranan obrazlar (məsələn, rəssamların və ya yazıçıların yaratdığı qəhrəmanlar) bir qaydaya əsaslanır. Onlar dəyişkən və qeyri-müəyyəndirlər. Kant bu obrazları “həssaslıq idealları” adlandırır və deyir ki, bunlar ağlın qurduğu aydın və sabit ideallardan fərqlidirlər. Ağlın idealları qaydalara əsaslanır, məqsədi isə düşüncədə tam aydınlıq əldə etməkdir.

Nəticə: Kant üçün ideal - mükəmməlliyin ölçüsüdür. Onu heç vaxt reallıqda tam şəkildə həyata keçirmək mümkün olmasa da, bizim düşüncəmizdə və əxlaqımızda mühüm rol oynayır. O, bizə istiqamət verir, amma bizə çatmaq üçün deyil, yaxınlaşmaq üçündür.

## Transsensual ideal

### (*Prototypon Transsendentale*)

Hər bir anlayış, özündə olmayanlara görə, müəyyən olmayan (qeyri-müəyyən) olur və müəyyənlik prinsipi altında dayanır: iki qarşıtı olan predikatlardan yalnız biri ona tətbiq edilə bilər. Bu prinsip ziddiyyət prinsipi adlanır və yalnız məntiqi prinsiptir. O, biliyin hər hansı məzmunundan kənarlaşır və yalnız biliyin məntiqi formasını nəzərə alır. Lakin hər bir şey, mümkünluğunə görə, tam müəyyənlik prinsipi altında da dayanır. Bu prinsipə görə, bir şeyin bütün mümkün predikatları içində, onları əks predikatları ilə müqayisə etdikdə, yalnız biri ona tətbiq edilməlidir. Bu yalnız ziddiyyət prinsipi üzərində dayanır, çünki o, hər şeyi yalnız iki qarşı-qarşıya olan predikatlarla müqayisə etmir, həm də hər şeyi ümumi mümkünluğun bütövlüyü ilə, yəni ümumilikdə şeylərin bütün predikatlarının cəmi ilə əlaqələndirir. Bu bütöv mümkünluğun aprior şərt kimi qəbul edərək, hər şeyi öz mümkünluğunə bu ümumi mümkünluğun payından alırmış kimi təqdim edir. Tam müəyyənlik prinsipi məzmunla məşğul olur, yalnız məntiqi formaya deyil. Bu prinsip, bir şeyin tam anlayışını təşkil edəcək bütün predikatların sintezi prinsipi olmaqla yanaşı, yalnız iki əks predikat vasitəsilə analitik təqdimatdan ibarət deyil. O, transsensual bir fərziyyə ehtiva edir - yəni bütün mümkünluğun materiyası haqqında, hansı ki aprior şəkildə hər bir şeyin xüsusi mümkünluğunun verilərini ehtiva edir.

“Var olan hər şey tam müəyyənləşdirilmişdir” ifadəsi yalnız verilmiş əks predikat cütlüklerinə aid deyil, həm də mümkün olan hər predikat cütlüyündən birinin ona həmişə tətbiq olunmalı olduğunu bildirir. Bu ifadə ilə predikatlar yalnız məntiqi olaraq bir-biri ilə müqayisə edilmir, həm də şey özü bütün mümkün predikatların cəmi ilə transsensual şəkildə müqayisə olunur. Bu o deməkdir ki, bir şeyi tam başa düşmək üçün mümkün olan hər şeyi bilməli və onu ya təsdiq, ya da inkar yolu ilə müəyyən etməlisən. Beləliklə, tam müəyyənlilik anlayışı konkret şəkildə tam şəkildə göstərə bilməyəcəyimiz bir anlayışdır və buna görə də o, yalnız ağlın mövqeyində olan bir ideyaya əsaslanır. Bu ideya başa düşməyə onun tam istifadə qaydasını təyin edir. İndi isə, bütün mümkünlüyün bütöv cəmi ideyası, hər şeyi onun tam müəyyənliliyinin şərti kimi əsaslandırsa da, özü hələ də müəyyən olmayan qalır. Bu ideya vasitəsilə biz yalnız ümumi olaraq mümkün olan bütün predikatların cəmini düşünürük. Akin diqqətlə araşdırıldıqda görülür ki, bu ideya ilkin anlayış kimi, artıq verilmiş və ya bir-biri ilə yanaşa bilməyən coxsayılı predikatları istisna edir. Bu yolla ideya özünü aprior tam müəyyən edilmiş anlayışa qədər təkmilləşdirir. Nəticədə, bu anlayış yalnız ideya vasitəsilə tam müəyyən edilən fərdi obyekt anlayışına çevrilir və bu anlayış artıq xalis zəka idealı adlandırılmalıdır. Əgər biz bütün mümkün predikatları yalnız məntiqi yox, transsensual - yəni onların içində aprior şəkildə düşünülə bilən məzmunu baxımından nəzərdən keçirsək, onda görərik ki, bəzi predikatlar vasitəsilə varlıq təsvir olunur, bəziləri vasitəsilə isə sadəcə yoxluq. Məntiqi inkaredici söz - sadəcə “yox” kiçik sözü ilə göstərilən - düzgün şəkildə bir anlayışa deyil, yalnız mühakimədə onun başqa bir anlayışla əlaqəsinə bağlıdır. Buna görə də məzmun baxımından bir anlayışı göstərmək üçün bu kifayət etmir. Məsələn, “ölməz olmayan” ifadəsi obyektin içində sadəcə yoxluq olduğunu anlamır və məzmunu dəyişmir. Transsensual inkaredici isə əksinə, özü-özlüyündə yoxluğu göstərir və transsensual təsdiqə qarşıdır. Transsensual təsdiq bir “Bir şey” deməkdir və özü-özlüyündə varlığı ifadə edir. Buna görə də ona reallıq (şeylik) deyilir, çünkü yalnız onun vasitəsilə, və yalnız onun çatdığı qədər, obyektlər bir şey (şeylər) sayılır. Əks inkaredici isə sadəcə çatışmazlıq deməkdir və yalnız onun düşünülməsi hər şeyin yox olması anlamını verir. İndi heç kim bir inkaredicini müəyyən şəkildə düşünə bilməz, əgər onu qarşı təsdiqə əsaslandırmasa.

Doğuşdan kor olan şəxs qaranlığın ən kiçik təsvirini belə yarada bilmir, çünkü onun işiq haqqında heç bir təsəvvürü yoxdur. Vəhşi insan yoxsulluğu tanımır,

çünkü o, zenginliyi bilməz. Cahillər isə öz cahilliklərini anlamır, çünkü elm barədə anlayışları yoxdur və s. Beləliklə, bütün inkaredici anlayışlar törəmədir və real varlıqlar məlumatları, materiyani, yəni transsensual məzmunu ehtiva edir; bu, hər şeyin mümkünülüyü və tam müəyyənliyi üçün əsasdır. Əgər ağımızda tam müəyyənlik transsensual əsas üzərində dayanırsa, hansı ki, sanki bütün mümkün predikatların götürülə biləcəyi materialın tam anbarını ehtiva edir, onda bu əsas heç bir başqa şey deyil, reallığın bütövlüyü ideyasıdır (*omnitudo realitatis*). Bütün həqiqi inkaredicilər isə sadəcə sərhədlərdir və onlar yalnız bu sərhədlərin sonsuzluğuna (bütvə) əsaslandığı halda sərhəd adlandırılara bilərlər. Bütün reallığın bu şəkildə əldə olunması vasitəsilə, həmçinin özü-özlüyündə tam müəyyən edilmiş bir şeyin anlayışı da təsvir olunur.

“Ən real varlıq” anlayışı fərdi varlığın anlayışıdır, çünkü bütün mümkün qarşılıq predikatlar arasında onun müəyyənliyində tamamilə varlığa aid olan bir predikat qarşıya çıxır. Beləliklə, bu, transsensual ideal sayılır; bu ideal, mövcud olan hər şeydə zəruri olaraq rast gəlinən tam müəyyənliyin əsasını təşkil edir. O, varlığın mümkünülüyünün ən ali və tam maddi şərtini yaradır və ümumilikdə obyektlərin düşünülməsi məzmun baxımından bu ideyaya qayıtmalıdır. Eyni zamanda, bu, insan ağlığının bacara biləcəyi yeganə həqiqi ideal olaraq qalır, çünkü yalnız bu halda - özü-özlüyündə ümumi olan bir anlayış - özü vasitəsilə tam müəyyən edilir və fərdi bir varlığın təsviri kimi qavranılır. Bir anlayışın məntiqi müəyyənliyi səbəb-nəticə əlaqəsi olan ixtisari dəlilə əsaslanır. Bu dəlildə əsas ön şərt ümumi anlayışın məntiqi bölünməsini, kiçik ön şərt isə bu sahəni bir hissəyə məhdudlaşdırır və nəticə anlayışı bu hissə vasitəsilə müəyyənləşdirir. Ümumi reallığ anlayışı əvvəlcədən bölünə bilməz, çünkü təcrübədən kənardə, həmin ümumi anlayış altında olan konkret reallığ növlərini tanımir. Buna görə də, hər şeyin tam müəyyənliyi üçün transsensual əsas ön şərt bütün reallığın cəmi təsvirindən başqa bir şey deyil. Bu anlayış, bütün predikatları transsensual məzmun baxımından yalnız öz altında deyil, öz daxilində əhatə edir. Hər şeyin tam müəyyənliyi isə bütün bu reallığ cəmindən bir hissənin ona aid edilməsi və qalan hissənin ondan kənarlaşdırılması ilə bağlıdır. Bu, ixtisari dəlilin “ya...ya da” əsas ön şərtinə və kiçik ön şərtə bölmənin üzvlərindən biri vasitəsilə obyektin müəyyən edilməsinə uyğundur. Səbəbin, bütün şeylərin müəyyənliyini transsensual idealda əsaslandırmaq üçün istifadə etdiyi yol buna görə də ixtisari dəlillərdəki proseduruna bənzəyir. Yuxarıda bu əsas ön şərtə əsaslanaraq, bütün

transsensual ideyaların sistematik bölünməsini ortaya qoymadı. Bu ideyalar üç növ dəlillərə paralel və uyğun şəkildə yaradılmışdır. Aydındır ki, burada məqsəd yalnız şeylərin zəruri və hərtərəfli müəyyən olunmasını təsvir etməkdir. Bu məqsədlə zəka belə bir ideal varlığın mövcudluğunu əvvəlcədən fərz etmir. O, sadəcə bu cür bir varlıq ideyasını əsas götürür ki, bu sayədə şərtsiz bir ümumi müəyyənlikdən, yəni məhdud olanın müəyyənliyindən çıxış etsin. Zəka üçün ideal, bütün şeylərin ilkin surətidir (*prototypon*- "orijinal nümunə"). Bütün digər şeylər isə bu ilkin surətin qüsurlu nüsxələri kimi (*ectypa*- nüsxələr) onun vasitəsilə öz mümkünlüklerinin materialını götürürler. Onlar bu idealə az və ya çox dərəcədə yaxınlaşsalar da, heç vaxt ona tam çata bilməzlər. Beləliklə, şeylərin bütün mümkünlüyü (məzmunlarının çoxluğu baxımından birləşdirilməsi) törəmə olaraq qiymətləndirilir. Yalnız bütün reallığı özündə ehtiva edən isə orijinal sayılır. Çünkü bütün inkarlar (yəni ən real varlıqla fərqləndirilməsini təmin edən yeganə xüsusiyyətlər) daha böyük və nəhayət, ən yüksək reallığın sadəcə məhdudlaşdırılmış formalarıdır. Buna görə də, onlar həmin ən yüksək reallığın varlığını əvvəlcədən qəbul edir və məzmun baxımından yalnız ondan törəyirlər. Şeylərin çoxluğu isə sadəcə olaraq, bu ən yüksək reallıq anlayışının müxtəlif şəkildə məhdudlaşdırılmasından ibarətdir. Bu, necə ki, bütün fiqurlar yalnız sonsuz məkanın müxtəlif şəkildə məhdudlaşdırılması ilə mümkün olur, eləcə də belə baş verir. Buna görə də, ağlın idealının obyekti - yəni yalnız zəka daxilində təqdim edilən bu varlığa - **ilk varlıq** (*ens originarium*) deyilir. Çünkü onun üzərində heç bir şey yoxdur, ona **ən uca varlıq** (*ens summum*) da deyilir. Və hər şey ona bağlı olduğuna görə, ona **varlıqların varlığı** (*ens entium*) da deyilir. Lakin bütün bu adlar heç də real, mövcud olan bir obyekti digər əşyalarla obyektiv münasibətini göstərmir. Əksinə, bu sadəcə bir ideyanın digər anlayışlarla münasibətidir. Belə yüksək kamiliyyə malik olan bir varlığın mövcud olub-olmaması haqqında isə bu heç bir məlumat vermir - yəni biz tamamilə məlumatsız qalırıq. Eyni zamanda, deyə bilmərik ki, ilkin varlıq sonradan yaranmış bir çox varlığın cəmidir. Çünkü bu sonrakı varlıqlar ilkin varlığı öncədən ehtiva edir, ona söykənir və ona görə də ondan törəmədiklərinə görə onu təşkil edə bilməzlər. Buna görə də **ilk varlığın ideyası** həm də **sadə** olaraq düşünülməlidir. Bütün başqa imkanların bu ilkin varlıqdan törəməsi, əslində, onun ali reallığının məhdudlaşdırılması və sanki bölünməsi kimi başa düşülə bilməz. Çünkü bu halda ilkin varlıq sadəcə törəmə varlıqların cəmi kimi düşünülmüş olardı. Halbuki yuxarıda göstərildiyi kimi, bu mümkün deyil - baxmayaraq ki, əvvəlcə bu ideyanın ilkin və kobud şəkildə təqdimatında onu

belə təsəvvür etmişdik. Əslində, **ən yüksək reallıq** bütün varlıqların mümkünlüğünün **cəmi yox, əsası** olaraq çıxış edir. Varlıqların çoxluğu isə ilkin varlığın özünün məhdudlaşdırılmasına deyil, **onun tam nəticələrinə** əsaslanır. Bizim bütün duyularımız - yəni görünüşdə olan bütün reallıqlar da - həmin nəticələrə daxildir. Lakin bunlar **ən yüksək varlıq** ideyasının öz tərkibinə daxil edilə bilməz. Əgər biz bu ideyamızı o qədər irəli aparsaq ki, onu obyektiv varlıq kimi təsəvvür edək (yəni onu "hipostazlaşdırısaq"), onda sadəcə **ən yüksək reallıq** anlayışından çıxış edərək ilkin varlığı müəyyən edə bilərik. Onu vahid, sadə, öz-özünə yetən, əbədi və sair bu kimi bütün şərtsiz tamamlanmış xüsusiyyətlərlə təsvir edə bilərik. Belə bir varlıq anlayışı - Tanrı anlayışıdır, lakin transsensual mənada düşünülmüş Tanrı anlayışı. Deməli, xalis ağlın ideyası, yuxarıda təqdim etdiyim kimi, transsensual teologyanın obyektidir. Lakin bu transsensual ideyadan belə bir şəkildə istifadə etmək artıq onun məqsədini və icazə verilən çərçivəsini aşmaq deməkdir. Çünkü ağıl, bu ideyanı - yəni bütün reallığın anlayışını - yalnız ümumiyyətlə şeylərin tam müəyyənliliyinin əsaslandırılması üçün qəbul edirdi. O heç vaxt tələb etmirdi ki, bu reallıq obyektiv şəkildə verilsin və özü ayrıca bir şey təşkil etsin. Bu sonucusu sadəcə bir uydurmadır. Biz bu uydurma vasitəsilə öz ideyamızdakı müxtəlifliyi bir idealda, sanki xüsusi bir varlıq şəklində birləşdiririk. Amma bizim bu addımı atmağa heç bir əsasımız yoxdur - nəinki bu hipotezin birbaşa mümkünlüğünü qəbul etmək, hətta ondan çıxan nəticələrin heç biri, şeylərin tam müəyyənliliyinə aid olan məsələlərdə - bu ideyanın əsl məqsədi məhz bu idi - heç bir rol oynamır, ən az təsir belə göstərmir. Sadəcə ağlımızın iş prinsipini və onun dialektikasını təsvir etmək kifayət deyil; bu illüziyanın özünü də - yəni bu səhv təsəvvürü - **anlayışın bir fenomeni** kimi izah etmək üçün onun **mənbələrini** də araşdırmaq lazımdır. Çünkü burada danışdığını ideal, sadəcə ixtiyari deyil, **təbiətçə** yaranan bir ideyaya əsaslanır. Buna görə də belə bir sual verirəm: zəka şeylərin bütün mümkünlüğünü necə olur ki, **yalnız bir mümkünlüyə** - yəni **ən yüksək reallığın mümkünlüğünə** bağlayır və bu mümkünlükleri **xüsusi bir ilkin varlıqda** ehtiva olunmuş kimi qəbul edir?

Bu sualın cavabı, artıq Transsensual Analitikada aparılmış müzakirələrin əsasında öz-özünə ortaya çıxır. Hisslerin obyektlərinin mümkünlüyü, bu obyektlərin bizim düşüncəmizə olan münasibətindən ibarətdir. Burada müəyyən bir şey - məsələn, empirik forma - apriori düşünülə bilər. Lakin materialı təşkil edən, yəni görünüşdəki reallıq (hissiyyata uyğun gələn tərəf) bizə verilməlidir. Əks halda, heç nə düşünülə bilməz və heç bir mümkünlük də

təmsil edilə bilməz. İndi, hissi təcrübəyə aid bir obyekt tam şəkildə müəyyən edilə bilər ancaq o zaman ki, o, görünüşün bütün predikatları ilə müqayisə edilsin və bu predikatlar vasitəsilə ona müsbət və ya mənfi şəkildə aid edilsin. Lakin hər hansı bir şeyin özünü (görünüşdə) təşkil edən – yəni real olan – şey verilməlidir. Əks halda, bu şey heç cür düşünülə bilməz. Reallığın bütün görünüşlərdə verildiyi yer isə hər şeyi əhatə edən ümumi təcrübədir. Buna görə də, duyusal obyektlərin mümkünüyünün materialı əvvəlcədən bir cəm halında verilmiş kimi qəbul edilməlidir. Bütün empirik obyektlərin mümkünüyü, onların bir-birindən fərqliliyi və tam müəyyən edilməsi yalnız bu cəmin məhdudlaşdırılması əsasında baş verə bilər. Əslində isə bizə yalnız duyulara aid obyektlər verilə bilər və bunlar yalnız mümkün təcrübənin kontekstində təqdim oluna bilər. Buna görə də, bizim üçün heç nə obyekt ola bilməz, əgər o, empirik reallığın bu cəmini mümkünüyünün şərti kimi öncədən nəzərdə tutmursa. Təbii bir illüziya nəticəsində, yalnız duyular vasitəsilə bizə verilən şeylərə aid olan bir prinsipi, biz bütün şeylərə ümumiyyətlə aid olmalı olan bir prinsip kimi qəbul edirik. Beləliklə, bu məhdudiyyəti nəzərə almadan, biz şeylərin görünüş olaraq mümkünüyü ilə bağlı empirik prinsipi, ümumiyyətlə bütün şeylərin mümkünüyü üçün keçərli olan transsensual prinsip kimi qəbul edirik. Biz sonradan bütün reallığın cəmini ifadə edən bu ideyanı reallıq daşıyıcısı kimi qavramağa başlayırıq. Bu isə ona görə baş verir ki, biz anlayışın təcrübədə istifadə olunan böülüsdürücü vahidliyini dialektik şəkildə kollektiv vahidliyə çeviririk, yəni təcrübənin tam birliyi kimi təsəvvür edirik. Daha sonra bu görünüşlər bütövündən, biz bütün empirik reallığı özündə birləşdirən tək bir varlıq düşünürük. Bu varlıq - artıq izah etdiyimiz transsensual yanlış nəticə çıxarma vasitəsilə - bütün şeylərin mümkünüyünün zirvəsində duran və onların tam müəyyən olunması üçün real şərtləri təmin edən bir anlayışla qarışdırılır.

**Şərh:** Tam müəyyənlik prinsipi: Hər bir şey ya belədir, ya da əksidir. Məsələn, bir obyekt ya qırmızıdır, ya da qırmızı deyil. Bu, məntiqin əsas qanunudur - ziddiyət olmamalıdır.

**Mümkünlük və tam müəyyənlik:** Amma Kant deyir ki, biz bir şeyi başa düşmək üçün sadəcə iki əks xüsusiyyəti yox, onun bütün mümkün xüsusiyyətlərini bilməliyik. Yəni, bir şeyi tam anlamاق üçün onun ola biləcək bütün xüsusiyyətlərini nəzərə almaliyiq.

Transsensual prinsip: Bu mümkün xüsusiyətlərin hamısı, düşüncəmizin əvvəldən (apriori) qəbul etdiyi ümumi mümkünlük içində yerləşir. Yəni, ağlımızda şeylərin mümkün olan bütün variantlarını özündə saxlayan böyük bir "baza" var.

Məntiqi vs. transsensual inkaredici: Məntiqi inkaredici sadəcə "yoxdur" deməkdir, amma bu, anlayışın məzmununu dəyişmir. Transsensual inkaredici isə anlayışın içindəki varlığı tamamilə inkar edir, yəni "varlıq" anlayışının özü ilə bağlıdır.

Ən yüksək varlıq və ideal: Kant deyir ki, bizim ağlımızda mövcud olan ən tam və ən yüksək varlıq ideyası var - buna o "transsensual ideal" deyir. Bu, bütün mövcud şeylərin mümkünlüğünün ən yüksək formasıdır.

Bu ideal real varlıqdır mı? Bu ideyanın mövcud olub-olmaması haqqında zəka heç nə deyə bilməz. Sadəcə, bu ideya düşüncəmizin işləmə prinsiplərindən biri kimi qalır.

Bütün şeylər bu idealdan törəyir: Düşüncə və təcrübədə gördüyüümüz hər şey bu idealın müxtəlif məhdudlaşdırılmış və qüsurlu nüsxələridir.

Tanrı anlayışı kimi: Kantın bu idealı Tanrı anlayışına bənzəyir - sadə, əbədi, bütün şeylərin əsası olan varlıq - amma bu yalnız ağlin içində olan bir ideyadır, real varlıq kimi yox.

Nəticə:

Biz şeyləri başa düşmək üçün belə bir ümumi, tam müəyyənlik verən ideyaya ehtiyac duyuruq, amma bu ideya özlüyündə real dünyada bir varlıq olmaq məcburiyyətində deyil. O, ağlin işini tənzimləyən bir "məntiqi şablon" kimidir. Kant deyir ki, biz hər şeyi anlamaq üçün əvvəlcədən bütün mümkün variantları (predikatları) ağlımızda qəbul edirik. Bu böyük, tam mümkünlüklerin cəmi bizim ağlımızın "transsensual ideal"ıdır. O, həqiqətən var mı, ya yox - bu ağlin işinə mane olmur, sadəcə düşüncəmizi təşkil edən bir ideyadır. Bu ideya Tanrıya bənzəyir, amma biz onu real varlıq kimi yox, yalnız düşüncənin bir aləti kimi qəbul edirik.

## **Ən ali varlığın mövcudluğunu nəticə çıxarmaq üçün spekulativ (nəzəri) əqlin sübut əsasları**

Bilirik ki, anlayış öz anlayış konseptlərini tam şəkildə müəyyənləşdirmək üçün nəyinsə mövcudluğunu əsas götürməyə ehtiyac duyur. Lakin zəka bu əsas

götürmənin ideal və sadəcə xəyali olduğunu çox asanlıqla başa düşür. Ona görə də, yalnız bu səbəbdən öz düşüncəsinin sadəcə bir yaradıcısını həqiqi varlıq kimi qəbul etməyə tez inanmır. Əgər başqa bir səbəbdən təşviq edilməsəydi, o, verilmiş şərtlər şeydən (şərti olan) qeyri-şərtlər (şərtsiz) olan tərəfə gedərkən bir dayanacaq yeri axtarmağa yönəlməzdi. Qeyri-şərtlər olan özü və sadəcə konsept olaraq həqiqətən verilmir, amma yalnız o şərtlər zəncirini tam şəkildə əsaslandırma bilər. Bu, hər insan ağlının təbii yolu, hətta ən sadə ağlındır, baxmayaraq ki, hər kəs bu yolda davam etmir. Zəka konseptlərlə yox, adı təcrübə ilə başlayır və buna görə də mövcud olan bir şeyə əsaslanır. Ancaq bu əsas, mütləq zəruri olan sabit qayaya dayanmadıqca, möhkəm olmur. Amma bu sabit qayanın özü də dəstək olmadan üzür, əgər onun xaricində və altında boşluq varsa və o özü hər şeyi doldurmayıbsa. Yəni heç bir əlavə “niyə?” üçün yer qalmır. Başqa sözlə desək, o, öz gerçəkliliyində sonsuz olmalıdır. Əgər hər hansı bir şey mövcuddursa, deməli, mütləq bir şeyin mövcud olduğunu da qəbul etmək lazımdır. Çünkü təsadüfi olan yalnız başqa bir şeyin səbəbi olduğu halda mövcuddur. Bu məntiq eyni şəkildə davam edir və nəticədə səbəb təsadüfi olmamaqla mütləq, yəni şərtsiz mövcud olur. Zəka da məhz bu arqument əsasında orijinal varlığa doğru irəliləyir. İndi zəka belə bir varlıq anlayışı axtarır ki, o, mütləq zəruriliyə uyğun olsun. Lakin məqsəd onun mövcudluğunu yalnız anlayışından əvvəlcədən isbat etmək deyil. Əgər zəka buna əmin olsaydı, onda yalnız anlayışlar arasında axtarış edər və mövcudluğu bir əsasa götürməyə ehtiyac duymazdı. Zəka sadəcə bütün mümkün anlayışlar arasında o anlayışı tapmaq istəyir ki, onda mütləq zəruriliyə zidd heç nə olmasın. Çünkü ilk nəticəyə əsasən, zəka artıq qəbul edir ki, mütləq zəruriliklə mövcud olan bir şey olmalıdır. İndi əgər zəka mütləq zəruriliyə uyğun olmayan hər şeyi istisna edərsə və yalnız birini saxlayarsa, bu mütləq zəruri varlıqdır. Bu varlığın zəruriliyini anlamaq, yəni yalnız anlayışından çıxarmaq mümkün olsun, ya yox.

İndi isə anlayış, özündə “Niyə?” sualının hər cavabı üçün “Çünki”ni ehtiva edən - heç bir cəhətdən və heç bir hissədə qüsurlu olmayan, hər tərəfdən şərt kimi tam yetərli olan varlıq kimi görünür. Bu varlıq mütləq zəruriliyə uyğun gelir, çünkü özü bütün mümkün şeylər üçün lazım olan şərtlərə malikdir, özü isə heç bir şərtə ehtiyac duymur və hətta şərt olmaq qabiliyyətinə belə malik deyil. Ona görə də o, şərtsiz zərurilik anlayışını ən azı bir məqamda ödəyir, burada heç bir digər anlayış ona bərabər ola bilməz, çünkü digər bütün anlayışlar qüsurludur, tamamlanmağa ehtiyac duyur və özündə belə bir

müstəqillik əlamətini göstərmir, yəni əlavə şərtlərdən asılı olmamaq xüsusiyyətini. Doğrudur, bundan hələ də dəqiq nəticə çıxarmaq olmaz ki, özündə ən yüksək və tam şərti ehtiva etməyən şey mütləq varlığında şərtlidir; amma o zaman özündə şərtsiz mövcudluğun o yeganə işarəsini daşımır ki, zəka onu anlayışdan əvvəlcədən şərtsiz bir varlıq kimi tanısın. Beləliklə, mümkün şeylərin bütün anlayışları arasında ən yüksək reallığa sahib olan varlıq anlayışı, şərtsiz zəruri varlıq anlayışına ən çox uyğun gələndir. Və əgər o, bu anlayışı tam şəkildə təmin etməsə belə, başqa seçimimiz yoxdur və ona sadiq qalmağa məcburuq. Çünkü zəruri varlığın mövcudluğunu sadəcə rədd etmək olmaz. Əgər biz bu mövcudluğu qəbul etsək, onda bütün mümkülər arasında bu cür üstün mövcudluq haqqı iddia edə biləcək başqa heç nə tapmaq olmaz. Beləliklə, insan ağlının təbii gedisi belə qurulur. Əvvəlcə özünü hansısa zəruri varlığın mövcudluğuna inandırır. Burada o, şərtsiz bir mövcudluğu qəbul edir. Sonra bütün şərtlərdən müstəqil olan bir anlayış axtarır və bunu hər şey üçün yetərli şərt olan, yəni bütün reallığı ehtiva edən varlıq anlayışında tapır. Həddindən artıq geniş olan Bütöv isə mütləq birliyi ifadə edir və bu, tək bir varlıq – ən yüksək varlıq anlayışını doğurur. Buna görə də zəka nəticə çıxarıır ki, ən yüksək varlıq, bütün şeylərin ilkin əsası olaraq, mütləq zəruri şəkildə mövcuddur. Bu anlayışın müəyyən bir məntiqliliyi olduğu inkar edilə bilməz, xüsusilə qərar vermək məsələsi olduqda - yəni, hansısa zəruri varlığın mövcudluğu artıq qəbul olunubsa və biz onun yerini müəyyən etməliyiksə. Belə halda ən uyğun seçim – ya da daha doğrusu, başqa seçimimiz olmadığı üçün məcbur qaldığımız seçim - tam reallığın mütləq birliyi kimi ilkin mənbəni qəbul etməkdir. Amma heç bir səbəb bizi qərar verməyə məcbur etmirə və biz bu məsələni təxirə salmaq istəyiriksə, ta ki tam sübutlarla bu məsələdə razılığa gəlməyə məcbur olana qədər, yəni yalnız bu problemdən nə qədər bildiyimizi və nə qədər özü-özümüzü aldatdığını qiyamətləndirmək məsələsi varsa, onda yuxarıdakı nəticə heç də o qədər əlverişli görünmür və öz haqlı iddialarındakı çatışmazlıqları ört-basdır etmək üçün xüsusi bir güzəştə ehtiyac duyur. Əgər biz hər şeyi olduğu kimi buraxsaq, yəni: birincisi, hər hansı mövcudluqdan (hər halda, sadəcə mənim öz mövcudluğumdan) şərtsiz zəruri varlığın mövcudluğuna düzgün nəticə çıxarmaq olar; ikincisi, bütün reallığı, yəni bütün şərtləri ehtiva edən varlığı mütləq şərtsiz saymaliyam və ona görə də mütləq zərurətə uyğun olan anlayışı orada tapmışam; onda belə çıxmaz ki, məhdud bir varlığın anlayışı, hansının ki ən yüksək reallığı yoxdur, mütləq zərurətlə ziddiyyət təşkil edir. Çünkü, anlayışında mən artıq bütün şərtlərin bütünü kimi olan şərtsizi tapmasam belə, bundan onun mövcudluğunun mütləq şərtlə olması

nəticə çıxarmaq olmaz. Eynilə hipotetik sünyoloji məsələdə deyə bilmərəm ki: müəyyən bir şərt (burada anlayışlara görə tamlıq) olmadığı yerdə, şərtləri şey də yoxdur. Əksinə, hələ də bütün digər məhdud varlıqları bərabər şəkildə mütləq zəruri hesab etmək azadlığımız var, baxmayaraq ki, biz onların zərurətini universal anlayışlarından çıxara bilmirik. Bu cür baxıldıqda isə bu arqument bizə zəruri varlığın xüsusiyyətləri haqqında ən kiçik bir anlayış belə verməyib və əslində heç bir nəticə əldə etməyib. Lakin bu arqument hələ də müəyyən əhəmiyyətə və yüksək hörmətə malikdir və sadəcə obyektiv natamamlığı səbəbindən dərhal ondan məhrum edilə bilməz. Tutaq ki, səbəb anlayışında tam doğru olan, amma bizə heç bir real tətbiqi olmayan, yəni heç bir təşviqi verməyən öhdəliklər var - əgər mütləq zəruri olan ali bir varlıq mövcud deyilsə, hansı ki, praktik qanunlara təsir və vurğu verə biler; o zaman biz hələ də o anlayışlara əməl etmək öhdəliyinə sahib olarıq. Bu anlayışlar bəlkə obyektiv olaraq tam kifayət deyil, amma yenə də səbəbimizin ölçüsünə görə üstünlük təşkil edir və onlarla müqayisədə daha yaxşı və inandırıcı heç nə tanımiriq. Seçim etmək öhdəliyi burada spekulyasiyanın qərarsızlığını praktik əlavə ilə tarazlıqdan çıxaracaqdır; əslində, səbəb, ən diqqətli hakim kimi, əgər təcili səbəblərin təzyiqi altında, baxmayaraq natamam baxışla, öz hökmü bu əsaslara tabe olmasaydı, heç bir öz-özünə əsaslandırma tapa bilməzdi - halbuki biz ən azı onlardan yaxşısını tanımiriq. Bu arqument həqiqətən transsəndentaldır, çünki o, şərti olanın daxili natamamlığına əsaslanır, amma eyni zamanda çox sadə və təbii olduğundan, adı insan anlayışına uyğundur - yalnız insanlar bir dəfə ona yönəldikdə. İnsanlar görür ki, şeylər dəyişir, yaranır və yox olur; ona görə də onlar, yaxud ən azından onların halı, bir səbəbə malik olmalıdır. Lakin hər bir səbəb haqqında, hansı ki, təcrübədə verilə bilər, yenidən eyni sual verilə bilər. İndi ən ali səbəbliyi daha uyğun harada yerləşdirə bilərik? Ən yüksək səbəblik olan yerdə - yəni, özü daxilində mümkün təsir üçün kifayət edənləri daşıyan, təkcə bütünlükdə mükəmməllik xüsusiyyəti ilə asanlıqla başa düşülən varlıqda. Biz bu ən yüksək səbəbi mütləq zəruri hesab edirik, çünki ona qalxmaq mütləq zəruridir və ondan daha irəli getmək üçün heç bir əsas yoxdur. Buna görə də bütün xalqlarda ən sadə çoxallahlıqda belə biz monoteizmin bir neçə parlaq işığını görürük; bu işıqlar düşüncə və dərin spekulyasiya ilə yox, yalnız adı anlayışın təbii inkişafı ilə, tədricən daha aydın olan bir istiqamətdə onlara gətirib çıxarmışdır.

Şərh: Kant insan ağının dünyani anlamağa çalışarkən ən əsası olan bir “ilk səbəb” və ya “ən ali varlıq” anlayışına doğru irəlilədiyini deyir. İnsan ağlı təcrübədən

başlayır, yəni gördüyü, hiss etdiyi şeylərdən. Amma bu təcrübələr bizi hər şeyi tam açıqlamır, çünki hər bir şeyin səbəbi başqa bir şeyə bağlıdır və beləliklə sonsuz bir səbəb-zənciri yaranır. İndi zəka bu zənciri davam etdirdikcə bir anda dayanacaq, dayandıracaq bir nöqtə axtarır. Bu dayanacaq nöqtəsi, başqa sözlə “şərtsiz zəruri varlıq” olmalıdır - yəni özü heç bir şeyə bağlı olmayan, hər şeyin səbəbi olan, daimi və dəyişməz bir mövcudluq. Bu, ağlin təbii yolu, hətta ən sadə insan ağlinin belə etdiyi düşüncədir. Belə bir varlıq həm bütün şərtləri özündə ehtiva edən, həm də heç bir şərtə bağlı olmayan, tamamlanmış və mükəmməl varlıqdır. O, digər bütün varlıqlardan fərqli olaraq özlüyündə mövcuddur və heç nəyə ehtiyac duymur. Kant deyir ki, zəka bu varlığın mövcudluğunu anlayışdan tam şəkildə isbat edə bilməsə də, başqa heç bir alternativ yoxdur - belə bir varlıq olmalıdır. Bu, həm də insanın düşüncəsindəki “niyə?” sualının cavabıdır - nə üçün hər şey var? Son sualın cavabı şərtsiz, zəruri və mütləq mövcud olan bu ən ali varlıqdır. Kant vurgulayır ki, bu fikirlər insan ağlinin təbii yoludur, və bütün insanlar, dini baxışlardan asılı olmayıaraq, düşüncələrinin dərin qatlarında bu ən ali, mütləq və zəruri varlığı qəbul etməyə meyllidirlər. Bu varlıq dini terminlərlə Allah anlayışına bənzəyir, amma Kant daha çox fəlsəfi, məntiqi yanaşmanı əsas tutur. Nəticədə, insan ağlı təcrübədən başlayır, amma tam anlamaq üçün şərtsiz və mütləq mövcud olan ən yüksək varlığı qəbul etməli olur. Bu, həm də insan düşüncəsinin ən dərin və əsas suallarına verilən cavabdır. Sadə desək: Biz hər şeyi səbəb və nəticələr zəncirində görürük, amma bu zəncir sonsuz davam edə bilməz. Ona görə də, zəka belə bir “ilk səbəb”ə, dəyişməz, öz-özlüyündə mövcud olan bir varlığa inanır. Bu varlıq isə hər şeyin başlangıcıdır və ən ali mövcudluqdur. İnsan düşüncəsi məhz bu varlığa doğru təbii bir yol gedir.

### **Spekulyativ səbəbdən Allahın mövcudluğu üçün yalnız üç növ dəlil mümkündür**

Bu məqsədlə yola çıxmaq üçün mövcud olan bütün yollar ya müəyyən təcrübədən və onun vasitəsilə tanınan bizim duyğu dünyamızın xüsusi quruluşundan başlayır, oradan səbəb-nəticə qanunları ilə dünyanın xaricindəki ən yüksək səbəbə doğru yüksəlir; ya da təcrübəyə əsaslanan, lakin qeyri-müəyyən olan bir təcrübədən, yəni sadəcə müəyyən bir mövcudluqdan çıxış edir; ya da nəhayət, bütün təcrübədən uzaqlaşış yalnız konseptlərdən tamamilə əvvəlcədən (apriori) ən yüksək səbəbin mövcudluğunu çıxarıır. Birinci dəlil fiziko-teoloji, ikinci kosmoloji, üçüncü isə ontoloji dəlildir. Başqa dəllər yoxdur və ola da bilməz. Mən sübut edəcəyəm ki, zəka həm təcrübəyə əsaslanan yolda, həm də transsensual yolda çox az irəliləyə bilir və yalnız

sadə spekulyasiyanın gücü ilə duygu dünyasının üstünə qalxmağa çalışarkən boş yerə qanadlarını açır. Lakin bu dəlil növlərinin təqdim olunma ardıcılılığı ağlın özünü tədricən ortaya qoyarkən tutduğu ardıcılığın tam əksidir və biz onları əvvəlcə ağlın ardıcılığına görə yerləşdirmişdik. Çünkü göstəriləcək ki, təcrübə onlara səbəb olmuş olsa da, onları yönəldən və bütün bu cəhdlərdə hədəfi ortaya qoyan yalnız ağlın transsensual konseptidir. Buna görə mən əvvəlcə transsensual dəlili araşdıracağam, sonra isə təcrübənin əlavə edilməsinin bu dəlilin qüvvətini necə artırdığını göstərəcəyəm.

### Allahın mövcudluğunun ontoloji dəlili mümkün deyil

Əvvəlcə görülür ki, mütləq zəruri varlığın anlayışı təmiz zəka anlayışıdır, yəni sadəcə bir ideyadır. Onun obyektiv gerçəklüyü, sadəcə ağlın ona ehtiyacı olması ilə sübut edilmir. Çünkü bu, yalnız əldə olunmaz bir bütövlüyə işarə edir və əsasən başa düşməni yeni obyektlərə doğru genişləndirməkdən çox, onun sərhədlərini müəyyənləşdirmək üçün xidmət edir. Amma burada qəribə və paradoksal bir vəziyyət var: ümumi bir mövcudiyyətdən mütləq zəruri bir varlığa gedən nəticə həm tələsik, həm də doğru görünür. Yenə də belə bir zərurətin anlayışını qurarkən, bütün başa düşmə şərtləri bizə qarşıdır. Bütün dövrlərdə mütləq zəruri varlıqdan danışılıb, amma daha çox onun mövcudluğunu sübut etməkdən çox, belə bir şeyi necə düşünüb başa düşmək məsələsi üzərində dayanılıb. Bu anlayışın nominal tərifi asandır: bu, mövcud olmaması mümkün olmayan bir şeydir. Amma bu tərif, bir şeyin mövcud olmamasını mütləq düşünümsüz saymaq üçün zəruri olan şərtlər haqqında bizə heç bir yeni məlumat vermir. Bu şərtlər əslində bizim bilmək istədiyimiz şeydir. Yəni, bu anlayış vasitəsilə biz nəyisə həqiqətən düşünürük, yoxsa heç nə düşünmürük?

“Şərtsiz” sözündən istifadə etməklə başa düşmənin hər zaman bir şeyi zəruri saymaq üçün ehtiyacı olan bütün şərtləri rədd etmək, mənə bununla belə bir varlıq anlayışını düşündürüümü, yoxsa heç nə düşünmədiyimi anlamaq üçün kifayət etmir. Daha da irəli gedərək: insanlar təsadüfi olaraq ortaya atılmış bu

anlayışı izah edə biləcəklərinə inanırdılar. Sonra isə bu anlayışı çoxlu nümunələrlə demək olar ki, təbii qəbul etməyə başladılar. Beləliklə, onun başa düşülməsi ilə bağlı daha heç bir əlavə tələb lazımlığı düşünülürdü. Məsələn, riyaziyyatın hər bir teoremi, məsələn "üçbucağın üç bucağı var," mütləq doğrudur. Buna görə də bu anlayışın nə demək olduğunu çox yaxşı bildikləri kimi, başa düşmədiyimiz bir obyekt barədə danışırıdlar. Bütün bu iddia olunan nümunələr istisnasız olaraq yalnız mühakimələrdən götürülür, amma şeylərdən və onların mövcudluğundan yox. Halbuki mühakimələrin şərtsiz zəruriliyi, şeylərin mütləq zəruriliyi demək deyil. Çünkü mühakimənin mütləq zəruriliyi, şeyin və ya mühakimədə olan sifətin yalnız şərtli zəruriliyidir. Yuxarıdakı ifadə onu demir ki, üç bucaq mütləq zəruridir, əksinə, üçbucaq mövcud olduqda (verilmiş olduqda) onun üç bucağı da mütləq mövcuddur. Buna baxmayaraq, bu məntiqi zərurilik yanılışası o qədər güclü olub ki, bir şeyi anlayışın mənası daxilində mövcudluğunu ilə birlikdə əvvəlcədən qəbul etdikdə, onun mövcudluğunun mütləq olduğunu da dəqiq çıxarmaq mümkün hesab olunub. Başqa sözlə, mövcudluq bu anlayışın obyekti üçün zəruri sayılır, yəni bu şeyi mövcud olaraq qəbul etdiyim şərti altında, onun mövcudluğunu da zəruri olaraq qəbul edə bilərəm (eynilik qaydasına əsasən). Və beləliklə, bu varlıq özü də mütləqdir, çünkü onun mövcudluğu təsadüfi seçilmiş bir anlayışla və obyekti mövcud saymaq şərti ilə birlikdə düşünülür. Əgər mən eynilik hökmündə bildiricini (predikatı) ləğv edib, mövzunu saxlasam, onda ziddiyyət yaranar; buna görə deyirəm ki, əvvəlki mütləq şəkildə sonrakıya aiddir. Amma əgər həm mövzunu, həm də bildiricini birlikdə ləğv etsəm, ziddiyyət yaranmaz; çünkü artıq zidd olan heç nə qalmır. Məsələn, üçbucağı qəbul edib onun üç bucağını ləğv etmək ziddiyyətdir; amma üçbucağı onun üç bucağı ilə birlikdə ləğv etmək ziddiyyət deyil. Tam olaraq belə dədir mütləq zəruri olan varlığın anlayışı. Onun mövcudluğunu ləğv etsən, onda həmin varlığı özü ilə bütün bildiriciləri birlikdə ləğv etmiş olursan; onda ziddiyyət hardan gəlsin? Çünkü onun xaricində ona zidd ola biləcek heç nə yoxdur, çünkü bu varlığın xaricdən zəruri olması nəzərdə tutulmur; daxildə də ziddiyyət yoxdur, çünkü varlığın özünü ləğv etməklə onun daxilində olan hər şey də ləğv olunur. Məsələn, "Allah qüdrətlidir" hökmü mütləq bir hökmdür.

Qüdrət sonsuz varlıq olan Allahla eynidirsə, bu qüdrət ləğv edilə bilməz. Amma “Allah yoxdur” deyilsə, onda nə qüdrət, nə də onun digər heç bir bildirici (xüsusiyyəti) mövcud deyil; çünki onlar mövzu ilə birlikdə ləğv olunurlar və bu fikirdə ən kiçik ziddiyyət belə görünmür. Beləliklə, gördünüz ki, əgər mən bir hökmdə bildiricini mövzu ilə birlikdə ləğv etsəm, onda daxili ziddiyyət heç vaxt yaranmaz, bildirici nə olursa olsun. İndi sizin üçün başqa çıxış yolu qalmır, sadəcə belə demək: mövzular var ki, onları ümumiyyətlə ləğv etmək olmaz və buna görə onlar qalmaq məcburiyyətindədir. Amma bu elə deməkdir ki, mütləq zəruri mövzular mövcuddur – məhz bu fərziyyənin düzgünlüyünü mən şübhə altına almışdım və siz mənə bunun mümkün olduğunu göstərmək istəyirsiniz. Çünki mən heç bir şeyin belə bir anlayışını formalasdırıa bilmirəm ki, onun bütün bildiriciləri ləğv olunanda ziddiyyət qalsın. Ziddiyyət olmadığı halda isə yalnız xalis anlayışlarla apriori onun mümkün olmaması haqqında heç bir işarə yoxdur. Bütün bu ümumi nəticələrə (ki, heç bir insan onlardan yayınmaq iqtidarında deyil) qarşı siz mənə bir nümunə ilə çıxış edirsiniz, onu sübut kimi qoyursunuz ki, yalnız bir və tək bu anlayışda – ən real varlıq anlayışında – onun obyektinin mövcud olmaması və ya ləğvi öz içində ziddiyətlidir. Siz deyirsiniz ki, bu anlayışda bütün həqiqətlik (reallıq) vardır və belə bir varlığın mümkün olduğunu qəbul etmək haqlısınız (mən də buna qədər razılışmışam, baxmayaraq ki, ziddiyətsiz anlayış onun obyektinin mümkünlüyünü sübut etməkdən çox uzaqdır). İndi mövcudluq da bütün həqiqətlik daxilindədir: yəni mövcudluq mümkün bir şeyin anlayışında mövcuddur. Əgər bu şey ləğv olunarsa, onda şeyin daxili mümkünlüyü ləğv edilir, bu isə ziddiyətdir. Mən cavab verirəm: Siz artıq özünüzə zidd düşmüsünüz, çünki bir şeyin mövcudluq anlayışını – adı hər nə olur-olsun – yalnız mümkünüyü baxımından düşündüyüünüz bir anlayışa daxil etmisiniz. Əgər sizə bu icazə verilsə, siz qələbə illüziyasını əldə etmiş olursunuz, amma əslində heç nə deməmisiniz. Siz sadəcə olaraq mənasız bir təkrara yol vermisiniz.

Mən sizdən soruşuram: Bu və ya digər şey (ki, mən sizə onu mümkün olduğunu qəbul etmişəm, fərq etməz nədir) – bu şeyin mövcud olduğunu demək – bu ifadə analitik cümlədir, yoxsa sintetik? Əgər bu analitikdirsə, onda

"mövcudluq" anlayışını əlavə etməklə siz həmin şey haqqında düşüncənizə heç nə artırmamısınız. Amma o zaman ya sizin düşüncənizdə olan şeyin özü həmin şey olmalıdır, ya da siz əvvəlcədən mövcudluğun mümkünlüyüə daxil etmiş olursunuz. Sonra da guya onun daxili mümkünlüyündən yola çıxaraq onun mövcud olduğunu nəticə çıxarırsınız ki, bu da yalnız mənasız bir təkrardır. "Mövcudluq"dan fərqli səslənsə də, "reallıq" sözü bu məsələyə aydınlıq gətirmir. Çünkü əgər siz "reallıq" dedikdə, nəyin reallıq olduğunu müəyyən etmədən, hər hansı bir iddianı irəli sürməyi nəzərdə tutursunuzsa, onda siz artıq həmin şeyi bütün xassələri ilə birlikdə mövzu anlayışında təsdiqləmisiniz və onun gerçək olduğunu fərz etmisiniz. Sonra isə bu fikri sadəcə olaraq predikatda (yəni cümlənin xəbər hissəsində) təkrarlayırsınız. Əgər siz, haqlı olaraq belə də etməlisiniz, mövcudluqla bağlı istənilən cümlənin sintetik olduğunu qəbul edirsizsə, o zaman siz necə iddia edə bilərsiniz ki, "mövcudluq" predikatını cümlədən çıxarmaq ziddiyət doğurmaz? – Axı bu hüquq yalnız analitik cümlələrə aiddir, çünkü onların əsas xüsusiyyəti elə budur. Mən ümid edirdim ki, bu həddindən artıq incə və dolasıq mübahisəni heç bir yayındırıcı mövzuya keçmədən, sadəcə "mövcudluq" anlayışını dəqiq müəyyən etməklə tamamilə puç edə bilərəm. Lakin gördüm ki, burada baş verən yanılma – yəni məntiqi predikat ilə real predikatın (yəni bir şeyin müəyyənliyinin) qarışdırılması – demək olar ki, hər cür izahı qeyri-mümkün edir. Məntiqi predikat kimi istənilən şeyi istifadə etmək olar, hətta mövzu (subyekt) özü özünə predikat ola bilər; çünkü məntiq məzmundan tamamilə abstrahə olunur, yəni konkret məzmunla maraqlanmır. Ancaq "müəyyənlik" bir predikatdır ki, o, subyektin anlayışından kənara çıxır və onu genişləndirir. Ona görə də bu cür predikat artıq əvvəldən subyekt anlayışının içində olmamalıdır. Aydın şəkildə görünür ki, "var olmaq" (mövcud olmaq) real predikat deyil. Yəni bu, bir şeyin anlayışına əlavə oluna biləcək yeni bir məzmun deyil. O, sadəcə olaraq bir şeyin və ya müəyyənliklərin öz-özlüyündə mövcudluğa gətirilməsi, yəni "irəli sürülməsi"dir. Məntiqi baxımdan isə "var olmaq" sadəcə bir hökm cümləsində bağlayıcı (yəni "kopyula") funksiyasını yerinə yetirir. "Tanrı hər şeyə qadirdir" cümləsində iki anlayış var: Tanrı və hər şeyə qadırılık.

Hər ikisi konkret obyektləri ifadə edir. Cümlədəki kiçik "dir" sözü isə bir predikat deyil. O, sadəcə predikatı subyektlə əlaqələndirən vasitədir.

İndi əgər mən subyekti – yəni Tanrı – onun bütün predikatları ilə birlikdə götürsəm (hər şeyə qadirlik də bu predikatlardan biridir) və desəm ki, "Tanrı mövcuddur" və ya "Tanrı var", onda mən Tanrı anlayışına yeni heç bir predikat əlavə etmirəm. Sadəcə Tanrı bütün predikatları ilə birlikdə reallıqda təsdiq edirəm, yəni onu anlayışma uyğun şəkildə obyekt olaraq qəbul edirəm. Bu iki hal – anlayış və obyekt – eyni şeyi ehtiva etməlidir. Ona görə də əgər mən "o mövcuddur" ifadəsi ilə obyektin tam şəkildə verildiyini düşünürəmsə, bu, Tanrı anlayışına heç nə əlavə etmir. Çünkü bu anlayış yalnız onun mümkünüyünü bildirir. Deməli, gerçəklilik mümkünükdən artıq heç nə daşıdır. Məsələn, yüz real dollar, yüz mümkün dollarдан bir qəpik belə artıq deyil. Çünkü mümkün dollarlar sadəcə anlayışı, real dollarlar isə həmin anlayışın obyektini və onun gerçəkliyə çıxarılmasını bildirir. Əgər real dollarlar mümkün olanlardan artıq olsayıdı, onda mənim anlayışım obyekti tam əhatə etməzdi və bu zaman o, artıq uyğun bir anlayış olmazdı. Lakin mənim maddi vəziyyətimə gəlincə, yüz real dollar sadəcə bu anlayışdan daha artıqdır. Çünkü reallıqda olan bir şey mənim anlayışımı sadəcə analitik şəkildə daxil olmur, eyni zamanda sintetik şəkildə də ona əlavə olunur – bu isə artıq mənim maddi vəziyyətimin dəyişməsidir. Amma mənim düşündüyüüm yüz dolların özü – yəni anlayışdakı dollar – bu reallıqla birlikdə heç cür artmır, sayca çoxalmır. Deməli, mən bir şeyi – istədiyim qədər və istədiyim qədər çox predikatlarla (hətta onu tam şəkildə təsvir etsəm belə) düşündüyümdə, sonra da bu şeyin "vardır" olduğunu desəm, bu ifadə həmin şeyə heç bir yeni xüsusiyyət əlavə etmir. Əgər əlavə etsəydi, onda mövcud olan şey mənim anlayışimdə düşündüyümdən fərqli olardı – yəni ondan artıq bir şey olardı. Belə olan halda mən deyə bilməzdəm ki, mənim anlayışimdakı obyekt mövcuddur. Hətta əgər mən bir şeyi təsəvvür etdiyim zaman, onun bütün mümkün reallıqlarını düşünüb, yalnız birini buraxsam, və sonra desəm ki, bu şey mövcuddur – o zaman bu çatışmayan xüsusiyyət sonradan əlavə olunmur. Bu şey məhz düşündüyüüm həmin qüsurla birlikdə mövcuddur. Əks halda mövcud olan şey mənim düşündüyümdən fərqli olardı.

İndi əgər mən bir varlığı bütün reallıqların ən yüksək səviyyəsində – yəni heç bir qüsur olmadan düşünürəmsə, bu zaman hələ də sual açıq qalır: bu varlıq mövcuddurmu, ya yox? Çünkü baxmayaraq ki, mənim anlayışımda ümumiyyətlə bir varlığın mümkün olan bütün reallıqları mövcuddur, yenə də mənim düşüncə vəziyyətimlə bağlı bir şey çatışır – bu da odur ki, mən bu obyekti təcrübəyə əsaslanaraq taniya bilmirəm, yəni onun a posteriori olaraq idrakı mümkün deyil. Məhz burada əsas çətinliyin səbəbi üzə çıxır. Əgər məsələ hisslərlə qavranılan bir obyekt olsaydı, onda mən bir şeyin mövcudluğunu onun sadəcə anlayışı ilə qarışdırı bilməzdəm. Çünkü anlayış vasitəsilə bu obyekt sadəcə olaraq ümumi təcrübənin mümkünənlük şərtlərinə uyğun şəkildə düşünülür. Ancaq mövcudluq vasitəsilə o, artıq ümumi təcrübənin özündə var olan bir şey kimi düşünülür. Beləliklə, obyektin anlayışı mövcudluqla birlikdə heç bir şəkildə genişlənmir, amma bizim düşüncəmiz bununla bir şey qazanır – bu da mümkün bir qavrayışdır (persepsiya). Əgər əksinə, biz mövcudluğu yalnız xalis kateqoriya vasitəsilə düşünməyə çalışsaq, onda təəccübü deyil ki, bu anlayışı sırf mümkünükdən fərqləndirəcək heç bir əlamət tapa bilmirik. Deməli, biz bir obyektin anlayışında nə qədər və necə çox məzmun olsa da, onun mövcudluğunu təsdiq etmək üçün bu anlayışın özündən kənara çıxmali oluruq. Hisslərlə qavranılan obyektlərdə bu, mənim qavrayışımıla və təcrübə qanunlarına uyğun əlaqə qurmaqla baş verir. Amma yalnız düşüncə yolu ilə qurulmuş obyektlərə gəldikdə, onların mövcudluğunu tanımaq üçün heç bir vasitə yoxdur. Çünkü bu, tam şəkildə apriori – yəni təcrübədən əvvəl – şəkildə tanınmalı olardı. Halbuki bizim mövcudluqla bağlı şüurumuz, istər birbaşa qavrayışla, istərsə də qavrayışla əlaqəli nəticə çıxarmalarla olsun, tamamilə və istisnasız olaraq təcrübə birliyinə aiddir. Təcrübə sahəsindən kənarda bir mövcudluğu tam şəkildə qeyri-mümkün saymaq olmasa da, bu cür bir fərziyyə irəli sürmək mümkünür, lakin biz bunu əsaslandırmaq üçün heç bir haqqı özümüzdə tapa bilmərik. Ən uca varlıq anlayışı bir çox baxımdan çox faydalı bir ideyadır. Ancaq bu anlayış sırf bir ideya olduğu üçün, təkbaşına var olanlar haqqında biliklərimizi genişləndirməyə qətiyyən qadir deyil. Hətta bu ideya bizə nəyinsə mümkünüyü haqqında məlumat verməyə belə yetmir. Mümkünlüğün analitik

əlaməti – yəni, sadə təsdiqlərin (reallıqların) bir ziddiyyət yaratmaması – əlbəttə ki, bu anlayışdan inkar edilə bilməz. Lakin bir varlıqda bütün real xüsusiyyətlərin birləşməsi sintez deməkdir və bu birləşmənin mümkünlüyü barədə biz apriori – yəni təcrübədən əvvəl – hökm verə bilmərik. Çünkü bu reallıqlar bizə konkret şəkildə təqdim olunmamışdır. Hətta təqdim olunsayıdı belə, biz heç bir hökm verə bilməzdik. Çünkü sintetik biliyin mümkünluğunun əlamətini həmişə yalnız təcrübədə axtarmaq mümkündür. Ancaq bir ideyanın obyekti heç vaxt təcrübəyə daxil ola bilməz. Ona görə də məşhur filosof Leybnitsin özünü əmin hiss etdiyi kimi, belə yüksək bir ideal varlığın mümkünüğünü apriori dərk etdiyini düşünməsi əslində doğru deyildi. Beləliklə, ən uca varlığın anlayışdan çıxış edərək mövcudluğunu sübut etməyə çalışan məşhur ontoloji (Dekartçı) sübut, boş yerə çəkilən zəhmətdən başqa bir şey deyil. İnsan, yalnız ideyalara əsaslanaraq necə daha çox bilgi əldə edə bilməzsə, eyni şəkildə bir tacir də öz pul hesabına bir neçə sıfır əlavə etməklə maliyyə durumunu yaxşılaşdırıra bilməz.

Şərh: İmmanuel Kantın bu mətnində əsas məqsədi, Allahın varlığını sübut etmək üçün istifadə olunan ontoloji dəlilin (ağıl yolu ilə sadəcə anlayışlara əsaslanaraq Tanrıının varlığını sübut etmək cəhdii) qeyri-mümkün olduğunu göstərməkdir. İlk növbədə Kant deyir ki, “mütləq zəruri varlıq” anlayışı -yəni var olmaması mümkün olmayan bir varlıq anlayışı -sadəcə təmiz düşüncədə mövcud olan bir ideyadır. Bu anlayışın real dünyada obyektiv olaraq var olduğunu sadəcə bizim ağlımızın ona ehtiyac duyması sübut etmir. Zəka bu ideyanı istifadə edir ki, öz sərhədlərini müəyyənləşdirsin, yeni bir varlıq yaratsın deyə yox. Kantın fikrincə, insanlar uzun müddət bu cür zəruri varlıq anlayışını başa düşdüklərini güman ediblər. Anlayışın tərifi çox sadədir: var olmaması mümkün olmayan bir şey. Amma bu tərif, o şeyin niyə mütləq var olmalı olduğunu göstərmir. Bu isə əsas sualdır: biz bu anlayışla doğrudan nəyisə düşünürük mü, yoxsa boş bir anlayışdan istifadə edirik? İnsanlar bu ideyanı çox istifadə etdiklərinə görə, onun haqqında düşünməkdə bir problem olmadığını düşünüblər. Məsələn, riyaziyyatda “üçbucağın üç bucağı var” cümləsi mütləq doğrudur. Amma Kant deyir ki, bu cür məntiqi zəruriliklə, real varlıqların zəruriliyi arasında fərq var. Məsələn, əgər üçbucaq varsa, o zaman onun üç bucağı da olacaq. Amma üçbucaq ümumiyyətlə mövcud olmaya da bilər. Eyni şey "Allah" anlayışına da aiddir: əgər Tanrı varsa, o, qüdrətli olacaq. Amma “Tanrı yoxdur”

desək, heç bir ziddiyyət yaranmır, çünkü Tanrı ilə birlikdə bütün onun xüsusiyyətləri də yox olur. Kantın fikrinə görə, mövcudluq, bir anlayışa əlavə edilə bilən bir predikat deyil (yəni anlayışı dəyişdirən və ya zənginləşdirən bir xüsusiyyət deyil). Məsələn, “Tanrı mövcuddur” cümləsi, “Tanrı qüdrətlidir” kimi deyil. “Mövcuddur” sadəcə bu anlayışın reallıqda var olduğunu bildirir, ona yeni bir məna əlavə etmir. Yəni, bir anlayışın mövcudluğu onun daxilində deyil; onu reallıqda var etmək üçün əlavə dəlil lazımdır. Əgər bir anlayışa “mövcudluq” predikatını əlavə etsək və onun buna görə mütləq var olduğunu iddia etsək, sadəcə anlayışın təkrarı ilə məşğul olmuş olarıq. Bu isə Kantın sözləri ilə desək, mənasız bir təkrardır. O deyir ki, belə arqumentlərlə varlığı sübut etmək mümkün deyil, çünkü bu cür mühakimələr sadəcə anlayışlar arasında əlaqələr yaradır, amma real dünyada həmin şeyin doğrudan var olub-olmadığını sübut etmir. Nəticə olaraq, Kant göstərmək istəyir ki, mövcudluq anlayışı sadəcə bir varlığın reallıqda olub-olmadığını bildirir və onu anlayış daxilində sübut etmək mümkün deyil. Tanrı anlayışı ziddiyyətsiz və mənalı ola bilər, amma bu, onun real dünyada var olduğunu sübut etmir. Ontoloji dəlil bu səbəbdən uğursuz sayılır.

### **Allahın varlığının kosmoloji yolla sübutunun mümkün süzlüyü haqqında**

Bu, tamamilə təbii olmayan və sadəcə məktəb fəlsəfəsinin süni ağıllılığına əsaslanan bir yanaşma idi -yəni, tamamilə özbaşına qurulmuş bir ideyadan yola çıxıb, həmin ideyaya uyğun olan obyektin mövcudluğunu çıxarmağa çalışmaq. Əslində, heç kim bu yolu seçməzdı, əgər insan ağlının özündə mövcudluğun ümumi mənada mütləq bir əsasının olması ehtiyacı olmasaydı. Bu əsas, düşüncə zəncirini dayandırıa biləcək bir başlangıç olmalı idi. Üstəlik, bu mütləq əsas şərtsiz və əvvəlcədən – yəni təcrübədən asılı olmayaraq – tam şəkildə məlum olmalı idi. Bu səbəbdən ağıl, əgər mümkünürsə, bu tələbi ödəyəcək və tam apriori dərk oluna biləcək bir mövcudluq anlayışı axtarmağa məcbur olurdu. Düşünülürdü ki, bu tələbi “ən kamil varlıq” ideyası qarşılıyor. Buna görə də bu ideya, artıq başqa səbəblərlə mövcudluğuna inanılmış və ya inanılməq istənilən bir varlığın – yəni zəruri varlığın – daha aydın şəkildə tanınması üçün istifadə olunurdu. Amma bu zaman insan ağlının təbii və məntiqli yolu gizlədildi. Bu anlayışa çatmaqla kifayətlənmək əvəzinə, sanki

hər şey bu anlayışdan başlayırmış kimi göstərildi. Beləcə, guya zəruri mövcudluq bu anlayışdan çıxarılmış kimi təqdim edildi. Halbuki bu anlayış sadəcə əvvəldən inanılmış bir anlayışı daha aydın şəkildə ifadə edirdi. Bax, bu cür yanlış yoldan məşum ontoloji sübut yarandı. Nə sağlam düşüncəni, nə də elmi fəlsəfi yoxlaması razı sala bilən bu sübut, əslində ağlın təbii gedişinə ziddir. Kosmoloji sübut -indi araşdıracağımız bu sübut -mütləq zəruriliklə ən ali reallıq arasındakı əlaqəni qoruyub saxlayır. Lakin əvvəlki arqumentdə olduğu kimi, ən ali reallıqdan varlığın zəruriliyinə nəticə çıxarmaqdansa, burada əksinə bir yol izlənir: əvvəldən qəbul edilmiş formada -hər hansıa bir varlığın şərtsiz və zəruri şəkildə mövcud olması fikrindən çıxış edilərək, bu varlığın sonsuz reallığa malik olduğu qənaətinə gəlinir. Beləcə, hər şey düşüncə baxımından müəyyən bir nəticəvermə yoluna yönəldilir. Bu yol, istər məntiqli, istərsə də zərif şəkildə qurulmuş görünsün, ən azı təbiidir. Və bu yanaşma, təkcə adi insanlar üçün deyil, həm də fəlsəfi düşüncə sahibləri üçün indiyədək ən inandırıcı sübut yolu olmuşdur. Bu sübut həm də açıq şəkildə təbii teologiyada istifadə edilən bütün arqumentlərin əsas konturlarını müəyyənləşdirir. Bu konturlar həmişə izlənilmişdir və gələcəkdə də izləniləcək, nə qədər onları bəzəməyə və müxtəlif süni detallarla ört-basdır etməyə çalışsalar da. Bu sübutu, hansı ki, Leibniz də “dünyanın təsadüfiliyindən sübut” adlandırırdı, indi diqqətimizə gətirəcək və onu ətraflı şəkildə təhlil edəcəyik. Bu sübut belə təqdim olunur: Əgər nəsə mövcuddursa, onda mütləq şəkildə zəruri olan bir varlıq da mütləq mövcud olmalıdır. Mən özüm – heç olmasa – mövcudam; deməli, mütləq şəkildə zəruri bir varlıq mövcuddur. Burada ikinci cümlə (kiçik öncül) bir təcrübəni ehtiva edir – yəni mənim mövcud olduğum faktını. Birinci cümlə (böyük öncül) isə ümumi bir təcrübədən çıxarılan nəticədir: mövcudluq varsa, onun əsasında mütləq bir zərurət olmalıdır. Beləliklə, bu sübut əslində təcrübədən başlayır. Ona görə də bu sübut tam şəkildə apriori, yəni əvvəlcədən bilik əsasında qurulan ontoloji sübut deyil. Və çünki bütün mümkün təcrübələrin obyektiinə “dünya” deyilir, bu sübut da bu səbəblə “kosmoloji sübut” adlandırılır. Bu sübut, təcrübədəki obyektlərin konkret xüsusiyyətlərindən – hansı ki, bu dünya başqa mümkün dünyalardan fərqləndirə bilərdi – tamamilə uzaq durur. Məhz bu fərqə görə o,

fiziko-teoloji sübutdan ayrılır. Çünkü fiziko-teoloji sübut bizim hiss olunan dünyamızın müəyyən xüsusiyyətlərinə əsaslanaraq sübut aparır. Bu sübut daha sonra belə davam edir: Zəruri varlıq yalnız bir yolla müəyyən oluna bilər. Yəni, bütün mümkün xüsusiyyətlər baxımından, o yalnız bir yolla təsvir edilə bilər. Buna görə də, bu varlıq anlayışı vasitəsilə tam şəkildə müəyyənləşdirilməlidir. İndi isə yalnız bir anlayış var ki, hər hansı bir varlığı əvvəlcədən -yəni apriori -tam şəkildə müəyyən edə bilər. Bu anlayış “ən kamil varlıq” anlayışıdır. Beləliklə, nəticə olaraq deyilir ki, zəruri varlıq yalnız “ən kamil varlıq” anlayışı ilə düşünülə bilər. Yəni bu sübutun iddiasına görə, mütləq şəkildə mövcud olan ən ali bir varlıq – “ən yüksək varlıq” – zəruri olaraq mövcuddur. Bu kosmoloji arqumentdə o qədər çox sofistik – yəni yaniltıcı və saxta – prinsiplər bir araya gəlir ki, sanki spekulyativ zəka özündəki bütün dialektik bacarıqları səfərbər etmişdir. Məqsəd isə mümkün olan ən güclü transsensual illüziyanı yaratmaqdır. Biz bu sübutu tam təhlil etməyi bir qədər təxirə salacaqıq. Əvvəlcə yalnız bir hiyləni açmaq isteyirik. Bu hiylə ondan ibarətdir ki, köhnə bir arqumentə yeni görünüş verilir və o yeni kimi təqdim olunur. Bu zaman sanki iki şahidə -biri sərf ağlın şahidliyinə, digəri isə təcrübəyə əsaslanan bir şahidə -müraciət olunur. Halbuki əslində meydanda təkcə bir şahid var: o da yalnız xalis ağlın özüdür. Sadəcə olaraq o, paltarını və səsini dəyişir ki, ikinci bir şahid kimi qəbul olunsun. Bu sübut özünü möhkəmləndirmək üçün təcrübədən bir dayaq nöqtəsi tapır. Beləcə, o, özünü ontoloji sübutdan fərqli göstərməyə çalışır. Çünkü ontoloji sübut yalnız xalis apriori anlayışlara güvənir. Amma kosmoloji sübut təcrübədən yalnız bir addımlıq istifadə edir - sadəcə olaraq ümumi mənada bir zəruri varlığın mövcud olduğunu göstərmək üçün. Bu varlığın nə cür xüsusiyyətlərə sahib olduğunu isə təcrübə öyrədə bilmir. Bununla da zəka təcrübə ilə yollarını ayırır və yenidən təkcə anlayışlara qayıdır. Sual artıq belə qoyulur: ümumi şəkildə zəruri bir varlıq hansı xüsusiyyətlərə malik olmalıdır? Başqa sözlə, mümkün varlıqlar arasında hansı biri öz daxilində mütləq zərurət üçün tələb olunan bütün şərtləri (requisita) ehtiva edir? zəka indi düşünür ki, zəruri varlıq olmaq üçün tələb olunan bütün şərtlər yalnız və məhz “ən kamil varlıq” anlayışında mövcuddur. Bu səbəblə nəticə çıxarıır: elə bu varlıq -yəni “ən kamil varlıq” -mütləq şəkildə mövcud

olan varlıqdır. Lakin burada aydın şəkildə görünür ki, bir fərziyyə irəli sürülür: guya “ən kamil varlıq” anlayışı mütləq mövcudluq anlayışı üçün tamamilə yetərlidir. Yəni birincidən (ən kamil varlıq anlayışından) ikincini (mütləq mövcudluq) çıxarmaq mümkündür. Bu isə məhz ontoloji sübutun irəli sürdüyü iddiadır. Beləliklə, bu iddia, guya yeni olan kosmoloji sübutda əsas kimi qəbul edilir. Halbuki bu, guya bu sübutdan qaçmaq istənilirdi. Çünkü mütləq zərurət sadəcə anlayışlardan çıxarılan mövcudluqdur. Əgər mən deyirəmsə ki, “ens realissimum” -yəni ən gerçək varlıq anlayışı -mütləq mövcudluq üçün tam uyğun gələn və tək anlayışdır, bu zaman etiraf etməliyəm ki, buradan həmin mövcudluq nəticə kimi çıxarıla bilər. Beləliklə, görünür ki, əslində, “kosmoloji sübut” adlandırılın arqumentdəki bütün güc və əsas yalnız “ontoloji sübut”dan -yəni anlayışlardan çıxarılan sübutdan gəlir. Guya təcrübəyə əsaslanmaq isə əslində tamamilə artıqdır. Bu, bizi yalnız “zəruri bir varlıq” anlayışına yönəldə bilər, lakin bu anlayışı konkret bir varlıqda sübut etmək gücündə deyil. Çünkü bu cəhdi etdiyimiz anda artıq təcrübədən tamamilə ayrılıraq. O andan etibarən biz, mütləq zəruri bir varlığın mümkünülüyü üçün şərtləri özündə ehtiva edən anlayışı sırf xalis düşüncədə axtarmalıyıq. Əgər doğrudan da belə bir varlığın mümkünülüyü barədə aydın bilik varsa, onda onun mövcudluğu da təsdiqlənmiş olur. Çünkü bu zaman deyilir: mümkün olan bütün varlıqlar arasında biri var ki, o, özündə mütləq zərurəti daşıyır. Yəni o varlıq mütləq şəkildə mövcuddur. Əgər bir arqumentdə səhv nəticə çıxarma halları varsa, onları aşkarlamadan ən asan yolu, həmin arqumentləri tam elmi və məntiqi şəkildə göz önünə getirməkdir. Aşağıda bu cür təqdimat verilir: Əgər belə bir hökm doğrudursa: “Hər bir mütləq zəruri varlıq eyni zamanda ən kamil varlıqdır” (bu, kosmoloji sübutun əsas sübut dayağıdır), o zaman bu, hər müsbət hökm kimi, təsadüfi şəkildə çevrilə bilən hökm olmalıdır. Yəni belə: “Bəzi ən kamil varlıqlar eyni zamanda mütləq zəruri varlıqlardır.”

Lakin burada diqqət yetirmək lazımdır: bir “ens realissimum” -yəni bir “ən kamil varlıq” -digərindən heç bir şəkildə fərqlənmir. Bu halda, bu anlayışın altına daxil olan bəzi varlıqlar üçün keçərli olan xüsusiyyət, bütün bu cür varlıqlar üçün də keçərlidir. Beləliklə, bu hökmü artıq təsadüfi deyil, tam

şəkildə çevirmək mümkün olur: “Hər bir ən kamil varlıq eyni zamanda zəruri varlıqdır.”

İndi isə diqqət edin: bu hökm yalnız anlayışlara əsaslanaraq öncədən müəyyənləşdirilir. Deməli, sadəcə “ən kamil varlıq” anlayışı özü ilə birlikdə bu varlığın mütləq zəruri mövcudluğunu da ehtiva etməlidir. Bu isə məhz ontoloji sübutun dediyi şeydir -yəni anlayışlardan çıxarılan varlıq sübutudur. Halbuki kosmoloji sübut bu nəticəni qəbul etmək istəmir. Amma yenə də, bu nəticə gizli şəkildə onun arqumentlərinin təməlində dayanır. Beləliklə, spekulyativ ağlın ən ali varlığın mövcudluğunu sübut etmək üçün seçdiyi ikinci yol, təkcə birincisi kimi aldadıcı deyil, həm də əlavə olaraq belə bir günahı da daşıyır: o, *ignotatio elenchi* -yəni müzakirənin mövzusundan yayınma səhvini edir. Bu yol bizə yeni bir istiqamət vəd edir, amma az sonra yenidən bizi əvvəldən tərk etdiyimiz köhnə yola qaytarır. Bir az əvvəl demişdim ki, bu kosmoloji arqumentdə dialektik fərziyyələrdən ibarət bir yuva gizlənib, hansı ki, transsensual tənqid onları asanlıqla aşkar edib məhv edə bilər. İndi isə sadəcə onları sadalayacağam və bu aldaticı prinsipləri daha dərindən araşdırmaq və aradan qaldırmaq işini oxucuya buraxıram. Məsələn, aşağıdakılardır:

1. Şərti (mümkün) olanlardan səbəbə çıxma transsensual prinsipi, hansı ki, yalnız duyğu dünyasında mənalıdır, amma onun xaricində heç bir mənası yoxdur. Sadəcə intellektual olaraq “şərti olan” anlayışı heç bir yeni məlumat verən hökm, məsələn səbəb-nəticə hökmü yarada bilməz. Səbəb prinsipi də yalnız duyğu dünyasında mənaya malikdir və yalnız orada istifadə olunur. Halbuki burada onun məqsədi məhz duyğu dünyasının sərhədlərindən çıxməqdır.
2. Bir-birinin ardınca gələn sonsuz səbəblər zəncirinin mümkün olmamasından ilk səbəbə çıxma. Bu, ağlın öz istifadə prinsipləri ilə təcrübədə belə bir nəticəyə gəlməsini əsaslandırıra bilməz, üstəlik, bu prinsipi təcrübənin xaricinə -hansı ki, səbəb zənciri ora uzana bilməz - tətbiq etmək mümkün deyil.

3. Ağılın bu zənciri tamamladığına dair yanlış öz-özünə məmənunluq. Çünkü ən sonda hər bir şərtdən azad olunur -halbuki hər hansı zərurət anlayışı üçün şərt lazımdır -və daha irəli gedə bilmədiyi üçün bunu anlayışının tamamlanması hesab edir.
4. Bütün reallığın məntiqi olaraq mümkün (daxili ziddiyət olmadan) bir anlayışının olması ilə onun transsensual mümkünlüğünün qarışdırılması. Transsensual mümkünlük isə belə bir sintez prinsipi tələb edir, amma bu yenə yalnız mümkün təcrübələr sahəsinə aiddir və sair.

Kosmoloji arqumentin hiyləsi sadəcə olaraq zəruri bir varlığın mövcudluğunu yalnız xalis anlayışlardan əvvəlcədən sübut etməkdən yayınmaqdır. Bu sübut ontoloji olaraq aparılmalıdır, amma biz bunun üçün tamamilə bacarıqsız olduğumuzu hiss edirik. Bu baxımdan, mövcud olan bir şeyin (ümumi təcrübənin) əsasında biz bacardığımız qədər həmin mövcudluğun tamamilə zəruri şərtini nəticə kimi çıxarıraq. Sonra bu şərtin mümkünlüyünü izah etməyə ehtiyac qalmır. Çünkü əgər onun mövcudluğu sübut olunubsa, onun mümkünliyi haqqında sual tamamilə artıqdır. İndi əgər biz bu zəruri varlığı onun quruluşu baxımından daha dəqiq müəyyən etmək istəyiriksə, onun mövcudluğunun zəruriliyini anlayışından başa düşmək üçün yetərli olanı axtarmırıq. Çünkü bunu bacarsaydıq, hər hansı təcrübəyə əsaslanan fərziyyəyə ehtiyac olmazdı. Xeyr, biz yalnız mənfi şərti -yəni olmadan varlıq tamamilə zəruri ola bilməyən şərti (*conditio sine qua non*) -axtarırıq. Bu, hər hansı digər növ arqumentdə nəticədən səbəbə çıxış üçün kifayət edə bilər. Amma burada təəssüf ki, o şərt ki, insan absolut zərurət üçün tələb edir, yalnız bir tək varlıqda tapılı bilər. Bu varlıq buna görə də öz anlayışında bütün absolut zərurət üçün tələb olunanları ehtiva etməlidir. Bu isə həmin varlığa əvvəlcədən arqumentlə çıxış etməyi mümkün edir. Yəni, mən tərsinə çıxara bilməliyəm ki, bu (ən yüksək reallığa aid olan) anlayışın aid olduğu hər hansı bir şey, mütləq zəruridir. Əgər mən bunu tərsinə çıxara bilmərəmsə (və ontoloji arqumentdən qaçmaq istəyirəmsə), deməli mən yeni yolumda iflasa uğramışam və yenidən başladığım yerə qayıtmışam. On yüksək varlıq anlayışı bir şeyin daxili

müəyyənlikləri haqqında əvvəlcədən verilə biləcək bütün sualları cavablandırır və buna görə də bənzəri olmayan bir ideal kimi çıxış edir. Çünkü bu ümumi anlayış eyni zamanda onu bütün mümkün varlıqlar arasında bir fərd kimi fərqləndirir. Lakin onun öz mövcudluğunu haqda sualı heç də yetərincə cavablandırır, halbuki məhz bu məsələ həqiqətən müzakirə mövzusu idi. Və zəruri varlığın mövcudluğunu qəbul edənlərə, hansının bütün varlıqlar arasında belə bir varlıq kimi qəbul edilməli olduğunu soruşduqda, cavab vermək mümkün deyil ki: "Bu varlıq zəruri varlıqdır."

Bütün mümkün təsirlərin səbəbi kimi ən yüksək kifayətliliyə malik bir varlığın mövcudluğunu qəbul etmək məntiqlə mümkündür. Bu, səbəblərin birliyini axtaran düşüncənin işini asanlaşdırır. Amma demək ki, belə bir varlıq mütləq mövcuddur, artıq sadə bir fərziyyənin qəbul edilən ifadəsi deyil, apodik (qəti) əminlik iddiasıdır. Çünkü mütləq zəruri bir şeyi bilmək niyyətindəsənsə, o bilik də mütləq zərurəti özü ilə gətirməlidir. Transsensual ideal probleminin bütövlükdə məğzi budur: ya mütləq zərurət üçün bir anlayış tapmaq, ya da hər hansı bir şeyin anlayışı üçün mütləq zərurət tapmaq. Əgər biri bacarılsırsa, o biri də bacarılmalıdır. Çünkü zəka yalnız anlayışından zəruri olanı mütləq zəruri kimi tanıyır. Amma hər ikisi bizim anlamağımızı bu mövzuda tam təmin etmək cəhdlərini, həmçinin onun bu çatışmazlığı ilə barışmaq səylərini tamamilə aşır. Şərtsiz zərurət -yəni bütün şeylərin sonu olmayan əsas dayaq nöqtəsi -insan ağlı üçün həqiqi uçuruma bərabərdir. Hətta əbədiyyət -nə qədər dəhşətli və uca şəkildə Haller onu təsvir etsə belə -ağıl üzərində belə başgicəlləndirici təsir bağışlamır. Çünkü əbədiyyət yalnız şeylərin davamiyyətindən məhrumdur, amma bu davamiyyəti özü təmin etmir. Bu fikrə qarşı dura bilməzsən, amma həm də dözə bilməzsən ki, biz özümüzə ən uca varlıq kimi təsvir etdiyimiz bir varlıq öz-özünə belə desin: "Mən əbədiyyətdən əbədiyyətə varam, mənim xaricimdə yalnız mənim iradəmlə var olan şeylər var; amma mən haradanam?"

Burada hər şey altımızda çökməyə başlayır. Ən böyük kamilliklə ən kiçik şey arasında fərq qalmır, hər ikisi ağlın qarşısında dəstəksiz asılı qalır. Zəka üçün isə heç bir maneə olmadan həm böyük, həm də kiçik yox ola bilər.

Təbii qüvvələrin çoxu yalnız müəyyən təsirləri vasitəsilə mövcudluğunu göstərir və biz onları müşahidə ilə kifayət qədər uzağa izləyə bilmirik, ona görə onlar bizim üçün anlaşılmaz qalır. Təsəvvürlərin əsasını təşkil edən transsensual obyekt və onunla birlikdə niyə bizim hissiyyatımızın başqa bir üstün şərt yox, məhz bu şərtə malik olduğu bizim üçün anlaşılmaz olaraq qalır. Hətta həmin şey öz-özlüyündə mövcud olsa da, biz ona dair anlayışa sahib deyilik. Lakin xalis ağlın idealı anlaşılmaz adlandırılara bilməz, çünki onun reallığı üçün əlavə heç bir sübut tələb olunmur, sadəcə ağlın bütün sintezik vahidliyi onun vasitəsilə tamamlamasına ehtiyac var. Bu ideal heç bir halda düşünülə bilən bir obyekt kimi verilmir, ona görə də belə bir obyekt kimi də anlaşılmaz deyil. Əksinə, sadəcə bir fikir kimi, o, həm yerini, həm də həllini ağlın təbiətində tapmalıdır və beləliklə araşdırıla bilər. Çünkü zəka odur ki, biz bütün anlayışlarımızı, fikirlərimizi və iddialarımızı ya obyektiv əsaslarla, ya da əgər bunlar sadəcə xülyadırsa, subyektiv əsaslarla izah edə bilək.

Şərh: İmanuel Kantın fikirlərinə görə, Allahın varlığını kosmoloji sübutlarla isbat etmək mümkünüsüzdür, çünki bu sübutlar ağlın təbii yoluna uyğun gəlmir. Kosmoloji sübutlarda əvvəlcə mövcud olan hər şeyin əsasında mütləq zəruri bir varlığın olması fikri qəbul edilir. Bu varlıq ən kamil varlıq kimi təsvir olunur, amma əslində bu, əvvəlcədən mövcudluğa inanmaqdır və yalnız mövcud olan anlayışı daha aydın göstərmək üçün istifadə olunur. Kant bildirir ki, bu sübutlarda əslində təcrübə və ağlın qarışdırılması ilə yanlış nəticələr çıxarılır. Məsələn, “ən kamil varlıq” anlayışından mütləq mövcudluq çıxarılır ki, bu, ontoloji sübutların xüsusiyyətidir və kosmoloji sübutların əsasına gizli şəkildə yerləşdirilmişdir. Həqiqətdə isə kosmoloji sübut yalnız təcrübədən bir addımlıq istifadə edir və əsasını təcrübəyə deyil, anlayışlara əsaslandırır. Kantın fikrincə, zəruri varlıq anlayışının tam və doğru müəyyənləşdirilməsi yalnız zəka və anlayışlar vasitəsilə mümkündür və bu da ontoloji sübutlarla əlaqəlidir. Kosmoloji sübutun çatışmazlığı isə odur ki, o, guya təcrübəyə dayanırmış kimi görünür, amma əslində bu, sadəcə bir illüziyadır, çünki təcrübədən uzaqlaşaraq yenidən yalnız ağlın özünə qayıdır və orada da əvvəlcədən qəbul edilmiş fərziyyələr üzərində dayanır. Kant kosmoloji arqumentdə ağlın öz-özünü aldadan prinsiplər olduğunu göstərir və bu arqumentin əsas səhvini

müzakirənin mövzusundan yayınma kimi qiymətləndirir. O vurğulayır ki, səbəbnəticə prinsipinin yalnız duygu dünyasında mənası var və onu təcrübə xaricində tətbiq etmək düzgün deyil, çünki sonsuz səbəb zəncirini dayandırmaq ağlın özünə məmnunluq gətirən bir yanılmadır. Beləliklə, kosmoloji sübutların ən güclü iddiası -mütləq zəruri varlığın mövcudluğunu sübut etmək -əslində ontoloji sübutların gizli formasıdır və bu səbəbdən tam inandırıcı deyil. Kantın nəzərində, Allahın varlığını isbat etmək üçün zəka və təcrübənin məhdudiyyətlərini düzgün başa düşmək və daha tənqidi yanaşmaq lazımdır.

### **Zəruri varlığın mövcudluğunun bütün transsensual sübutlarında dialektik illüziyanın kəşfi və izahı**

Əvvəlcə verilmiş sübutların hər ikisi transsensual, yəni təcrübi prinsiplərdən müstəqil şəkildə sınaqdan keçirilmişdir. Çünki kosmoloji sübut ümumi bir təcrübəyə əsaslanır, amma bu, təcrübənin hər hansı konkret quruluşuna əsaslanmır, əksinə empirik şüur vasitəsilə verilmiş mövcudluğa münasibətdə ağlın xalis prinsiplərinə əsaslanır; və hətta bu giriş özü tamamilə xalis anlayışlara söykənmək üçün bir fürsətdir. İndi, bu transsensual sübutlarda dialektik, amma təbii illüziyaya səbəb nədir? Necə olur ki, zərurilik və ən yüksək reallıq anlayışları bir-biri ilə əlaqələndirilir və yalnız bir fikir ola biləcək bir şeyə real məna verilir? Nə üçün mövcud olan şeylər arasında zəruri olan bir şey qəbul etmək qaçılmaz olur, amma eyni zamanda belə bir varlığın mövcudluğundan qorxulur, onu bir uçurum kimi qəbul etməkdən çəkiniirlər? Və insan ağlınu bu məsələdə necə özünü dərk etməyə gətirmək olar ki, müxtəlif tərəddüdlərdən sakit və aydın bir anlayışa çatsın?

Çox təəccüblüdür ki, bir şeyin mövcud olduğunu fərz etdiqdə, zəruriliyi olan bir şeyin də mövcud olması qənaətindən qaçmaq mümkün deyil. Kosmoloji arqument tam da bu təbii (amma buna baxmayaraq təmin olunmamış) nəticəyə əsaslanır. Əksinə, hər hansı bir anlayış qəbul etsəm, onun mövcudluğunu heç vaxt tam zəruri kimi təsəvvür edə bilmərəm və nə varsa, mən onun olmamasını düşünməkdə sərbəstəm. Deməli, ümumi mövcudluq üçün zəruri olan bir şey qəbul etməliyəm, amma heç bir xüsusi şeyi öz-özlüyündə zəruri kimi düşünə

bilmərəm. Bu o deməkdir ki, mövcudluğun səbəblərinə qayıdarkən mövcud olanı tamamlaymaq üçün zəruri bir varlıq qəbul etmədən olmaz, amma bu varlığa başlanğıc vermək mümkün deyil. Əgər mən ümumi olaraq mövcud olan şeylər üçün zəruri bir şeyi düşünməliyəm, amma heç bir şeyi öz-özlüyündə zəruri kimi düşünməyə haqqım yoxdursa, onda bundan qaçılmaz nəticə çıxır ki, zərurilik və təsadüfilik özləri şeylərə aid deyil və onlarla bağlı deyil. Çünkü əks halda ziddiyyət yaranardı. Buna görə də, bu iki prinsipin heç biri obyektiv deyil, onlar yalnız subyektiv zəka prinsipləri ola bilər. Yəni, bir tərəfdən, mövcud olan hər şey üçün zəruri olanı axtarmaq, yəni apriori tam izaha çatana qədər heç vaxt dayanmaq istəməmək; digər tərəfdən isə, bu tamamlanmanın heç vaxt gözləməmək, yəni heç vaxt heç bir empirik şeyi şərtsiz qəbul etməmək və bunun nəticəsində onun daha da izahından azad olmaq. Bu mənada hər iki prinsip rahatlıqla bir-biri ilə yanaşı mövcud ola bilər və yalnız ağlın formalaşdırıcı və tənzimləyici məqsədinə xidmət edərlər. Birincisi deyir ki, təbiət haqqında elə düşünməlisən ki, mövcud olan hər şey üçün mütləq bir ilk səbəb var, sadəcə olaraq belə bir ideyanın – təsəvvür edilən ilk səbəbin – axtarışı ilə biliyinə sistemli vahidlik gətirmək üçün. İkincisi isə xəbərdar edir ki, mövcudluqla bağlı heç bir təkcə müəyyənliyi mütləq ilk səbəb kimi, yəni tam zəruri kimi qəbul etmə, həmişə daha dərindən izah olunma imkanını açıq saxla və ona görə də onu hələ də şərtli hesab et. Əgər bizim tərəfimizdən şeylərdə qavranılan hər şey mütləq şərtli sayılmalıdır, o zaman heç bir şey (empirik olaraq verilən) tam zəruri kimi qəbul edilə bilməz. Bundan belə nəticə çıxır ki, tamamilə zəruri olan varlığı dünyadan kənarda qəbul etməli olursan. Çünkü o, yalnız görünüşlərin ən böyük mümkün birliyinin prinsipi kimi, onların ali əsas kimi xidmət etməlidir. Dünyanın içində isə ona heç vaxt çatmaq mümkün deyil, çünkü ikinci qayda hər zaman bütün empirik birlik səbəblərini törəmə kimi qəbul etməyi tələb edir. Qədim filosoflar təbiətin hər bir formasını təsadüfi hesab edir, amma maddəni ümumi ağlın mühakiməsinə uyğun olaraq ilkin və zəruri kimi qəbul edirlər. Amma əgər onlar maddəni yalnız görünüşlərə aid substrat kimi yox, varlığı baxımından özü kimi nəzərdən keçirsəydirilər, onda mütləq zərurilik ideyası dərhal yox olardı. Çünkü ağlı məhz bu varlığa tamamilə bağlı saxlayan heç nə yoxdur; əksinə, istənilən vaxt və ziddiyyət

olmadan belə bir şeyi fikirdən imtina edə bilər. Amma mütləq zərurilik yalnız fikirlərdə mövcuddur. Buna görə də, müəyyən bir tənzimləyici prinsip bu inamın əsasını təşkil etməlidir. Əslində uzanma və keçilməzlik (bunlar birlikdə maddə anlayışını təşkil edir) görünüşlərin birliyinin ən yüksək empirik prinsipidir və empirik baxımdan şərtsiz olduğu qədər özündə tənzimləyici prinsip xüsusiyyətlərini daşıyır. Bununla belə, maddənin hər bir müəyyənliyi - yəni onun içindəki reallığı təşkil edən, o cümlədən keçilməzlik də -bir təsirdir (hərəkətdir) və onun səbəbi olmalıdır. Buna görə də hər zaman törəmədir. Maddə isə bütün törəmə birliklərin prinsipi kimi zəruri varlıq ideyasına uyğun deyil. Çünkü onun hər bir real xüsusiyyəti törəmə olduğu üçün şərti zəruridir və özlüyündə ləğv edilə bilər. Əgər belə olsa, maddənin bütöv varlığı da ləğv olunardı. Amma əgər belə olmursa, onda biz ən yüksək birliyi empirik olaraq tapmış olardıq ki, bu da ikinci tənzimləyici prinsip tərəfindən qadağandır. Buna görə də maddə və ümumiyyətlə dünyaya aid olan hər şey zəruri ilkin varlıq ideyasına uyğun gəlmir -yəni ən böyük empirik birliyin sadəcə prinsipi kimi yox. Bu zəruri ilkin varlıq dünyadan kənardə qəbul edilməlidir. Beləliklə, biz həmişə dünyadakı görünüşlərin və onların varlığının başqa səbəblərdən törədiyini güman edə bilərik, sanki zəruri bir varlıq yoxdur. Buna baxmayaraq, biz bu törəmələrin tamlığına -yəni hər şeyin əsasını təşkil edən ən yüksək səbəbə -daima çatmağa çalışa bilərik. Ən ali varlıq idealı, bu baxışlara görə, səbəbləri tənzimləyən bir prinsipdən başqa bir şey deyil. O, dünyadakı bütün birləşmələri elə qəbul etməyə xidmət edir ki, bunlar hər şeyi təmin edən zəruri bir səbəbdən yaranmış kimi götürülür. Bu səbəbə əsaslanaraq, universal qanunlara uyğun sistemli və zəruri birliyin qaydası qurulur. Lakin bu, özü-özlüyündə zəruri bir varlığın mövcudluğunu iddia etmək deyil. Eyni zamanda, transsensual bir aldanma vasitəsilə bu formal prinsipi özümüzdə məcburən yaratmalı və bu birliyi həqiqi kimi düşünməli oluruq. Məsələn, məkan da yalnız hissiyyatın bir prinsipi olsa da, bütün mümkün məhdudiyyətləri mümkün etdiyindən, onun özü-özlüyündə zəruri olaraq mövcud bir şey, apriori verilmiş bir obyekt olduğu qəbul edilir. Eləcə də, təbiətin sistemli birliyi, yalnız ən real varlığın ən yüksək səbəb kimi ideyasına əsaslanaraq, təcrübədəki məntiqi istifadə prinsipi kimi qurula bildiyindən, bu ideya əsl obyekt kimi

qəbul edilir. Bu obyekt də ən ali şərt olduğu üçün zəruri sayılır. Beləliklə, tənzimləyici prinsip mövcudluq prinsipi kimi dəyişir. Bu dəyişmə, mən indi dünyaya münasibətdə tam (şərtsiz) zəruri olan bu ali varlığı özü-özlüyündə bir şey kimi düşündüryümdə, heç bir anlayışın onun zəruriliyini qəbul edə bilməməsi ilə ortaya çıxır. Ona görə bu, yalnız düşüncənin formal şərti kimi qarşılanmalı idi, mövcudluğun maddi və həqiqi şərti kimi yox.

Şərh: Kant deyir ki, bizim dünya və varlıq haqda anlayışlarımız təcrübədən, yəni gördüyüümüz, hiss etdiyimiz şeylərdən gəlir, amma eyni zamanda ağlın özü də varlıq haqqında müəyyən prinsiplərə malikdir. Kantın nəzərində, varlığın zəruri, yəni mütləq mövcud olması kimi bir şeyi təcrübədən alıb sübut etmək mümkün deyil. Yəni, təcrübəyə əsaslanaraq konkret bir varlığın zəruri olduğunu söyləmək doğru deyil, çünki biz hər zaman həmin varlığın olmamasını da təsəvvür edə bilərik. Amma əgər dünyadakı bütün varlıqları səbəblərə görə araşdırısaq, ümumilikdə, yəni hər şeyin birlikdə mövcudluğunu açıqlamaq üçün, bir növ “zəruri varlıq” ideyasına ehtiyacımız olur -bu, hər şeyin başlangıcında duran və digər şeylərin mövcudluğunu şərtləndirən bir prinsipdir. Bu zəruri varlıq dünyadan kənar, təcrübə ilə tutulmayan bir anlayışdır. Kant izah edir ki, insan ağlı bu zəruri varlığı həm qəbul etməyə, həm də qəbul etməməyə meyllidir. Yəni, bir tərəfdən biz hər şeyin səbəbini axtarıraq və bu səbəblərin sonunda zəruri varlıq olmalıdır deyirik, digər tərəfdən isə, konkret bir şeyi həmişə şərti, təsadüfi kimi görmək istəyirik və heç bir şeyi tamamilə zəruri kimi qəbul etməyə hazır deyilik. Bu vəziyyət ağlın təbiətindən irəli gələn bir illüziyadır - yəni zəka öz-özünə bir ziddiyyət yaradır. Ona görə də, zərurilik və təsadüfilik anlayışları reallıqda deyil, yalnız bizim düşüncəmizdə, ağlın işləmə qaydalarında mövcuddur. Kantın fikrincə, dünya içində gördüyüümüz maddə və hadisələr öz-özlüyündə zəruri deyil, onlar dəyişkəndir, səbəb və nəticələrə bağlıdır. Maddənin və təbiətin hər bir hissəsi, hərəkəti və xüsusiyyəti başqa səbəblərə bağlıdır, yəni şərtidir. Ona görə də, maddəni və dünyadakı bütün şeyləri mütləq və zəruri varlıq kimi qəbul etmək olmaz. Bu zəruri varlıq yalnız “dünyadan kənar”, yəni təcrübədən xaric düşünülə bilər və ağlın tənzimləyici prinsipi kimi qəbul edilir. Bu prinsip bizim təcrübəni anlamaya, onu sistemləşdirməyə və səbəblərlə əlaqələndirməyə imkan verir. Beləliklə, Kant deyir ki, biz zəruri varlığın mövcudluğunu sübut edə bilmərik, amma ağlımızın işini düzgün qurmaq üçün onun olduğunu qəbul etməliyik. Bu, həqiqi varlıq kimi yox, düşüncəmizdə, anlayışlarımızda zəruri bir şərt kimi qəbul edilməlidir. Məsələn, məkan anlayışı da öz-özlüyündə təcrübədən gələn, amma hər

şeyin mövcudluğu üçün şərti olan bir konseptdir. Eynilə, dünyanın ən ali səbəbi kimi zəruri varlıq da düşüncədə belə bir tənzimləyici prinsip kimi mövcuddur və biz bunu təcrübədə tam olaraq görə bilmərik. Yekunda, Kant göstərir ki, varlığın zəruriliyi reallıqda yox, ağlın prinsiplərindədir və bu prinsip təcrübədə gördüyüümüz dünyanın başa düşülməsi üçün lazımdır, amma heç vaxt empirik olaraq mövcudluğunu tam təsdiqləyə bilmərik. Ona görə, zəruri varlıq düşüncədə var, amma təcrübədə yox, bizim şüurumuzun və aqlımızın məhsuludur.

### **Fiziki-teoloji dəlilin mümkün olmaması haqqında**

Əgər ümumilikdə şeylərin anlayışı da, heç bir mövcudluq təcrübəsi də tələb olunanı təmin edə bilmirsə, o zaman hələ bir yol qalır: hazırkı dünyadakı şeylərin təyin olunmuş təcrübəsi, onların quruluşu və nizamı əsasında, ən yüksək varlığın mövcudluğuna dair müəyyən bir inam əldə etməyə kömək edə biləcək dəlilin olub-olmadığını araşdırmaq. Belə bir dəlili biz fiziko-teoloji dəlil adlandırıraq. Əgər bu da mümkün deyilsə, o zaman spekulyativ ağlın bizim transsensual ideyalarımıza uyğun olan bir varlığın mövcudluğunu sübut etməsi üçün heç bir qanedici dəlil yoxdur. Yuxarıdakı bütün fikirlərdən aydın görünür ki, bu sual üçün çox sadə, qısa və qəti bir cavab gözləmək olar. Çünkü necə ola bilər ki, bir təcrübə ideaya tam uyğun olsun? İdeyanın özəlliyi ondadır ki, heç bir təcrübə ona heç vaxt tam uyğun gələ bilməz. Lazımı, hər şeyi təmin edən ilkin varlığın transsensual ideyası o qədər böyükdür, o qədər ucalır ki, hər hansı empirik, yəni hər zaman şərtlə olan şeylərin üzərindədir. Ona görə də bir tərəfdən, belə bir anlayışı doldurmaq üçün təcrübədə kifayət qədər material tapmaq mümkün olmur. Digər tərəfdən, şərtlə şeylərin içindən şərtsizi axtarmağa çalışsan, bu axtarış əbəs yerə və sonsuz olacaq. Çünkü heç bir empirik sintez qanunu belə bir şeyə nümunə göstərməz, hətta onu axtarmaq üçün ən kiçik bir yol göstəricisi belə verməz. Əgər ən yüksək varlıq bu səbəb-nəticə zəncirində dayanarsa, o, bu zəncirin üzvü olar. Və aşağıdakı üzvlər kimi, hansılar ki, onun mövcudluğu üçün öncəlik təşkil edir, bu varlıq üçün də hələ daha yüksək bir əsasın araşdırılması lazım gələr. Əksinə, əgər onu bu zəncirdən ayırib, sadəcə anlayışla mövcud olan bir varlıq kimi qəbul etsək və onu təbii

səbəblər sırasına daxil etməsək, o zaman zəka onunla necə əlaqə qura bilər? Çünkü təsirdən səbəb keçid üçün bütün qanunlar, ümumiyyətlə bütün biliyimizin sintezi və genişləndirilməsi yalnız mümkün təcrübəyə yönəlib. Və buna görə də yalnız duyğular aləminin obyektlərinə aid ola bilər və yalnız onlarla bağlı mənaya sahibdir. Mövcud dünya bizə saysız-hesabsız müxtəliflik, nizam, məqsəd və gözəllik nümayiş etdirir. İstər məkanı sonsuzluğunda, istər onun məhdudiyyətsiz bölünməsində bu nümayiş belədir. Bizim zəif anlama qabiliyyətimizlə belə dünyaya dair əldə etdiyimiz biliklərə əsaslanaraq, bu qədər və bu qədər anlaşılanamaz möcüzələr haqqında danışmaq, ölçü və sayların gücü öz təsirini itirir. Hətta düşüncələrimiz də sərhədsiz olur. Buna görə də bütövlükdə qiymətləndirməmiz susqun, amma olduqca ifadəli bir təəccüblənməyə çevriləməlidir. Hər yerdə təsir və səbəb zəncirini, məqsəd və vasitələrin ardıcılığını, yaranma və məhv olma qaydasını görürük. Və heç bir şey öz-özünə olduğu vəziyyətə daxil olmadığından, bu vəziyyət həmişə başqa bir şeyə, öz səbəbinə istinad edir. Bu isə eyni dərəcədə daha dərindən araştırma tələb edir. Beləliklə, əgər biz sonsuz təsadüflülüyün xaricində, öz-özünə və müstəqil olaraq mövcud olan bir şeyi fərz etməsək, bütöv sistem yoxluğun dərəsinə düşərdi. Bu şey həm onu dəstəkləyir, həm də mövcudluğunun səbəbi kimi onun davamlılığını təmin edir. Bu ən yüksək səbəb (dünyadakı bütün şeylərə görə) nə qədər böyük olmalıdır? Biz dünyanın bütün məzmunu ilə tanış deyilik, daha da az bilirik ki, onun böyüklüyünü mümkün olan hər şeylə müqayisə edək. Lakin səbəb-nəticə əlaqəsinə görə bizə son və ali bir varlıq lazımdırsa, nə mane olur ki, biz onda mövcud ola biləcək hər şeydən üstün bir kamilllik dərəcəsini də fərz edək? Bunu asanlıqla edə bilərik, əlbəttə ki, yalnız abstrakt bir anlayışın zəif konturları vasitəsilə. Əgər biz bütün mümkün kamillikləri tək bir maddədə birləşdirilmiş kimi təsəvvür etsək -bu anlayış ağılımımıza uyğundur, prinsipdə israf etməz, heç bir ziddiyyətə səbəb olmaz və təcrübə daxilində ağlın istifadəsini, ardıcılıq və məqsəd yönümlülük baxımından istiqamətləndirərək faydalı olar. Üstəlik, bu anlayış heç bir halda təcrübə ilə əsaslı şəkildə ziddiyyət təşkil etmir. Bu dəlil həmişə hörmətlə xatırlanmağa layiqdir. O, ən qədim, ən aydın və adı insan ağlına ən uyğun olan dəlildir. Təbət elmi ilə məşğul olmağa can verir, eyni zamanda varlığını bu

təcrübədən alır və onun sayəsində daim yeni qüvvət qazanır. O, məqsədləri və hədəfləri ortaya çıxarı - bunlar müşahidələrimizin özündən aşkar edilməzdi - və təbiət haqqında məlumatımızı təbiətin xaricində olan bir vahidlik prinsipinin rəhbərliyi ilə genişləndirir. Lakin bu tanışlıq öz səbəbinə, yəni bu fikri ortaya çıxaran ideyaya da təsir göstərir və ali bir yaradıcının varlığına olan inamı o qədər artırır ki, bu, qarşısızlaşınmaz bir inanca çevrilir. Beləliklə, bu dəlilin nüfuzundan bir şey çıxarmağa çalışmaq yalnızca narahatlıq yaradırmaz, həm də tamamilə mənasız olar. Ağıl, daim güclü, amma yalnız təcrübi dəlillərlə yüksəldildiyi halda, incə və abstrakt spekulyasiyadan qaynaqlanan şübhələrlə bu qədər böyük bilməz. Həmin şübhələrdən dərhal qurtularaq, sanki bir yuxudan oyanan kimi, təbiətin möcüzələrinə və dünyanın möhtəşəm quruluşuna bir baxış atmaqla özünü ən yüksəkdən ən yüksək zirvələrə qaldırır. O, şərtlili olandan şərtsizə, ən ali və şərtsiz yaradıcısına doğru yüksəlir. Amma bu prosedurun ağıllılığına və faydasına qarşı heç bir etirazımız olmasa da, onu tövsiyə edib dəstəkləsək də, bu növ dəlilin apodikti (qəti) dəqiqlik tələb etməsi və xarici dəstəyə ehtiyacı olmaması iddialarını qəbul edə bilmərik. Belə dəlilin qəti və sərt ifadələrini yumşaltmaq, onu tənqid edən ağıllı bir sofistdən (kərtənkələdən) sakit və ölçülü, bizi təsəlliləndirəcək, lakin şərtsiz itaət tələb etməyən bir inam tonuna salmaq yaxşı işə zərər verməz. Buna görə də bildirirəm ki, fiziko-teoloji dəlil təkcə ən ali varlığın mövcudluğunu təsdiqləyə bilməz. Bu iş həmişə ontoloji dəlilə qalmalıdır (ki, fiziko-teoloji dəlil yalnız ona giriş rolunu oynayır). Məhz bu ontoloji dəlil o yeganə mümkün arqumentdir (əgər ümumiyyətlə hər hansı spekulyativ dəlil varsa) ki, heç bir insan ağılı onu keçə bilməz. Fiziko-teoloji dəlilin əsas məqamları bunlardır:

1. Dünyanın hər yerində böyük hikmətlə həyata keçirilən müəyyən məqsədə uyğun aydın bir nizam vardır. Bu nizam həm məzmun baxımından izaholunmaz çoxluğa, həm də əhatə dairəsi baxımından sonsuz genişliyə malikdir.
2. Bu məqsədyönlü nizam dünya şeylərinə yad bir şeydir və onlara yalnız təsadüfi şəkildə aiddir. Yəni, müxtəlif şeylərin təbiətləri öz-özlüyündə bu qədər çox vəhdət təşkil edən vasitələrdə müəyyən məqsədlərə uyğunlaşa

bilməzdi, əgər onlar məqsədlərə uyğun seçilib, zəka əsasında qurulmuş nizam prinsipi ilə öncədən hazırlanmasaydılar.

3. Buna görə də uca və hikmətli bir səbəb (ya da səbəblər) mövcuddur. Bu səbəb, yalnız təbii qüvvələrin təsadüfi məhsulu kimi güclü bir təbiət deyil, azadlıqla hərəkət edən ağıllı bir varlıqdır.
4. Bu səbəbin birliyi, dünyanın hissələrinin bir-biri ilə olan qarşılıqlı əlaqəsinin vəhdətindən çıxarılır. Bu əlaqə, müşahidəmizin çatdığı hər yerdə qətiyyətlə qəbul edilir və bunun kənarında da bütün analojiya prinsiplərinə əsaslanaraq ehtimal edilir.

Təbiətin məhsulları ilə insan sənətinin məhsulları arasında oxşarlıqdan irəli gələn nəticə barədə təbii ağılla mübahisə etmədən -yəni təbiətə zor tətbiq edib onun öz məqsədlərinə uyğun hərəkət etməsinə mane olaraq, onu evlərə, gəmilərə və saatlara bənzətməyimizdən danışmadan -biz həmin cür səbəbkarlığı, yəni anlayış və iradəni əsas kimi götürürük. Belə ki, sərbəst fəaliyyətdə olan təbiətin daxili imkanını (bütün sənətin, bəlkə də, hətta ağlin özünün mümkünlüyünü təmin edən şey) insani olmayan, lakin yenə də sənətə bənzər başqa bir səbəbdən çıxarıraq. Bu cür nəticə, bəlkə də, ən sərt Transsental tənqidin qarşısında dayana bilməz. Lakin yenə də etiraf etmək lazımdır ki, biz hansısa bir səbəb göstərməliyiksə, bu zaman bizə tanış olan səbəblərlə və onların fəaliyyət forması ilə bağlı yeganə misallar olan məqsədyönlü istehsallara bənzətməkdən daha etibarlı bir yol yoxdur. Zəka bu cür tanınan səbəbkarlıqdan çıxaraq özünə qaranlıq və sübuta yetməyən izah vasitələrini əsas götürmək cəhdini heç cür ağlabatan hesab edə bilməz. Bu nəticəyə əsasən, təbiətdə bu qədər çox uyğunlaşmış quruluşların və məqsədə uyğun düzülüşlərin yalnız formal cəhətdən -yəni quruluş baxımından təsadüfi olması sübut edilə bilər, amma maddənin (substansianın) özünün təsadüfi olması yox. Maddənin də təsadüfi olması üçün sübut edilməlidir ki, əgər bu dünyanın şeyləri ali bir hikmətin əsəri olmasaydı, onların quruluşları belə bir nizam və harmoniya üçün əlverişli olmazdı. Lakin bunu sübut etmək üçün insan sənəti ilə olan bənzətmədən fərqli və tamam başqa arqumentlərə ehtiyac var. Beləliklə, bu sübut nəticə etibarilə ən çoxu dünyanın yüksək bir

memarının olduğunu göstərə bilər. Lakin bu memar həmişə işlədiyi materialın uyğunluğu ilə məhdudlaşır. Yəni bu sübut dünyanın yaradıcı bir varlıq tərəfindən mövcudluğunu sübut etmir; çünkü yaradıcı olan bir varlığın fikrinə hər şey tabe olur. Halbuki məqsəd -yəni tam kifayət qədər olan ilkin bir varlığın sübutu -üçün bu əsla yetərli deyil. Əgər biz maddənin özünün də təsadüfi olduğunu sübut etmək istəsək, onda məcburən Transsental arqumentə müraciət etməliyik. Halbuki burada məhz bu cür arqumentlərdən çəkinmək əsas məqsəd idi. Beləliklə, nəticə belə çıxarıılır: dünyada müşahidə olunan ümumi qayda və məqsədyönlülük -yəni tamamilə təsadüfi şəkildə qurulmuş bir sistem -buna uyğun gələn bir səbəbin mövcudluğunu göstərir. Lakin bu səbəbin anlayışı bizə onun haqqında konkret bir biliyi təmin etməlidir. Buna görə də bu səbəb yalnız o cür bir varlıq ola bilər ki, onda bütün güc, hikmət və sair -bir sözlə, bütün kamilliklər mövcud olsun; bu da onu tam-kafi (all-sufficient) bir varlıq halına gətirir. Çünkü "çox böyük", "heyranedici", "ölçüyəgəlməz qüvvə" və "əla keyfiyyət" kimi sifətlər əslində heç də konkret bir anlayış təqdim etmirlər. Onlar şeyin özündə nə olduğunu deyil, yalnız müşahidəçinin (dünyanın müşahidəçisinin) bu obyektlə özünü və onun anlama qabiliyyətini müqayisə etməsi əsasında yaranmış nisbi təsvirlərdir. Yəni obyektin ölçüsünü artırmaqla və ya müşahidəçini onunla müqayisədə kiçitməklə eyni dərəcədə yüksək qiymətləndirmə ifadə olunur. Lakin məsələ bir şeyin böyüklüyü və ya kamilliyi haqqında konkret fikir bildirməkdir, o zaman yeganə müəyyən anlayış odur ki, o, bütün mümkün kamillikləri özündə birləşdirir. Yəni yalnız reallığın tamlığı (latınca *omnitudo*) anlayışı kamilliyin tam və müəyyən bir anlayışını verə bilər. İndi mən heç kəsin belə bir iddiada bulunacağına ümid etmirmə ki, o, dünyanın böyüklüyü (onun həcmi və məzmunu baxımından) ilə hər şeyə qadir olan güc arasında, yaxud dünya nizamı ilə ən yüksək hikmət arasında, ya da dünyanın bütövlüyü ilə onun mütləq müəllifi arasında olan əlaqəni anladığını iddia etsin. Bu səbəbdən, fiziko-teoloji yanaşma dünyanın ali səbəbi haqqında dəqiq bir anlayış verə bilməz. Bu isə onu teologianın əsas prinsipi kimi qəbul etməyə yetərli etmir. Teologiya isə öz növbəsində dinin təməlini təşkil etməlidir. Empirik yolla getməklə tam və mütləq bütövlüyü çatmaq tamamilə mümkünüsüzdür. Lakin fiziko-teoloji sübutda bu addım atılır.

Bəs bu qədər böyük bir boşluğu keçmək üçün hansı vasitələrdən istifadə olunur?

İnsan dünyanın yaradıcısının hikmətinə, gücünə və digər xüsusiyyətlərinə heyran qaldıqdan sonra, daha irəliləyə bilmədiyi anda, birdən empirika əsasında qurulmuş bu arqumenti bir kənara qoyur. Daha əvvəl dünyanın nizamı və məqsədyönlülüyündən çıxarılan təsadüfiliyə geri qayıdır. İndi isə yalnız bu təsadüfiliyə əsaslanaraq, sadəcə Transsensual anlayışlarla, mütləq zəruri olan bir varlığın mövcudluğuna doğru irəliləyir. Bundan sonra isə ilk səbəbin bu mütləq zəruriliyindən onun tam və konkret bir anlayışına – hər şeyi əhatə edən bir reallıq anlayışına doğru gedilir. Beləliklə, fiziko-teoloji sübut öz yolunda irəliləyə bilmədiyi üçün, birdən-birə kosmoloji sübuta sıçrayır. Lakin bu kosmoloji sübut əslində gizlədilmiş ontoloji sübutdan başqa bir şey deyil. Beləliklə, fiziko-teoloji sübut əslində məqsədinə yalnız xalis zəka vasitəsilə çatır. Halbuki əvvəlcə o, bu yolla heç bir əlaqəsi olmadığını iddia edir və hər şeyi təcrübədən əldə edilən sübutlara əsaslandırmaq niyyətində olduğunu söyləyirdi.

Bu səbəbdən fiziko-teoloqların, Transsensual sübut növünə qarşı bu qədər ehtiyatlı davranışmağa, onu dəyərsiz saymağa, və təbiət elmlərini öyrənən ağıllı tələbələrin, qaranlıq və dolaşılıq mübahisələr aparan insanlara yuxarıdan baxan təkəbbürü ilə ona yuxarıdan baxmağa heç bir haqqı yoxdur. Çünkü əgər onlar özlərini diqqətlə yoxlasalar, görərlər ki, təbiət və təcrübə sahəsində müəyyən bir mərhələyə çatdıqdan və ağlin onları qarşılaşdırıldığı obyektə hələ də uzaq olduqlarını başa düşdükdən sonra, birdən bu sahəni tərk edirlər. Onlar yalnız ehtimalların olduğu bir aləmə keçir, burada ideyaların qanadlarında, bütün empirik axtarışlardan yayınmış olan o varlığa yaxınlaşacaqlarına ümid edirlər. Nəhayət, belə güclü bir sıçrayışla möhkəm bir zəmin əldə etdiklərini güman etdikdən sonra, artıq müəyyən edilmiş bu anlayışı bütün yaradılış sahəsinə yayırlar. Onlar bu idealı, hansı yolla əldə etdiklərini bilmədən, xalis ağlin məhsulu olan bu anlayışı – çox zəif və onun mahiyyətinə yaraşmayacaq dərəcədə səthi şəkildə – təcrübə ilə izah etməyə çalışırlar. Halbuki onlar bu anlayışı məhz təcrübədən fərqli bir yolda irəliləyərkən əldə etdiklərini qəbul

etmək istəmirlər. Beləliklə, tək və ilkin bir varlığın – ən ali varlığın – mövcudluğunu sübut etməyə çalışan fiziko-teoloji sübut əslində kosmoloji sübuta əsaslanır. Kosmoloji sübut isə ontoloji sübuta dayanır. Və çünkü spekulyativ zəka üçün bu üç yoldan başqa heç bir yol açıq deyil, onda nəticə etibarilə, xalis ağlın anlayışlarına əsaslanan ontoloji sübut – əgər belə uca bir iddianın sübutu ümumiyyətlə mümkünündürsə – yeganə mümkün sübutdur.

Şərh: Kant burada deyir ki, fiziko-teoloji dəlil, yəni dünyanın nizam və məqsədliliyindən Tanrıının varlığına gəlmək cəhdi ağılımına yaxın, təsirli və təbiət elmlərinə əsaslanan bir yanaşmadır. Biz dünyada nizam, məqsəd və gözəllik görürük və təbii olaraq düşünürük ki, belə bir sistem təsadüfən ola bilməz. Bu, ağıllı bir səbəb -yəni Tanrı -tərəfindən qurulmuş olmalıdır. Kant deyir ki, bu yanaşma insan ağlı üçün rahat və inandırıcıdır, çünkü gündəlik təcrübəyə əsaslanır və biz insan əsərlərinə -evlərə, saatlara baxaraq anlayırıq ki, məqsədli dizayn bir ağıllı yaradıcının varlığına işarə edə bilər. Amma bu dəlil Tanrıının yaradıcı olduğuna tam sübut verə bilmir, çünkü o yalnız memarlıq səviyyəsində bir Tanrı anlayışına gətirir -yəni Tanrı sadəcə mövcud material üzərində işləyən biri kimi görünür. Yaradıcı Tanrı isə həm maddəni, həm onun formalarını özü yaradan bir varlıq olmalıdır. Bu isə artıq ontoloji dəlilə əsaslanır -yəni sadəcə anlayışdan Tanrıının varlığına keçid etməyə çalışan başqa bir sübut. Kant deyir ki, fiziko-teoloji dəlil çox faydalıdır və inamı gücləndirir, lakin o, qəti sübut ola bilməz. Bu dəlil bizi ən yaxşı halda Tanrıının varlığına inam səviyyəsinə çatdırır, ancaq bu inam məntiqi baxımdan məcburi deyil. Yəni biz bu dəlillə Tanrıının varlığına yaxınlaşa bilərik, amma onu sübuta yetirmiş olmuruq. Buna görə də Kant bu dəlili hörmətli, lakin natamam hesab edir. Onun fikrincə, insan ağlı yalnız empirik -yəni təcrübəyə əsaslanan məlumatlarla işləyə bilər, amma Tanrı ideyası təcrübədən kənardır. Ona görə də spekulyativ zəka -yəni yalnız düşüncə yolu ilə -Tanrıının varlığını sübut edə bilməz. Belə dəlillər bizi düşünməyə təşviq edə bilər, amma onlar Tanrıının varlığını məcburi şəkildə sübut etməz.

## Ağlıın spekulyativ prinsiplərindən çıxış edən bütün teologyanın tənqidi

Əgər “ilahiyyat” deyəndə mən ilkin varlığın idrakını başa düşürəmsə, bu idrak ya sırf zəka vasitəsilə olur (buna *rasional ilahiyyat* deyilir), ya da vəhy yolu ilə (*vəhyə əsaslanan ilahiyyat*). Birinci halda, zəka bu varlığı ya yalnız təmiz ağılla və sırf transsensual anlayışlar vasitəsilə düşünür (məsələn, *başlangıç varlıq, ən real varlıq, varlıqların varlığı*) – bu zaman buna *transsensual ilahiyyat* deyilir; ya da təbiətdən – məsələn, ruhumuzun təbiətindən götürülmüş bir anlayışla, onu ən ali zəka kimi təsəvvür edir – bu zaman buna *təbii ilahiyyat* deyilir. Yalnız transsensual ilahiyyatı qəbul edən şəxs *deist* adlanır. Əgər o, həmçinin təbii ilahiyyatı da qəbul edirsə, bu şəxs *teist* sayılır. Deist hesab edir ki, biz sırf ağılla ilkin varlığın mövcudluğunu anlaya bilərik. Lakin bu anlayış sadəcə transsensual xarakter daşıyır, yəni bu varlıq yalnız bütün reallıqları özündə cəmləşdirən bir varlıq kimi başa düşülür. Amma bu varlığın daha konkret xüsusiyyətlərini müəyyən etmək mümkün olmur. Teist isə hesab edir ki, zəka təbiətlə olan oxşarlıq vasitəsilə bu varlığı daha yaxından təsvir edə bilər. Yəni o, bütün başqa varlıqların ilkin səbəbini öz ağılı və azad iradəsi ilə özündə birləşdirən bir varlıqdır. Deist bu varlığı sadəcə dünyanın səbəbi kimi görür. Bu səbəb ya onun təbiətindən qaynaqlanır, ya da azad iradənin nəticəsidir – bu, dəqiq bilinmir. Teist isə bu varlığı dünyanın yaradıcısı kimi qəbul edir. Transsensual ilahiyyat da iki yerə bölünür: ya ümumi təcrübədən çıxış edərək ilkin varlığın mövcudluğunu əsaslandırmaya çalışır (bu zaman dünya haqqında konkret heç bir məlumat verilmir) – buna *kosmoteologiya* deyilir; ya da tamamilə anlayışlara əsaslanaraq, heç bir təcrübəyə ehtiyac duymadan bu varlığın mövcudluğunu anlamağa çalışır – buna isə *ontoteologiya* deyilir. Təbii ilahiyyat dünyada mövcud olan quruluşdan, nizamdan və vahidlikdən dünyanın yaradıcısının xüsusiyyətlərini və mövcudluğunu çıxarıır. Burada iki növ səbəbkarlıq və onların qaydaları qəbul edilməlidir: təbiət və azadlıq. Buna görə də, təbii ilahiyyat bu dünyadan ən ali ağıla yüksəlir. Bu ali zəka ya bütün təbii nizamın, ya da bütün əxlaqi nizam və kamilliyyin prinsipi kimi qəbul edilir. Birinci halda buna *fiziko-ilahiyyat*, ikinci halda isə *əxlaqi ilahiyyat* deyilir. Adətən, Tanrı anlayışı ilə

şeylərin kökü olan kor və əbədi təbiət yox, anlayış və azadlıq vasitəsilə şeylərin yaradıcısı olan ən ali varlıq başa düşülür. Və məhz bu anlayış bizim üçün maraqlıdır. Qəti olaraq desək, deistə Tanrıya inanmaqdan imtina etmək olar və ona yalnız ilkin varlıq və ya ən ali səbəb anlayışını vermək kifayətdir. Amma heç kimdən bir şeyi inkar etmək istədiyinə görə suçlamaq olmaz, yalnız onu iddia etməyə inamı olmadığı üçün. Buna görə daha yumşaq və ədalətli olan deistin Tanrıya inandığını, ancaq teistin *canlı Tanrıya* (ən ali ağıllı) inandığını deməkdir. İndi biz aqlın bütün bu cəhdlərinin mümkün mənbələrini araşdırmaq isteyirik. Burada mən nəzəri idrakı mövcud olanı bildiyim idrak kimi, praktiki idrakı isə nə olması lazım olduğunu təsəvvür etdiyim idrak kimi müəyyən etməklə kifayətlənirəm. Bu əsasda, aqlın nəzəri istifadəsi ilə mən əvvəlcədən (zəruri olaraq) nəyinsə mövcud olduğunu anlayıram; amma praktiki istifadəsi ilə əvvəlcədən nə baş verməli olduğunu anlayıram. İndi əgər şübhəsiz və müəyyən şərtlərlə nəyinsə ya mövcud olduğu, ya da baş verməli olduğu məlumdursa, o zaman ya onun üçün müəyyən konkret şərt mütləq zəruri olmalıdır, ya da bu şərt yalnız istəyə bağlı və şərti hesab edilir. Birinci halda həmin şərt *postulat* olunur (per thesin), ikinci halda isə *görə qəbul edilir* (per hypothesis). Praktiki qanunlar var ki, onlar tamamilə zəruridir (əxlaqi qanunlar). Əgər bu qanunlar zəruri olaraq öz qüvvəsinin bağlayıcılığı üçün müəyyən bir mövcudluğun olmasını şərt kimi tələb edirsə, o zaman bu mövcudluq postulat olunmalıdır. Çünkü həmin şərtdən çıxan nəticə əvvəlcədən tam zəruri kimi qəbul edilir. Gələcəkdə göstəriləcək ki, əxlaqi qanunlar yalnız ən ali varlığın mövcudluğunu şərt qoymur, həm də fərqli bir baxımdan tam zəruri olduqları üçün bu mövcudluğu haqlı olaraq postulat edirlər. Lakin bu, əlbəttə ki, yalnız praktiki baxımdan olur. İndilikdə isə bu növ çıxarışları bir kənara qoyuruq. Əgər söhbət yalnız mövcud olan şeydən gedirse (nə olması lazım olduğundan yox), təcrübədə bizə verilən şərtlənmiş şey həmişə şərti hesab edilir. Bu halda ona aid olan şərt mütləq zəruri kimi idrak edilə bilməz. O, yalnız nisbətən zəruri kimi xidmət edir -ya da daha doğrusu, məntiqli idrak üçün tələb olunan, amma özü-özlüyündə əvvəlcədən istəyə bağlı qəbul edilən bir şərtdir. Əgər nəzəri idrakda bir şeyin tam zəruri olması idrak olunmalıdırsa, bu yalnız əvvəlcədən olan anlayışlar vasitəsilə mümkün ola bilər. Təcrübə ilə

verilən mövcudluğa aid səbəb kimi isə heç vaxt idrak olunmaz. Nəzəri idrak spekulyativ adlanırsa, bu, obyektə və ya obyektin anlayışlarına aid olur ki, onlar təcrübədə əldə olunması mümkün deyil. Bu, təbiətin idrakına ziddir. Təbiətin idrakı yalnız mümkün təcrübədə verilə biləcək obyektlərə və onların xüsusiyyətlərinə aiddir. Hadisədən (empirik olaraq şərti olan) səbəbə doğru çıxarış etmək təbiətin idrakının prinsipidir, lakin spekulyativ idrakın prinsipi deyil. Əgər bu prinsip mümkün təcrübənin ümumi şərti kimi götürülüb, bütün empirik məlumatlar xaric edilərək, ümumiyyətlə şərti olan şeyə aid edilmək istənilsə, onda heç bir əsas qalmır ki, necə mövcud olan şeydən tam fərqli bir şeyə (yəni onun səbəbinə) keçmək mümkün olsun. Belə spekulyativ istifadə zamanı səbəb anlayışı, şərti anlayışı kimi, konkret obyektiv gerçəkliliklə bağlı bütün mənasını itirir. İndi əgər kimsə dünyadakı şeylərin mövcudluğundan onların səbəbini çıxarırsa, bu, təbii deyil, spekulyativ zəka istifadəsinə aiddir. Çünkü təbii zəka maddələrə (məhz özlərinə, yəni substansiyalara) səbəb olaraq baxmır. O, yalnız baş verən hadisələrə, yəni onların halları və empirik olaraq şərti olan vəziyyətlərinə səbəb axtarır. Əgər substansiyanın özü, yəni maddənin mövcudluğu şərti hesab edilirsə, bu yalnız ağlın spekulyativ idrakı ola bilər. Amma əgər söhbət yalnız dünyanın formasından, onun necə birləşməsindən və birləşmələrdəki dəyişikliklərdən gedirsə, və mən bunun əsasında dünyadan tamamilə fərqli bir səbəbə getmək istəyirəmsə, bu da yenə yalnız spekulyativ ağlın mühakiməsi olar. Çünkü burada obyekt mümkün təcrübənin heç bir obyekti deyil. Amma səbəblik prinsipi yalnız mümkün təcrübə sahəsində keçərlidir. Təcrübə xaricində isə bu prinsip heç bir istifadə və ya hətta heç bir məna daşımir. Əgər bunu nəzərə almasaq, səbəblik prinsipini tamamilə öz təyinatından yayındırmış olarıq. İndi mən iddia edirəm ki, yalnız spekulyativ ağlın ilahiyyatla bağlı bütün cəhdləri tamamilə faydasızdır və daxili quruluşuna görə mənasız və boşdur. Təbiət ağılıının prinsipləri isə ümumiyyətlə heç bir ilahiyyata aparmır. Buna görə də, əgər ilahiyyat əxlaqi qanunlar üzərində qurulmaz və ya onlardan rəhbər kimi istifadə olunmazsa, ağlın heç bir ilahiyyatı ola bilməz.

Bütün anlayışın sintetik prinsipləri yalnız daxili istifadəyə malikdir. Amma ən ali varlığın idrakı üçün onların aşkar istifadəsi tələb olunur, buna isə bizim

anlayışımız tamamilə hazır deyil. Əgər empirik olaraq keçərli olan səbəblik qanunu ilkin varlığa aparmalıdırsa, o zaman bu varlıq təcrübə obyektlərinin səbəb zəncirinə aid olmalıdır. Amma o zaman o, bütün görünüşlər kimi şərti olmalıdır. Hətta təcrübənin sərhədini səbəblərin təsirlərə nisbəti ilə bağlı dinamik qanun vasitəsilə keçməyə icazə verilsə belə, bu prosedur bizə hansı anlayışı verir? Ən ali varlığın anlayışından çox uzaqdır. Çünkü təcrübə bizə heç vaxt mümkün olan ən böyük təsiri təqdim etmir (bu təsir öz səbəbini göstərərdi). Əgər ağılımızda boşluq qalmasın deyə, biz ən ali kamillik və ilkin zərurət ideyası ilə bu qeyri-müəyyənliyi aradan qaldıra bilərikə, bu, yalnız xüsusi bir lütf vasitəsilə mümkündür. Amma bunu məcburi və inkarolunmaz bir sübut kimi tələb etmək olmaz. Beləliklə, fiziko-ilahiyyat sübutu bəlkə digər sübutlara dəstək verə bilər (əgər varsa), spekulyasiyanı duyumla birləşdirərək; amma özü təkcə ilahiyyat idrakını tamamlaya bilməz. O, yalnız anlayışa ilahiyyat idrakı üçün düz və təbii istiqamət verir və onu buna hazırlayır. Beləliklə, bundan aydın görünür ki, transsensual suallar yalnız transsensual cavabları qəbul edir, yəni ən kiçik empirik qarşıqlıq olmadan, yalnız xalis əvvəlcədən olan anlayışlardan verilən cavabları. Amma burada sual aşkar şəkildə sintetikdir və idrakımızın təcrübənin bütün sərhədlərindən kənara çıxmاسını tələb edir. Yəni sadəcə fikrimizdə olan, təcrübə ilə heç vaxt eyniləşdirilə bilməyən bir varlığın mövcudluğuna aid sualdır. İndi, yuxarıda verdiyimiz sübutlara görə, bütün əvvəlcədən olan sintetik idrak yalnız mümkün təcrübənin formal şərtlərini ifadə etməklə mümkündür. Buna görə də bütün prinsiplər yalnız daxili keçərliliyə malikdir, yəni yalnız empirik idrak obyektlərinə və ya görünüşlərə aiddir. Beləliklə, yalnız spekulyativ ağlın ilahiyyatı üçün nəzərdə tutulmuş transsensual prosedurlarla heç nə əldə edilmir. Amma əgər kimsə bütün yuxarıda Analitikdə verilmiş sübutları şübhə altına almayı üstün tutursa və uzun zamandır istifadə edilən bu sübut əsaslarının böyük əhəmiyyətinə inamından məhrum olmaq istəmirsə belə, o, ən azı mənim tələbi qarşısında güzəştə getməməlidir. Mən tələb edirəm ki, ən azından izah etsinlər necə və hansı işıqlandırma vasitəsilə yalnız fikirlər gücü ilə bütün mümkün təcrübələrin üstündə inamla uça bilmək haqqı əldə edilir. Yeni sübutlar və ya köhnələrin yaxşılaşdırılmış variantları ilə yüklenmək

istəmirəm. Burada çox seçim yoxdur, çünki bütün yalnız spekulyativ sübutlar nəhayət tək bir sübuta – ontoloji sübuta gəlir. Mən ağlın duyğulardan azad dogmatik müdafiəcisinin məhsuldarlığı ilə yüksəlməkdən qorxmuram; amma özümü çox döyüşkən hesab etməsəm də, belə cəhdlərin hər birində səhvi tapmaq çağırışını rədd etməyəcəyəm və onun iddialarını puç edəcəyəm. Yenə də dogmatik inanca alışmışların daha yaxşı uğur ümidi tamamilə yox olmayıacaq. Buna görə də mən yalnız bir ədalətli tələbə riayət edirəm: insan anlayışının təbiətinə və qalan bütün idrak mənbələrinə əsaslanaraq ümumi bir əsaslandırma vermək lazımdır. Bu əsaslandırma əvvəlcədən tamamilə idrakin genişləndirilməsinə və onu mümkün təcrübənin olmadığı, ona görə də heç bir vasitənin düşünülmüş anlayışların obyektiv reallığını təmin etməyə kifayət etmədiyi yerlərə qədər uzatmağa başlanması izah etməlidir. Anlayış bu anlayışları necə əldə etməsindən asılı olmayaraq, onların obyektinin mövcudluğu analistik olaraq onlardan tapıla bilməz. Çünki obyektin mövcudluğunun idrakı məhz bu mövcudluğu düşüncənin xaricində öz-özlüyündə qəbul etməkdən ibarətdir. Amma anlayışdan kənara çıxmaq və onun empirik əlaqəsini izləmədən (bu əlaqə isə hər zaman yalnız görünüşləri verəcəkdir) yeni obyektlərə və transsident varlıqlara çatmaq tamamilə mümkünüsüzdür. Amma baxmayaraq ki, zəka yalnız spekulyativ istifadəsində belə böyük bir məqsədə – yəni ən ali varlığın mövcudluğuna çatmağa – tamamilə çatmaq üçün yetərli deyil, yenə də bu məqsədlə onun çox böyük faydası vardır. O, bu varlığın idrakını öz-özünə və hər məntiqli məqsədə uyğunlaşdırmaq, orijinal varlıq anlayışına uyğun olmayan, həmçinin empirik məhdudiyyətlərin qarışığını təmizləmək üçün istifadə olunur. Buna görə, bütün çatışmazlıqlarına baxmayaraq, transsensual teologiya vacib bir mənfi funksiyani saxlayır və yalnız xalis ideyalarla məşğul olduğu zaman bizim ağlımızın davamlı censorudur. Elə buna görə də ona yalnız transsensual standart uyğun ola bilər. Çünki başqa, bəlkə də praktik münasibətdə, ən yüksək və hər şeyə kifayət edən varlığın, yəni ali ağlın mövcudluğunun qəbul edilməsi hər hansı etiraz olmadan təsdiqlənsəydi, bu anlayışı dəqiq şəkildə transsensual tərəfdən – zəruri və ən real varlıq anlayışı kimi – müəyyən etmək böyük əhəmiyyət kəsb edərdi. Beləliklə, ən yüksək həqiqətə uyğun

olmayan, yalnız görünüşə aid olan (insanşunaslıq geniş mənada) bütün elementlərdən qurtulmaq və eyni zamanda ateist, deist və ya antropomorfik olsun, bütün əks iddiaları yolundan çıxarmaq mümkün olar. Bütün bunlar kritik yanaşmada çox asandır, çünkü insan ağlının belə bir varlığın mövcudluğunu iddia etməkdə qeyri-qabiliyyətli olduğunu göstərən eyni əsaslar qarşımıza qoyulduqda, bütün əks iddiaların yararsızlığı sübut edilə bilər. Çünkü ağlin yalnız xalis spekulyasiyası ilə kimsə haradan anlayış əldə edə bilər ki, heç bir ən yüksək varlıq, hər şeyin ilkin səbəbi yoxdur? Yaxud biz təsvir etdiyimiz və düşünən varlığın fəal gerçəklilikləri ilə analoji saydıgımız heç bir xüsusiyyət onun üçün keçərli deyil? Yaxud da, sonuncu halda, onlar təcrübənin tanıtdığı zəka varlıqlarına duyğusallığın qaçılmaz olaraq qoyduğu bütün məhdudiyyətlərə tabe olmalıdır? Beləliklə, ən yüksək varlıq təkcə spekulyativ istifadə üçün sadəcə mükəmməl, lakin sadəcə bir idealdır, insan təfəkkürünün bütünü tamamlayan və nəticələndirən bir anlayışdır. Onun obyektiv gerçəklilikiyi bu yolla sübut edilə bilməz, amma inkar da oluna bilməz. Əgər bir əxlaqi teologiya bu çatışmazlığı aradan qaldıra bilsə, o zaman indiyədək yalnız problematik olan transsensual teologiya, onun anlayışını müəyyən etməklə və duyğusallıq tərəfindən tez-tez aldanın, öz ideyaları ilə həmişə razılaşmayan məntiqli düşüncəni davamlı şəkildə tənqid etməklə əvəzolunmaz olacaq. Zərurət, sonsuzluq, birilik, dünyanın xaricində mövcudluq (dünyanın ruhu kimi deyil), zamandan asılı olmayan əbədi həyat, məkanın bütün şərtlərindən azad olan hər yerdəlik, qüdrət və s.: bunlar tamamilə transsensual sifətlərdir. Buna görə də, hər teologiyanın çox ehtiyacı olan bu sifətlərin təmizlənmiş anlayışı yalnız transsensual teologiyadan əldə edilə bilər.

Şərh: İ. Kant deyir ki, ilahiyyat (yəni Tanrı və ilkin varlıq haqqında düşüncə) iki yolla aparıla bilər: biri sırf zəka vasitəsilə, digəri isə vəhyə əsaslanaraq. Zəka ilə Tanrını anlamaya iki formada olur: biri təmiz, ümumi anlayışlarla, başqa sözlə, ilkin və ən ali varlığın mövcudluğunu qəbul etmək (buna deist yanaşma deyilir); digəri isə təbiətdən götürülmüş anlayışlarla, yəni Tanrını dünyanın yaradıcısı və azad iradəyə malik ali varlıq kimi görmək (bu da teist yanaşmadır). Deistlər yalnız ilkin səbəbi tanıyor, amma onun xüsusiyyətləri haqqında çox şey deyə bilmirlər, teistlər

isə Tanrıni daha yaxından təsvir etməyə çalışırlar. Kant həmçinin deyir ki, ağlin nəzəri (spekulyativ) və praktiki istifadəsi var. Nəzəri zəka mövcud olanı, praktiki zəka isə nəyin olması lazım olduğunu anlamağa çalışır. Əxlaqi qanunlar praktik ağlin bir hissəsidir və bu qanunlar ən ali varlığın mövcudluğunu zəruri olaraq tələb edə bilər. Amma bu tələb sübut kimi deyil, postulat kimi qəbul edilir, yəni qəbul etmək faydalıdır. Kant hesab edir ki, təbiət və təcrübə əsasında yalnız şərti, nisbi bilik əldə etmək olar, yəni hər şey müəyyən şərtlərlə bağlıdır və tam zəruri deyil. Tanrıının mövcudluğu isə təcrübədən kənar, tam zəruri bir anlayışdır və bunu anlamaq üçün təmiz, əvvəlcədən olan anlayışlara ehtiyac var. Amma təcrübədən gələn məlumatla ən ali varlıq haqqında tam bilik almaq mümkün deyil. O vurğulayır ki, ağlin sadəcə spekulyativ istifadəsi ilə Tanrıının mövcudluğunu sübut etməyə çalışmaq boş və mənasızdır. Təbiət ağılı ilahiyyata aparmır. İlahiyyat yalnız əxlaqi qanunlar və praktiki zəka üzərində qurulmalıdır. Tanrıni idrak etmək üçün ağlin sərhədlərini aşmaq lazımdır, amma bu, adı düşüncə ilə deyil, xüsusi bir inam və ya lütf vasitəsilə mümkünkündür. Nəticədə, Kant deyir ki, zəka yalnız öz daxilindəki prinsiplərlə mövcud olan şeyləri və təcrübədən alınan məlumatları anlaya bilər. Tanrıının mövcudluğu kimi ali və transsensual mövzular isə ağlin təcrübədən kənar imkanlarına aiddir və onların sübutu praktiki, əxlaqi səbəblərlə qəbul edilə bilər, amma nəzəri zəka bunu təsdiqləyə bilməz. Buna görə də Tanrı mövzusu ağlin kritik yoxlanışına tabe olmalıdır və onu təmiz ağlin imkanları daxilində dərk etmək çətindir.

## **Transsensual Dialektikaya əlavə**

### **Saf məntiqin ideyalarının tənzimləyici istifadəsi**

Saf səbətin bütün dialektik cəhdərinin nəticəsi yalnız Transsensual Analitikdə artıq sübut etdiyimiz şeyi təsdiqləmir -yəni, mümkün təcrübənin sahəsini aşan bütün nəticələr aldanışlı və əsassızdır -eyni zamanda bizə belə bir dərs də verir: insan ağlinin bütün bu sərhədləri aşmaq üçün təbii meyli var. Transsensual ideyalar, anlayışın kateqoriyalarına olduğu kimi, aqla da təbiidir. Fərq ondadır ki, kateqoriyalar həqiqətə, yəni anlayışlarımızın obyektlərlə uyğunsuzluğuna aparır. Halbuki ideyalar yalnız qarşısalınmaz, amma sadəcə bir illüziya və aldanış yaradır. Bu aldanışdan ən kəskin tənqid

belə çətinliklə qoruya bilir. Gückümüzün təbiətində əsaslanan hər şey məqsədyönlü və düzgün istifadəsi ilə uyğun olmalıdır, əgər biz müəyyən bir səhv anlaşmadan qoruna bilsək və onların düzgün istiqamətini tapa bilsək. Beləliklə, transsensual ideyaların da yaxşı və nəticə etibarilə daxili (immanent) istifadəsi olacaq. Amma əgər onların mənası səhv başa düşülərsə və onlar real şeylərin anlayışları kimi qəbul olunarsa, tətbiqində transsensual (sərhədləri aşan) ola bilərlər və bu səbəbdən aldatıcıdır. Mümkün təcrübənin bütövlüyünə gəldikdə isə, ideyanın özü yox, yalnız istifadəsi sərhədləri aşan (transsensual) və ya daxili (immanent) ola bilər. Bu, ideyaların birbaşa ona uyğun olduğu güman edilən obyektdə yönəldilib-yönəldilməməsindən, ya da sadəcə ümumilikdə anlayışın öz işində istifadə edilməsindən asılıdır. Subrepsiyon səhvlərinin hamısı həmişə mühakimə səhvinə aid edilir, heç vaxt anlayışa və ya ağla deyil. Zəka heç vaxt birbaşa obyektdə yönəlmir, yalnız anlayışa və onun vasitəsilə ağlı öz təcrübi istifadəsinə bağlıdır. Ona görə də zəka obyektlərin anlayışlarını yaratmır, yalnız onları nizamlamaqla və onların ən geniş mümkün birliyini, yəni ardıcılıqların bütövlüyü ilə əlaqəsini təmin edir. Anlayış isə bütövlüyə baxmir, yalnız anlayışlar əsasında şərtlər zəncirinin yaranması ilə əlaqəni nəzərdən keçirir. Beləliklə, ağlı həqiqi obyekti yalnız anlayış və onun məqsədyönlü tətbiqidir. Necə ki, anlayış çoxluqları anlayışlar vasitəsilə bir obyektdə birləşdirirsə, zəka da ideyalar vasitəsilə çoxlu anlayışları bir yerə toplayır. Bu, anlayışın fəaliyyətinin məqsədi kimi müəyyən ümumi birliyi qəbul etməklə baş verir, halbuki anlayış yalnız paylayıcı birliyə diqqət yetirir. Buna görə mən belə deyirəm: transsensual ideyalar heç vaxt təsisedici istifadə üçün deyildir, yəni onların vasitəsilə müəyyən obyektlərin anlayışları verilmir. Əgər kimsə onları belə başa düşürsə, bu, yalnız saxtakar (dialektik) anlayışlardır. Amma əksinə, onlar mükəmməl və qaçılmaz dərəcədə vacib tənzimləyici funksiyaya malikdirlər. Bu funksiyanın mahiyyəti ondan ibarətdir ki, anlayışı müəyyən bir məqsədə istiqamətləndirirlər -bütün qaydalarının istiqamət xətləri bir nöqtədə toplanır. Bu nöqtə, baxmayaraq ki, yalnız bir ideyadır (imaginarius fokus), yəni anlayışların həqiqətən də irəli getmədiyi bir nöqtədir, çünki o, mümkün təcrübənin sərhədlərindən tamamilə kənardadır - buna baxmayaraq, bu ideya anlayışlara ən böyük birliklə yanaşı ən böyük

genişlik əldə etməyə kömək edir. Əlbəttə, bundan o yanılma yaranır ki, sanki bu istiqamət xətləri mümkün təcrubi biliyin sahəsindən kənarda yerləşən bir obyektdən çıxır (eləcə də güzgünün arxasında obyektlərin görünməsi kimi). Amma bu illuziya (aldadıcı olmasının qarşısı alına bilər) yenə də qacılmalıdır, çünki gözümüzün qarşısındakı obyektlərdən başqa, uzaqda, fonunda yerləşənləri də görmək istəyirik -yəni, bizim halda anlayış hər verilmiş təcrübədən (mümkün təcrübənin bu hissəsindən) kənara çıxmaq və onun ən böyük və ən uzaq genişliyini ölçmək istəyir. Əgər biz anlayışımızın bütün əhatəsindəki biliyi gözdən keçirək, onda görürük ki, zəka bu barədə özünəməxsus şəkildə tələb edir və həyata keçirməyə çalışır ki, biliyin sistematikliyi təmin olunsun, yəni biliyin bir prinsipə əsaslanan qarşılıqlı əlaqəsi olsun. Ağlın bu birliyi həmişə bir ideyanı önə sürür, yəni biliyin bütövlük formasını. Bu fikir, hissələrin müəyyən biliyindən əvvəl gəlir və hər bir hissənin yerini və digərləri ilə əlaqəsini apriori müəyyən etmək üçün şərtləri ehtiva edir. Buna görə də, bu ideya anlayışın biliklərinin tam birliyini tələb edir, bununla da bu biliklər yalnız təsadüfi bir yığım olmaqdan çıxıb, zəruri qanunlara uyğun əlaqəli sistem halına gəlir. Bu ideyanı obyekt anlayışı kimi yox, yalnız bu anlayışların dərin birliyi kimi demək olar, çünki ideya anlayış üçün qayda rolunu oynayır. Belə zəka anlayışları təbiət tərəfindən yaradılmışdır, əksinə biz təbiətə bu ideyalar əsasında sual veririk və biliyimizi onları tam qarşılıyana qədər çatışmaz hesab edirik. Doğrudur, xalis torpaq, xalis su, xalis hava və s. tapmaq çətindir. Ancaq onların anlayışları tələb olunur (tam Xalislığa gəlincə, onların mənbəyi yalnız ağlın özüdür) ki, hər bir təbii səbətin görünüşdə payı düzgün müəyyənləşdirilsin. Beləliklə, bütün materiallar torpağa (yəni çəki kimi sadə maddə), duzlara və yanacaq maddələrə (yəni qüvvə kimi), və nəhayət su və havaya (yəni vasitəçi, maşın kimi, onların fəaliyyəti üçün) endirilir ki, mexanizm ideyasına uyğun olaraq maddələrin kimyəvi təsirləri açıqlansın. Çünki bu belə açıq ifadə olunmasa da, təbiət tədqiqatçılarının təsnifatlarına ağlın təsirini tapmaq çox asandır. Əgər zəka ümumidən xüsusi nəticə çıxarma qabiliyyəti isə, onda: ya ümumi özü-özlüyündə mütləq və müəyyən olur, və yalnız hökm vermək (mühakimə aparmaq) tələb olunur ki, ona əsasən xüsusi mütləq müəyyənləşsin. Mən bunu

ağlın “apodiktik” istifadəsi adlandırıram. Ya da ümumi yalnız problematik qəbul edilir və sadəcə bir ideyadır, xüsusi isə mütləqdir, ancaq bu nəticənin ümmümliyi hələ də problem olaraq qalır; onda bir neçə mütləq xüsusi hal qaydaya qarşı yoxlanılır ki, görsünlər onlardan əmələ gəlirmi, və əgər görsənirsə ki, bütün həmin xüsusi hallar ondan əmələ gəlir, onda qaydanın ümmümliyi nəticə kimi götürülür, o cümlədən özü verilməmiş digər hallar da. Mən bunu ağlın “hipotetik” istifadəsi adlandırıram. Hipotetik istifadə, yəni problematik anlayışlar əsasında ağlın istifadəsi, düzgün mənada konstitutsion deyil, yəni belə deyil ki, əgər insan bütün ciddi hökmünü versə, qəbul edilmiş hipotez kimi ümumi qaydanın həqiqəti mütləq nəticə olaraq çıxsın; çünki insan necə bilər ki, bütün mümkün nəticələr hansılardır ki, əgər onlar ondan çıxsa, qəbul edilmiş prinsipin ümmümliyini sübut edər? Əksinə, bu istifadə yalnız tənzimləyici (regulativ) xarakter daşıyır, mümkün qədər xüsusi biliyə birlik gətirir və beləliklə qaydanı ümmümliyə yaxınlaşdırır. Buna görə də, ağlın hipotetik istifadəsi anlayışın biliyinin sistemli birliyinə yönəlir ki, bu isə onun qaydalarının həqiqətinin sınaq daşına çevrilir. Əksinə, sistemli birlik (yəniz bir ideya kimi) sadəcə proyeksiya edilmiş bir birlikdir, yəni özü-özlüyündə verilmiş kimi deyil, yalnız bir problem kimi qəbul edilməlidir. Lakin bu birlik, anlayışın çoxşaxəli və xüsusi istifadələri üçün bir prinsip tapmağa kömək edir. Beləcə, o, hətta verilmiş olmayan hallar üçün də istiqamət verir və anlayışın ardıcıl və əlaqəli olmasını təmin edir. Buradan isə yalnız belə görünür ki, anlayışın biliyinin çoxşaxəliliyinin sistemli birliyi və ya ağlın birliyi, bir məntiqi prinsipdir. Bu prinsipin məqsədi, anlayışın təkcə qaydalara çatmadığı hallarda, ideyalar vasitəsilə ona kömək etməkdir. Bu yolla, müxtəlif qaydalar bir prinsip (sistemli prinsip) altında birləşdirilərək mümkün qədər əlaqələndirilir. Amma sual yaranır: obyektlərin quruluşu və ya onları belə qavrayan anlayışın təbiəti özü-özlüyündə sistemli birliyə müəyyən edilirmi? Və ya ağlın müəyyən maraqlarını nəzərə almadan, əvvəlcədən belə bir birlik postulatlaşdırıla bilərmi? Yəni anlayışın bütün mümkün biliyi (empirik biliyi də daxil olmaqla) ağlın birliyinə malikdir və ümumi prinsiplər altında dayanır ki, müxtəlifliyinə baxmayaraq onlardan törədilə bilər? Əgər belədirsə, bu, ağlın transsəntental prinsipi olar və sistemli birliyi yalnız subyektiv və məntiqi

zəruri olan, yəni metod kimi olan bir şey deyil, həm də obyektiv zəruri olan bir şey halına gətirər. Bunu ağlın istifadəsinin bir nümunəsi üzərindən izah edəcəyik. Anlayışın konseptləri əsasında müxtəlif növ birləşmələr arasında "güt" adlanan maddənin səbəbiyyət əlaqəsi yer alır. Əvvəlcə, bir maddənin müxtəlif görünüşləri elə bir müxtəliflik göstərir ki, demək olar ki, təsirlər qədər güc olduğunu qəbul etmək lazımdır. Məsələn, insan zehnində hiss, şüur, təxəyyül, yaddaş, zəkâ, ayırd etmə gücü, zövq, arzu və s. var. Əvvəlcə məntiqi bir prinsip bizə tapşırır ki, bu görünən müxtəlifliyi mümkün qədər azaldıb, gizli eyniliyi müqayisə yolu ilə aşkar edək. Həmçinin, təxəyyülün şüurla birləşməsinin bəlkə yaddaş, zəkâ, ayırd etmə gücü və ya bəlkə də anlayış və zəka ola biləcəyini araşdırıraq. Əsas güc ideyası -məntiq heç vaxt bunun olub-olmamasını müəyyən etmir -ən azı güclərin çoxluğunun sistemli təqdimatı tərəfindən qoyulan bir problemdir. Ağlın məntiqi prinsipi bu birliyi mümkün qədər təmin etməyi tələb edir. Bir gücün və digər gücün müxtəlif görünüşləri eyni sayıldığca, onların yalnız bir və eyni gücün müxtəlif ifadələri olduğu ehtimalı artır. Bu güc müqayisəli olaraq onların əsas gücü adlana bilər. Digər güclərlə də eyni şəkildə davam olunur. Bu nisbətən əsas güclər bir daha bir-biri ilə müqayisə olunmalıdır ki, onların uyğunluğu aşkar edilsin və bununla da onları tək bir köklü, yəni tamamilə əsas gücə yaxınlaşdırmaq mümkün olsun. Ancaq ağlın bu birliyi sadəcə fərziyyə xarakterlidir. Bu, belə bir gücün mütləq şəkildə tapılmalı olduğunu deyil, əksinə, ağlın xeyrinə olaraq -yəni təcrübənin bizə təqdim edə biləcəyi bir çox qayda üçün müəyyən prinsiplər qurmaq məqsədilə -onun axtarılmalı olduğunu bildirir. Harada ki bu mümkün olar, orada biliklərə sistemli birlik gətirmək lazımdır.

Ancaq əgər anlayışın (anlama qabiliyyətinin) transsensual istifadəsinə diqqət yetirsək, bu ümumi əsas güc ideyasının yalnız fərziyyə xarakterli bir problem kimi xidmət etmədiyi, əksinə obyektiv reallığa iddia etdiyi aydın olar. Belə ki, bir maddənin çoxsaylı güclərinin sistemli birliyi fərziyyə kimi deyil, səbəbli və mütləq şəkildə qəbul edilir və nəticədə ağlın apodik (dəqiq və zəruri) prinsipi qurulur. Hətta biz bu çoxsaylı güclər arasında uyğunluğu tapmağa cəhd etməsək belə və ya bu cəhdlər uğursuz olsa belə, yenə də belə bir uyğunluğun mövcud olduğunu əvvəlcədən qəbul edirik. Bu, təkcə yuxarıda qeyd olunan

halda -yəni maddənin birliyindən ötrü ağlın çoxsaylı güclər arasında sistemli birləşmə fərza etməsi ilə məhdudlaşdırır. Zəka bunu o zaman da edir ki, bir çox güclər müəyyən mənada eyni cinsdən sayılsa da, müxtəlif şəkildə meydana çıxır. Məsələn, ümumilikdə maddə məsələsində olduğu kimi, burada xüsusi təbiət qanunları daha ümumi qanunların altına düşür. Prinsiplərin azlığı (yəni onların daha az sayıda və daha ümumi olması) isə təkcə ağlın qənaət prinsipi kimi deyil, onun təbiətinin daxili qanunu kimi qəbul edilir. Əslində, bir transsəntental prinsip əvvəlcədən fərza edilməsə, qaydalar arasında rasionallıq necə mümkün ola biləcəyini göstərmək belə mümkün deyil. Yalnız bu cür bir prinsip vasitəsilə belə bir sistemli birləşmə obyekti özünə aid kimi apriori, yəni təcrübədən asılı olmadan, zəruri şəkildə qəbul edilə bilər. Çünkü hansı əsasla ağıl, məntiqi istifadəsində, təbiətin bizim idrakımıza təqdim etdiyi müxtəlif gücləri sadəcə gizli bir birləşmə kimi qəbul edə və onları, bacardığı qədər, bir əsas gücdən törəmiş kimi qiymətləndirə bilər? Halbuki, zəka özü qəbul edə bilər ki, bütün güclər fərqli növdəndirlər və onları sistemli birləşmə əsasında törətmək təbiətin quruluşuna uyğun gəlmir. Belə olan halda isə zəka öz təyinatına tam zidd hərəkət etmiş olar, çünki o zaman o, təbiətin quruluşuna tamamilə zidd olan bir ideyanı özünə məqsəd qoymuş olar. Burada da deyilə bilməz ki, zəka bu birləşməni daha əvvəl təbiətin təsadüfi quruluşundan, öz prinsiplərinə uyğun şəkildə çıxarıb. Çünkü ağlın birləşmə qanunu zəruridir. Bu qanun olmadan zəka olmazdı; zəka olmadan isə anlayışdan ardıcıl və məqsədli istifadə mümkün olmazdı; bu da empirik həqiqətin kifayət qədər müəyyən meyarını bizə verməzdi. Buna görə də, empirik həqiqətin müəyyənliliyi baxımından, təbiətin sistemli birləşmə obyekti şəkildə keçərlə və zəruri olaraq əvvəlcədən fərza etməyə məcburuq. Bu transsəntental fərziyyəni biz filosofların prinsiplərində də heyranedici şəkildə gizlənmiş halda görürük, hərçənd onlar bunu həmişə özləri belə qəbul etməyiblər və ya bunun fərqində olmayıblar. Məsələn, tək-tək fərdi şeylərin müxtəlifliyi növlərin eyniliyini istisna etmir; müxtəlif növlər isə daha az sayıda cinslərin müxtəlif təyinatları kimi qəbul olunmalıdır; bu cinslər isə daha yüksək kateqoriyaların tərkibinə daxildir və sair. Buna görə də, mümkün olan bütün empirik anlayışların müəyyən sistemli birləşməni axtarmaq lazımdır -nə qədər ki, bu anlayışlar daha

yüksək və ümumi anlayışlardan çıxarıla bilər. Bu, bir məktəb qaydasıdır, bir məntiqi prinsipdir! Onsuz ağlın heç bir istifadəsi mümkün olmazdı. Çünkü biz yalnız ümumidən yola çıxaraq tək hallar haqqında nəticə çıxara bilərik - o da ancaq onda ki, tək hallar ümumi xüsusiyyətlərin altına daxil olmuş olur. Ancaq bu cür uyğunluğun təbiətdə də mövcud olduğu fikri, filosofların məşhur məktəb qaydasında -“başlangıclar (prinsiplər) zərurət olmadıqca çoxaldılmamalıdır” (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda) - əvvəlcədən fərz edilir. Bu qayda ilə demək istənilir ki, şeylərin təbiəti özündə ağlın birliyinə uyğun gələn materialı təqdim edir və bu sonsuz görünən müxtəliflik bizi onun arxasında əsas xüsusiyyətlərin birliyinin mövcudluğunu barədə fərziyyə irəli sürməkdən çəkindirməməlidir. Bu xüsusiyyətlərin müxtəlifliyi yalnız dəfələrlə aparılan təyinətmələr vasitəsilə törəyə bilər. Bu birlilik, hərçənd sadəcə bir ideyadır, amma bütün dövrlərdə o qədər böyük həvəslə axtarılıb ki, bəzən bu istəyin qarşısını almaq lazımlı gəlib, təşviq etmək yox. Kimyaçılar bütün duz növlərini iki əsas cinsə -turşu və qələvi -endirə bildikdə artıq böyük iş görmüşdülər. Amma onlar bu fərqi belə sadəcə bir əsas materialın müxtəlif ifadəsi kimi başa düşməyə çalışırdılar. Torpaq növlərini - yəni daşların və hətta metalların materialını -tədricən əvvəlcə üç, sonra iki əsas növə endirməyə çalışırdılar. Ancaq bununla kifayətlənmədilər və daim düşüncələrində bu müxtəlifliyin arxasında bir tək cinsin və ya hətta həm torpaqlar, həm də duzlar üçün ümumi olan bir əsas prinsipin mövcudluğunu fikrini saxladılar. Kiminsə düşünməsi mümkün idi ki, bu sadəcə ağlın özünə iş yükünü azaltmaq, yəni mümkün qədər rahat nəticə əldə etmək üçün yaratdığı bir üsuldur -uğur qazansa, bu birlilik sayəsində izah etdiyi əsasların ehtimalını artıracaq. Ancaq belə şəxsi məqsədi, yəni sadəcə qənaətə yönəlmış təşəbbüsü, bu birliyin təbiətin özü ilə uyğunluq təşkil etdiyini fərz edən ideyadan asanlıqla ayırməq olar. Burada zəka sadəcə rica etmir, o əmr edir -hərçənd bu birliyin sərhədlərini dəqiq müəyyən edə bilmir. Əgər bizə təqdim olunan təzahürlər (görünüşlər) arasında elə böyük bir müxtəliflik olsaydı ki -burada yalnız formadan yox, məzmundan, yəni varlıqların çoxşaxəliliyindən danışırıam —, belə ki, ən iti zəkalı insan ağlı belə onları bir-biri ilə müqayisə etdikdə ən kiçik bir oxşarlıq tapa bilməsəydi (baxmayaraq ki, bu hal ən azı təsəvvür edilə bilər),

onda ümumi anlayışlar üçün əsas olan məntiqi qanun -cinslər qanunu - ümumiyyətlə mövcud olmazdı. Belə olan halda nə cins anlayışı, nə də hər hansı digər ümumi anlayış, hətta ümumiyyətlə anlayış və ağlın özü də mövcud olmazdı. Çünkü anlayışlar məhz ağlın fəaliyyət sahəsidir. Deməli, cinslərə dair məntiqi prinsipin təbiətə tətbiq olunması üçün o, mütləq şəkildə bir transsensual prinsipə əsaslanmalıdır (burada “təbiət” deyəndə bizə verilmiş obyektləri nəzərdə tuturam). Bu transsensual prinsipə görə, mümkün təcrübənin çoxluğunda eyni cinsə məxsusluq zəruri olaraq əvvəlcədən fərz edilir -hərçənd onun dəqiq dərəcəsini qabaqcadan müəyyən edə bilmərik. Çünkü bu olmadan nə empirik anlayışlar, nə də təcrübə özü mümkün ola bilərdi. Cinslərə aid olan və eyniliyi fərz edən məntiqi prinsipə qarşı digər bir prinsip dayanır -bu da növlərin prinsipidir. Bu prinsipə görə, eyni cins daxilində razılaşma mövcud olsa da, şeylərdə çoxluq və müxtəliflik zəruridir. Bu prinsip ağla belə bir göstəriş verir: o, razılaşma qədər, müxtəlifliyə də diqqət yetirməlidir. Bu prinsip (ayırdetmə prinsipi və ya fərqləndirmə qabiliyyəti) birinci prinsipin (zəkaya əsaslanan, amma tələskən olan) həddini ciddi şəkildə məhdudlaşdırır. Burada ağlın iki marağı üzə çıxır və bunlar bir-biri ilə ziddiyət təşkil edir: bir tərəfdən, cinslərə dair ümumiliklə əlaqəli maraq (daha geniş sahəni əhatə etmək), digər tərəfdən isə növlərə dair məzmunla əlaqəli maraq (daha konkret və müəyyən bilik əldə etmək). Birinci halda zəka anlayışları vasitəsilə “çox şeyi düşünür”, ikinci halda isə “daha dərindən düşünür”. Bu ziddiyət, insanların fərqli düşüncə tərzlərində özünü göstərir: bəzi insanlar təbiətdəki fərqliliklərə qarşıdırular və hər şeyi birliyə endirməyə çalışırlar, digərləri isə (xüsusilə empirik yönümlü insanlar) təbiəti o qədər çox fərqlərə böülürlər ki, sanki artıq bu görünüşləri ümumi prinsiplərə mühakimə etmək ümidi belə tərk olunmalıdır. Bu ikinci düşüncə tərzi də açıq şəkildə müəyyən bir məntiqi prinsipə əsaslanır. Bu prinsipin məqsədi bütün biliklərin sistemli şəkildə tamlığını təmin etməkdir. Belə ki, əgər mən cinsdən başlayıb onun altında mövcud olan bütün müxtəlifliklərə doğru irəliləyişəmə, bu zaman sistemin genişlənməsini təmin etməyə çalışıram. Halbuki birinci halda məqsəd cinsə doğru yüksəlməklə sadəlik əldə etmək idi. Çünkü bir cinsi ifadə edən anlayışın sahəsinə (əhatəsinə) baxaraq onun nə qədər bölünəcəyini

əvvəlcədən bilmək mümkün deyil -eynilə maddəni dolduran məkanda nə qədər bölünmə gedəcəyini əvvəlcədən bilməyin mümkün olmaması kimi. Buna görə də hər bir cins öz daxilində müxtəlif növləri tələb edir. Həmin növlər isə öz növbəsində altnövlərə bölünür. Üstəlik, bu altnövlər heç vaxt tam əhatə olunmuş, yəni ən son və daha aşağı səviyyəli olaraq qəbul edilə bilməz. Çünkü hər bir növ fərqli şeylər arasında olan ortaq xüsusiyyətlərə əsaslanaraq formalaşan bir anlayışdır. Bu anlayış isə heç vaxt tam dəqiqliklə müəyyən edilə bilməz, yəni onu bir fərdi (tək bir varlığı) təsvir etmək üçün istifadə etmək mümkün deyil. Buna görə də, hər bir növ anlayışı daim öz içində başqa anlayışları -yəni altnövləri -ehtiva edir. Bu fərqləndirmə qanunu belə ifadə oluna bilər: *varlıqlardakı müxtəlifliklər əsassız yerə azaldılmamalıdır* (Latinca: *entium varietates non temere esse minuendas*). Bu məntiqi qanunun (yəni növləri altnövlərə ayırmaq prinsipinin) heç bir mənası və tətbiqi olmazdı, əgər o, spesifikasiyanın transsensual qanununa əsaslanmasaydı. Bu transsensual qanun obyekt ola biləcək şeylərin müxtəlifliyi baxımından faktiki sonsuzluğu tələb etmir -çünki məntiqi prinsipin irəli sürdüyü, mümkün bölünmənin qeyri-müəyyənliyi, tək başına belə bir tələb yaratmadı. Amma bu qanun, anlayışlara əsaslanan idrakı mümkün etmək üçün, qarşılaşdığımız hər bir növ altında yeni altnövlər, və hər bir müxtəliflik altında daha incə müxtəlifliklər axtarmağı anlayışa tapşırır. Əgər daha aşağı anlayışlar (altnövlər) olmasaydı, daha yüksək anlayışlar (cinslər) da olmazdı. Anlayış isə hər şeyi yalnız anlayışlar vasitəsilə dərk edir -heç vaxt yalnız xalis baxış (intuisiya) vasitəsilə deyil. Beləliklə, nə qədər bölünməyə getsə də, hər zaman bunu daha aşağı anlayışlar vasitəsilə edir. Hadisələri tam şəkildə müəyyənləşdirmək üçün (bu yalnız anlayış vasitəsilə mümkünür) daim davam edən bir spesifikasiya prosesi, yəni anlayışların dəqiqləşdirilməsi və yeni müxtəlifliklərin tapılması lazımdır. Bu cür bir qanun təcrübədən qaynaqlana bilməz, çünki təcrübə belə dərinlikdə fərqlilikləri aşkara çıxarmaqda tezliklə dayanır. Bu qanun ancaq transsensual -yəni idraka əvvəlcədən əsas olan -bir prinsip kimi apriori şəkildə mövcuddur və ağlı bu axtarışa daim sövq edir, hətta duyularla dərhal sezilə bilməyən fərqliliklərə də baxmağa vadər edir. Məsələn, uduku torpaqların müxtəlif növlərinin (məsələn,

əhəngli və duzlu torpaqların) aşkarla çıxarılması üçün bu cür bir əvvəlcədən gələn axtarış qaydası tələb olunmuşdu. Ağlın bu qaydası anlayışı daim yeni müxtəlifliklər axtarmağa yönəldir, çünki təbiətin çox zəngin və fərqliliklə dolu olduğu əvvəldən qəbul olunur. Bu, eyni zamanda göstərir ki, bizim anlayışımız yalnız o halda mümkündür ki, təbiətdə həm oxşarlıq (növ daxilindəki ümumi cəhətlər), həm də fərqlilik (spesifik xüsusiyyətlər) mövcud olsun. Çünki anlayışlardan istifadə, bu iki cəhətin -bir anlayış altında cəmlənə bilən müxtəlifliyin -olması ilə mümkündür. Bu hissədə Kant ağlın idraka necə "meydan hazırladığını" izah edir. Aqlın məqsədi, idraka mümkün olan qədər çoxluq içində bir sistemli birlik (sistematik vahidlik) təmin etməkdir. Bunun üçün o, üç əsas prinsipə əsaslanır:

- 1. Homogeniya prinsipi (eyni cinsə aidlik):** Müxtəlif təzahürlər arasında ümumi cəhətlər (yəni növlərin daha yüksək cinslər altında birləşdirilməsi) axtarılır. Bu prinsip idraka kömək edir ki, bir çox şeyi daha ümumi anlayışlar altında qruplaşdırırsın.
- 2. Spesifikasiya prinsipi (fərqləndirmə):** Eyni cins altında müxtəlif növlərin və altnövlərin axtarılmasıdır. Bu prinsip idraka müxtəlifliyi, yəni dəqiqliyi və zənginliyi təmin edir.
- 3. Davamlılıq prinsipi (affinitet və kecid):** Bütün formalar arasında ardıcıl bir kecid zəncirini – "mərhələli müxtəlifliklərlə" birindən digərinə kecid – mümkün sayıır. Bu prinsip, bir növdən digərinə tədricən keçidi mümkün sayaraq bütöv bir sistem qurmağa imkan verir.

Bu üç prinsip birlikdə, təbiətdəki çoxluğun tək bir başlangıç nöqtədən (ən ümumi cinsdən) başlanaraq mərhələli şəkildə spesifik formalaradək yayıldığı fikrini ifadə edir. Yəni, müxtəlifliklər dərinləşdikcə, onlar bir sistem daxilində tək bir qaynağa bağlı qalır – və bu, idrakin "ideyadakı sistematik birliyi" tamamlaması deməkdir. Kant burada "sistematik birlik" anlayışını vizual və intuitiv şəkildə izah etməyə çalışır: **hər bir anlayış (concept)** bir nöqtə (point) kimi qəbul edilir və bu nöqtənin öz üfüqü (horizon) vardır -yəni bu anlayış

vasitəsilə qavranıla biləcək və onunla əlaqələndirilə biləcək çoxlu obyektlər toplusu.

Bu üfüq daxilində:

- **Hər bir nöqtə (yəni anlayış)** daha **kiçik üfüqlərə** sahib nöqtələrə bölünə bilər -bu, **spesifikasiya prinsipi** ilə uyğundur: hər bir növ (species) daha alt növlərə (subspecies) bölünə bilər.
- Lakin fərdi obyektlər (individuals) bu nöqtə-üfüq sisteminə daxil deyil, çünki onların öz "üfüqü" yoxdur -yəni onlar daha ümumi anlayışlara bölünə bilməzlər.
- Müxtəlif **genuslar (yəni daha ümumi anlayışlar)** özlərinə aid nöqtə-üfüqləri olan növləri ehtiva edir və onlar daha **yüksək cinslər altında** birləşdirilə bilər.

Bu təsvirin kulminasiya nöqtəsi: **ən yüksək cins (highest genus)** bütün digər cinsləri, növləri və alt-növləri ehtiva edən "**universal və əsl üfüq**" kimi çıxış edir. Kantın bu metaforası, anlayışların sistemli şəkildə necə təşkil olunduğunu, həm şaquli (yuxarı cinslərə doğru), həm də üfüqi (növlər və alt-növlər arasında əlaqə) istiqamətdə necə əlaqələndiyini anlamağa kömək edir. Homogenlik qanunu məni ən yüksək mövqeyə aparır, spesifikasiya qanunu isə ən aşağı mövqelərə və onların mümkün olan ən böyük müxtəlifliyinə gətirib çıxarır. Lakin beləliklə bütün mümkün anlayışlar sahəsində heç nə boş qalmır və ondan kənarda heç nə rast gəlinə bilməz. Bu ümumi baxış sahəsinin və onun hərtərəfli bölünməsinin öncədən qəbulundan aşağıdakı prinsip yaranır: **non datur vacuum formarum** -yəni, fərqli başlangıç və əsas cinslər yoxdur ki, onlar bir-birindən ayrılmış və izolyasiya olunmuş olsunlar (boş məkanla arada olmasınlar). Əksinə, bütün müxtəlif cinslər yalnız bir yeganə ən ali və ümumi cinsin bölünmələridir. Bu prinsipin dərhal nəticəsi olaraq isə belə bir prinsip gəlir: **datur continuum formarum** -yəni bütün növ müxtəliflikləri bir-birinə bağlıdır və bir növdən digərinə tullanaraq keçid yoxdur. Keçid yalnız daha kiçik fərqlərlə olan hər addım vasitəsilə baş verir, belə ki, hər növdən digərinə tədricən çatmaq mümkündür. Qısaca desək, yaxın anlayışlarda belə, heç bir

növ və alt-növ birbaşa əlaqəli deyil, arada hər zaman onların fərqlərindən daha az olan başqa növlər mövcuddur. Bu növlərin davamlılığı barədə məntiqi qanun (*formarum logicarum*) isə bir transsensual qanunu (*lex continui in natura*) öncədən qəbul edir. Bu qanun olmadan, anlayışın əvvəlki təlimatı tətbiqi yalnız çəşqinliq yaradar. Çünkü həmin təlimat bəlkə də birbaşa təbiətə zidd yola düşərdi. Buna görə də bu qanun yalnız xalis transsensual əsaslara, yəni təcrübi olmayan əsaslara söykənməlidir. Əgər təcrübi əsaslara əsaslanısaydı, o, sistemlərdən sonra meydana çıxardı. Halbuki əslində o, təbiətin biliyində sistematikliyi ilk dəfə yaradandır. Bu qanunların arxasında sadəcə təcrübə kimi sınaqlar aparmaq məqsədi yoxdur. Lakin aydın görünür ki, bu əlaqə tətbiq olunduğu yerdə bizə hipotez kimi düşünülmüş birlik fikrini əsaslandırmaq üçün güclü səbəb verir və bu baxımdan faydalıdır. Əslində isə bu qanunlar əsas səbəblərin qənaətliliyini, təsirlərin çoxluğunu və təbiətin üzvlərinin öz aralarındaki əlaqəsini məntiqli və təbiətə uyğun şəkildə qiymətləndirir. Buna görə də bu prinsiplər tövsiyəni birbaşa özündə daşıyır, sadəcə metodoloji vasitə kimi deyil. Lakin asanlıqla görmək olar ki, bu formaların davamlılığı sadəcə bir fikirdir. Təcrübədə onun uyğun bir obyekti heç cür göstərilə bilməz. Bunun səbəbi təkcə odur ki, təbiətdə növlər həqiqətən ayrı-ayrıdır və buna görə özləri içində kəsikli bir kəmiyyət təşkil etməlidirlər. Əgər onların əlaqəsindəki mərhələli irəliləyiş davamlı olsayıdı, istənilən iki növ arasında sonsuz sayda ara üzv olmalıydı ki, bu isə mümkünüszdür. Həm də biz bu qanundan dəqiq təcrübi istifadə edə bilmərik, çünkü bu qanun bizə əlaqənin ən kiçik işarəsini belə göstərmir, nə də ki, bu əlaqənin müxtəliflik dərəcələrini harada və necə axtarmalı olduğumuzu. Bizə yalnız ümumi bir göstəriş verilir ki, biz onu axtarmalıyıq. Əgər gətirdiyimiz prinsipləri onların təcrübədəki istifadəsinə uyğun bir qaydada yerləşdirsək, onda sistematik vəhdətin prinsipləri təxminən belə olar: Çoxluq, əlaqəlilik, vəhdət -hər biri, ancaq ən yüksək dərəcədə tamlıq ideyası kimi qəbul edilir. Ağıl, anlayışın əvvəlcə təcrübəyə tətbiq etdiyi bilişləri fərz edir və bu bilişlərin vəhdətini təcrübənin çatdığı sərhədlərdən çox irəli gedən ideyalara uyğun olaraq axtarır.

Çoxluğun əlaqəliliyi, onun müxtəlifliyinə zərər vermədən vəhdət prinsipinə uyğun olaraq yalnız şeylərə yox, həm də şeylərin xüsusiyyətləri və qüvvələrinə

aiiddir. Məsələn, əgər planetlərin hərəkəti bizə dair bir təcrübə vasitəsilə dairəvi kimi verilirsə (hələ tam dəqiqləşdirilməmiş olsa da) və biz dəyişikliklər müşahidə ediriksə, o zaman bu dəyişikliklərin sonsuz sayıda ara dərəcələrlə dairədən sapma ehtimalı olduğunu fərz edirik; yəni planetlərin dairəvi olmayan hərəkətlərinin onun xüsusiyyətlərinə nə qədər yaxınlaşacağını düşünürük və beləliklə elipsə gəlirik. Kometlərin trayektoriyaları isə daha çox müxtəliflik göstərir, çünki (müşahidə imkanlarımız çatan qədər) onlar heç vaxt dairəvi yolla geri dönmürlər; amma biz onların trayektoriyasının parabolik ola biləcəyini ehtimal edirik, çünki bu elipsə yaxındır və elipsin böyük oxu çox uzun olduqda, bütün müşahidələrimizdə ondan fərqləndirmək mümkün olmur. Beləliklə, bu prinsiplərin rəhbərliyi altında biz bu trayektoriyaların formalarında cinslərin vəhdətinə çatırıq. Eyni zamanda, bu hərəkətin bütün qanunlarının səbəbində də vəhdət tapırıq (məsələn, cazibə qüvvəsi). Bundan sonra, biz fəhlərimizi genişləndirərək, bütün dəyişiklikləri və görünən sapmaları eyni prinsip əsasında izah etməyə çalışırıq.

Nəhayət, təcrübənin təsdiqləyəcəyindən də artıq addım atırıq. Əlaqəlilik qaydalarına əsaslanaraq, kometlər üçün hiperbolik trayektoriyalar belə təsəvvür edirik. Bu trayektoriyalarda kometlər tamamilə Güneş sistemimizdən çıxaraq, bir ulduzdan digərinə keçir və öz hərəkətlərində dünyanın ən uzaq nöqtələrini birləşdirir. Bu dünya bizim üçün sərhədsizdir, amma eyni hərəkət qüvvəsi ilə bağlıdır. Bu prinsiplərin qəribə və yalnız bizim üçün maraqlı olan tərəfi budur ki, onlar aydın şəkildə transsental kimi görünür. Onlar yalnız ideyalar kimi mövcuddur və təcrübədəki ağlın istifadəsində təqib olunmalıdır. Ağılımız bu prinsipləri yalnız təxmini şəkildə, yəni yaxınlaşma ilə izləyə bilir, amma heç vaxt tam olaraq onlara çata bilmir. Buna baxmayaraq, bu prinsiplər əvvəlcədən verilmiş sintezik təkliflər kimi obyektiv, lakin qeyri-müəyyən etibarlılığı malikdirlər. Onlar mümkün təcrübənin qaydası kimi xidmət edir və hətta təcrübəni inkişaf etdirməkdə uğurla istifadə olunan heuristic prinsiplər kimi tətbiq edilə bilirlər. Amma bunların transsental dəlilini vermək mümkün deyil, çünki yuxarıda göstərildiyi kimi, ideyalarla bağlı belə dəlil həmişə mümkün süzdür. Transsental Analitikdə biz anlayışın prinsipləri arasında dinamik prinsipləri fərqləndirmişik. Onlar yalnız təsəvvürün

qaydalayıcı (regulyativ) prinsipleri kimi çıxış edir. Digərləri isə riyazi prinsiplərdir və təsəvvürə dair qurucu (konstitutiv) prinsiplərdir. Buna baxmayaraq, düşündüyüümüz dinamik qanunlar təcrübə baxımından da qurucu (konstitutiv) sayılır, çünkü onlar təcrübənin mümkün olması üçün zəruri olan anlayışları əvvəlcədən təmin edirlər. Əksinə, xalis ağlın prinsipleri hətta təcrübi anlayışlar üçün belə qurucu ola bilməz, çünkü onlar üçün müvafiq hissiyyat sxemi təqdim edilə bilməz və buna görə də konkret bir obyektə sahib ola bilməzlər. İndi, əgər mən onları təcrübi istifadədən, yəni qurucu prinsiplər kimi istifadə etməyi buraxsam, necə onların qaydalayıcı istifadəsini təmin edə bilərəm və bununla onlara müəyyən obyektiv etibarlılıq verə bilərəm? Və bu istifadə hansı mənaya sahib ola bilər? Anlayış zəka üçün obyekt yaradır, elə hissiyyat da anlayış üçün obyekt yaradır. Ağlın işi budur ki, anlayışın bütün mümkün təcrübi fəaliyyətlərinin birliyini sistemli şəkildə təşkil etsin. Eynilə anlayış da görünüşlərin müxtəlifliyini anlayışlar vasitəsilə birləşdirir və onları təcrübi qanunlar altına alır. Lakin anlayışın fəaliyyətləri, hissiyyatın sxemləri olmadan, müəyyən deyil. Eynilə ağlın birliyi də özü üçün müəyyən deyil -yəni anlayışın anlayışlarını hansı şərtlərlə və hansı səviyyədə sistematik şəkildə birləşdirməli olduğuna dair konkret ölçü yoxdur. Buna baxmayaraq, anlayışların tam sistematik birliyi üçün təsəvvürdə (intuisiyada) heç bir sxem tapıla bilməsə də, belə bir sxemin analoqu verilməli və verilə bilər. Bu analoq anlayışın biliyinin maksimum bölünməsi və birləşdirilməsi ideyasıdır. Çünkü ən böyük və ən tam olan şey dəqiq şəkildə ağlın yaddaşında saxlanıla bilər, çünkü bütün məhdudlaşdırıcı şərtlər -hansı ki, müəyyən olmayan çoxluqları yaradır -buradan çıxarılır. Beləliklə, ağlın ideyası hissiyyatın sxeminin bir analoqudur, amma fərqlidir. Anlayışların ağlın sxeminə tətbiqi anlayışların öz obyektlərinin biliyi deyil (kategoriyaların hissiyyatın sxeminə tətbiqi kimi), sadəcə anlayışın bütün istifadəsinin sistematik birliyi üçün bir qayda və ya prinsipdir. İndi, hər bir prinsip ki, anlayışın istifadəsinin əvvəlcədən tam birliyini təmin edir, həmçinin təcrübə obyektiñə də, baxmayaraq dolayı yolla, keçərlidir. Xalis ağlın prinsipləri də bu obyektə qarşı obyektiv reallığa malikdir, amma bu o demək deyil ki, onlar obyektdə bir şeyi müəyyən edir. Sadəcə olaraq, onlar göstərir ki, anlayışın təcrübədə təcrübi və müəyyən istifadəsi necə

tam və öz-özünə uyğunlaşdırıla bilər. Bunun üçün də anlayışın istifadəsini mümkün qədər tam birliyə uyğun əlaqələndirmək lazımdır və məhz bu prinsipdən çıxır. Mən bütün subyektiv prinsipləri, hansı ki, obyektin təbiətindən yox, ağlın həmin obyektin biliyində mümkün olan bir mükəmməllik istəyi əsasında götürür, ağlın maksimi adlandırıram. Beləliklə, nəzəri ağlın maksimi var, hansı ki, yalnız ağlın nəzəri marağına əsaslanır, baxmayaraq ki, bəzən onlar obyektiv prinsiplər kimi görünə bilər. Əgər yalnız nizamlayıcı prinsiplər əsaslı vəzifə prinsipi kimi qəbul olunarsa, onda onlar obyektiv prinsiplər kimi bir-biri ilə ziddiyətə düşə bilər; amma əgər onları yalnız maksimsaymaqla yanaşsaq, bu artıq həqiqi ziddiyət deyil, sadəcə olaraq, ağlın müxtəlif maraqları düşüncə yolları arasında fərq yaradır. Əslində, ağlın tək və vahid bir marağı var, və onun maksimi arasındaki ziddiyət yalnız bu marağı təmin edən metodların müxtəlifliyi və qarşılıqlı məhdudlaşdırılmasıdır. Beləliklə, çoxluğa maraq (ixtisaslaşdırma prinsipi əsasında) bəlkə də daha çox bu mübahisəli zəka üçün üstünlük təşkil edir, birliyə maraq (toplanma prinsipi əsasında) isə digər üçün. Hər biri öz hökmünün obyektə baxışdan qaynaqlandığına inanır, amma bu hökm yalnız iki prinsipdən birinə daha çox və ya az bağlılıq əsasında əsaslanır. Bu prinsiplərin heç biri obyektiv əsaslara söykənmir, yalnız ağlın marağına əsaslanır və buna prinsiplər deyil, daha çox “maksimlər” demək daha düzgündür. Əgər mən görürəmsə ki, zəka sahibi insanlar insanın, heyvanların, bitkilərin və ya hətta mineral aləminin cisimlərinin xüsusiyyətləri barədə mübahisə içindədirlər - məsələn, bəziləri xalqların müəyyən xüsusiyyətlərini onların soyundan və ya ailələr, irqlər arasındaki qəti və irsi fərqlərdən götürürler, digər tərəfdən isə düşünürlər ki, təbiət bu məsələdə heç bir meyl yaratmayıb və bütün fərqlər yalnız xarici təsadüflərə əsaslanır -onda mən sadəcə obyektin quruluşunu nəzərə almalıyamm ki, başa düşüm ki, obyektin mahiyyəti onların hər ikisinin dərk edə biləcəyi qədər açıq deyil. Burada heç nə yoxdur, yalnız ağlın iki müxtəlif marağı var; hər tərəf bir marağı qəbul edir və ya elə göstərir ki, qəbul edir -ya təbiətin çoxluq marağı, ya da təbiətin vahidlik marağı. Bu maksims əlbəttə birləşdirilə bilər, amma onlar obyektiv anlayışlar kimi qəbul olunduğu müddətdə, təkcə ziddiyətə yol açırlar, həm də həqiqətin üzə çıxmاسını

gecikdirən maneələr yaradırlar. Doğru yanaşmanı tapmaq üçün isə bu mübahisəli maraqların birləşdirilməsi və ağlin onlarla barışdırılması lazımdır. Eyni şey, geniş qəbul edilmiş varlıqlar arasında ardıcılıq nərdivanı qanununa dair iddia və ya ona edilən hücumda da müşahidə olunur. Bu qanun Leibniz tərəfindən məşhurlaşdırılmış və Bonnet tərəfindən möhtəşəm şəkildə dəstəklənmişdir. Bu, ağlin maraqlarına əsaslanan əlaqəlilik prinsipinin axtarışından başqa bir şey deyil. Təbiətin düzənləri üzərində müşahidə və anlayış heç vaxt bunu obyektiv olaraq sübut edə bilməzdi. Təcrübənin bizə təqdim etdiyi bu nərdivanın pillələri bir-birindən çox uzaqdır. Biz kiçik fərqlər kimi qəbul etdiyimiz şeylər, əslində təbiətdə çox böyük boşluqlardır. Belə müşahidələr əsasında -əsasən şeylərin böyük çoxluğununu nəzərə alaraq, hansılar arasında müəyyən oxşarlıqları və yaxınlaşmaları tapmaq həmişə asandır - təbiətin məqsədləri haqqında heç nə dəqiq müəyyən edilə bilməz. Əksinə, təbiətdə nizamı belə bir prinsipə uyğun axtarmaq metodu və belə bir nizamın ümumilikdə təbiətdə mövcud olduğunu qəbul etmək maksimi, harada və nə dərəcədə olduğu müəyyən olmasa da, ağlin qanuni və möhtəşəm tənzimləyici prinsipidir. Lakin bu prinsip təcrübə və müşahidənin çatacağı həddən çox irəlidədir; o, heç nəyi müəyyənləşdirmədən yalnız sistemli vahidliyə doğru yol göstərir.

Şərh: Kantın fikirlərinə görə, insan ağlı təcrübədən kənara çıxməq, yəni təcrübənin sərhədlərini aşmaq istəyi ilə təbiətən meyllidir. Bu meyl insanı yalnız ideyalara, yəni transsensual ideyalara yönəldir. Bu ideyalar anlayışların təcrübəyə əsaslanan həqiqətdən fərqli olaraq, sadəcə bir illüziya yaradır. Kant deyir ki, ağlin məqsədi anlayışları sistemli və birləşdirici şəkildə nizamlamaqdır, amma bu ideyalar reallıqda mövcud olan obyektlərin həqiqi anlayışları deyil, daha çox tənzimləyici qaydalar rolundadır. Transsensual ideyalar vasitəsilə zəka anlayışlarının birliyi və genişliyi üçün istiqamət götürür, ancaq bu ideyalar təcrübənin sərhədlərindən kənarda olduğu üçün həqiqi biliyə gətirmir. Kant vurgulayır ki, zəka anlayışları və ideyaları yalnız tənzimləyici məqsədlə istifadə etməli, onları reallığın obyektləri kimi qəbul etmək yanlışlığa səbəb olur. Beləliklə, ağlin və anlayışın məqsədi bilikləri sistemli birləşdirmək, müxtəlif qaydaları ümumi prinsip altında toplamaqdır. Bu isə mütləq həqiqət kimi deyil, tənzimləyici bir prinsip kimi başa düşülməlidir. İnsan ağlı beləliklə biliyin ardıcılığını və əlaqəliliyini təmin edir,

amma həmişə təcrübənin mümkün sahəsi daxilində qalmalıdır. Kantın nəzərində, ağlın işi təkcə müəyyən anlayışları qəbul etmək deyil, onları daha böyük bir bütövlükdə əlaqələndirmək və bilik sistemini mümkün qədər tam və əlaqəli etməkdir. Bu prosesdə zəka həm apodiktik (mütləq doğru) həm də hipotetik (qayda kimi qəbul edilən) istifadə üsullarından faydalananır. Nəticədə, zəka biliklərin sistemli, ardıcıl və birləşdirici quruluşunu təmin etməyə çalışır, amma bunun üçün təcrübənin sərhədlərinə hörmət etməlidir. Kantın fikirlərinə görə, insan ağlı təbiətdəki çoxsaylı və müxtəlif varlıqları anlamaq üçün onları bir sistem içində təşkil etməyə çalışır. Zəka fərqli təzahürlər və güclər arasında gizli bir birlik axtarır və bunu təcrübədən asılı olmadan əvvəlcədən qəbul edir. Bu, ağlın idrakında əsas rol oynayan bir prinsipdir, çünki əgər müxtəlifliklər arasında heç bir ümumi əlaqə olmasaydı, anlayış və düşüncə mümkün olmazdı. Zəka həm ümumi cəhətləri (cinsləri), həm də fərqlilikləri (növləri) nəzərə alır, yəni həm sadəlik, həm də zənginliyi təmin etməyə çalışır. Bu, idrak prosesində davamlı bir spesifikasiya və fərqləndirmə tələb edir, yəni anlayışlar tədricən daha konkret və incə fərqlərə doğru inkişaf edir. Beləliklə, zəka təbiətdəki müxtəlifliyi azaldıb sadələşdirməkdən çox, onu sistemli və mərhələli şəkildə təşkil edir. Bu prinsip ağlın məntiqi əsasıdır və onun olmaması idrakin, anlayışların və təcrübənin mümkünüyünü məhv edərdi. Kant bununla göstərir ki, insanın dünyani anlama qabiliyyəti həm ümumi birliyə, həm də fərqliliklərə eyni zamanda diqqət yetirməkdən asılıdır. Kantın fikrincə, anlayışlar bir-biri ilə əlaqəli, sistemli şəkildə təşkil olunur. On ümumi anlayış bütün digər alt anlayışları, növləri və fərqləri əhatə edir. Bu sistemdə heç bir anlayış tam izolyasiya olunmur, bütün anlayışlar bir-biri ilə tədricən bağlıdır və aralarında kəskin sıçrayışlar olmur. Yəni, anlayışların arasında davamlılıq var, hər bir anlayış digəri ilə oxşar xüsusiyyətlərə sahib olan aralıq anlayışlar vasitəsilə bağlıdır. Bu davamlılıq təcrübədə birbaşa müşahidə olunmasa da, ağlın sistemləşdirici prinsipi kimi qəbul edilir və təbiətin ardıcılığını başa düşməyə kömək edir. Kant bu ideyanı təbiətdəki dəyişikliklər və müxtəlifliklərə bağlı nümunələrlə izah edir, məsələn, planetlərin və kometlərin trayektoriyaları üzərində düşünərək. Onların hərəkətləri fərqli olsa da, bu trayektoriyalar bir-birinə yaxın olan formalarla əlaqəlidir və təbiətdə bir vəhdət və əlaqəlilik prinsipi var. Bununla belə, Kant vurgulayır ki, bu sistemli əlaqəlilik və vəhdət fikri sadəcə ağlın, yəni düşüncənin yaratdığı bir ideyadır, yəni təcrübədə tam sübut olunması mümkün olmayan, amma düşüncənin və bilik axtarışının əsasını təşkil edən bir prinsipdir. Bu prinsip təcrübənin kənarında olsa da, biliyi

sistemləşdirmək və yeni anlayışlara doğru irəliləmək üçün vacibdir. Kant həmçinin qeyd edir ki, ağlın prinsipləri obyektiv kimi qəbul edilə bilər, amma onlar təcrübədə birbaşa ölçülüb sübut edilmir. Zəka bu prinsiplərlə təcrübəni mümkün qədər məntiqli və sistemli şəkildə izah etməyə çalışır, beləliklə, biliyin inkişafına kömək edir. Nəhayət, Kant düşünür ki, müxtəlif anlayışlar və nəzəriyyələr arasında mübahisələr çox vaxt ağlın müxtəlif maraqlarından irəli gəlir. Məsələn, təbiətdəki müxtəliflik və vəhdət prinsipləri arasında mübahisə kimi. Bu mübahisələr həqiqətin tapılmasını çətinləşdirir, ona görə də müxtəlif maraqların birləşdirilməsi və barışdırılması zəruridir. Ümumiyyətlə, Kant anlayışların və təbiətin müxtəlifliyini vahid və əlaqəli bir sistem kimi görür və bu sistemin təməlində həm davamlılıq, həm də vəhdət prinsiplərinin olduğunu söyləyir. Bu prinsiplər ağilla düşünülmüş ideyalardır və təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxaraq bilik və elmə istiqamət verir.

## **İnsan ağlıının təbii dialektikasının son məqsədi**

Saf ağlın ideyaları özlərində heç vaxt dialektik olmazlar; əksinə, yalnız onların yanlış istifadəsi nəticəsində aldatıcı bir illüziya meydana çıxır. Çünkü bu ideyalar bizə ağlımızın təbiəti tərəfindən bir problem kimi verilir. Zəka spekulyasiyalarının bütün haqları və iddiaları üçün ən yüksək qərar məhkəməsi olan ağıl, mahiyyət etibarilə heç bir yalana və ya illüziyaya əsaslanı bilməz. Deməli, bu ideyalar ehtimal ki, ağlımızın təbii meyillərinə uyğun olaraq yaxşı və məqsədə uyğun bir vəzifəyə sahibdirler. Lakin adəti üzrə, sofistlər dəstəsi absurdluqlardan və ziddiyyətlərdən hay-küy salır. Onlar bir sistemin daxili məqsədlərini dərk edə bilmədikləri üçün həmin rejimə qarşı çıxırlar. Halbuki elə həmin sistemin müsbət təsirlərinə görə qorunmuş və hətta onları tənqid edəcək mədəniyyət səviyyəsinə çatmışlar. İnsanın bir anlayışdan apriori, yəni təcrübədən əvvəl, əminliklə istifadə etməsi yalnız onun transsəndental əsaslandırmasını – yəni ağlın sərhədləri daxilində izahını – verdikdə mümkündür. Xalis ağlın ideyaları isə, kateqoriyalar kimi eyni üsulla əsaslandırıla bilməz. Amma bu ideyalar obyektiv baxımdan az da olsa bir məna daşıyacaqsa, yəni tamamilə boş fikri varlıqlar olmayacaqsa (*entia rationis ratiocinantis*), o zaman onların da özünəməxsus şəkildə əsaslandırılması mütləq mümkün olmalıdır. Doğrudur, bu əsaslandırma kateqoriyaların

əsaslandırılmışından xeyli fərqli olacaq. Amma bu fərqə baxmayaraq, bu iş xalis ağlın tənqid fəaliyyətinin tamamlama mərhələsidir. İndi isə biz məhz bu işi görəcək və onu həyata keçirəcəyik. Bir şeyin mənim ağlıma mütləq obyekt kimi verilməsi ilə, sadəcə bir ideya daxilində obyekt kimi təqdim edilməsi arasında böyük fərq var. Birinci halda, anlayışlarım obyektin özünü müəyyənləşdirməyə qədər gedib çıxır. Amma ikinci halda, əslində qarşımızda heç bir obyekt yoxdur -hətta ehtimal səviyyəsində belə -yənləz bir sxem vardır. Bu sxem də obyektləri birbaşa deyil, yalnız həmin ideya ilə əlaqə vasitəsilə dolayı yolla təmsil etmək üçündür. Bu, onların sistemli birliyini əsas tutaraq baş verir. Məsələn, mən "ən ali ağrıla malik varlıq" anlayışının sadəcə bir ideya olduğunu deyirəm. Yəni, onun obyektiv reallığı, birbaşa hansısa obyektlə əlaqələndirilməsində deyil (çünki bu mənada onun obyektiv əsaslandırmaşını verə bilmərik). Əksinə, bu ideya, ümumilikdə bir şey haqqında anlayış yaratmaq üçün ağlın ən böyük birlik şərtlərinə uyğun şəkildə tərtib olunmuş bir sxemdir. O, yalnız təcrübə əsasında qurulan ağlımızın fəaliyyətində mümkün olan ən böyük sistematik birliyi qorumağa xidmət edir. Belə ki, bu ideyadakı təsəvvür edilən obyekt sanki təcrübə obyektlərinin əsası və ya səbəbi kimi qəbul olunur. Məsələn, belə deyilir: dünyadakı varlıqlar sanki öz varlıqlarını ən yüksək ağlıdan alıblar. Bu halda, ideya göstərir ki, hansısa obyekt necə qurulub deyə yox, əksinə, bu anlayışın rəhbərliyi altında biz ümumilikdə təcrübə obyektlərinin quruluşunu və əlaqələrini necə axtarmalıyıq. Əgər göstərilə bilərsə ki, transsəndental ideyaların üç növü - psixoloji, kosmoloji və teoloji -hər hansı bir müvafiq obyektlə birbaşa əlaqələndirilə bilməz və bu obyektlərin müəyyənləşdirilməsi mümkün deyilsə belə, onların ideya daxilində fərz edilməsi şərtilə ağlın empirik istifadə qaydalarının hamısı sistemli birliyə gətirib çıxarırsa, onda bu ideyalara uyğun davranışmaq ağlın zəruri bir prinsipi olur. Bu isə spekulativ ağlın bütün ideyalarının transsəndental əsaslandırmaşıdır. Bu ideyalar bizə təcrübənin verə biləcəyindən artıq obyektləri tanımaq üçün qurucu prinsiplər kimi deyil, empirik biliklərin müxtəlifliyində sistemli birlik yaratmaq üçün tənzimləyici prinsiplər kimi xidmət edir. Məhz bu yolla biliklərimiz öz sərhədləri daxilində daha yaxşı inkişaf etdirilir və düzəldilir. Çünki yalnız anlayışların qaydaları ilə

getmək bu qədər sistematik və dərin nəticələr verə bilməz. Mən bunu daha da aydınlaşdıracağam. Yuxarıda qeyd olunan ideyaları bir prinsip kimi qəbul etsək, onda biz birinci olaraq (psixologiyada) zehnimizin bütün təzahürlərini, fəaliyyətlərini və qəbul etmə qabiliyyətini daxili təcrübənin istiqamət verən xətti boyunca əlaqələndirəcəyik. Sanki zehin sadə bir substansiyadır və (ən azı bu həyatda) şəxsiyyətin davamlılığı ilə mövcuddur. Onun halları isə -bədənin halları yalnız xarici şərtlər kimi nəzərdən keçirilərək -daim dəyişir. Sonra, ikinci olaraq (kosmologiyada), təbiətin daxili və xarici təzahürlərinin şərtlərini araşdırmağa çalışırıq. Bu araşdırma heç vaxt tam şəkildə başa çatmayacaq. Çünkü biz təbiəti sanki sonsuz, heç bir başlanğıçı və ən yüksək elementi olmayan bir varlıq kimi qəbul edirik. Bununla belə, biz təzahürlərin xaricində onların yalnız düşüncə ilə dərk olunan ilkin əsaslarını inkar etmirik. Lakin bu əsasları təbiətin izahına daxil edə bilmərik, çünkü biz onlarla tanış deyilik. Nəhayət, üçüncü olaraq (ilahiyyat baxımından), biz mümkün təcrübə sahəsinə aid ola biləcək hər şeyi elə düşünməliyik ki, bu təcrübə mütləq bir birlik təşkil edir. Amma bu birlik başdan-ayağa asılıdır və duyum dünyasında daim şərtlənmiş qalır. Bununla yanaşı, biz eyni zamanda bütün təzahürlərin (duyum dünyasının özünü) sanki onun xaricində yerləşən tək bir ali və hər cəhətdən yetərli əsasdan -yəni müstəqil, ilkin və yaradıcı bir ağıldan -qaynaqlandığını fərz edirik. Biz ağlımızın empirik istifadəsini ən geniş şəkildə bu ilkin ümumi ağıla yönəldirik, sanki obyektlərin özləri məhz bu ilkin zəka obrazından yaranmışdır. Bu o deməkdir ki: biz ruhumuzun daxili təzahürlərini sadəcə düşünən bir substansiyadan çıxarmırıq, əksinə bu təzahürləri bir-biri ilə əlaqələndiririk -sadə bir varlıq ideyasına əsaslanaraq. Eyni şəkildə, dünyanın nizamını və sistemli birliyini də ən ali ağıldan götürmürük; əksinə, biz səbəblərlə nəticələri dünyada bir-biri ilə əlaqələndirərkən, zehnimizin ən rahat və məqsədə uyğun istifadə etdiyi qaydanı -ən müdrik səbəb ideyasından götürürük. Hazırda bu ideyaları obyektiv və gerçək (hipostatik) kimi qəbul etməyə mane olan heç bir ciddi səbəb yoxdur -yalnız kosmoloji ideyalardan başqa. Çünkü məhz bu sahədə zəka onları gerçək kimi qəbul etməyə çalışdıqda antinomiyaya, yəni qarşılıqlı ziddiyətlərə tuş gəlir. Psixoloji və teoloji ideyalarda isə belə bir ziddiyət yoxdur. Onlarda heç bir daxili ziddiyət

olmadığından, onların obyektiv reallığını inkar etmək nəyə əslanla bilər ki? Çünkü onları inkar edən şəxs də, onların mümkünülüyü haqqında bizim bildiyimiz qədər az bilir. Bununla belə, hər hansı bir şeyi fərz etmək üçün yalnız onun qarşısında heç bir maneənin olmaması kifayət etmir. Bizə icazə verilə bilməz ki, yalnız zehnimizdə qurduğumuz və bütün anlayışlarımızdan yuxarıda dayanan, heç birinə zidd olmayan, lakin onlar barədə dəqiq bir anlayışımız olmayan düşüncə varlıqlarını -sanki real və müəyyən obyektlərmiş kimi -ağılın istədiyi nəticəyə rahat çatması naminə qəbul edək. Buna görə də bu cür ideyalar özlüyündə deyil, yalnız təbiət biliyinin sistemli birliyinə xidmət edən tənzimləyici prinsipin sxeması olaraq qəbul edilməlidir. Yəni onlar yalnız real varlıqlara bənzətmə (analogiya) əsasında əsaslandırılmalı, heç vaxt "özlüyündə varlıq" kimi düşünülməməlidirlər. Biz bir ideyanın obyektindən anlayışın sərhədlərini müəyyənləşdirən şərtləri çıxarıraq -halbuki məhz bu şərtlər bizə konkret bir anlayışın mümkünülüyünü verir. Beləliklə, indi biz elə bir "Nə isə" haqqında düşünürük ki, onun özündə necə olduğunu heç cür bilmirik, ancaq onu təzahürlərin ümumi cəmi ilə elə bir münasibətdə düşünürük ki, bu münasibət, təzahürlərin bir-biri ilə olan əlaqəsinə bənzəyir. Əgər buna görə biz belə ideal varlıqları fərz ediriksə, bu zaman biz əslində öz idrakımızı mümkün təcrübənin obyektlərindən kənara çıxarmırıq. Biz sadəcə olaraq bu obyektlərin empirik vəhdətini ideyanın verdiyi sxem vasitəsilə sistemli vəhdətə qədər genişləndiririk. Buna görə də, ideya qurucu prinsip kimi deyil, yalnız tənzimləyici prinsip kimi qəbul edilir. Əgər biz ideyaya uyğun bir şey – bir "Nə isə"ni və ya real varlığı irəli sürürüsə, bu o demək deyil ki, biz şeyləri transcendental anlayışlarla dərk etməyə başlayırıq. Bu varlıq yalnız ideyada mövcuddur, özü-özlüyündə yox. Bu ideya, sadəcə olaraq, empirik ağlın istifadəsində meyar kimi xidmət etməli olan sistemli vəhdəti ifadə etmək üçündür. Lakin bu vəhdətin əsasında duran səbəb və ya bu varlığın daxili xüsusiyyəti haqqında biz heç bir hökm vermirik. Beləliklə, sırf nəzəri ağlın bizə verdiyi transcendental və konkret müəyyən bir Tanrı anlayışı ən dəqiq mənada deistik xarakter daşıyır. Yəni, zəka bizə bu anlayışın obyektiv etibarlılığını təqdim etmir. O sadəcə bizə bütün empirik reallığın ən yüksək və zəruri vəhdətini əsaslandırdığı bir şeyin ideyasını verir. Və bu şeyi biz yalnız

real bir substansiyanın analoqu kimi təsəvvür edə bilərik. Bu substansiya isə, ağıla əsaslanan qanunlara uyğun olaraq, bütün şeylərin səbəbidir. Əlbəttə, bu yalnız biz bu varlığı konkret bir obyekt kimi düşünməyə cəhd etdikdə belədir. Yoxsa, biz təkcə ağlın tənzimləyici prinsipinin ideyası ilə kifayətlənərək, bütün düşüncə şərtlərinin tamamlanmasını insan anlayışı üçün həddindən artıq bir tələb kimi bir kənara qoya bilərik. Lakin bu, idrakımızda mükəmməl sistematik vəhdətə çatmaq məqsədilə uyğun deyil. Çünkü zəka bu məqsədə çatmaq üçün heç bir sərhəd qoymur. Beləliklə, indi belə olur ki, əgər mən ilahi bir varlıq fərz edirəmsə, bu ən ali kamilliyin nə daxili imkanını, nə də onun zəruri mövcudluğunu anlayacaq qədər bir anlayışa malik deyiləm. Amma bununla yanaşı, təsadüfi olan bütün digər məsələlərə dair kifayət qədər aydın nəticələr əldə edə bilərəm. Zəka da öz empirik istifadəsində axtardığı ən böyük vəhdətə çatmaq baxımından tam məmnunluq əldə edə bilər, lakin bu ilkin fərziyyənin özünə gəldikdə isə bu mümkün olmur. Bu da sübut edir ki, burada ağlın belə uzaqda yerləşən bir başlanğıc nöqtədən hərəkət etməsi onun bilavasitə idrak qabiliyyətindən yox, daha çox onun nəzəri marağından irəli gəlir. Ağıl, öz obyektlərini tam bir bütünlükdə nəzərdən keçirmək məqsədilə bu cür fərziyyədən başlayır. Burada isə, eyni fərziyyəyə münasibətdə düşüncə tərzləri arasında incə, lakin transental fəlsəfə üçün olduqca mühüm bir fərq ortaya çıxır. Mən hansısa bir şeyi nisbətən əsaslandırılmış şəkildə fərz edə bilərəm (*suppositio relativa*), lakin bu, onu mütləq şəkildə fərz etməyə haqqım olduğunu göstərmir (*suppositio absoluta*). Bu fərq xüsusilə o zaman əhəmiyyət kəsb edir ki, biz yalnız tənzimləyici (*regulativ*) bir prinsipə əsaslanırıq, hansı ki, onun zəruri olduğunu qəbul edirik, lakin onun mənbəyini tanımirıq. Belə bir prinsip üçün biz yalnız onun ümumiliyini daha müəyyən şəkildə düşünmək məqsədilə ali bir əsas fərz edirik. Məsələn, mən sırf transental bir ideyaya uyğun gələn bir varlığı mövcud kimi düşündüyümdə, bu fərq ortaya çıxır. Çünkü burada mən bu şeyin özündə varlığını heç vaxt fərz edə bilmərəm. Çünkü mənim hər hansı bir obyekti müəyyən şəkildə düşünməyimi mümkün edən anlayışların heç biri bu şeyə çatmır və anlayışlarımın obyektiv etibarlılığı üçün olan şərtlər bu ideya tərəfindən istisna olunur. Reallıq, substansiya, səbəblilik və hətta varlıqda zərurət anlayışları belə -obyektin empirik idrakını mümkün

etməkdən kənar -heç bir əhəmiyyət daşımır ki, hansısa obyekti müəyyənləşdirsin. Bu anlayışlar yalnız duyular dünyasındaki şeylərin mümkünülüünü izah etmək üçün istifadə oluna bilər, lakin bütöv bir dünya sisteminin mümkünülüünü izah etmək üçün deyil. Çünkü belə bir izahın əsası dünyanın xaricində olmalı olardı və bu da artıq mümkün təcrübənin bir obyekti olmazdı. İndi isə belə başa düşülməsi mümkün olmayan bir varlığı -yalnız bir ideyanın obyektini -duyular dünyası ilə əlaqəli olaraq fərz edə bilərəm, amma onun özündə yox. Çünkü əgər mənim səbəbimin ən böyük mümkün empirik istifadəsi bir ideyaya əsaslanırsa (məsələn, tam sistemli birliyin ideyasına, bundan sonra daha çox danışacağam), bu ideya özündə heç vaxt təcrübədə kifayət qədər təqdim oluna bilməz. Amma bu ideya, empirik birliyin ən yüksək mümkün dərəcəsinə yaxınlaşmaq üçün zəruridir. Belə olan halda, mən yalnız bu ideyanı qəbul etməyə haqlı deyiləm, hətta buna məcburam, yəni onun üçün real bir obyekt qəbul etməliyəm. Lakin bunu yalnız ümumi bir "Nəsnə" kimi edirəm, hansı ki, mən onunla heç tanış deyiləm. Mən bu obyektə, sistemli birliyin əsası kimi, anlayışın empirik istifadəsindəki anlayışlara bənzər xüsusiyyətlər verirəm. Beləliklə, dünyadakı reallıqların, maddələrin, səbəbiyyətin və zərurətin analoqu əsasında, bütün bu xüsusiyyətlərin ən yüksək kamilliyinə sahib olan bir varlıq təsəvvür edəcəyəm. Və bu ideya yalnız mənim səbəbimə əsaslandığı üçün, bu varlığı öz-özünə kifayətlənən səbəb kimi düşünə bilirəm. Bu səbəb, ən böyük harmoniya və birlik ideyaları ilə dünya bütövlüyünün səbəbidir. Beləliklə, mən ideyanı məhdudlaşdırın bütün şərtləri xaric edirəm ki, belə orijinal əsasın rəhbərliyi altında, dünyadakı çoxluğun sistemli birliyi mümkün olsun. Bu birlik vasitəsilə, ən böyük mümkün empirik səbəb istifadəsini təmin edirəm və bütün əlaqələri sanki ən ali bir səbəb tərəfindən nizamlanmış kimi görürəm. Bizim səbəbimiz isə yalnız onun zəif bir surətidir. Sonra mən bu ən ali səbəbi yalnız anlayışlar vasitəsilə düşünürəm, hansı ki, əslində yalnız hiss aləminə aid tətbiq sahəsinə malikdir. Ancaq mən bu transsensual fərziyyəni başqa bir məqsədlə deyil, yalnız nisbi şəkildə—yəni təcrübənin ən böyük mümkün birliyinə əsas verilməsi üçün istifadə edirəm. Buna görə də, mən belə bir varlığı təsəvvür edə bilərəm ki, onu yalnız hiss aləminə aid xüsusiyyətlər vasitəsilə dünyadan fərqləndirirəm.

Çünkü mən heç vaxt və heç bir halda bu ideyamın obyektini onun özlüyündə necə olduğunu bilmək üçün bilik tələb etmirəm və tələb etməyə də haqqım yoxdur. Çünkü mənim bunun üçün heç bir anlayışım yoxdur. Hətta reallıq, maddə, səbəbiyyət və hətta varlıq zərurəti anlayışları hiss aləminin xaricində heç bir məna daşıdır və məzmundan məhrum anlayış adları kimi boş qalır. Mən yalnız, özü mənə naməlum olan bir varlığın, dünya bütövlüyünün ən böyük sistemli birliyinə olan əlaqəsini düşünürəm. Bu isə yalnız səbəbimin ən böyük mümkün empirik istifadəsi üçün tənzimləyici prinsipin sxemi kimi qəbul etmək üçündür. İndi ideyamızın transsensual obyektinə baxduğumuz zaman görürük ki, biz onun mövcudluğunu reallıq, maddə, səbəbiyyət kimi anlayışlara uyğun olaraq özlüyündə fərz edə bilmərik. Çünkü bu anlayışların heç biri tamamilə hiss aləmindən fərqli olan bir şeyə aid deyil. Buna görə də, səbəbiyyətin ən yüksək varlıq kimi fərziyyəsi yalnız hiss aləminin sistemli birliyi üçün nisbi şəkildə düşünülür və bu, ideyada yalnız bir Nəsnədir ki, onun özlüyündə nə olduğu barədə heç bir anlayışımız yoxdur. Bu həmçinin izah edir ki, hissələrə verilən mövcudluqla əlaqədar olaraq, biz özü zəruri olan, amma onun və onun mütləq zərurətinin heç bir anlayışına sahib olmadığımız bir varlığın ideyasına ehtiyac duyuruq. İndi isə Transsensual Dialektikanın bütün nəticəsini aydın şəkildə gözümüzün önünə qoya bilərik və xalis ağlın ideyalarının son məqsədini dəqiq müəyyən edə bilərik. Bu ideyalar yalnız anlaşılmazlıq və diqqətsizlik nəticəsində dialektik olur. Əslində xalis zəka yalnız özünə aiddir və başqa heç bir marağrı ola bilməz. Çünkü ona verilənlər təcrübə anlayışı üçün birləşdirilməli olan obyektlər deyil, zəka anlayışı üçün birləşdirilməli olan biliklərdir, yəni bir prinsipə bağlanmalıdır. Ağlın birliyi sistemin birliyidir və bu sistemli birlik ağıla obyektiv olaraq, yəni obyektlər üzərində genişlənmə prinsipi kimi xidmət etmir. Əksinə, subyektiv olaraq, yəni mümkün olan bütün təcrübi obyekt bilikləri üzərində genişlənmək üçün bir qayda (maksim) kimi xidmət edir. Bununla belə, ağlın anlayışın təcrübi istifadəsinə verdiyi sistemli əlaqə yalnız onun genişlənməsini təmin etmir, həm də onun düzgülüyünü təmin edir. Belə bir sistemli birliyin prinsipi də obyektivdir, amma qeyri-müəyyən şəkildə (principium vagum) -obyektin birbaşa müəyyənləşdirilməsi üçün konstitutiv prinsip kimi deyil, sadəcə

təcrübi zəka istifadəsini genişləndirmək və gücləndirmək üçün tənzimləyici prinsip və qayda kimi. Bu prinsip, anlayışın tanımadığı sonsuza (müəyyənləşdirilməmişə) yeni yollar açaraq, təcrübi istifadənin qanunlarına heç bir şəkildə zidd olmadan tətbiq olunur. Amma zəka bu sistemli birliyi başqa cür düşünə bilməz, yalnız onun ideyasına bir obyekt verərək. Lakin bu obyekt təcrübə vasitəsilə verilə bilməz; çünkü təcrübə heç vaxt mükəmməl sistemli birliyin nümunəsini göstərmir. İndi isə bu zəka varlığı (*ens rationis ratiocinatae*) şübhəsiz ki, sadəcə bir ideyadır və ona görə də mütləq və özü-özlüyündə gerçək bir şey kimi qəbul edilmir. Əksinə, o, yalnız problematik əsas kimi götürülür (çünki onu anlayışın heç bir konsepti ilə əldə etmək mümkün deyil), belə ki, duygu aləminin bütün əlaqələri bu zəka varlığında öz əsaslarını tapırmış kimi qəbul edilir. Amma bu yalnız zəka üçün zəruri və anlayışın təcrübi biliklərinə faydalı olan sistemli birliyi əsaslandırmaq niyyəti ilə edilir və heç vaxt ona mane olmur. Bu ideyanın mənasını dərhal səhv anlamaq olar, əgər onu faktiki bir şeyin iddiası kimi və ya ən azından belə bir şeyin mövcudluğunun fərziyyəsi kimi qəbul etsək. Bu şey dünyənin sistemli quruluşunun əsasını təşkil edirmiş kimi düşünülür. Əksinə, bu əsasın özü hansı quruluşa malik olduğu, anlayışlarımızdan kənardə qaldığı üçün tamamilə açıq qalır. İdeya yalnız unikal bir baxış nöqtəsi kimi qoyulur; məhz bu nöqtədən zəka üçün vacib olan və anlayış üçün faydalı olan birliyi genişləndirmək mümkündür. Bir sözlə, bu transsensual şey yalnız həmin tənzimləyici prinsipin sxemasıdır ki, onun vasitəsilə zəka bacardığı qədər bütün təcrübələrə sistemli birliyi tətbiq edir. Belə bir ideyanın ilk obyekti mən özüməm, yalnız düşünən təbiət (ruh) kimi qəbul edilən. Əgər mən düşünən bir şeyin özündə necə mövcud olduğunu tapmaq istəyirəmə, təcrübəyə müraciət etməliyəm və anlayışların heç birini bu obyekṭə tətbiq edə bilmərəm, yalnız onun sxemi duyumlu qavrayışda verildiyi qədər. Amma bu yolla daxili duygunun bütün görünüşlərinin sistemli birliyinə heç vaxt çata bilmərəm. Buna görə, ruhun əslində nə olduğu barədə təcrübə anlayışı (ki, bizi çox da irəli aparmır) yerinə, zəka bütün düşüncələrin empirik birliyinin anlayışını götürür. Bu birliyi şərtsiz və ilkin şəkildə düşünərək, onu ağlın anlayışına (ideyasına) çevirir -sadə və öz-özünə kifayət edən, özündə dəyişməz (şəxsiyyətcə eynilik daşıyan), özündən

kənarda digər real varlıqlarla əlaqədə duran bir maddənin anlayışını, yəni sadə və müstəqil bir zəkanın anlayışını yaradır. Amma buna baxmayaraq, ağlin gözü qarşısında ruhun görünüşlərini izah etməkdə yalnız sistematik birliyin prinsipləri durur. Yəni, bütün təyinatları bir mövzu daxilində, bütün gücləri mümkün qədər tək bir əsas gücdən törəyən kimi, bütün dəyişiklikləri isə eyni davamlı varlığın vəziyyətlərinə aid olan kimi qəbul edir. Həmçinin, bütün görünüşləri məkanı düşünən fəaliyyətlərdən tamamilə ayrı göstərir. Bu sadə maddənin (və s.) anlayışı yalnız bu tənzimləyici prinsip üçün bir sxem olmalıdır və ruhun xüsusiyyətlərinin əsl əsası kimi qəbul edilmir. Çünkü bu xüsusiyyətlər tamamilə fərqli əsaslara söykənə bilər, hansılar ki, biz onlarla heç tanış deyilik. Hətta bu qəbul edilən sifətlər ruh haqqında əsl bilik verməsə belə, biz ruhu onların vasitəsilə heç vaxt konkret şəkildə tanıya bilmərik, çünki onlar yalnız konkret olaraq təmsil olunmayan bir ideyadır. İndi belə bir psixoloji ideyadan yalnız fayda əldə oluna bilər, əgər ona sadəcə ideya kimi yanaşılırsa və ondan daha çox şey kimi qəbul edilməsinə yol verilmirsə. Yəni, əgər bu ideya yalnız ruhumuzun görünüşləri ilə bağlı ağlin sistematik istifadəsinə münasibətdə nisbi şəkildə saxlanılırsa. Onda tamamilə fərqli növdən olan bədənin empirik qanunları ruhun daxili hissərinə aid olanların izahına qarışdırılmayacaq. Ruhların yaranması, məhv olması və ya təkrar doğulması kimi əsassız fərziyyələr qəbul edilməyəcək. Ruhun daxili hissəsinin bütövlükdə bir obyekt kimi nəzərdən keçirilməsi təmin olunacaq və bu heç bir başqa növ xüsusiyyətlərlə qarışdırılmayacaq. Üstəlik, ağlin araşdırması bu mövzuda mümkün qədər tək bir prinsip əsasında izah əsaslarını davam etdirməyə yönələcək. Bütün bunlar ən yaxşı şəkildə belə bir sxem vasitəsilə həyata keçirilir, sanki bu, həqiqi bir varlıqdır -həqiqətən də yalnız və yalnız bu yolla mümkün ola bilər. Psixoloji ideya başqa heç nəyi ifadə edə bilməz, yalnız tənzimləyici anlayışın sxemini göstərir. Çünkü əgər mən sadəcə ruhun özlüyündə ruhani təbiətə malik olub-olmadığını soruşmaq istəsəydim, bu sual ümumiyyətlə mənasız olardı. Çünkü belə bir anlayışla mən yalnız maddi təbiəti deyil, həm də hər cür təbiəti, yəni mümkün olan hər hansı təcrübənin bütün təyinedicilərini, belə bir anlayışın mənasını verə bilmək üçün lazım olan bütün obyektin düşünülmə şərtlərini aradan qaldırmış olardım. İkinci tənzimləyici

ideya, yalnız spekulyativ ağlın ideyası olaraq, ümumi dünya anlayışıdır. Çünkü təbiət həqiqətən də tənzimləyici prinsiplərə ehtiyacı olan tək verilmiş obyektdir. Bu təbiət iki növdür: ya düşünən təbiət, ya da maddi təbiət. Lakin sonuncunu, yəni maddi təbiəti daxili mümkünlüyü baxımından düşünmək, yəni kateqoriyaların ona tətbiqini müəyyən etmək üçün bize heç bir ideya, yəni təcrübəni aşan hər hansı təsəvvür lazımlı deyil. Çünkü burada yalnız hissi intuisiyaya əsaslanırıq -psixoloji əsas anlayış (Mən) kimi deyil, o, əvvəlcədən müəyyən edilmiş düşüncə formasını, yəni vahidliyini ehtiva edir. Beləliklə, xalis zəka üçün yalnız ümumi təbiət və içində müəyyən bir prinsipə uyğun şərtlərin tamlığı qalır. Bu şərtlər zəncirinin tamlığı anlayışı, yəni onların üzvlərinin yaranması üçün lazımlı olan tam sira, əlbəttə ki, təcrübə ilə istifadə olunan səbəbə görə tam şəkildə reallaşa bilməyən bir ideyadır. Lakin bu ideya, onlarla bağlı hərəkət etməyimiz üçün bir qayda kimi xidmət edir. Yəni, verilmiş görünüşlərin (geriyə doğru və ya irəliyə doğru izahında) izahı zamanı biz sanki həmin sira sonsuzmuş kimi, yəni heç vaxt bitməyəcəkmiş kimi irəliləməliyik. Amma əgər səbəb özü müəyyən edən səbəb kimi götürülürsə (məsələn, azadlıq halında), yəni praktik prinsiplər baxımından, o zaman biz sanki qarşımızda hissi obyekt yox, yalnız təmiz anlama aid obyekt varmış kimi hərəkət etməliyik. Belə ki, şərtlər artıq görünüşlər zəncirində qoyula bilməz, əksinə, onun xaricində təsəvvür edilir və vəziyyətlər zənciri sanki tamamilə başlanğıcdan, yəni anlaşılan səbəbdən başlayırmış kimi qəbul olunur. Bütün bunlar göstərir ki, kosmoloji ideyalar təkcə tənzimləyici prinsiplərdən başqa bir şey deyildir. Onlar, guya reallıqda olan bir tamlıq kimi qəbul edilən, mövcud olan bütöv bir sira yaratırlar. Digər tərəfdən, bu mövzu ilə bağlı qalan məsələlər isə Təmiz ağlın Antinomiyasından axtarıla bilər. Təmiz ağlın üçüncü ideyası, yalnızca kosmoloji zəncirlərin tək və tamamilə kifayət edən səbəbi kimi nisbi fərziyyə ehtiva edən ideyadır və bu, Tanrıının rasional konseptidir. Bизdə bu ideyanın obyektini mütləq (özlüyündə) qəbul etmək üçün heç bir əsas yoxdur. Çünkü belə bir varlığın ən yüksək kamilliyə sahib olduğunu və zərurətən mövcud olduğunu yalnız onun konsepti əsasında inanmaq və ya iddia etmək üçün nə mümkün olardı, nə də əsas verilərdi, əgər bu fərziyyə yalnız dünya ilə əlaqədar olmasaydı? Bu da açıq şəkildə göstərir

ki, həmin varlıq ideyası, bütün spekulyativ ideyalar kimi, yalnızca o deməkdir ki, zəka bizə dünyanın bütün əlaqələrini sistemli birliyin prinsiplərinə əsasən düşünməyi əmr edir. Yəni sanki bütün bunlar tək, hər şeyi əhatə edən, ali və tamamilə kifayət edən səbəbdən yaranmış kimi qəbul edilir. Buradan aydın olur ki, zəka burada yalnız öz formal qaydasını, yəni empirik istifadəsinin genişlənməsini hədəfləyir, ancaq empirik istifadə sərhədlərini aşan bir genişlənməyi deyil. Nəticə etibarilə, bu ideyanın altında mümkün təcrübəyə yönəldilmiş hər hansı bir qurucu prinsip gizlənmir. Bu təkcə zəka konseptlərinə əsaslanan ən yüksək formal birlikdir və bu, şeylərin məqsədə uyğun birliyidir. Ağlın spekulyativ marağın səbəbindən dünyadakı hər nizamlamanı sanki ən ali ağlın məqsədindən doğmuş kimi qəbul etmək zəruridir. Belə bir prinsip, yəni, təcrübə sahəsində tətbiq olunan zəka üçün dünyadakı şeyləri teleoloji qanunlara uyğun əlaqələndirməkdə tamamilə yeni perspektivlər açır və bununla da onların arasında ən böyük sistematik birliyə çatmağa imkan verir. Ümumi alanda tək səbəb kimi dünyanın bütövünün yeganə səbəbi olan ali zəkanı yalnız ideya olaraq fərz etmək zəka üçün hər zaman faydalı, heç vaxt zərərli ola bilməz. Məsələn, Yer kürəsinin forması (yuvarlaq, amma bir az yastı) ilə bağlı dağlar, dənizlər və s. dünya yaradıcısının ağıllı niyyətləri kimi fərz edilsə, bu yolla çox kəşflər edə bilərik. Bu fərziyyəni nizamlayıcı prinsip kimi saxladığımız müddətcə, hətta səhv belə bizə zərər verməz. Çünkü belə olduqda, teleoloji əlaqə (*nexus finalis*) gözlədiyimiz yerdə yalnız mexaniki və ya fiziki bir əlaqə (*nexus effectivus*) tapılır. Belə halda biz yalnız əlavə bir birliyi itiririk, amma ağlın təcrübi istifadəsindəki birliyini pozmuruq. Hətta bu geri çəkilmə də ümumi və teleoloji məqsədli qanuna heç bir təsir göstərə bilməz. Çünkü anatomist bir heyvanın orqanını ona aid olmayan bir məqsədə bağladığı üçün səhv edə bilər; bu açıqca sübut oluna bilər. Lakin heç bir halda sübut etmək mümkün deyil ki, təbiətin hansıa nizamlamasının ümumiyyətlə heç bir məqsədi yoxdur. Buna görə də (*tibb*) fiziologiyası orqanizmin quruluşunun məqsədlərinə dair çox məhdud təcrübi biliyini yalnız xalis ağlın verdiyi bir prinsip vasitəsilə genişləndirir -və bu dərəcədə ki, məsələyə bələd olanların hamisinin razılığı ilə inamla qəbul edilir ki, heyvandakı hər şey öz faydası və yaxşı məqsədi üçün var. Əgər bu fərziyyə

konstitusional hesab edilərsə, o, əvvəlki müşahidələrin haqqını verə biləcəyindən çox irəlidədir. Bundan görünür ki, bu, heç nə başqa deyil, yalnız dünyanın ən ali səbəbinin məqsədli səbəbiyyət ideyası vasitəsilə ən yüksək sistematik birliyə çatmaq üçün ağlın tənzimləyici prinsipidir. Sanki bu varlıq, ən yüksək zəka kimi, hər şeyin ən müdrik məqsədə görə səbəbidir. Amma əgər biz bu ideyanı yalnız tənzimləyici istifadə ilə məhdudlaşdırmaq yerinə ondan çıxsaq, onda zəka bir neçə cəhətdən çəşqinliga düşər. Təcrübənin əsasını tərk edər, hansı ki onun gedişi üçün göstəriciləri ehtiva etməlidir. Və təcrübənin hüdudlarını aşaraq anlaşılmaz və sirli bir dünyaya girər ki, orada zərurətən başı gicəllənər, çünki bu mövqedən özünü tamamilə təcrübəyə uyğun istifadə imkanlarından kəsilmiş görür. Ən yüksək varlıq ideyasını yalnız tənzimləyici yox, həm də (ideyanın təbiətinə zidd olaraq) konstitusional şəkildə istifadə etməklə yaranan ilk səhv tənbəl zəka (ignava ratio) səhvidir. Bu termini hər hansı bir prinsip üçün işlətmək olar ki, insanı təbiəti araşdırmasını, nə olursa olsun, tam yekun hesab etməyə vadə edir, elə bil ki, zəka öz işini tam yerinə yetirib və indi istirahət edə bilər. Buna görə də, psixoloji ideya da əgər ruhumuzun görünüşlərini izah etmək üçün konstitusional prinsip kimi istifadə olunarsa, və sonra bu mövzuda bütün təcrübədən kənara çıxaraq biliklərimizi genişləndirmək üçün (ölümdən sonrakı vəziyyətə dair), zəka üçün işi çox rahatlaşdırır, amma eyni zamanda təcrübənin rəhbərliyi altında ağlın hər təbii istifadə formasını tamamilə məhv və pozur. Beləliklə, dogmatik ruhaniyyəçi şəxsiyyətin birliyini, yəni onun vəziyyətlərindəki bütün dəyişikliklərə baxmayaraq dəyişməz qalmasını, düşünən maddənin birliyi ilə izah edir. O, bu birliyi “Mən”də birbaşa duyduğunu hesab edir. Həmçinin, ölümümüzdən sonra baş verəcəyi güman edilən şeylərə qarşı göstərdiyimiz marağı, düşünən mövzunun maddiyyətsiz təbiətindən qaynaqlanan şüurla açıqlayır. O, daxili görünüşlərimizin səbəblərini təbii yolla, yəni fiziki əsaslarla araşdırmaqdə imtina edir. Elə bil ki, təcrübədə olan biliyin daxili mənbələrini transsendent ağlın hökmü ilə keçərək özünə rahatlıq yaradır, amma bununla bütün anlayışı itirir. Bu mənfi nəticələr ən aydın şəkildə ən yüksək zəkaya dair ideyamızın dogmatizmi və onun əsassız şəkildə qurulmuş təbiətə dair teoloji sistemdə (fiziko-teologiya) ortaya çıxır. Çünki təbiətdə özünü göstərən bütün

məqsədlər, çox vaxt yalnız bizim təsəvvürümüzdən yarananlar, sadəcə olaraq səbəbləri axtarışımızda bizə çox böyük rahatlıq yaratmaq üçündür. Beləliklə, maddənin mexanizminin ümumi qanunlarını araşdırmaq əvəzinə, birbaşa ən ali hikmətin anlaşılmaz hökmünə müraciət edirik. Və əslində ağlın istifadəsindən tam imtina edilərkən, ağlın əziyyətli işini tamamlanmış hesab edirik. Halbuki ağlın istifadə qaydasını bizə yalnız təbiətin nizamı və dəyişikliklərin daxili, ümumi qanunları göstərə bilər. Bu səhvdən qaçınmaq olar, əgər məqsədlər baxımından yalnız təbiətin bir neçə hissəsini -məsələn, quru torpağın paylanması, onun quruluşunu, dağların təşkilini və yerləşməsini, yaxud bitki və heyvan aləminin təşkilini -nəzərə almaq yerinə, təbiətin sistemli birliyini ən ali zəka ideyası ilə əlaqəli olaraq bütövlükdə universal şəkildə qəbul edək. Çünkü belə olduqda, biz təbiətin ümumi qanunlarına uyğun bir məqsədyönlülüyü əsas götürürük və bu əsasdan heç bir xüsusi təşkilat istisna edilmir. Təşkilatlar yalnız bizim üçün daha çox və ya az aydın ola biləcək şəkildə göstərilir. Beləliklə, biz məqsədyönlü əlaqənin sistemli birliyinin tənzimləyici prinsipini əldə edirik. Lakin bu prinsipi əvvəlcədən müəyyən etmirik, yalnız fiziki-mexaniki əlaqəni universal qanunlara uyğun araşdırarkən onun mövcudluğunu gözləyə bilərik. Çünkü yalnız bu yolla məqsədyönlü birliyin prinsipi təcrübəyə dair ağlın istifadəsini hər hansı bir fərdi halda zərər vermədən daim genişləndirə bilər.

Sistemli birliyin nəzərdə tutulan prinsipinin səhv anlaşılmasından yaranan ikinci səhv isə əyilmiş zəka (qəribə ağıl, sonralar ağlın birinci növü) səhvidir. Sistemli birlik ideyası yalnız təbiətin ümumi qanunlarına uyğun olaraq şeylərin birləşməsində bu birliyi axtarmaq üçün tənzimləyici prinsip kimi xidmət etməlidir. Və belə bir şey təcrübədə qarşılananda, onun istifadəsində tamamlanmaya yaxınlaşdığını düşünmək olar, baxmayaraq ki, tamamlanma heç vaxt tam əldə olunmaz. Lakin bunun əvəzinə iş tərsinə çevrilir və məqsədyönlü birliyin prinsipinin gerçəkliyi hipostatik şəkildə əsaslandırılır. Bu, tamamilə anlaşılan olmadığından, belə ali zəka anlayışı antropomorfik şəkildə müəyyən edilir. Sonra məqsədlər məntiqi şəkildə axtarılmaq əvəzinə, zorla və avtoritar şəkildə təbiətə tətbiq olunur. Nəticədə, teleologiya, təbiətin ümumi qanunlarına uyğun olaraq birliyi tamamlamaq üçün xidmət etməli

olduğu halda, onu yalnız məhv etmir, həm də ağılı bu məqsəddən məhrum edir. Yəni təbiətdən bu məqsədə əsaslanaraq belə bir ağıllı ali səbəbin mövcudluğunu isbatlamaq imkanını itirir. Əgər təbiətdə ən yüksək məqsədlik əvvəlcədən, yəni təbiətin mahiyyətinə aid olan bir şey kimi qəbul edilmirsə, onda necə ola bilər ki, insan onu axtarsın və məqsədlik pillələrini qət edərək təbiətin müəllifinin ən yüksək kamilliyinə, yəni tamamilə zəruri və əvvəlcədən bilinən bir kamilliyə yaxınlaşın?

Tənzimləyici prinsip tələb edir ki, sistemli birlik mütləq şəkildə qəbul olunsun -təkcə təcrübədən deyil, həm də əvvəlcədən, hələ də qeyri-müəyyən formada, yəni şeylərin mahiyyətindən irəli gələn təbiətin birliyi kimi. Amma əgər əvvəlcədən ən yüksək nizamlama varlığı əsas götürülərsə, onda təbiətin birliyi əslində məhv edilmiş olar. Çünkü bu zaman həmin birlik şeylərin mahiyyətindən tamamilə yad və təsadüfi olur və onun universal qanunlarından anlaşılı bilməz. Beləliklə, sübutda pis bir dövr yaranır; insan sübut etməli olduğu şeyi əvvəlcədən qəbul etmiş olur. Təbiətin sistemli birliyinin tənzimləyici prinsipini yaradıcı (konstitutiv) prinsip kimi qəbul etmək və yalnız ideyada mövcud olan, ağılı ahəngdar şəkildə istifadə etmək üçün əsas olan şeyi hipostatik şəkildə səbəb kimi fərz etmək, ancaq ağılı çasdırmaqdır. Təbiətin tədqiqi öz yolunu tutur; o, yalnız təbii səbəblər zəncirini universal qanunlara uyğun olaraq, müəllif ideyasına sadıq qalaraq izləyir. Lakin bu ideyadan, axtardığı məqsədliyi hər yerdə çıxarmır. Əksinə, məqsədliyi, mümkün olduqda, təbii şeylərin mahiyyətində, ümumilikdə isə bütün şeylərin mahiyyətində axtarır və oradan onun mövcudluğunu anlamağa çalışır, yəni onu mütləq zəruri kimi dərk etməyə çalışır. Bu sonuncunun uğurlu olub-olmaması məlum deyil, amma ideya həmişə düzgündür və yalnız tənzimləyici prinsip şərtləri ilə məhdudlaşdırıldığı halda istifadəsi də düzgündür. Tam məqsədli birlik mükəmməllikdir (mütləq mənada). Əgər biz bu mükəmməlliyi təcrübənin bütöv obyektini təşkil edən şeylərin mahiyyətində, yəni təbiətin universal və zəruri qanunlarında tapmırıqsa, onda necə birbaşa olaraq bütün səbəbkarlığın mənbəyi olan orijinal varlıqda ən ali və mütləq zəruri mükəmməllik ideyasını çıxara bilərik? Ən böyük sistemli birlik, o cümlədən məqsədli birlik, insan aqlının ən yüksək istifadə imkanlarının məktəbi və hətta

əsasdır. Buna görə də onun ideyası bizim ağlımızın mahiyyəti ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Bu eyni ideya bizim üçün qanunvericidir və ona görə də təbiətin bütün sistemli birliyi, bizim ağlımızın obyekti kimi, müvafiq qanunverici ağıldan (*intellectus archetypus*) törəməlidir, - bu, çox təbii bir fərziyyədir. Xalis Ağın Antinomiyasında biz demişdik ki, xalis ağlın verdiyi bütün suallar mütləq cavablandırıla bilməlidir. Təbiətin bir çox suallarında olduğu kimi, biliyimizin məhdudiyyətləri bəhanəsi burada qəbul edilə bilməz. Çünkü burada suallar bizə şeylərin təbiəti tərəfindən yox, yalnız ağlın təbiəti vasitəsilə təqdim olunur və onlar yalnız onun daxili tənzimlənməsi haqqındadır. İndi isə bu ilkin baxışda cəsarətli görünən iddianı təsdiqləyə bilərik -xüsusilə xalis ağlın ən böyük maraq göstərdiyi iki sual barəsində -və beləliklə, ağlın dialektikasına dair müzakirəmizi tam şəkildə yekunlaşdırıq. Beləliklə, əgər kimsə (transsensual teologiya baxımından) əvvəlcə soruştursa ki, dünyanın özündən fərqli bir şey varmı, hansı ki, dünya nizamının və onun ümumi qanunlara görə əlaqəsinin əsasıdır, cavab belədir: Şübhəsiz ki, var. Dünya görünənlərin cəmidir və ona görə də onun üçün transsensual bir əsas olmalıdır, yəni yalnız xalis anlayışla düşünülə bilən bir əsas. İkinci sual budursa ki, bu varlıq maddədir, ən böyük həqiqətdir, zəruridir və s., mən cavab verirəm ki, bu sualın heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Çünkü belə bir obyektin anlayışını yaratmağa çalışdığını bütün kateqoriyalar yalnız təcrübəyə aid istifadə üçündür və onlar mümkün təcrübə obyektlərinə, yəni hissələr dünyasına tətbiq edilmədikdə heç bir mənası yoxdur. Xaricdə bu sahədən, onlar yalnız anlayışların adlarıdır ki, buna icazə verilə bilər, amma onların vasitəsilə heç nə anlamaq mümkün deyil. Nəhayət, əgər üçüncü sual budursa ki, ən azı biz bu varlığı təcrübə obyektləri ilə analoji olaraq dünyadan fərqli düşünə bilərikmi, cavab hər halda bəli, amma yalnız ideya kimi və reallıqda yox, yəni yalnız elə bir substrat kimi, bizim üçün naməlum olan, dünyanın tərtibatının sistematik vəhdəti, nizamı və məqsədliyinin əsasını təşkil edən; bu, səbəblərdən bizim təbiəti araşdırmaqdə nizamlayıcı prinsip kimi götürülməlidir. Bundan əlavə, bu ideyada müəyyən antropomorfizmlərə (insan xüsusiyyətlərinin tətbiqinə) icazə verə bilərik, hansı ki, düşündüyüümüz nizamlayıcı prinsip üçün əlverişlidir, qorxu və günah olmadan. Çünkü bu həmişə yalnız bir ideyadır,

hansı ki, heç bir halda bir varlıqla, dünyadan fərqli olan bir varlıqla birbaşa əlaqəli deyil, əksinə dünyanın sistematik vəhdətinin nizamlayıcı prinsipinə aid edilir, yalnız bu vəhdətin sxeması vasitəsilə, yəni onun müəllifi olan ali zəka kimi, hikmətli niyyətlərlə. Dünyanın vəhdətinin bu ilkin əsasının nə olduğu özü ilə bağlı bu yolla düşünülməməlidir, yalnız biz onun, ya da daha doğrusu, onun ideyasının istifadəsini bilməliyik -dünyadakı şeylərə dair səbəblərin sistematik istifadəsi ilə əlaqədar olaraq. Amma bu yolla (insan soruşmağa davam edəcək) biz yenə də tək və hikmətli, hər şeyə qadir olan bir dünya müəllifi fərz edə bilərikmi? Şübhəsiz ki, bəli; və yalnız bu deyil, biz belə bir varlığın mövcudluğunu əvvəlcədən qəbul etməliyik. Amma onda biliklərimizi mümkün təcrübənin sahəsindən kənara çıxarıraqmı? Heç də yox. Çünkü biz yalnız bir Nə isə fərz etdik, hansının nə olduğu haqqında özü ilə bağlı heç bir anlayışımız yoxdur (yalnız transsensual bir obyekt); lakin dünyanın quruluşunun sistematik və məqsədli nizamı ilə əlaqədar olaraq -hansı ki, təbiəti araşdırarkən fərz edilməlidir -biz bu varlığı, bizim üçün naməlum olanı, zəka ilə analoji olaraq (empirik bir anlayışla) düşündük; yəni məqsədlər və həmin məqsədlərin əsaslandığı mükəmməllik baxımından ona məhz elə xüsusiyyətləri verdik ki, onlar bizim səbəbimizə uyğun olaraq belə bir sistematik vəhdətin əsasını təşkil edə bilsin. Bu fikir tamamilə, bizim ağlımızın dünyada ondan istifadə etməsi münasibəti ilə əsaslanır. Amma əgər biz ona mütləq obyektiv doğruluq vermək istəsək, onda unudarıq ki, biz yalnız bir varlığı fikir olaraq düşünürük. Və dünya haqqında düşünməklə heç bir şəkildə müəyyən edilə bilməyən bir əsasdan başladığımız üçün, özümüzü bu prinsipin təcrübəvi zəka istifadəsində uyğun şəkildə tətbiqinə qadir olmayan vəziyyətdə qoyarıq. Amma (daha da soruştacaqlar) belə bir yanaşma ilə mən yenə də ən yüksək varlıq anlayışından və fərziyyəsindən dünyani məntiqi baxımdan istifadə edə bilərəmmi? Bəli, məhz buna görə bu fikir zəka üzərində əsaslandırılıb. Amma məqsədli nizamları, onları ilahi iradədən törətdiyim üçün, əlbəttə, dünyada yaradılmış meyllər vasitəsilə vasitəçi şəkildə niyyət kimi qəbul edə bilərəmmi? Bəli, bunu da edə bilərsən. Amma elə bir şəkildə ki, sənin üçün heç fərqi olmasın, kim deyir ki, ilahi hikmət hər şeyi ən yüksək məqsədlərə doğru nizamlayıb, ya da deyir ki, ən yüksək hikmət fikri təbiətin

araşdırılmasında tənzimləyici bir prinsipdir və universal qanunlara uyğun olaraq onun sistemli və məqsədli birliyinin əsasıdır, hətta biz bunun fərqində olmasaq belə. Başqa sözlə, sən məqsədli birliyi gördüğün yerdə, elə olmalıdır ki, sən üçün heç bir fərqi olmasın, “Tanrı bunu ağılla istəmişdir” deyəsən, ya da “Təbiət bunu ağılla nizamlamaqla belə etmişdir”. Ən böyük sistemli və məqsədli birlik, hansını ki, sənin ağlin təbiətin bütün araşdırımalarını əsaslandırmaq üçün tənzimləyici prinsip kimi tələb edir, məhz budur ki, sən ən yüksək zəka ideyasını bu tənzimləyici prinsipin sxemi kimi əsaslandırmaq haqlı olmuşsan. Və bu prinsipə uyğun olaraq təbiətdə nə qədər məqsədliliklə rastlaşsan, ideyanın doğruluğu üçün bir o qədər təsdiq əldə edirsən. Lakin düşünürük ki, sən düşündüyün prinsipin başqa məqsədi yoxdur, yalnız təbiətin zəruri və mümkün olan ən böyük birliyini tapmaqdır. Biz ən yüksək varlıq ideyasına təşəkkür edirik ki, biz ona qədər çata bilmışik. Amma biz heç vaxt təbiətin universal qanunlarından kənara çıxıb təbiətin bu məqsədliyini təsadüfi və təbii olmayan, yəni fiziki olmayan mənşəli saymaq mümkün deyil. Çünkü yalnız bu qanunları məqsədimiz götürməklə, hər şey həmin ideya üzərində qurulmuşdur. Biz təbiətdən yuxarıda, düşündüyümüz xüsusiyyətlərə malik bir varlığı qəbul etmək üçün haqlı deyildik. Ancaq yalnız bu varlıq ideyası üzərində şeyləri əsaslandırmaqla, görünümləri bir-biri ilə səbəb-nəticə əlaqəsi analoquna uyğun sistemli şəkildə əlaqələndirmək üçün haqlı idik. Elə buna görə də biz dünya səbəbini yalnız incə antropomorfizm əsasında deyil (onsuz heç nə düşünülə bilməzdi), yəni anlayışı, xoşlaması və xoşlamaması, arzu və iradəsi olan bir varlıq kimi düşünməkdə haqlıyiq. Həmçinin, biz ona sonsuz mükəmməllik də aid edə bilərik ki, bu da təcrübəmizə əsaslanan dünya nizamı barədə bildiklərimizdən çox-çox üstün olur. Çünkü sistemli birlik haqqında tənzimləyici qanun bizdən təbiəti elə öyrənməyi tələb edir ki, sistemli və məqsədli birlilik ən böyük mümkün müxtəlifliklə birlikdə sonsuzadək hər yerdə rast gəlinir. Hətta biz dünyanın bu mükəmməlliyyinin yalnız bir hissəsinə və ya az bir hissəsinə çatsaq da, axtarışda olmaq və onu hər yerdə qəbul etmək bizim düşüncəmizin qanunvericiliyinə daxildir. Bu prinsip əsasında təbiəti araştırmaq bizim üçün həmişə faydalı olmalıdır və heç vaxt zərərli ola bilməz. Amma ən yüksək dünya müəllifi ideyasını əsas kimi təqdim edərkən aydın olur

ki, mən şeyləri bu varlığın mövcudluğuna və ya ona tanışlığa əsaslandırmıram, sadəcə onun ideyasına əsaslanıram. Beləcə, mən əslində bu varlıqdan heç nə almırıam, yalnız onun ideyasından – yəni dünyanın şeylərinin bu cür ideyaya uyğun təbiətindən nəticə çıxarıram.

Fəlsəfəçilərin bütün dövrlərdə təbiətin hikməti və təminatı, ilahi hikmət haqqında ehtiyatlı və ağıllı danışması, bu bizim rasional anlayışımızın düzgün istifadəsinin bir növ, hələ tam inkişaf etməmiş şüurunun əlaməti kimi görünür. Onlar bu ifadələri eyni məna daşıyan kimi qəbul edirdilər. Daha çox, yalnız spekulyativ düşüncə ilə məşğul olduqları zaman, birinci ifadəni üstün tuturdular. Bu isə bizim imkanımızdan artıq iddia etməməyimizə səbəb olur və eyni zamanda, düşüncəni onun doğru sahəsinə – yəni təbiətə yönəldir. Beləliklə, xalis ağıl, əvvəldən bizə təcrübənin bütün sərhədlərindən kənara çıxan geniş bir biliyin vədini vermiş kimi görünən də, düzgün başa düşülsə, yalnız tənzimləyici prinsiplərdən ibarətdir. Bu prinsiplər mütləq təcrübəyə əsaslanan anlayışın əldə edə biləcəyindən daha böyük bir birliyi tələb edir. Lakin məhz ona görə ki, hədəfi uzaqda saxlayırlar, bu hədəfi sistemli bir birlik vasitəsilə öz-özünə ən yüksək dərəcədə uyğunlaşdırırlar. Əgər isə onları səhv anlayıb, transsensual biliyin qurucu prinsipləri kimi qəbul etsək, o zaman onlar parlaq, amma aldadıcı bir xəyal, inandırma və təsəvvür edilən bilik yaradır. Nəticədə isə əbədi ziddiyətlər və mübahisələr meydana çıxır. Beləliklə, bütün insan biliyi təcrübə qavrayışlarından başlayır, oradan anlayışlara keçir və idealarla tamamlanır. Hər üç elementlə bağlı ilkin baxışda bütün təcrübənin sərhədlərini aşa biləcək apriori bilik mənbələri olsa da, tam bir tənqid bizə inandırır ki, zəka spekulyativ istifadəsində bu elementlərlə mümkün təcrübə sahəsinin hüdudlarından heç vaxt kənara çıxa bilməz.

Bu ali biliyət qabiliyyətinin düzgün vəzifəsi yalnız bütün mümkün vahidlik prinsiplərinə, xüsusilə də məqsədlərin vahidliyinə əsaslanaraq, təbiətin ən dərin mahiyyətinə nüfuz etmək üçün bütün üsullarını və prinsiplərini istifadə etməkdir. Amma o, heç vaxt təbiətin sərhədlərini aşaraq oradan kənara, bizim üçün boşluqdan başqa bir şey olmayan sahəyə uçmamalıdır. Təbii ki, Transsensual Analizdə təcrübəmizi hər hansı faktiki sərhədlərin o tayına

genişləndirə biləcək bütün mülahizələrin tənqidi araşdırması bizi kifayət qədər inandırıdı ki, bu mülahizələr heç vaxt mümkün təcrübədən başqa bir şeyə aparmır. Əgər ən aydın, ümumi və abstrakt doktrinlərə belə şübhə ilə yanaşmasayıq və cazibədar, inandırıcı perspektivlər bizi bu doktrinlərin məcburiyyətini rədd etməyə cəlb etməsəydi, o zaman əlbəttə, transsensual ağlın iddialarını müdafiə etmək üçün gətirdiyi dialektik dəlillərin yorucu araşdırmasını etməyə ehtiyac duymaya bilərdik. Çünkü biz əvvəlcədən tam əminliklə bilirdik ki, onların bütün iddiaları, bəlkə də səmimi olsa da, tamamilə əsassızdır, çünki onlar insanın heç vaxt əldə edə bilməyəcəyi biliklər barədədir. Amma müzakirənin heç vaxt bitməyəcəyi, hətta ən ağlabəlini belə aldatmağa qadir olan bu yanılmanın kökünə enilmədiyi üçün, və həmçinin bütün transsensual biliyimizin elementlərinə ayrılması (yəni daxili təbiətimizin öyrənilməsi) yalnız özündə kiçik bir dəyərə malik deyil, həm də filosof üçün bir vəzifə olduğundan, təkcə spekulyativ ağlın boş-boş fikirlərinin ilkin mənbələrinə qədər tam araşdırılması lazım deyildi. Eyni zamanda -dialektik yanılma burada yalnız mühakiməmizi aldatmaqla kifayətlənmir, eyni zamanda bizim bu mühakimələrə marağımız səbəbindən cəlbedici və təbii olur, ona görə gələcəkdə də mövcud olacaq -bu cür halların geniş və əhatəli sənədini hazırlamaq, yəni demək olar ki, insan ağlınının arxivində saxlamaq məsləhət görüldü. Bu, gələcəkdə oxşar səhvlərin qarşısını almaq üçündür.

Şərh: İmmmanuel Kant deyir ki, insan ağlınının təbii yolu ilə yaranan ideyalar (məsələn, ruh, dünya və Tanrı haqqında fikirlər) özlüyündə yanlış və ya ziddiyyətli deyil. Onlar sadəcə olaraq, ağlın təcrübədən kənar sərhədlərini aşmaq cəhdlərinin nəticəsində yanlış başa düşülə bilər. Bu ideyalar reallıqda birbaşa obyekt kimi yox, ağlın təcrübə dünyasını daha sistemli anlamaq üçün istifadə etdiyi tənzimləyici prinsiplərdir. Kant bildirir ki, zəka bu ideyaları obyekt kimi qəbul etmədən, yalnız onların köməyi ilə təcrübədəki anlayışların və biliklərin sistemləşdirilməsi məqsədilə istifadə etməlidir. Məsələn, "ən ali ağrıla malik varlıq" ideyası bizə təcrübədə görünməsə də, ağlın təcrübədəki məlumatları nizamlaması üçün bir çərçivədir. Kant psixoloji, kosmoloji və teoloji ideyaları belə qəbul edir və yalnız kosmoloji ideyalarda bir az ziddiyyət ola biləcəyini deyir. Bu ideyalar reallıqda tam təsdiqlənməsə də, ağlın bilik əldə

etməsində mühüm rol oynayır. ağlın məqsədi, bu ideyalar vasitəsilə təcrübəni mümkün qədər sistemli və əlaqəli bir şəkildə anlamaqdır. Kant vurgulayır ki, bu ideyalar konkret və mütləq varlıqlar kimi qəbul edilməməlidir, onlar sadəcə düşüncə üçün tənzimləyici qaydalardır. Bu səbəbdən, Tanrı və digər ali anlayışlar bizim ağlımızın qurduğu düşüncə sxemləri kimi başa düşülməlidir, onların gerçekliyi barədə konkret bir bilgi vermir. Yəni, zəka bu ideyalarla təcrübəni daha dərin anlamağa çalışır, amma onların mövcudluğunu mütləq təsdiqləməz. Bu da göstərir ki, insan ağlı dünyani tam başa düşmək üçün sərhədsiz bir arzu ilə işləyir, amma təcrübənin sərhədlərini keçmək mümkün deyil. Nəticədə, Kant ideyaların tənzimləyici prinsip kimi qəbul edilməsinin insan idrakını sistemləşdiriyini, lakin onların mütləq real varlıqlar kimi düşünülməməli olduğunu deyir.

İmmanuel Kantın fikirlərinə görə, biz insanların ağlı dünyani anlamaq və ona sistemli birlik vermək istəyir. O, Tanrı ideyasını real olaraq mövcud bir varlıq kimi qəbul etməkdə ehtiyatlıdır, çünki belə bir varlığın mövcudluğunu sübut etmək mümkün deyil. Kant deyir ki, Tanrı fikri, ağlın dünyadakı hər şeyin məqsədli və nizamlı olduğunu düşünmək üçün yaratdığı bir ideyadır. Bu ideya reallıqda yox, yalnız ağlı işində tənzimləyici prinsip kimi faydalıdır. Yəni biz dünyani anlamaqdə və elmi araşdırımada, hadisələr arasındaki əlaqəni daha asan başa düşmək üçün bu ideyadan istifadə edə bilərik, amma bu Tanrıının həqiqətən mövcud olduğunu sübut etmir. Əgər biz bu fikri həqiqətən mövcud bir varlıq kimi qəbul etsək, zəka çəşqinliga düşər və təcrübədən kənara çıxar, yəni reallığı düzgün dərk edə bilməz. Kant həmçinin qeyd edir ki, təbiətdə olan nizam və məqsədliyi aşdırmaq elmin işidir və bu nizamın mövcudluğunu ən ali səbəb kimi fərz etmək sadəcə ağlın işini asanlaşdırın bir qaydadır. O, həmçinin teleologiya (yəni təbiətin məqsədli olması) fikrinin zəka üçün faydalı olduğunu, amma həddindən artıq və yanlış istifadə edilməsinin elmi axtarışları zədələdiyini bildirir. Kantın fikrincə, ağlın işinin əsas məqsədi təbiətdəki qanunları tapmaq və onları bir-biri ilə əlaqələndirməkdir. Ən yüksək səbəb və mükəmməllik ideyası yalnız ağlın tənzimləyici funksiyası kimi qəbul edilməlidir, həqiqi mövcudluq kimi yox. Bu, ağlın təcrübəyə əsaslanan məhdudiyyətlərini qoruyur və elmi biliklərin inkişafını təmin edir. Beləliklə, Kant Tanrı ideyasını real mövcudluqdan çox, ağlın dünyani başa düşmək üçün istifadə etdiyi bir vasitə kimi görür və insan ağlının dünyani nizamlı və məqsədli anlamağa çalışmasının təməlində bu ideyanın durduğunu izah edir.

## **Metodun transsensual doktrinası**

Əgər mən xalis və spekulyativ anlayışın bütün biliyinin cəmini bir bina kimi qəbul edirəmsə və bu binanın ideyasını öz daxilimizdə ən azından daşıyıramsa, o zaman deyə bilərəm ki, Transsensual Elementlər Doktrinasında biz bu binanın tikinti materiallarını qiymətləndirmişik və müəyyən etmişik ki, bu materiallar hansı növ bina, hansı hündürlük və möhkəmlik üçün yetərlidir. Təbii ki, ortaya çıxdı ki, baxmayaraq ki, ağlımızda göylərə qədər ucalan bir qüllə var idi, materialların sayı yalnız təcrübə sahəsində bizim işimiz üçün kifayət qədər geniş və onu müşahidə etməyə yetərincə hündür bir yaşayış yerinə çatırdı; lakin bu cəsarətli iş material çatışmazlığından uğursuz olmalı idi. Bundan əlavə, dil qarışıqlığı səbəbindən işçilər plan üzrə bölündülər və dünyanın müxtəlif yerlərinə səpələndilər, hər biri öz planına görə özünə bina tikdi. İndi isə biz daha çox materiallardan yox, plandan narahatıq. Bizə xəbərdarlıq edilib ki, tamamilə bizim gücümüzdən artıq, ixtiyarsız və kor bir layihəyə cürət etməyək. Amma möhkəm bir yaşayış yeri tikməkdən də çəkinə bilmirik. Ona görə, verilmiş materiallara uyğun və eyni zamanda ehtiyaclarımıza cavab verən bir bina məqsəd qoymalıyıq. Transsensual metod doktrinası ilə mən, buna görə də, xalis ağlın tam bir sisteminin formal şərtlərinin müəyyən edilməsini başa düşürəm. Bu məqsədlə biz özümüzü bir intizam, bir qanun, bir arxitektonika və nəhayət xalis ağlın tarixiylə məşğul olmalıdır. Beləliklə, transsensual baxımdan, praktik məntiq adı altında, ümumi anlayışın istifadəsinə aid olaraq məktəblərin axtardığı, amma pis həyata keçirdiyi işi yerinə yetirəcəyik. Çünkü ümumi məntiq müəyyən bir anlayış növü (məsələn, xalis anlayış biliyi) və ya müəyyən obyektlərlə məhdudlaşmadığından, digər elmlərdən bilik almadan, yalnız mümkün metodların adlarını və texniki ifadələrini açıqlaya bilər. Bu ifadələr isə elmlərin sistematikliyi ilə bağlıdır və yeni başlayanlara gələcəkdə əhəmiyyətini və istifadəsini öyrənəcəkləri adlarla tanışlıq təmin edir.

## **Transsensual metod doktrinası**

### **Saf ağlın intizamı**

İnsanın ümumi biliyə olan arzusunda, məzmunlarına görə deyil, yalnız məntiqi formasına görə mənfi olan mühakimələr yüksək qiymətə malik deyil: onlar biliyimizin genişlənməsi uğrunda dayanmadan çalışan davamlı istəklərimizin qısqanclı düşmənləri kimi qəbul edilir və onlara döyünlük göstərmək üçün demək olar ki, üzr istəmək lazımdır, daha doğrusu onlara rəğbət və hörmət göstərmək mümkün deyil. Əlbəttə, məntiq baxımından istənilən təklif mənfi ifadə edilə bilər, amma ümumi biliyimizin məzmununa gəldikdə -yəni mühakimə ilə genişləndirilib-genişləndirilməməsindən asılı olmayaraq -mənfi mühakimələrin xüsusi işi yalnız səhvi qarşısını almaqdır. Buna görə də, hətta səhv biliyin qarşısını almaq üçün verilən mənfi təkliflər çox vaxt doğru, amma boş olur, yəni səhv mümkünsüz olan yerlərdə, məqsədlərinə uyğun gəlmir və buna görə tez-tez gülünc olur, məsələn, skolastik natiqin "İsgəndər ordusuz heç bir ölkəni fəth edə bilməzdi" təklifi kimi. Amma mümkün biliyimizin sərhədləri çox dar olduqda, mühakimə etməyə təşnəlik çox böyük olduqda, təqdim olunan aldanış çox aldadıcı olduqda və səhvin nəticələri çox ciddi olduqda, səhvlərdən qoruyan təkcə mənfi göstəriş müsbət təlimatlardan daha vacib olur. Biliyi artırmaq üçün verilən müsbət təlimatlardan daha önemlidir bu. Qaydaların pozulmasına davamlı meyli məhdudlaşdırın və nəhayət aradan qaldıran məcburiyyət intizam adlanır. Bu, mədəniyyətdən fərqlidir. Çünkü mədəniyyət mövcud olan bir bacarığı aradan qaldırmadan yalnız yeni bir bacarıq yaradır. Beləliklə, ifadə meyli artıq olan bir istedadın inkişafında intizam mənfi təsir göstərir, amma mədəniyyət və təlim müsbət təsir göstərir. Hər kəs asanlıqla qəbul edəcək ki, sərbəst və sərhədsiz hərəkət etməyə imkan verən temperament və istedadlar (məsələn, təsəvvür və zəkə) bir çox sahələrdə intizam tələb edir. Amma məntiqin, düzgün olaraq, bütün digər söylər üçün öz intizamını təyin etməsi lazım olan məntiqin özünün intizama ehtiyacı olması şübhəsiz ki, qəribə görünə bilər. Əslində məntiq bundan əvvəl belə bir təhqirdən qaça bilmişdir, çünkü özünü ciddi görünüş və parıltı ilə təqdim etdiyi üçün heç kim onun konseptlərlə deyil, uydurmalarla, sözlərlə deyil, əşyalarla

yüngülçə oynadığına asanlıqla şübhə edə bilməzdi. Təcrübədə istifadə olunan məntiq üçün heç bir tənqid lazım deyildi, çünki onun prinsipləri təcrübə sınağı vasitəsilə davamlı yoxlanılırdı; eyni zamanda riyaziyyatda da tənqidə ehtiyac yox idi, çünki riyazi konseptlər dərhal xalis təzahürdə konkret olaraq göstərilməlidir və bu, əsaslandırılmamış və ixtiyari olan hər şeyi dərhal aşkara çıxarıır. Amma nə təcrübə, nə də xalis təzahür məntiqi görünən bir yolda saxlamadığı halda -yəni yalnız konseptlərə əsaslanan transsensualist ifadə zamanı -məntiqin mümkün təcrübənin dar sərhədlərini aşmaq istəyini məhdudlaşdırmaq və onun sapmasını, səhvini qorumaq üçün intizama çox ehtiyacı var. Xalis məntiq fəlsəfəsi yalnız bu mənfi ifadə ilə məşğuldur. Fərdi səhvlər tənqid və onların səbəbləri də təhlil vasitəsilə düzəldilə bilər. Amma xalis məntiqdə olduğu kimi, qarşılıqlı əlaqəli və ümumi prinsiplər altında birləşmiş bütöv bir aldanişlar və yanıltmalar sistemi ilə üzləşəndə, çox xüsusi və həqiqətən mənfi bir qanunvericiliyin lazım olduğu görünür. Bu qanunvericilik intizam adı altında, məntiqin təbiətindən və onun xalis ifadəsinin obyektlərindən doğan ehtiyat və özünü yoxlama sistemini qurur. Belə bir sistem qarşısında heç bir yanlış sofistik aldaniş dayana bilməz, eksinə dərhal özünü ifşa etməlidir, hər hansı bəraət üçün əsaslar olsa da. Amma qeyd etmək lazımdır ki, transsensualist tənqidin bu ikinci əsas hissəsində mən xalis məntiqin intizamını məzmuna deyil, yalnız xalis məntiqdən bilik əldə etmə metoduna yönəldirəm. Məzmuna aid tənqid artıq Elementlər Doktrinasında həyata keçirilib. Ancaq məntiqin ifadəsində, tətbiq olunduğu obyekt nə olursa olsun, çox oxşarlıqlar var. Lakin, transsensualist olduğu qədər, o, bütün digər ifadə formalarından əsaslı şəkildə fərqlidir. Xüsusilə ona yönəlmış xəbərdaredici mənfi intizam doktrinası olmadan, bu metodların uyğun olmayan tətbiqindən qaçınılmaz olaraq yaranan səhvlərdən qaçmaq mümkün olmaz. Bu metodlar başqa yerlərdə məntiq üçün uyğun ola bilər, amma burada deyil.

Şərh: İmmanuel Kant deyir ki, insanın biliyi yalnız təcrübədən ibarət deyil, eyni zamanda beynimizin müəyyən qaydalarla onu necə təşkil etməsindən də asılıdır. O, biliyin inkişafında yanlışlıkların qarşısını almağın vacib olduğunu vurğulayır və buna "intizam" deyir. Kant məntiqi, yəni düşüncə qaydalarını, düşüncəmizin

səhvlərdən qorunması üçün bir növ nizam-intizam kimi görür. O bildirir ki, yalnız səhvləri göstərmək, yəni mənfi tənqid etmək bəzən faydasızdır, amma səhvlərin qarşısını almaq üçün belə tənqid vacibdir. Kantın fikrincə, məntiqi intizam olmadan insan düşüncəsi asanlıqla səhvlərə yol verə bilər, xüsusilə abstrakt və ümumi anlayışlarda. O həmçinin fərqli sahələrdə məntiqin istifadə qaydalarının müxtəlif ola biləcəyini, amma xalis məntiqdə daha ciddi qaydalara ehtiyac olduğunu qeyd edir. Kantın məqsədi düşüncədəki səhvləri və aldanmaları aşkarla çıxarmaq, biliyi düzgün və ardıcıl şəkildə inkişaf etdirməkdir. Bu fikirlər insanın ağılı və biliyi necə təşkil etdiyini və səhvlərdən qorunmağın nə qədər vacib olduğunu sadə dildə izah edir.

### Saf məntiqin doqmatik istifadəsində intizam

Riyaziyyat, təcrübədən kömək olmadan xalis məntiqin uğurla genişlənməsinin ən parlaq nümunəsini verir. Nümunələr təsirli olur, xüsusilə eyni qabiliyyət üçün. Bu qabiliyyət təbii olaraq özünü tərifləyir ki, digər hallarda da riyaziyyatda olduğu kimi xoşbəxtliklə nəticə əldə edəcək. Buna görə də xalis məntiq, transsensualist istifadəsində də, riyaziyyatda əldə etdiyi kimi uğurlu və əsaslı şəkildə özünü genişləndirə biləcəyinə ümid edir. Bunun üçün əvvəlki haldakı çox faydalı olan eyni metodu tətbiq etməyi düşünür. Buna görə də bizim üçün çox vacibdir ki, apodiktik (şübhəsiz) qətiyyət əldə etmək üçün riyaziyyatda istifadə olunan metodun, fəlsəfədə eyni qətiyyəti axtarmaq üçün istifadə olunan metodla -və orada dogmatik adlandırılmalı olan metodla -eyni olub-olmadığını bilək.

Fəlsəfi bilik anlayışlardan əldə edilən aqlın biliyidir, riyazi biliyət isə anlayışların qurulmasından yaranandır. Ancaq anlayış qurmaq, ona uyğun olan təzahürü əvvəlcədən göstərmək deməkdir. Buna görə də anlayışın qurulması üçün qeyri-təcrübi bir təzahür tələb olunur. Bu təzahür fərdi bir obyekt olsa da, anlayışın qurulması kimi (ümumi bir təmsilin) təmsildə eyni anlayışa aid olan bütün mümkün təzahürlər üçün ümumi keçərliliyi ifadə etməlidir. Beləliklə, mən üçbucağı bu anlayışa uyğun bir obyekt göstərməklə qururam. Bu, ya sadəcə təsəvvür vasitəsilə, xalis təzahürdə, ya da kağız üzərində, təcrübi

təzahürdə olur. Amma hər iki halda tamamilə əvvəlcədən, yəni onun nümunəsini təcrübədən götürmədən edilir. Çəkilən fərdi fiqur təcrübi olur, amma buna baxmayaraq anlayışı onun ümumiliyinə zərər vermədən ifadə etməyə xidmət edir. Çünkü bu təcrübi təzahür halında biz yalnız anlayışın qurulması fəaliyyətini nəzərə almışıq. Bu fəaliyyətə tərəflərin və bucaqların ölçüləri kimi bir çox təyinatlar tamamilə fərq etməz. Beləliklə, biz üçbucaq anlayışını dəyişməyən bu fərqlərdən uzaqlaşmışıq. Fəlsəfi biliyət beləliklə, xüsusi olanı yalnız ümumi içində nəzərdən keçirir. Amma riyazi biliyət ümumi olanı xüsusi içində, hətta fərdi içində nəzərdən keçir. Bütün bunlar əvvəlcədən və zəka vasitəsilə olur. Belə ki, bu fərdi müəyyən ümumi quruluş şərtləri altında təyin olunursa, ona uyğun olan anlayışın obyekti, sadəcə onun sxemi kimi, eyni şəkildə ümumi şəkildə təyin olunmuş kimi düşünülməlidir. Bu iki növ aqlın biliyətinin əsas fərqi məhz bu formada olur. Fərqləri maddələrində və ya obyektlərində deyil. Filosofiyani riyaziyyatdan fərqləndirmək üçün fəlsəfənin yalnız keyfiyyətə, riyaziyyatın isə yalnız kəmiyyətə aid olduğunu söyləyənlər səbəb ilə nəticəni qarışdırıblar. Riyazi biliyin forması onun yalnız kəmiyyətlə bağlı olmasının səbəbidir. Çünkü yalnız kəmiyyət anlayışı qurula bilər, yəni əvvəlcədən intuisiyada göstərilə bilər. Keyfiyyətlər isə yalnız təcrübəyə əsaslanan intuisiyada göstərilə bilər. Buna görə onların aqlın biliyi yalnız anlayışlar vasitəsilə mümkündür.

Heç kim realliq anlayışına uyğun olan bir intuisiyani təcrübədən başqa yerdən çıxara bilməz və bunu əvvəlcədən, təcrübədən əvvəl özündən əldə edə bilməz.

Konusun forması yalnız anlayışa uyğun olaraq, heç bir təcrübi kömək olmadan intuisiyaya çevrilə bilər. Amma bu konusun rəngi yalnız təcrübə nəticəsində verilə bilər. Mən ümumi səbəb anlayışını intuisiyada yalnız təcrübədən verilmiş bir nümunə vasitəsilə göstərə bilərəm və başqa cür deyil. İndi həm fəlsəfə, həm də riyaziyyat kəmiyyətlərlə məşğuldur, məsələn, bütövlük, sonsuzluq və s. Riyaziyyat həmçinin fərqli keyfiyyətə malik məkanlar kimi xətlərin və səthlərin fərqi ilə, həmçinin uzanmanın davamlılığı ilə məşğuldur. Amma belə hallarda onların ortaq obyekti olsa da, aqlın onlarla davranışma tərzi fəlsəfi və riyazi baxışda tamamilə fərqlidir. Birincisi yalnız ümumi anlayışlarla

məhdudlaşır, ikincisi isə sadəcə anlayışlarla kifayətlənmir və dərhal intuisiyaya keçir. O intuisiyada anlayışı konkret şəkildə, amma təcrubi deyil, yalnız əvvəlcədən göstərilmiş, yəni qurulmuş bir şey kimi nəzərdən keçirir. Və burada quruluşun ümumi şərtlərindən çıxan hər şey, qurulmuş anlayışın obyektinə ümumilikdə aid olmalıdır. Bir filosofdan üçbucaq anlayışını götürün və ona tapşırın ki, öz üsulu ilə açıların cəminin düz bucaqla necə əlaqəli olduğunu tapmağa çalışın. Onun əlində yalnız üç düz xəttlə əhatə olunmuş fiqur anlayışı və eyni sayda bucaqların anlayışı var. İndi o, istədiyi qədər bu anlayış üzərində düşünə bilər, amma heç vaxt yeni bir şey tapmayacaq. O, düz xətt, bucaq və ya üç rəqəmi anlayışını analiz edib fərqləndirə bilər, amma bu anlayışlarda olmayan başqa xüsusiyyətlərə rast gəlməyəcək. İndi isə gəlin məsələni həll etmək üçün riyaziyyatçıya baxaq. O dərhal üçbucaq qurmağa başlayır. O bilir ki, iki düz bucaq bir nöqtədə düz xətt üzərində çəkilə bilən bütün qonşu bucaqlara bərabərdir. Buna görə o, üçbucağın bir tərəfini uzadır və iki qonşu bucaq alır, hansı ki birlikdə iki düz bucağa bərabərdir. Sonra o, bu bucaqlardan xarici olanı üçbucağın əks tərəfi ilə paralel bir xətt çəkərək iki hissəyə bölür. Və görür ki, burada daxili bucağa bərabər olan xarici qonşu bucaq yaranır və s. Beləliklə, daim intuisiyanın rəhbərliyi ilə irəli gedən nəticələr zənciri vasitəsilə o, suala tam aydın və eyni zamanda ümumi bir cavaba gəlir. Ancaq riyaziyyat yalnız ölçüləri (kəmiyyətləri) qurmaqla kifayətlənmir, məsələn, həndəsədə olduğu kimi, həm də sadəcə kəmiyyətin özü ilə məşğul olur, məsələn, cəbrdə olduğu kimi. Burada isə o, belə bir kəmiyyət anlayışına uyğun düşünüləcək obyektin quruluşundan tamamilə uzaqlaşır. Bu halda, o, ümumi ölçülərin (rəqəmlərin) bütün quruluşu üçün müəyyən bir işarələmə üsulu seçir. Həmçinin toplama, çıxma, kök çıxarma və s. əməliyyatları üçün işarələr təyin edir. Daha sonra fərqli əlaqələrinə uyğun olaraq kəmiyyətlərin ümumi anlayışını göstərir və müəyyən qaydalara uyğun olaraq intuisiyada kəmiyyətin necə yaranıb dəyişdiyini təsvir edən bütün prosedurları təqdim edir. Məsələn, bir kəmiyyəti digərinə bölmək lazımlı gələndə, o, bölmə işarəsinin formasına uyğun olaraq onların simvollarını yan-yana qoyur. Beləliklə, simvolik quruluş vasitəsilə riyaziyyat eyni şeyi əldə edir ki, həndəsə isə bunu (obyektlərin özlərinin) nümayişkaranə və ya həndəsi quruluşu ilə edir. Diskursiv biliyin

yalnız anlayışlarla bunu əldə etməsi heç vaxt mümkün olmazdı. Bu iki düşünənin özlərini tamamilə fərqli vəziyyətlərdə tapmasının səbəbi nə ola bilər? Biri anlayışlara əsaslanaraq yolunu tapır, digəri isə anlayışlara uyğun olaraq əvvəlcədən göstərdiyi intuisiyalar vasitəsilə. Yuxarıda izah olunan Transsensual əsas təlimə görə, bu səbəb aydınlaşdır. Məsələ burada yalnız anlayışların təhlili ilə əldə oluna bilən analitik qənaətlər deyil (burada filosof mütləq rəqibinə üstünlük qazanardı), əksinə, əvvəlcədən tanınmalı olan sintetik qənaətlərdir. Mən üçbucaq anlayışimdə əslində nə düşündüyüümü görməli deyiləm (bu, sadəcə onun tərifi deməkdir), əksinə, bu anlayışda olmayan, amma ona aid olan xüsusiyyətlərə keçməliyəm. İndi isə bu, yalnız obyektiyi ya təcrübəvi, ya da xalis intuisiyanın şərtlərinə uyğun müəyyən etməklə mümkündür. Təcrübəvi yanaşma yalnız təcrübəvi bir qənaət verər (məsələn, bucaqlarının ölçülüməsi yolu ilə), hansı ki, ümumilik və zərurilik daşımir və belə qənaətlər burada müzakirə mövzusu deyil. İkinci üsul isə riyazi, xüsusilə də həndəsi quruluş metodudur. Bu yolla mən xalis intuisiyada, eləcə də təcrübəvi intuisiyada olduğu kimi, ümumi halda üçbucağın sxeminə aid olan çoxluq elementlərini bir yerə toplayıram. Bu vasitə ilə ümumi sintetik qənaətlər qurulmalıdır. Beləliklə, üçbucaq üzərində fəlsəfi, yəni müzakirə yolu ilə düşünmək boş şeydir; belə düşüncə yalnız onun tərifi ilə irəliləyə bilər, halbuki mən buna məcbur idim. Əlbəttə, anlayışlardan təkcə transsensual sintez vardır və yalnız filosof bunun öhdəsindən gələ bilər, amma bu sintez ümumilikdə yalnız bir şeyə, onun mümkün təcrübəyə aid ola biləcəyi şərtlərə münasibətlidir. Ancaq riyazi məsələlərdə söhbət bu mövzulardan və ya mövcudluqdan deyil, yalnız obyektlərin öz xüsusiyyətlərindən gedir; bu xüsusiyyətlər isəancaq onların anlayışı ilə əlaqəlidir. Bu nümunələrdə biz yalnız səbəbini göstərməyə çalışdıq ki, anlayışlara uyğun diskursiv istifadə ilə anlayışların qurulması yolu ilə intuitiv istifadə arasında nə qədər böyük fərq var. İndi isə təbii sual yaranır: Belə ikiqat istifadə nə üçün vacibdir və hansı şərtlər əsasında bilmək olar ki, yalnız birincisi, yoxsa həm də ikincisi həyata keçirilir? Bütün biliyimiz nəhayət mümkün intuisiyalara bağlıdır; çünkü yalnız onların vasitəsilə obyekt verilir. İndi əvvəlcədən (empirik olmayan) bir anlayış ya özündə artıq xalis intuisiyani ehtiva edir və beləliklə, qurula bilər; ya da

yalnız mümkün intuisiyaların sintezini ehtiva edir ki, onlar əvvəlcədən verilmir. Bu halda isə onun vasitəsilə həm sintetik, həm əvvəlcədən mühakimə aparmaq mümkündür, amma yalnız anlayışlara uyğun diskursiv şəkildə, yəni düşüncə yolu ilə, və heç vaxt anlayışın qurulması yolu ilə intuitiv şəkildə deyil. İndi bütün intuisiyalardan yalnız görünüşlərin sadəcə forması -məkan və zaman -əvvəlcədən verilir və onların anlayışı kvantlar kimi xalis intuisiyada, yəni əvvəlcədən, qurula bilər. Bu quruluş həm onların keyfiyyəti (forması), həm də yalnız miqdarı (homogen çoxluğun sadəcə sintezi) rəqəm vasitəsilə edilə bilər. Görünüşlərin maddəsi isə, yəni məkan və zamanda olan şeylər, yalnız qavrama yolu ilə, yəni sonradan verilmiş şəkildə təmsil oluna bilər. Görünüşlərin bu empirik məzmununu əvvəlcədən ifadə edən yeganə anlayış ümumi obyekt anlayışıdır və bunun sintetik əvvəlcədən biliyi heç vaxt əvvəlcədən yalnız qavrama vasitəsilə sonradan verilənlərin sintezinin qaydasını verə bilər, amma real obyektin intuitiv təsvirini verə bilməz, çünki bu mütləq empirik olmalıdır. Sintetik önermələr, ümumi şeylərə aid olan və onların intuisiyası əvvəlcədən verilə bilməyən, transsensual sayılır. Buna görə də transsensual önermələr heç vaxt anlayışlarının qurulması yolu ilə verilə bilməz, yalnız əvvəlcədən verilmiş anlayışlara əsasən verilə bilər. Onlar yalnız o qaydanı ehtiva edir ki, əvvəlcədən intuitiv olaraq təmsil edilə bilməyən (qavramaların) müəyyən sintetik birliyi təcrübə yolu ilə axtarılmalıdır. Lakin onlar heç bir anlayışlarını əvvəlcədən göstərə bilməz, bunu yalnız sonradan, təcrübə vasitəsilə edir, hansı ki, həmin sintetik prinsiplər əsasında mümkün olur. Əgər bir anlayış haqqında sintetik hökm vermək istəyiriksə, onda bu anlayışdan kənara çıxmalı, ona uyğun olan intuisiyaya yönəlməliyik. Çünki yalnız anlayışda olanlarla qalsaq, hökm sadəcə analitik olar -yəni düşüncədə artıq mövcud olanı izah edər. Amma mən anlayışdan onun uyğun gəldiyi xalis və ya empirik intuisiyaya keçə bilərəm. Bu intuisiyada anlayışı konkret olaraq qiymətləndirib, onun obyektinə aid olanı əvvəlcədən (apriori) və ya sonradan (a posteriori) tanıya bilərəm. Birinci halda bu, anlayışın qurulması yolu ilə rasion və riyazi biliyə əsaslanır. İkinci halda isə yalnız təcrübəyə əsaslanan (mexaniki) biliyə söykənir ki, bu isə heç vaxt zəruri və qəti hökmlər verə bilməz. Məsələn, mən “qızıl” anlayışımı analiz edə bilərəm və bu sözlə nəyi

düşündüyümü sadəcə sadalamaqdan başqa bir şey əldə etmərəm. Bu, mütləq biliklərimdə mənətiqi bir təkmilləşmə yaradar, amma onu artırırmaz və ya tamamlamaz. Lakin mən “qızıl” adlanan maddəni götürüb onun haqda qavrayışlarımı başlada bilərəm. Bu da mənə müxtəlif sintetik, amma empirik önermələr verəcək. Mən riyazi üçbucaq anlayışını quraram, yəni onu əvvəlcədən (apriori) intuisiyada verərəm və beləliklə, sintetik amma rasionel bilik əldə etmiş olaram. Lakin mənə əgər reallıq, maddə, qüvvə və s. kimi transsensual anlayış verilsə, o nə empirik, nə də xalis intuisiyani ifadə edir. O, yalnız empirik intuisiyaların sintezini göstərir (bu isə əvvəlcədən verilə bilməz).

Və çünki sintez ona uyğun gələn intuisiyaya əvvəlcədən keçə bilməz, ondan yalnız mümkün empirik intuisiyaların sintezi prinsipi çıxar, müəyyən sintetik hökm yox. Buna görə də transsensual hökm, yalnız anlayışlara əsaslanan sintetik rasionel biliyə aiddir və buna görə diskursivdir. Çünki onun vasitəsilə empirik biliklərin bütün sintetik birliyi ilk dəfə mümkündür, amma əvvəlcədən heç bir intuisiyani vermir. Beləliklə, iki növ zəka istifadə forması var ki, onların bilikdə ümumiliyi və əvvəlcədən (apriori) yaranması ortaqdır, amma işləmə qaydaları tam fərqlidir. Bu fərq məhz ondan irəli gəlir ki, bütün əşyalar bizə iki komponent vasitəsilə təqdim olunur: intuisiyanın forması (məkan və zaman), bu tamamilə əvvəlcədən bilinib müəyyən edilə bilər, və maddə (fiziki) ya da məzmun, yəni məkan və zamanda qarşılaştığımız bir şeydir, ona görə də mövcudluq daşıyır və hissiyyata uyğun gəlir.

İkinciyə gəldikdə isə, o yalnız empirik şəkildə dəqiq verilə bilər, biz əvvəlcədən ondan yalnız mümkün hisslerin sintezi barədə müəyyən olmayan anlayışlara sahib ola bilərik. Bu hissler isə qavrayışın birliyi daxilində (mümkün təcrübədə) yer alır. Birinciyə gəldikdə, anlayışlarımızı əvvəlcədən (apriori) intuisiyada müəyyən edə bilərik. Çünki biz obyektləri məkan və zamanda homojen sintez vasitəsilə yaradırıq və onları yalnız miqdardan (kəmiyyət) kimi qəbul edirik. Birinci istifadə anlayışlara əsaslanan zəka istifadəsi adlanır, çünki biz yalnız görmə təzahürlərini onların real məzmununa görə anlayışlara aid edə bilərik. Bu məzmun isə yalnız empirik, yəni

təcrübədən sonra (a posteriori) müəyyən edilə bilər, baxmayaraq ki, bu anlayışlar empirik sintezin qaydaları kimi çıxış edir.

İkinci istifadə isə anlayışların qurulması ilə zəka istifadəsidir. Bu anlayışlar artıq əvvəlcədən intuisiyaya tətbiq olunduğu üçün, məhz buna görə təmiz intuisiyada əvvəlcədən və heç bir empirik məlumat olmadan dəqiq verilə bilər. Məkanda və ya vaxtda mövcud olan hər şey haqqında qərar vermək -onun kvant olub-olmaması, mövcudluğunun və ya mövcud olmamasının həmin şeydə təmsil olunması, bu şeyin (məkanı və ya vaxtı dolduran) əsas təməl olub-olmaması və ya sadəcə müəyyənləşdirmə olması, mövcudluğunun başqa bir şəylə səbəb və ya nəticə əlaqəsində olması, nəhayət, mövcudluğu baxımından təklikdə və ya başqaları ilə qarşılıqlı asılılıqda olması; onun mövcudluğunun mümkünülüyü, faktiki olması, zəruriliyi və ya bunların əksinin qərarlaşdırılması -bütün bunlar anlayışlardan yaranan rasional biliyə, yəni fəlsəfi biliyə aiddir. Amma məkanı əvvəlcədən (apriori) intuisiyada müəyyən etmək (məsələn, şəklini), vaxtı bölmək (davamiyyətini), ya da zaman və məkan içində eyni şeyin sintezində universalı, ümumilikdə intuisiyanın ölçüsünü (sayını) anlamaq -bunlar anlayışların qurulması vasitəsilə ağlın işi olub, riyazi hesab edilir. Ağlın riyaziyyat vasitəsilə qazandığı böyük uğur tamamilə təbii olaraq bu gözləntiyə gətirib çıxarıır ki, riyaziyyat özü olmasa da, ən azı onun metodu kəmiyyət sahəsindən kənardı da uğur qazanacaq. Cünki bu metod bütün anlayışlarını əvvəlcədən verilə bilən intuisiyalara gətirir və beləliklə, deyə bilərik ki, təbiətin ustası olur. Halbuki xalis fəlsəfə əksinə, yalnız diskursiv əvvəlcədən verilmiş anlayışlarla təbiətdə dolaşır, amma onların gerçəkliliyini əvvəlcədən verilən intuisiyaya çevirə bilmir və beləliklə də təsdiqləyə bilmir. Bundan əlavə, bu sənətin ustaları özlərinə heç də az inamlı görünmürlər, ictimaiyyət də onların qabiliyyətlərinə böyük ümidi bəsləyir, əgər onlar bu sahəyə diqqət yetirsələr. Cünki onlar demək olar ki, riyaziyyat haqqında fəlsəfə ilə məşğul olmayıblar (bu çətin işdir!), ona görə də ağlın bu iki istifadə formasının xüsusi fərqini heç vaxt düşünməyiblər. Onların üçün adı və təcrübəyə əsaslanan qaydalar ümumi ağıldan götürülmüş aksiomlar kimi sayılır. Onlar məşğul olduqları məkan və zaman anlayışlarının (tək orijinal kəmiyyətlər kimi) haradan qaynaqlandığını heç vaxt araşdırmayıblar, eləcə də

xalis anlayışların mənşəyi və onların etibarlılıq dairəsini öyrənməyin faydasız olduğunu düşünüblər; sadəcə olaraq, onları istifadə ediblər. Bütün bunlarda isə düzgün davranışları, əgər təyin olunmuş sərhədlərini -yəni təbiətin sərhədlərini -aşmayıblarsa. Lakin onlar fərqiñə varmadan hissiyyat sahəsindən xalis və hətta transsensual anlayışların qeyri-müəyyən ərazisinə keçirlər ki, burada nə dayana bilərlər, nə də üzə bilərlər (instabilis tellus, innabilis unda), və yalnız öhdəsindən gəlinməsi çətin olan addımlar ata bilərlər ki, zaman onların heç bir izini saxlamır. Halbuki riyaziyyatda onların irəliləyişi yüksək səviyyəli yoldur ki, hətta ən uzaq nəslin nümayəndələri belə ora inamlı addımlaya bilərlər. Biz xalis anlayışın transsensual istifadəsində sərhədləri dəqiq və qəti şəkildə müəyyən etməyi özümüzə vəzifə etmişik, lakin belə bir cəhdin özünəməxsusluğunu ondadır ki, ən aydın və ən qəti xəbərdarlıqlara baxmayaraq, yenə də təcrübənin sərhədlərini aşaraq intellektualın cazibədar bölgələrinə daxil olmaq cəhdindən tam vaz keçə bilməyəcəyinə ümid edir. Buna görə də, elə demək olar ki, fantastik bir ümidiün sonuncu bağını kəsmək və göstərmək lazımdır ki, bu tip biliyyatda riyazi metodun tətbiqi heç bir fayda gətirə bilməz, əksinə, yalnız özünün çılpaqlığını daha aydın ortaya qoyar, həmçinin riyaziyyat və fəlsəfənin tamamilə fərqli sahələr olduğunu üzə çıxarar; baxmayaraq ki, onlar təbii elmlərdə bir-birilərinə yardım edirlər, lakin onların prosedurları heç vaxt bir-birinin təqlidi ola bilməz. Matematika tamamilə təriflər, aksiomlar və sübutlar üzərində qurulur. Mən yalnız onu göstərməklə kifayətlənəcəyəm ki, bu elementlərin heç biri, riyaziyyatçının qəbul etdiyi mənada, fəlsəfə tərəfindən əldə edilə və ya təqlid oluna bilməz. Riyaziyyatçının metodu ilə fəlsəfədə yalnız kartdan qüllələr qura bilər, fəlsəfənin metoduya isə riyaziyyatda yalnız boş danışiq meydana gələr. Fəlsəfənin mahiyyəti məhz öz sərhədlərini bilməklə ifadə olunur və hətta riyaziyyatçı da, əgər təbii sərhədləri və ixtisası ilə məhdudlaşmayıbsa, bu xəbərdarlıqları rədd edə və ya görməzdən gələ bilməz.

**Təriflər haqqında.** Adından da göründüyü kimi, düzgün tərif vermək o deməkdir ki, bir şeyin məhdudiyyətləri daxilində onun tam və tam əhatəli anlayışını ilkin şəkildə göstərəsən. Belə bir tələb varsa, empirik anlayış ümumiyyətlə tərif edilə bilməz, yalnız izah edilə bilər. Çünkü bizdə orada

yalnız duyğuların müəyyən bir növ obyektlərinə aid bəzi əlamətlər var. Heç vaxt əmin olmaq olmaz ki, eyni obyekti göstərən söz vasitəsilə bəzən həmin əlamətlərdən daha çoxu, bəzən isə daha azı nəzərdə tutulmur. Məsələn, qızıl anlayışında biri onun çəkisi, rəngi və əyilmə qabiliyyətindən əlavə paslanmama xüsusiyyətini düşünə bilər, digəri isə bundan heç nə bilmir. İnsan müəyyən əlamətlərdən yalnız fərqləndirmək üçün kifayət etdikcə istifadə edir; yeni müşahidələr isə bəzi əlamətləri götürür, bəzilərini əlavə edir və buna görə də anlayış heç vaxt möhkəm sərhədlərdə qalmır. Hər halda belə bir anlayışı tərif etməyin nə mənası ola bilər? Məsələn, su və onun xüsusiyyətləri müzakirə olunarkən, insan “su” sözünün nəzərdə tutduğu məhdudiyyətlərlə kifayətlənmir, eksperimentlərə keçər. Və həmin söz, ona aid olan azsaylı əlamətlərlə yalnız təyinat, yəni işarə təşkil edir, şeyin özünün anlayışı deyil. Beləliklə, güman edilən tərif sözün müəyyənləşdirilməsindən başqa bir şey deyil. İkincisi, dəqiq desək, heç bir apriori verilmiş anlayış tərif edilə bilməz; məsələn, maddə, səbəb, ədalət, bərabərlik və s. Mən heç vaxt əmin ola bilmərəm ki, (hələ də qarışq olan) verilmiş anlayışın dəqiq təsviri tam və tam əhatəli şəkildə inkişaf etdirilib, əgər onun obyektə uyğun olduğunu bilməsem. Lakin, belə anlayışın özü çoxsaylı qarışq təsvirlərə malik ola bilər ki, biz onları təhlilimizdə keçib gedirik, baxmayaraq ki, tətbiqdə həmişə istifadə edirik. Mənim anlayışımın təhlilinin tamlığı həmişə şübhəlidir və çoxlu müvafiq nümunələrlə yalnız ehtimal edilə bilər, amma qəti və mütləq şəkildə sübut edilə bilməz. “Tərif” ifadəsinin yerinə mən “izah” sözündən istifadə etməyi üstün tutardım, çünki o həmişə ehtiyatlıdır və tənqidçi onu müəyyən dərəcədə etibarlı qəbul edə bilər, amma onun tamlığı barədə ehtiyatlı qala bilər. Beləliklə, nə empirik anlayışlar, nə də apriori verilmiş anlayışlar tərif edilə bilməz, qalan yalnız istənilən şəkildə düşünülmüş anlayışlardır ki, onlar üçün bu hiylədən istifadə etmək mümkündür. Belə halda mən həmişə öz anlayışımı tərif edə bilərəm: çünki nəyi düşünmək istədiyimi bilməliyəm, onu qəsdən uydurmuşam, və bu anlayış mənə ya anlayışın təbiəti vasitəsilə, ya da təcrübə ilə verilməmişdi. Amma bu yolla həqiqi bir obyekt tərif etdiyimi söyləyə bilmərəm. Əgər anlayış empirik şərtlərdən asılırsa, məsələn, xronometr kimi, onda obyekt və onun mümkünlüyü bu istənilən anlayış vasitəsilə verilmir;

anlayışdan mən hətta onun obyektinin olub-olmadığını belə bilmirəm və mənim izahım obyektin tərifi deyil, daha çox (mənim layihəmin) bəyanatı adlandırılara bilər. Beləliklə, tərif edilməyə layiq olan anlayışlar yalnız qəsdən apriori qurula bilən arbitrar sintezləri ehtiva edənlər qalır və buna görə də yalnız riyaziyyatın tərifləri vardır. Obyekt haqqında düşünərkən, onu eyni zamanda ilkin olaraq təxəyyüldə də təqdim edir və bu təqdimat anlayışdan nə artıq, nə də əskik ola bilər. Çünkü anlayışın izahı vasitəsilə obyekt başlangıçda verilir, yəni bu izah başqa heç bir yerdən götürülmədən təqdim olunur. Alman dilində “exposition”, “explication”, “declaration” və “definition” sözləri üçün yalnız bir söz – “izah” (“Erklärung”) var. Buna görə də biz fəlsəfi izahları “təsvirdən” fərqli olaraq “tərif” adlandırmaqdan imtina etmə tələbimizi bir qədər yumşaltmalıyıq. Bu səbəbdən bu qeydi belə bir məhdudiyyətlə ifadə etməliyik: fəlsəfi təriflər yalnız əvvəlcədən verilmiş anlayışların izahı kimi meydana çıxır, riyazi təriflər isə ilkin olaraq yaradılan anlayışların qurulması yolu ilə yaranır. Yəni, fəlsəfi təriflər yalnız analitik yolla, yəni analiz vasitəsilə meydana gəlir (və bu analizlərin tamlığı heç vaxt apodik, yəni qəti şəkildə dəqiq və sübutlu deyil). Riyazi təriflər isə sintetik şəkildə yaranır. Bu isə o deməkdir ki, fəlsəfi təriflər anlayışı sadəcə izah edir, riyazi təriflər isə anlayışı yaradaraq qurur. Buradan belə nəticə çıxır: a) Fəlsəfədə riyaziyyatda olduğu kimi tərifləri əvvəldə vermək olmaz -bəlkə yalnız sınaq məqsədilə istifadə edilə bilər. Çünkü fəlsəfi təriflər əvvəldən verilmiş anlayışların təhlilinə əsaslanır. Bu anlayışlar, bəzən qarışq formada olsa da, əvvəldən mövcuddur. Tam olmayan izah isə tam olan izahdan əvvəl gəlir. Yəni biz, tam izaha -yəni dəqiq tərifə çatmamışdan əvvəl, hələ tam təhlil olunmamış anlayışdan götürdüyüümüz bəzi xüsusiyyətlər əsasında çox şey çıxara və nəticə ala bilərik. Bir sözlə, fəlsəfədə tərif -yəni aydınlığın tam şəkildə ifadəsi -işi sona çatdırın mərhələ olmalıdır, əvvəldə yer almamalıdır. Əksinə, riyaziyyatda isə anlayışlar təriflərdən əvvəl mövcud olmur. Anlayış ilk dəfə məhz tərif vasitəsilə verilir. Buna görə də riyaziyyatda təriflə başlamaq həm vacibdir, həm də həmişə mümkündür. b) Riyazi təriflərdə heç vaxt səhv ola bilməz. Çünkü anlayış ilk dəfə məhz bu tərif vasitəsilə verilir və anlayışda yalnız tərifin ifadə etdiyi məzmun olur. Yəni tərifin məzmununda heç bir yanlışlıq ola bilməz. Amma

nadir hallarda belə olsa, bu təriflərin formasında -yəni ifadə tərzində -müəyyən qüsur ola bilər, xüsusilə də dəqiqlik baxımından. Məsələn, çevrə haqqında çox yayılmış izah budur: çevrə -elə əyridir ki, onun bütün nöqtələri bir nöqtədən (mərkəzdən) eyni uzaqlıqdadır. Bu izahda “əyri” anlayışının əlavə olunması səhvdir, çünki bu xüsusiyyət artıq tərifin özündə ehtiva olunur. “Əyri olması” ayrıca teorem şəklində sübut edilməli və tərifdən çıxarılmalı olan bir nəticədir. Yəni, əgər bir xəttin bütün nöqtələri bir nöqtədən eyni məsafədədirse, o zaman bu xətt əyridir və heç bir hissəsi düz ola bilməz -bu nəticə ayrıca sübutla əldə edilməlidir. Digər tərəfdən, analitik (yəni fəlsəfi) təriflərdə isə müxtəlif səhvler ola bilər. Ya anlayışda əslində mövcud olmayan xüsusiyyətlər daxil edilir, ya da tərif tam olmur -yəni anlayışı tam şəkildə əhatə etmir. Bu isə fəlsəfi təriflərin əsas zəifliyidir, çünki analizlərin tamlığına heç vaxt tam əmin olmaq olmur. Buna görə də riyaziyyatda tətbiq olunan tərif üsulu fəlsəfədə tətbiq oluna bilməz.

**Aksiomlar haqqında.** Bunlar sintetik apriori prinsiplərdir -yəni onlar dərhal və əmin şəkildə doğrudur. Lakin bir anlayış digər anlayışla sintetik şəkildə, yəni yeni bir bilik yaradaraq dərhal birləşdirilə bilməz. Çünki biz bir anlayışdan kənara çıxməq istəyiriksə, arada bir vasitə olan üçüncü bir idraka ehtiyacımız var. Fəlsəfə yalnız anlayışlara əsaslanan məntiqi idrakdan ibarət olduğu üçün onun daxilində elə bir prinsip yoxdur ki, “aksiom” adını daşımağa layiq olsun. Əksinə, riyaziyyat aksiomlar təqdim edə bilir. Məsələn, “həmişə üç nöqtə eyni müstəvidə yerləşir” prinsipi buna misaldır. Çünki riyaziyyatda anlayışlar obyektin təxəyyüldə qurulması yolu ilə birləşdirilir və bu birləşmə apriori və dərhal baş verir -yəni təcrübədən əvvəl və birbaşa şəkildə. Sintetik prinsip isə -məsələn, “hər baş verən hadisənin bir səbəbi var” fikri -təkcə anlayışlara əsaslanaraq dərhal və qəti şəkildə bilinə bilməz. Belə prinsipin mənimsənilməsi üçün həmişə üçüncü bir şeyə, yəni təcrübə zamanı zamanın müəyyən edilməsi şərtinə müraciət etmək lazımdır. Yəni bu prinsip təkcə anlayışlardan çıxış edərək dərhal dərk edilə bilməz. Deməli, anlayışa əsaslanan prinsiplər (diskursiv prinsiplər) tamamilə təxəyyülə əsaslanan prinsiplərdən, yəni aksiomlardan fərqlənir. Birincilər -yəni fəlsəfi prinsiplər - həmişə əsaslandırma, yəni deduksiya tələb edir. Halbuki, ikincilər -yəni riyazi

aksiomlar -buna ehtiyac duymur və buna görə də öz-özünə aydındır (aydın olduğu qəbul olunur). Fəlsəfi prinsiplər isə, nə qədər dəqiq və əsaslı olsalar da, heç vaxt bu cür öz-özünə aydınlıq iddiasında ola bilməzlər. Buna görə də xalis və transsensual ağlın hər hansı sintetik hökmü -nə qədər doğru olsa da -“iki vur iki dörddür” hökmü qədər aydın və açıq ola bilməz. Doğrudur, mən *Analitika* bölməsində, xalis idrakin prinsipləri cədvəlində, bəzən “intuisiya aksiomları”ndan da bəhs etmişəm. Lakin orada təqdim etdiyim prinsipin özü aksiom deyildi. O sadəcə, ümumiyyətlə aksiomların mümkünülüünü əsaslandırmaq üçün təqdim edilmişdi və özü yalnız anlayışdan çıxarılan bir prinsip idi. Hətta riyaziyyatın özü də transsensual fəlsəfə daxilində mümkünüyü ilə izah olunmalıdır. Beləliklə, fəlsəfədə aksiomlar yoxdur və ola da bilməz. Fəlsəfə öz apriori prinsiplərini sadəcə təqdim edə bilməz, onları əsaslandırmalıdır. Yəni onların doğruluğunu deduksiya ilə sübut etməlidir. Sübutlar haqqında. Yalnız apodik (qəti və zəruri) sübut, əgər intuisiya yolu ilə verilmişsə, “demonstrasiya” adlanı bilər. Təcrübə bizə nə baş verdiyini öyrədə bilər, amma bunun başqa cür ola bilməyəcəyini öyrədə bilməz. Buna görə də, təcrübəyə əsaslanan sübutlar apodik, yəni zəruri və dəyişməz sübut verə bilməz. Apriori anlayışlardan (yəni anlayışlara əsaslanan düşüncə ilə) isə heç vaxt intuitiv aydınlıq, yəni öz-özünə aydın və sübuta ehtiyac duymayan bilik əldə olunmaz -baxmayaraq ki, hökm özü apodik olaraq doğru ola bilər. Bu səbəbdən yalnız riyaziyyat əsl demonstrasiyalar (qəti sübutlar) təqdim edə bilər. Çünkü riyaziyyat öz biliyini anlayışlardan deyil, anlayışların qurulmasından -yəni bu anlayışlara uyğun olaraq apriori şəkildə verilə bilən intuisiyalardan əldə edir. Hətta alqebra da istifadə edilən metodlar -yəni tənliklər üzərində aparılan sadələşdirmələr vasitəsilə həqiqətin və sübutun əldə olunması -həqiqi mənada həndəsi konstruksiya olmasa da, yenə də bir növ “xarakteristik konstruksiya”dır. Burada anlayışlar, xüsusilə də kəmiyyətlər arasındaki münasibətlər, simvollarla intuisiya şəklində göz önünə gətirilir. Bu isə, hətta bu üsulun praktikiyi nəzərə alınmasa belə, nəticələrin səhvsiz olmasını təmin edir, çünkü hər bir mərhələ açıq şəkildə göz qabağındadır. Fəlsəfi bilik isə bu üstünlükdən məhrumdur. Çünkü fəlsəfə ümumini həmişə abstrakt şəkildə -yəni anlayışlar vasitəsilə -nəzərdən keçirməlidir. Riyaziyyat

isə ümumini konkret şəkildə -yəni fərdi intuisiya vasitəsilə -qiymətləndirə bilər. Üstəlik, bunu da xalis apriori intuisiya ilə edir və bu zaman edilən hər bir səhv açıq şəkildə görünür. Fəlsəfi sübutlar isə sadəcə sözlər vasitəsilə -yəni düşüncədəki obyekt üzərindən -aparıldığı üçün, mən belə sübutları “demonstrasiya” adlandırmaqdan daha çox, “akroamatik sübutlar” (yəni danışığa əsaslanan, diskursiv sübutlar) adlandırmağı üstün tutardım. Çünkü artıq “demonstrasiya” sözü özü belə obyektin intuisiyası vasitəsilə sübutun aparıldığını bildirir. Bütün bunlardan belə nəticə çıxır ki, xüsusilə də xalis zəka sahəsində, fəlsəfənin təbiətinə uyğun deyil ki, o, dogmatik bir yerislə lovğalansın və özünü riyaziyyatın titulları və nişanları ilə bəzəsin. Çünkü fəlsəfə, riyaziyyatın sıralarına daxil olmasa da, onunla bacılıq münasibətinə ümid bəsləmək üçün kifayət qədər əsaslara malikdir. Bu cür iddialar faydasızdır və heç vaxt uğurla nəticələnə bilməz. Əksinə, bu cür iddialar fəlsəfənin əsas məqsədinə ziddir -yəni ağlın öz sərhədlərini düzgün qiymətləndirmədiyi hallarda yaranan aldanmaları ifşa etmək və spekulyasiyanın özündənrazi iddialarını, anlayışlarımızın kifayət qədər işıqlandırılması vasitəsilə, təvazökar və dərindən özünü anlamaya qaytarmaqdır. Buna görə də, transsental səylərində ağıl, sanki getdiyi yol onu birbaşa məqsədə aparılmış kimi, qarşıya belə inamlı baxmamalıdır. Eyni zamanda, ağılı əsaslandıran başlangıç müddəalara da elə güvənməməlidir ki, sanki o, heç vaxt geriyə baxıb yoxlamalı deyil -bəlkə də nəticəyə gedən yolda elə səhvlər var ki, onlar əvvəlki prinsiplərdə gözdən qaçıb və bu da həmin prinsiplərin ya daha dəqiq müəyyənləşdirilməsini, ya da ümumiyyətlə dəyişdirilməsini zəruri edir. Mən bütün apodiktik hökmələri (istər sübuta yetirilə bilən olsun, istərsə də dərhal müəyyən olunan) iki yerə ayıram: dogmatlar və matematikalar. Əgər birbaşa anlayışlardan çıxarılan sintetik bir hökm varsa, bu dogmadır. Əksinə, əgər bu hökm anlayışların qurulması yolu ilə əldə olunursa, o zaman bu matematadır. Analitik hökmələr isə obyekti haqqında bizə yeni heç nə öyrətmir. Çünkü bu hökmələr sadəcə sahib olduğumuz anlayışın özündə onsuz da olanı açıb göstərilərlər. Onlar bilik sahəsini subyektin anlayışından kənara çıxararaq genişləndirmir, sadəcə həmin anlayışı izah edirlər. Buna görə də, onları əslində dogma adlandırmaq düzgün

olmaz (bu sözü bəlkə də “teoremlər” kimi tərcümə etmək olar). Amma gündəlik istifadəyə əsasən, iki növ sintetik apriori hökmədən yalnız fəlsəfi biliyə aid olanlara dogma adı verilir. Heç kim arifmetika və ya həndəsənin hökmələrini dogma adlandırmaz. Bu ümumi istifadə qaydası da bizim verdiyimiz izahı təsdiqləyir: yalnız anlayışlardan çıxarılan hökmələr dogmatik adlana bilər, anlayışların qurulmasından yarananlar isə yox. Xalis ağlın sırf nəzəri (spekulyativ) istifadəsində, anlayışlardan birbaşa çıxarılan heç bir sintetik hökm yoxdur. Çünkü, artıq göstərdiyimiz kimi, ideyalar vasitəsilə obyektiv keçərli sintetik hökm yaratmaq mümkün deyil. Anlayışlar (idrak anlayışları) vasitəsilə isə bəli, müəyyən möhkəm prinsiplər qurulur, lakin bu prinsiplər heç vaxt anlayışlardan birbaşa çıxarılmır. Onlar həmişə yalnız dolayı yolla, bu anlayışların tamamilə təsadüfi bir şəylə – yəni mümkün təcrübə ilə əlaqəsi əsasında əldə edilir. Əgər bu “mümkün təcrübə” (obyekt olaraq) əvvəlcədən qəbul olunursa, o zaman bu prinsiplər əlbəttə ki, apodiktik şəkildə (dəqiq və zəruri) doğrudur. Amma onların özləri yalnız anlayışlara əsaslanaraq öncədən (apriori) dərk edilə bilməz. Məsələn, “Hər nə baş verirsə, bir səbəbi var” hökməsini heç kim sadəcə anlayışların özündən çıxarıb əsaslandırma bilməz. Deməli, bu bir dogma deyil. Amma başqa bir baxış bucağından – yəni onun yeganə mümkün tətbiq sahəsi olan təcrübə nöqteyi-nəzərindən – bu hökm apodiktik şəkildə sübut edilə bilər. Bununla belə, bu hökm sübut tələb etdiyi halda, ona “teorem” deyil, “prinsip” deyilir. Çünkü bu hökmün xüsusi bir xüsusiyyəti var: o, sübutun öz əsasını – yəni təcrübəni – mümkün edən şeydir və hər zaman bu əsas kimi əvvəlcədən qəbul olunmalıdır. İndi əgər xalis ağlın spekulyativ istifadəsinin məzmununda heç bir dogma yoxdursa, onda istənilən dogmatik metod, istər riyaziyyatçılardan götürülmüş olsun, istərsə də xüsusi bir növ olsun, özü-özlüyündə uyğunsuzdur. Çünkü o, sadəcə səhvləri və yanılmaları gizlədir və fəlsəfəni aldadır. Halbuki fəlsəfinin əsas məqsədi ağlın bütün addımlarını ən aydın şəkildə görməyə imkan verməkdir. Buna baxmayaraq, metod hər zaman sistematik ola bilər. Çünkü bizim ağlımız özü (subyektiv olaraq) bir sistemdir, amma xalis istifadəsində, sadəcə anlayışlar vasitəsilə, yalnız bir prinsip üzrə araştırma sistemi var ki, bunun məzmununu yalnız təcrübə verə bilər. Transsensual fəlsəfənin xüsusi metodu haqqında isə

burada heç nə demək olmaz, çünki bizim məqsədimiz yalnız idrak qabiliyyətimizin şərtlərini tənqid etməkdir -yəni ümumiyyətlə bir şey qura bilirikmi və varsa, əlimizdə olan materiallarla (saf apriori anlayışlarla) nə qədər ucalda bilərik.

Şərh: İ. Kantın fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: O deyir ki, bilik iki cür olur – biri anlayışlar üzərində qurulan və əsasən fəlsəfədə istifadə olunan, digəri isə riyaziyyatda olan, yəni anlayışlarla yanaşı, müəyyən təsvirlər və şəkillər vasitəsilə irəli aparılan bilikdir. Riyaziyyatda hər şey məntiq və düşüncə ilə əvvəlcədən müəyyən olunur, yeni fikirlər təcrübədən asılı olmayıaraq, aydın şəkildə əldə edilir. Məsələn, üçbucaq anlayışı ilə işləyən riyaziyyatçı bu anlayışa uyğun şəkildə üçbucaq çəkir və oradakı bucaqların cəminin necə olduğunu tapır. Filosof isə yalnız anlayış üzərində düşünməklə buna nail ola bilmir, çünki o yalnız mövcud anlayışların tərifinə bağlı qalır. Kant həmçinin deyir ki, bəzi biliklər, xüsusilə də riyaziyyatdakı kimi, "əvvəlcədən" (təcrübədən asılı olmayıaraq) əldə edilə bilər, amma reallıq və təcrübəyə aid olan mövzular üçün bilik yalnız təcrübədən sonra formalaşır. Ona görə də bizim dünya haqda fikirlərimiz həm əvvəlcədən verilən intuisiyalara (məsələn, məkan və zaman anlayışları) əsaslanır, həm də təcrübədən gələn məlumatlarla tamamlanır. Riyaziyyat bu əvvəlcədən verilən intuisiyalardan istifadə edir və onlardan ümumi, zəruri nəticələr çıxarır. Fəlsəfə isə anlayışlarla işləyir, amma yeni və ümumi həqiqətlər tapmaq üçün yalnız anlayışları təhlil etmək kifayət etmir, bize intuisiyaya da ehtiyac var. Qısaca desək, Kant deyir ki, bilik həm anlayışlarla, həm də intuisiyalarla, yəni konkret təsvir və ya təcrübəvi görüntülərlə bağlıdır. Riyaziyyat intuisiyaya əsaslanaraq zəruri və ümumi nəticələr əldə edir, fəlsəfə isə təkcə anlayışlarla məhdudlaşdıqda bəzi həqiqətləri görə bilmir. Bilik həm əvvəlcədən, zəka vasitəsilə qurulur, həm də təcrübə yolu ilə artırılır.

İ. Kantın fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: Kant düşünür ki, biz dünyani başa düşmək üçün iki əsas yoldan istifadə edirik. Birinci yol, bizim əvvəlcədən ağlımızda olan anlayışlardır. Bunlar təcrübədən asılı olmayıaraq bizim zehnimizdə var və bizə dünyanın quruluşunu müəyyən etməyə kömək edir. Məsələn, məkan və zaman kimi anlayışlar ağlımızda əvvəldən mövcuddur və biz obyektləri bu anlayışlar vasitəsilə qavrayırıq. İkinci yol isə təcrübədən, yəni duyğularımızdan gələn məlumatlardır. Bizə gələn bu hisslər vasitəsilə obyektləri daha yaxşı başa düşürük,

amma bu məlumatlar daima dəyişə bilər və dəqiq deyil. Kant həmçinin deyir ki, anlayışlarımızın həqiqi mənasını anlamaq üçün onları sadəcə izah etmək kifayət etmir, onları təhlil etmək və onların sərhədlərini bilmək lazımdır. Məsələn, riyaziyyatda anlayışlar dəqiq təriflərlə verilir və səhv etmək mümkün deyil. Fəlsəfədə isə anlayışlar daha mürəkkəb və tam aydın olmaya bilər, ona görə də fəlsəfi təriflər heç vaxt tam və qəti ola bilməz. Riyaziyyatın metodu isə anlayışları əvvəlcədən yaratmaq və onları dəqiq şəkildə tərif etmək üzərində qurulub, fəlsəfədə isə anlayışlar mövcuddur, onları anlamağa çalışırıq. Kant vurgulayır ki, fəlsəfə öz sərhədlərini bilməlidir və bu sərhədləri aşmağa çalışanda yanılır və doğru nəticə əldə edə bilmir. Riyaziyyat isə öz metodlarını təbiətin qanunlarını anlamaqda uğurla istifadə edir, amma fəlsəfə ilə riyaziyyatın yanaşmaları fərqlidir və bir-birinin yerini tutu bilməz. O həmçinin deyir ki, təcrübədən asılı anlayışları tam və dəqiq tərif etmək mümkün deyil, çünki onlar daim dəyişən hisslərə əsaslanır. Bu səbəbdən fəlsəfi təriflər yalnız anlayışların izahı ola bilər, riyazi təriflər isə anlayışları qurur və onları tam müəyyən edir. Ümumiyyətlə, Kantın fikrincə, ağlın işləmə qaydaları və təcrübənin verdiyi məlumatlar bir-birini tamamlayırlar, amma hər biri öz sahəsində sərhədlər daxilində faydalıdır. Fəlsəfə ağıllı təhlil apararaq sərhədləri müəyyən etməli, riyaziyyat isə aydın və dəqiq təriflərlə işini davam etdirməlidir.

### Saf ağlın polemik istifadə nöqtəyi-nəzərindən intizamı

Ağıl bütün fəaliyyətlərində tənqidə məruz qalmalıdır və tənqidin azadlığını heç bir qadağa ilə məhdudlaşdırma bilməz. Əks halda, özünə zərər vurmuş olar və mənfi şübhəyə səbəb olar. İstənilən faydalı və müqəddəs olan heç nə bu dərindən yoxlama və nəzarətdən azad edilə bilməz. Bu yoxlama şəxslərə hörmət etmədən aparılır. Ağlın özü məhz bu azadlığa bağlıdır. Bu azadlıq avtoritar deyildir, sadəcə azad vətəndaşların razılığına əsaslanır. Hər bir vətəndaş öz narahatlığını, hətta veto hüququnu da qorxmadan ifadə etməlidir. Çünki sonuncu (yəni həmvətənlərin tələb və iradələri) ağlın təsdiqi kimi dogmatik olardı, amma inkar şəklində, buna görə də bir əsaslandırma ola bilər -yəni şəxsin mövqeyinə görə -hansı ki, onu hər cür müdaxilədən qoruyur və ona sahiblik hüququ verir. Bu hüquq heç bir xarici iddiadan qorxmalı deyil, baxmayaraq ki, özü həqiqətə uyğun olaraq kifayət qədər sübut edilə bilməz.

xalis ağlın polemik istifadəyi dedikdə mən onun öz təkliflərini dogmatik inkarlara qarşı müdafiəsini başa düşürəm. Burada məsələ onun öz iddialarının yanlış ola biləcəyi deyil, yalnız odur ki, heç kim əksini apodiktik dəqiqliklə (və ya ən azı daha inandırıcı şəkildə) sübut edə bilməz. Çünkü bu halda, sahiblik haqqımız varsa, hətta kifayət qədər olmasa belə, sadəcə dözümlə saxlamırıq və tamamilə dəqiqdır ki, heç kim bu sahibliyin qanunsuzluğunu sübut edə bilməz. Bu, narahatlıq doğurur və ruhdan salır ki, xalis ağlın belə bir ziddiyyəti mövcuddur və xalis ağıl, bütün mübahisələr üçün ən yüksək ədalət məhkəməsi olmasına baxmayaraq, öz-özünə ziddiyyətə düşür. Yuxarıda bizdə belə görünən bir zəka ziddiyyəti vardi, amma məlum oldu ki, o, bir yanlış başa düşməyə əsaslanırdı -yəni, ümumi qərəzə uyğun olaraq, görünüşləri şeylərin özləri kimi qəbul etmək və sonra onların sintezində mütləq tamamlığı tələb etmək, hansı ki, hər iki şəkildə (hansı ki, bərabər dərəcədə mümkünsüzdür) görünüşlər üçün demək olar ki, gözlənilməzdır. Beləliklə, həmin halda "Görünüşlər silsiləsi öz-özlüyündə mütləq ilk başlangıca malikdir" və "Bu silsilə öz-özlüyündə və tamamilə başlangıcsızdır" fikirlərində düşüncənin öz-özünə həqiqi bir ziddiyyəti yox idi. Çünkü hər iki fikir tamamilə uyğun gəlir. Görünüşlər, mövcudluqları baxımından (görünüş kimi) öz-özlüyündə heç nədir, yəni ziddiyyətlidir. Ona görə onların fərziyyəsi təbii ki, ziddiyyətli nəticələrə gətirib çıxarmalıdır. Lakin, belə bir anlaşılmazlıq iddia edilə bilməz və düşüncənin ziddiyyəti bu yolla aradan qaldırıla bilməz, əgər məsələn, teistik olaraq "Ən yüksək varlıq mövcuddur" deyilsə, atheistik olaraq isə "Ən yüksək varlıq mövcud deyil" deyilsə. Və ya psixologiyada biri "Düşünən hər şey tam davamlı birliyə malikdir və buna görə bütün keçici maddi birliklərdən fərqlidir" iddia edirsə, başqası isə "Ruh maddi olmayan bir birlik deyil və bütün keçiciliklərdən azad ola bilməz" deyirsə. Çünkü burada müzakirə olunan obyekt təbiətinə zidd olan heç bir yad şeydən azaddır. Anlayış isə yalnız şeylərin özləri ilə, yəni görünüşlərlə deyil, əsl varlıqların özləri ilə məşğul olur. Burada həqiqi bir ziddiyyət mütləq yaranardı, əgər yalnız xalis düşüncə mənfi tərəfdən belə bir şey söyləyə bilsəydi ki, bu, iddianın əsasına yaxınlaşsın. Çünkü dogmatik təsdiqlərin sübut əsaslarının tənqidinə gəlincə, bunu vermək mümkündür, amma bununla belə həmin fikirlərdən imtina etmək lazımdır.

Onlar hələ də düşüncənin marağına malikdir və rəqib bu marağın heç bir şəkildə müraciət edə bilməz.

Mən, əlbəttə, əvvəller olan sübutların zəifliyini dərk edən seçkin və düşüncəli adamların (məsələn, Sulzerin) bir gün xalis düşüncənin iki əsas fərziyyəsinin - yəni Allahın mövcudluğu və gələcək həyatın olması - öz-özlüyündə aydın sübutlarını tapmaq ümidi ifadə etmələrini təsdiqləmirəm. Əksinə, əminəm ki, bu heç vaxt baş verməyəcək. Çünkü düşüncə belə sintetik iddiaların əsasını hardan götürəcək, hansılar ki, təcrübə obyektləri və onların daxili mümkünlüyü ilə bağlı deyil? Amma eyni zamanda apodiktik olaraq da bəllidir ki, heç bir insan qarşı fikri ən az inandırıcı şəkildə belə irəli sürməyəcək, üstəlik onu dogmatik şəkildə iddia etməkdən uzaqdır. Çünkü o, bunu yalnız xalis düşüncə vasitəsilə təsdiq edə bilərdi, onda ən yüksək varlığın və ya bizdəki xalis zəka kimi düşünən mövzunun mümkünüsüz olduğunu sübut etməyə çalışmalı olardı. Amma o, mümkün təcrübənin hüdudlarından kənar olan şeylər haqqında sintetik şəkildə hökm vermək üçün onu haqlı çıxaracaq biliyi hardan əldə edəcək? Biz tamamilə rahat ola bilərik ki, kimsə bir gün bunun əksini sübut etməyəcək. Buna görə də biz skolastik sübutlar uydurmaq məcburiyyətində deyilik, əksinə, bu fikirləri hər zaman qəbul edə bilərik. Bu fikirlər, spekulativ düşüncəmizin təcrübə sahəsindəki marağı ilə tamamilə uyğun gəlir və həm də praktiki maraqla onları birləşdirməyin yeganə yoludur. Rəqibimiz üçün (burada sadəcə tənqidçi sayılmayan) bizdə hazır non liquet var, yəni onun iddialarını mütləq ifşa edən arqument. Biz onun cavabını sübut etmək məcburiyyətində deyilik, çünkü bizdə həmişə subyektiv düşüncə prinsipiaları var, hansı ki, o, mütləq malik deyil. Onların qoruması altında onun bütün boş mübahisələrini sakitlik və laqeydiliklə izləyə bilərik. Beləliklə, xalis düşüncənin əslində heç bir qarşılıq yoxdur. Çünkü onun yeganə mübarizə meydanı yalnız xalis teologiya və psixologiya sahəsində axtarılmalıdır; amma bu sahə qorxulacaq silahlarla tam zirehli döyüşünü daşıya bilməz. O, yalnız uşaq oyunu kimi gülünc sayılan yaltaqlıq və təntənə ilə irəli çıxa bilər. Bu, rahatlaşdırıcı bir fikirdir və düşüncəyə yenidən cəsarət verir; çünkü səhvlərin hamısını aradan qaldırmaq vəzifəsi ona həvalə edilibsə, başqa nəyə arxalana bilərdi, əgər özü məhv olsayıdı və sülh və sakit varlığa heç bir ümid

qalmayacaqdı? Təbiətin özü tərəfindən nizamlanan hər şey müəyyən bir məqsədə xidmət edir. Hətta zəhərlər də bəzən bədənimizdə yaranan digər zəhərləri zərərsizləşdirmək üçün lazımdır və buna görə də tam müalicə vasitələrinin toplusundan çıxarılmamalıdır. Bizim tamamilə spekulyativ düşüncəmizin özünəinamına və təsirlərinə qarşı irəli sürülən etirazlar məhz bu düşüncənin təbiətindən qaynaqlanır və buna görə də onların yaxşı bir çağırışı və məqsədi olmalıdır, onları yersiz saymaq olmaz. Niyə təminat (qəza, tale) ən yüksək maraqlarımızla sıx bağlı olan çoxlu obyektləri bizə o qədər uzaqda qoyub ki, onları ancaq qeyri-müəyyən bir qavrayışla, hətta özümüz tərəfindən belə şübhə ilə qarşılıyırıq və bu da axtarış baxışımızı doyurmaqdan çox onu cəlb edir? Belə məsələlərlə bağlı müəyyən cavablar vermək faydalı olub-olmadığı azı şübhəlidir və bəlkə də təhlükəlidir. Lakin düşüncəyə tam azadlıq vermək, həm axtarışında, həm də yoxlamasında, heç bir şübhəsiz faydalıdır. Bu azadlıq ona öz maraqlarına maneəsiz qulluq etməyə imkan verir; bu, həm biliklərinin sərhədlərini müəyyən etməklə, həm də onları genişləndirməklə eyni dərəcədə təmin olunur. Xarici müdaxilələr onun təbii yoluna zidd məqsədlərə doğru zorla apararsa, düşüncə həmişə zərər görür. Beləliklə, rəqibiniz yalnız məntiqi danışın və ona yalnız məntiq silahları ilə qarşı durun. Praktiki düşüncənin haqq işi barədə narahat olmayın, çünki o, sadəcə spekulyativ mübahisədə heç vaxt rol oynamır. Bu halda mübahisə yalnız düşüncənin müəyyən bir ziddiyyətini göstərir ki, bu da onun təbiətindən asılı olduğuna görə mütləq dinlənilməli və araşdırılmalıdır. Münaqişə düşüncəni onun obyektini hər iki tərəfdən nəzərdən keçirməklə inkişaf etdirir və hökmünü məhdudlaşdıraraq onu düzəldir. Burada mübahisə mövzu barədə deyil, yalnız tərz haqqındadır. Sizə isə kəskin məntiqi ilə əsaslandırılmış möhkəm inam dilində danışmaq üçün kifayət qədər imkan qalır, baxmayaraq ki, bilik dili üzərində güzəştə getməlisiniz. Əgər sakit və soyuqqanlı, mühakimənin tarazlığı üçün xüsusi yaradılmış Devid Hyumyə soruşsaydılar: "Səni, insanlara çox rahatlıq verən və faydalı olan, ali varlığın mövcudluğu barədə düşüncənin kifayət etdiyinə dair inamı, uzun-uzadı düşündüyün ehtiyatlarla niyə sarsıtmağa vadar etdi?" O cavab verərdi: "Yalnız səbəb, düşüncənin özünü tanıma səviyyəsini artırmaq və eyni zamanda düşüncəni

böyük saymaqla onu məcbur etmək, onun zəifliklərini açıq şəkildə etiraf etməsinə mane olmaq istəyinə qarşı bir narazılıqdır.”

Amma əksinə, əgər Priestleyə -yalnız təcrübəyə əsaslanan düşüncənin prinsiplərinə sadiq və bütün spekulyativ fikirlərə qarşı olan şəxsə -onun ruhun azadlığı və əbədiliyi kimi bütün dinlərin iki əsas dayağını niyə inkar etdiyini soruşsalar (ona görə gələcək həyat ümidi yalnız dirilmə möcüzəsinin gözlənilməsi deməkdir), o, ki özü də dindar və din təlimçisi olaraq həvəslidir, başqa cavab verə bilməzdi: Düşüncənin marağı -təbiət qanunlarından, yalnız dəqiq bilib müəyyən edə bildiyimiz maddi təbiət qanunlarından bəzi obyektlərin azad edilməsindən dolayı azalmış maraq. Görünür, bu sonuncunu tənqid etmək, onun paradoksal iddiasını dinin məqsədi ilə birləşdirə bilən adamı ədalətsiz yerə günahlandırmaq olar, həmçinin nəzəriyyə və təbiət sahəsini tərk edən kimi öz yolunu tapa bilməyən yaxşı niyyətli adamı zərər görməyə məcbur etmək olar. Amma bu eyni mərhəmət və hörmət, mənəvi xaraktercə təmiz və soyut spekulyasiyanı tərk edə bilməyən, çünki onun obyektinin tamamilə təbiət elminin sərhədlərindən kənarda, xalis ideyalar sahəsində olduğunu düzgün tutan, az niyyətli Hyumyəyə də göstərilməlidir. İndi nə etmək lazımdır, xüsusilə də buradan gələn, ümumi xeyrə təhlükə kimi görünən vəziyyətlə bağlı? Daha təbii, daha ədalətli bir qərar ola bilməz. Bu insanlara istədiklərini etməyə icazə verin. Əgər onlar istedad göstərirlərsə, dərin və yeni araşdırmlar aparırlarsa, qısaca desək, əgər onlar yalnız düşüncə nümayiş etdirirlərsə, o zaman düşüncə həmişə qalib gəlir. Əgər siz məcburi olmayan düşüncədən başqa vasitələrə əl atırsınızsa, xəyanət ittihamları qaldırırsınızsa, belə incə nüansları anlamayan insanları yanğın söndürmək üçün çağırırsınızsa, onda özünüzü gülünc vəziyyətə salırsınız. Çünki məsələ bu işlərdə ümumi xeyrin nə qədər faydasına və ya ziyanına olan şey deyil, sadəcə düşüncənin maraqlardan tamamilə uzaq abstraksiya şəraitində nə qədər irəliləyə biləcəyidir və bu cür spekulyasiyaya ümumiyyətlə güvənmək olar, yoxsa onu tamamilə praktikaya vermək lazımdır. Beləliklə, qılıncla hücuma keçmək əvəzinə, bu mübahisəni tənqidin təhlükəsiz tribunundan sakitcə izləməlisiniz. Bu mübahisə döyüşçülər üçün yorucu ola bilər, amma sizin üçün maraqlı və faydalı olacaq, nəticəsi isə mütləq qan tökülməsiz və anlayışınıza

seyir gətirən olacaq. Çünkü düşüncədən aydınlanma gözləmək və eyni zamanda ona əvvəlcədən hansı tərəfdə durmalı olduğunu diktə etmək olduqca mənətiqsizdir. Üstəlik, düşüncə artıq öz mənətiqi ilə çox yaxşı şəkildə məhdudlaşdırılıb və nəzarət altındadır, buna görə də sizi narahat edən təhlükəli görünən o tərəfə qarşı vətəndaş müqaviməti üçün qoruyucu çağırmağa ehtiyac yoxdur. Bu dialektikada narahat olmalı olduğunuz hər hansı bir qələbə yoxdur. Düşüncə belə mübahisələrə çox ehtiyac duyur və arzu edilərdi ki, bu mübahisə daha əvvəl, ictimaiyyətin tam icazəsi ilə aparılsın. O zaman yetkin bir tənqid vaxtından əvvəl meydana çıxardı və bu mübahisənin hamısı yoxa çıxmalo idi, çünki tərəflər onları parçalamış illüziya və ön qənaətlərə dərin nəzər salıb anlayış qazanardılar. İnsan təbiətində müəyyən bir vicdansızlıq vardır ki, sonunda, təbiətdən gələn hər şey kimi, yaxşı məqsədlərə doğru bir meyl daşımalıdır. Bu, insanın öz həqiqi meyllərini gizlətmək və yaxşı və etibarlı sayılan müəyyən göstərilən davranışlar nümayiş etdirmək istəyi deməkdir. Mütləqdir ki, özünü gizlətmək və özlərinə əlverişli görünüş yaratmaq bu meyl sayəsində insanlar yalnız mədəniyyətə yiyələnməmiş, həm də mərhələli şəkildə müəyyən dərəcədə əxlaqlılaşmışlar. Çünkü heç kim hörmətlilik, şərəf və münasibət maskasının arxasına baxa bilməzdi və buna görə də insan ətrafında gördüyü yaxşılıq nümunələrində özünü təkmilləşdirmək üçün bir məktəb tapmışdır. Amma özündən yaxşılaşmış kimi görünmək və olmayan əxlaq xüsusiyyətlərini nümayiş etdirmək meyli insanı yalnız müvəqqəti olaraq, onun kobudluğundan çıxarmağa xidmət edir və əvvəlcə ona tanıldığı yaxşılığın ən azından formasını götürməyə imkan verir. Sonradan isə həqiqi prinsiplər tam şəkildə inkişaf edib düşüncə tərzinə daxil olduqda, bu ikiliyyət tədricən qətiyyətlə mübarizə aparılmalıdır. Çünkü əks halda bu, ürəyi korlayır və gözəl görünüşün altda bitən vəhşi otlar arasında yaxşı əxlaq inkişaf edə bilməz. Təəssüf ki, eyni vicdansızlıq, düzgün olmayan təqdimat və ikiüzlülüyü spekulyativ düşüncə tərzinin ifadələrində də görürəm. Halbuki insanların düşüncələrini açıq və sərbəst şəkildə etiraf etməsinə çox az maneələr var və heç bir faydası da yoxdur. Çünkü nə ola bilər daha zərərli bir anlayışa, əgər düşüncələri belə yalnız çatdırırıqsa? Öz iddialarımız barədə şübhələrimizi gizlədirsek və ya bizi özümüzü inandırmayan dəlillərə özünü sübut kimi

göstərmək üçün cəhd etsək? Əgər bu fəndlər yalnız şəxsi lovğalıqdan qaynaqlanırsa (bu adətən xüsusi marağın olmayan və apodiktik dəqiqlik tələb etməyən spekulyativ mühakimələrdə belə olur), o zaman başqalarının lovğalığı onlara ictimai dəstəklə qarşı çıxır və nəticədə işlər ən doğru niyyət və səmimiyyətlə daha əvvəl əldə olunacaq nəticəyə gəlib çıxır. Amma əgər cəmiyyət hesab edirsə ki, incə və hiyləgər mübahisəçilərin məqsədi yalnız ümumi rifahın təməlini sarsıtmaqdırsa, onda yaxşı məqsədə saxta əsaslarla dəstək olmaq yalnız ağıllı deyil, həm də icazəli və hətta təqdirəlayıq görünür. Bu, düşmənlərimizə bizim səslərimizi sadəcə praktik inamın səviyyəsinə salmaq və spekulyativ, apodiktik dəqiqliyin olmamasını qəbul etməyə məcbur etmək imkanı verməmək üçündür. Amma məncə, dünyada yaxşı məqsədi qorumaq niyyəti ilə ən az uyğun gələn şey ikiüzlülük, düzgün olmayan təqdimat və xəyanətdir. Bir sadəcə spekulyativ müzakirənin məntiqi əsaslarını qiymətləndirərkən hər şeyin ləyaqətlə aparılması ən azı tələb edilə biləcək şeydir. Əgər ən azından bu minimuma etibar etmək mümkün olsaydı, onda Tanrı, ruhun ölümsüzlüyü və azadlıq kimi vacib mövzular üzrə spekulyativ ağlın mübahisəsi ya uzun müddət əvvəl həll olunardı, ya da çox tez sona çatdırıla bilərdi. Beləliklə, əxlaqlı mövqe çox vaxt məsələnin özünün xeyirliliyinə tərs mütənasib olur və bəlkə də məsələnin özü müdafiəçilərdən daha çox dürüst və səmimi rəqiblərə sahibdir. Mən ona görə oxucuları nəzərdə tuturam ki, ədalətli bir işi ədalətsizliklə müdafiə etmək istəməzlər. İndi isə onlarla bağlı artıq qərar verilib ki, bizim tənqid prinsiplərimizə görə, əgər insan baş verənə yox, olması lazım olan şeyə baxırsa, onda xalis ağlın heç bir mübahisəsi olmamalıdır. Çünkü iki nəfər necə mübahisə apara bilər ki, hər ikisi də birinin reallığını ya faktiki, ya da yalnız mümkün təcrübədə göstərə bilmədiyi bir mövzu barədə, yalnız fikrində üzərində düşünərək ondan bir ideyadan daha çox, yəni obyektin özünün faktiki varlığını çıxarmaq istəyir? Onlar necə mübahisədən qaça bilərlər, əgər heç biri öz iddiasını birbaşa anlaşılan və qəti şəkildə sübut edə bilmirsə, yalnız rəqibinin iddiasına hücum edib onu təkzib edə bilər? Çünkü bu, xalis ağlın bütün iddialarının taleyiidir: onlar bütün mümkün təcrübənin şərtlərindən kənara çıxır, orada həqiqət sənədi tapılmaz, amma eyni zamanda anlayışın qanunlarından istifadə etməlidirlər ki,

bunlar yalnız təcrübi istifadə üçündür, lakin sintetik düşüncədə addım atmaq üçün vacibdir. Buna görə də onlar həmişə düşmən hücumuna məruz qalır və hər biri düşmənin zərbə altında qalmasından faydalananır. Xalis səbəb mübahisələrinin hamısı üçün əsl ədalət məhkəməsi kimi tənqid qəbul etmək olar. Çünkü tənqid bu mübahisələrin özündə, yəni birbaşa obyektlərlə bağlı olanlarda iştirak etmir. Əksinə, tənqid ümumiyyətlə səbəbin nə dərəcədə qanuni olduğunu onun ilkin quruluş prinsiplərinə uyğun olaraq müəyyən etmək və hökm vermək vəzifəsini daşıyır. Bunun olmaması halında səbəb sanki təbii vəziyyətdədir və iddialarını və iddialarının doğruluğunu yalnız mübarizə yolu ilə təsdiqləyə və ya təmin edə bilər. Tənqid isə, öz quruluşunun əsas qaydalarından çıxardığı bütün qərarlarla, heç kimin şübhə etmədiyi bir səlahiyyətə malikdir və bizə qanun dövləti sülhünü bəxş edir. Bu vəziyyətdə biz mübahisələrimizi yalnız qanuni prosedura uyğun aparmalıyıq. Təbii vəziyyətdə mübahisənin sonu qələbədir; hər iki tərəf bu qələbə ilə fəxr edir, lakin çox vaxt bunun ardınca yalnız aralıqda yerləşən bir hakimiyyət tərəfindən təşkil olunan qeyri-müəyyən bir sülh gəlir. Qanun dövləti vəziyyətində isə hökm – mübahisələrin öz kökünə gedərək – daimi sülhü təmin etməlidir. Yalnız dogmatik səbəbin sonsuz mübahisələri nəhayət onu zəruri edir ki, sülhü özünün bir növ tənqidini və onun üzərində qurulan qanunvericilikdə axtarsın; eləcə də Hobbs iddia etdiyi kimi, təbii vəziyyət ədalətsizlik və zorakılıq vəziyyətidir və insan mütləq bu vəziyyətdən çıxaraq özünü qanuni məcburiyyətə təslim etməlidir. Bu məcburiyyət isə azadlığımızı məhdudlaşdırır, amma yalnız elə şəkildə ki, bu məhdudiyyət hər kəsin azadlığı ilə uyğun olsun və beləliklə ümumi xeyir təmin edilsin. Bu azadlığa həmçinin düşüncələri və özün həll edə bilmədiyi şübhələri açıq şəkildə ifadə etmək azadlığı da daxildir, hətta bunun nəticəsində narazı və təhlükəli vətəndaş kimi qıñansan da. Bu azadlıq insan səbəbinin ilkin hüququnda köklənib, çünkü insan səbəbi başqa hakim tanımır, yalnız ümumi insan səbəbi özünü; burada hər kəsin səsi var. Və vəziyyətimizin inkişafı bundan gəlməlidir, ona görə də belə bir hüquq müqəddəsdir və məhdudlaşdırılmamalıdır. Həmçinin, artıq böyük və yaxşı hissəsinin təsdiqini qazanmış şeylərə qarşı cəsarətli iddiaları və ya təhrikədici hücumları təhlükəli kimi qıñamaq ağılsızlıqdır. Çünkü bu, onlara

heç vaxt sahib olmamalı olduqları bir əhəmiyyət vermək olar. İnsan iradəsinin azadlığını, gələcək həyat ümidi və Tanrıının mövcudluğunu bir nadir zəka inkar etdikdə, mən o kitabı oxumağa həvəslənirəm, çünki onun istedadının mənim anlayışımı irəli aparacağını gözləyirəm. Mən əvvəldən tam əminəm ki, o, bunların heç birini sübut edə bilməyəcək. Bu, mənim artıq bu vacib fikirlərin mübahisəsiz sübutlarına sahib olduğumu düşünməyimdən deyil. Əksinə, məni tam inandıran transsensual tənqid mənə xalis səbəbimizin bütün ehtiyatını göstərib ki, xalis səbəb bu sahədə müsbət iddialar üçün tamamilə qeyri-kafi olduğu kimi, bu suallarla bağlı mənfi bir şeyi iddia etməyi də bilməyəcək. Çünki mücərrəd sərbəst fikirli haradan biləcək ki, məsələn, ən yüksək varlıq yoxdur? Bu fikir mümkün təcrübənin sahəsindən kənardadır, ona görə də bütün insan anlayışının sərhədlərindən də xaricdədir. Mən yaxşı səbəbin dogmatik müdafiəcisiన isə ümumiyyətlə oxumaram, çünki əvvəldən bilirəm ki, o, yalnız digərinin illuziya əsaslarını məhv etməyə çalışacaq ki, öz fikrini yerləşdirə bilsin. Həmçinin adı bir illuziya, ağılla düşünülmüş yad bir illuziyadan daha az yeni müşahidə üçün material verir. Dinə qarşı olan düşmən isə, özünəməxsus dogmatik mövqedə olan, mənim tənqidimə arzu olunan məşguliyyət və prinsipial təkmilləşdirmə fürsəti verərdi, onun prinsipləri isə heç cür qorxulu deyil. Amma gənclər, xüsusilə də akademik təhsilə həvalə olunanlar, belə yazılıardan xəbərdar edilməməli və mühakimə gücləri yetişməyincə, yaxud onlara əsaslanacaq doktrina möhkəm şəkildə kök atmayıncə, belə təhlükəli iddialarla erkən tanışlıqdan qorunmamalı deyilmi? Bunun məqsədi isə, onlara hər cür əks arqumentlərə qarşı güclü müqavimət göstərmək bacarığını qazandırmaqdır, haradan gəlməsindən asılı olmayaraq. Əgər xalis səbəb məsələləri dogmatik üsullara həvalə edilməli olsaydı və əslində rəqiblər polemik şəkildə, yəni qarşidakı iddialara qarşı arqumentlərlə silahlanaraq mübarizəyə girməli olsayırlar, onda qısa müddətdə ən məsləhətlisi gənclərin ağlını uzun müddət himayə altında saxlamaq və onları ən azından eyni qədər müddət ərzində azgınlıqlardan qorumaq olardı. Amma sonradan ya maraq, ya da dövrün modası onları belə yazılarla tanış edərsə, o gənc inamı davamlı olar? Rəqibinin hücumlarına qarşı yalnız dogmatik silahlar gətirən və həm özündə, həm də qarşı tərəfdə gizli dialektikanı inkişaf etdirməyi bilməyən şəxs, yeni

olması üstünlüyü olan illuziyalı arqumentlərin, artıq bu üstünlüyü olmayan, amma gənclərin sadəlövhəlük dən sui-istifadə edildiyi şübhəsini oyandıran illuziyalı arqumentlərə qarşı ortaya çıxdığını görür. O, uşaqlıq tərbiyəsindən çıxdığını daha yaxşı göstərə bilməyəcəyinə inanır, belə yaxşı niyyətli xəbərdarlıqların üzərinə qalxır və dogmatizmə alışdığını üçün dogmatik şəkildə öz prinsiplərini korlayan zəhərin uzun dozalarını qəbul edir. Dəqiq olaraq, akademik təhsildə məhz yeni məsləhət verilənin tam əksi baş verməlidir. Lakin bu yalnız xalis səbəbin tənqidinə dair ətraflı təlim şərti ilə mümkündür. Çünkü həmin prinsipləri mümkün qədər tez tətbiq etmək və ən böyük dialektik illüziyaya qarşı onların yetərliliyini göstərmək üçün, dogmatikin qorxulu saylığı hücumları zəif olan, amma tənqid işığında işıqlanan tələbənin ağlına yönəltmək mütləqdir. Tələbəyə imkan vermək lazımdır ki, o, həmin prinsiplər işığında rəqiblərinin əsassız iddialarını bir-bir yoxlaşın. Onun üçün bu arqumentləri havaya sovurmaq çətin olmamalıdır və beləliklə, erkən yaşlarından özünü bu cür zərərli aldanmalardan tam müdafiə etmək gücünü hiss edir. Nəticədə həmin aldanmalar onun üçün bütün inandırıcılığını itirməlidir. Lakin indi, düşmənin əsərini yerə vuran eyni zərbələrin onun öz spekulyativ quruluşuna da eyni dərəcədə zərər verib-verməyəcəyi, əgər o, belə bir quruluş tikməyi düşünürsə, onun üçün tamamilə əhəmiyyətsizdir. Çünkü o, bununla məşğul olmağa ehtiyac görmür, əksinə, hələ də öndə praktiki sahədə ümid verən bir perspektiv var. Orada o, əsaslı səbəblərlə ümid edə bilər ki, öz rasional və xeyirli sistemini möhkəm təməl üzərində qura biləcək. Buna görə də, xalis səbəb sahəsində həqiqi bir polemikadan söhbət gedə bilməz. Hər iki tərəf havanı kəsir və kölgələri ilə güləşir, çünkü onlar təbiətin sərhədlərini aşırlar və orada onların dogmatik tutumu tuta biləcəyi heç nə yoxdur. Neçə vuruşsalar da, kəsdikləri kölgələr dərhal yenidən birləşir, Valhalla qəhrəmanları kimi, özlərini yenidən qan tökülməyən döyüslərdə əyləndirmək üçün. Lakin xalis səbəbin heç bir yerdə icazəli şübhəçi istifadəsi yoxdur, yəni onun bütün mübahisələrdə neytrallıq prinsipi adlandırılara biləcək bir hal yoxdur. Səbəbi özünə qarşı qaldırmaq, ona iki tərəfdən də silah vermək, sonra isə onun qızığın mübarizəsini sakitcə və aşağılama ilə izləmək dogmatik baxışdan yaraşmazdır. Bu, daha çox kinli və pis niyyətli bir düşüncə tərzinə

bənzəyir. Amma əgər tənqiddən təsirlənməyən, dəyişməyən saxtakarlıq və böhtan dolu sofistlərin amansız hiyləsini nəzərə alsaq, onda başqa yol yoxdur: bir tərəfin böyüklüyünü digər tərəfinkı ilə, eyni hüquqlara malik olaraq, qarşılaşdırmaq lazımdır ki, düşmənin müqaviməti vasitəsilə səbəb ən azından öz iddiaları ilə bağlı şübhələr doğursun və tənqididin dinləməyə açıq olsun. Lakin səbəbin elə bu şübhələri saxlayıb, öz bilməzliyini qəbul etməyi və inamı tövsiyə etməsi -təkcə dogmatik özündənrazılığa qarşı müalicə deyil, həm də səbəbin öz-özünə qarşı mübarizəsini sona çatdırmaq yolu kimi -tamamilə boş bir cəhd, sakit və dinc bir təqaüdü təmin etməyə heç də yararlı deyil. Əksinə, bu, ən yaxşı halda, səbəbi şirin dogmatik yuxusundan oyatmaq üçün bir vasitədir ki, vəziyyətini daha diqqətlə araşdırırsın. Bununla belə, bu şübhəçi, səbəbin yorucu mübahisəsindən uzaqlaşmaq tərzi sanki dayanıqlı fəlsəfi sülhə çatmaq üçün qısa yol, yaxud ən azı bütün bu cür araşdırımları aşağılamaq üçün fəlsəfi görünüş vermək istəyənlərin sevimli və tövsiyə etdiyi böyük yol olduğundan, mən bu düşüncə tərzini onun əsl mahiyyəti ilə göstərməyi lazım bilirəm.

Şərh: İ. Kant deyir ki, zəka öz fəaliyyətində daim tənqid olunmalıdır və bu tənqidin azadlığı məhdudlaşdırıla bilməz. Zəka özünü yoxlamadan qoruyarsa, bu, ona zərər verər. Hər bir fikir və təklif açıq şəkildə müzakirə olunmalı, heç kim öz fikrini qorumaqdan çəkinməməlidir. Ağlın gücü ondan ibarətdir ki, o, tənqidləri qəbul edib, mövqeyini əsaslandırıa bilir. Xalis zəka dogmatik inkarlara qarşı özünü müdafiə etməli, amma heç kəs onun iddialarını tamamilə səhv olduğunu dair dəqiqlik sübutlar verə bilməz. Bu, ağlın içində müəyyən ziddiyətlərin ola biləcəyini göstərir, amma bu ziddiyətlər sadəcə fikirlərin yanlış başa düşülməsindən yaranır. Kant vurğulayır ki, həqiqətə yalnız təcrübə yolu ilə yaxınlaşa bilərik, metafizik mövzulara dair iddialar isə tam sübut edilə bilməz. Buna görə də, insan təcrübədən kənar məsələlərə dair fərziyyələrini qəbul edib, onları tam tərk etməməlidir. Zəka tənqid və mübahisə ilə inkişaf edir, bu mübahisələr onu daha düzgün nəticələrə aparır. Düşüncəyə sərbəstlik verilməli, heç bir zorakılıq və məcburiyyətlə məhdudlaşdırılmamalıdır. Kant düşüncənin yalnız məntiq vasitəsilə müzakirə olunmalı olduğunu, praktikaya qarışdırılmamalı olduğunu söyləyir. Mübahisələr düşüncənin sərbəstliyi üçün

vacibdir və bu sərbəstlik ağlın zəif tərəflərini aşkara çıxarmaq və onu daha da inkişaf etdirmək üçündür. Ümumilikdə, Kantın fikrincə, ağlın azad tənqid və mübahisə yolu ilə özünü təkamül etdirməsi və səhvlerindən dərs çıxarması insanı daha ağlabatan və müdrik edir.

### **Saf səbəbin öz-özünə qarşı bölündüyü halda şübhəçi şəkildə məmnunluq tapmasının mümkünüsülüyü haqqında**

Mənim bilmədiyimin fərqində olmaq (əgər bunun eyni zamanda zəruri olduğu da bilinmirsə) araşdırırmalarımı sona çatdırılmamalıdır, əksinə, onları oyatmaq üçün doğru səbəbdür. Bilməmək ya şeylərin özündən, ya da mənim biliyimin həddi və sərhədlərindən qaynaqlanır. Əgər bu bilməmək ehtimalı varsa, birinci halda məni şeyləri (obyektləri) dogmatik şəkildə araşdırmağa, ikinci halda isə mümkün biliyimin sərhədlərini tənqid etmək şəkildə araşdırmağa sövq etməlidir. Amma bilməməyimin tamamilə zəruri olduğu və buna görə də məni daha çox araşdırmadan azad etdiyi heç vaxt təcrübə yolu ilə, müşahidə ilə təsdiqlənə bilməz. Bu yalnız tənqid şəkildə, biliyimizin ilkin mənbələrinin dərinliyinə enməklə müəyyənləşdirilə bilər. Beləliklə, səbəbimizin sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi yalnız qabaqcadan (apriori) əsaslarla mümkün ola bilər; lakin onun məhdudiyyəti, yəni heç vaxt tamamilə aradan qaldırılmayan bilməməyin qeyri-dəqiqliyi, həmçinin sonradan (a posteriori) tanına bilər - yəni bütün biliyimizə baxmayaraq həmişə bilinməli olan şeylər vasitəsilə. Bilməməyin əvvəlki növü -yəni yalnız səbəbin özünün tənqid etməsi mömkün olan bilik -elm sayılır. Sonrakı növ isə yalnız qavrayışdır və onun nədən nə qədər nəticə çıxara biləcəyi bilinmir. Məsələn, mən yerin səthini (həqiqi görünüşə əsaslanaraq) bir lövhə kimi təsəvvür edirəmsə, onun nə qədər genişləndiyini bilə bilmərəm. Amma təcrübə mənə bunu öyrədir ki, haraya getsəm də, həmişə ətrafımda irəliləyə biləcəyim bir boşluq görürəm; beləliklə, mən yer haqqında faktiki biliklərimin sərhədlərini hər an tanıyıram, amma yerin bütün mümkün təsvirlərinin sərhədlərini tanıya bilmirəm. Amma əgər mən yerin kürə olduğunu və onun səthinin kürənin səthi olduğunu bilirəmsə, o

zaman bu səthin kiçik bir hissəsindən, məsələn, bir dərəcənin ölçüsündən onun diametrini və bununla da yerin tam sərhədini -yəni səthini -apriori prinsiplərə uyğun və dəqiq şəkildə bilə bilərəm. Və baxmayaraq ki, bu səthin içində ola biləcək obyektlər haqqında məlumatsızam, onların yerləşdiyi sahənin ölçüsü və sərhədləri barədə məlumatsız deyiləm. Bizim qavrayışımız üçün mümkün olan bütün obyektlərin cəmi bizə sanki düz bir səth kimi görünür. Bu səthin görünən üfüqü var, yəni bütün sahəsini əhatə edən və bizə görə şərtsiz bütövlük anlayışı adlandırdığımız şey. Bu anlayışa təcrübə yolu ilə çatmaq mümkün deyil və onu müəyyən bir prinsipə əsaslanaraq apriori müəyyən etmək cəhdləri də boş yerə olub. Buna baxmayaraq, bizim xalis ağlığımızın bütün sualları məhz bu üfüqün xaricində ola biləcək, yaxud ən azı onun sərhədində yerləşən şeylərlə bağlıdır. Məşhur Devid Hyum insan ağlığının coğrafiyaçılarından biri idi. O, bu sualları insan ağlığının üfüqünün xaricinə çıxarmaqla tamamilə həll etdiyini düşünürdü, baxmayaraq ki, həmin üfüqü özü müəyyən edə bilmirdi. O, əsasən səbəb-nəticə prinsipinə diqqət yetirmişdi və haqlı olaraq demişdi ki, bu prinsipin həqiqətini, hətta ümumiyyətlə təsirli səbəb anlayışının obyektiv etibarlılığını heç bir öncədən məlum olan bilik, yəni apriori qavrayış əsasında təsdiqləmək mümkün deyil. Buna görə də, bu qanunun qüvvəsi onun zəruriliyindən deyil, təcrübə zamanı ümumi faydalılığından və bundan yaranan subyektiv zərurilikdən, yəni adətdən qaynaqlanır. İndi ağlığımızın bu prinsipi təcrübənin hüdudlarından kənar istifadə edə bilməməsi səbəbindən, o, ağlığın təcrübənin xaricinə çıxməq iddialarının ümumiyyətlə əsassız olduğunu irəli sürdü. Belə bir prosesi, yəni ağlığın faktlarını yoxlamağa və lazımlı gəldikdə tənqid etməyə məruz qoymağı, ağlığın senzurası adlandırmaq olar. Şübhəsiz ki, bu senzura bütün ali prinsiplərin istifadəsinə dair şübhə doğurur. Lakin bu, işin tamamlanmasından hələ uzaq olan ikinci addımdır. Xalis ağlığın məsələlərində ilk addım, onun uşaqlıq dövrünü xarakterizə edən, dogmatik addımdır. Yuxarıda qeyd olunan ikinci addım isə skeptik addımdır və təcrübə ilə yetişmiş mühakimə gücünün ehtiyatlılığını göstərir. İndi isə üçüncü bir addım hələ də lazımdır. Bu addım yalnız yetkin və yetişmiş mühakimə gücünə aiddir. Bu mühakimə gücünün əsasında sınaqdan çıxmış ümumbəşəri qaydalar dayanır. Bu addım ağlığın faktlarını deyil, ağlığın özünü qiymətləndirir. Xüsusilə də onun

Xalis , apriori bilişlərə tam uyğunluğunu və qabiliyyətini qiymətləndirir. Bu, senzura deyil, xalis ağlın tənqididir. Burada sadəcə sərhədlər yox, onların müəyyən olunmuş hədləri müəyyən edilir. Yalnız müəyyən hissələrdəki bilməmə yox, müəyyən növ bütün mümkün suallarla bağlı bilməmə, yalnız şübhə altında deyil, prinsiplərdən sübut edilir. Beləliklə, skeptisizm insan ağlı üçün bir istirahət yeridir. Burada zəka öz dogmatik səfərini düşünə və özünü tapdığı ərazini nəzərdən keçirə bilər ki, gələcəkdə yolunu daha dəqiq seçə bilsin. Lakin bu, qalmaq üçün daimi bir məskən deyil. Daimi məskən yalnız tam bir əminlikdə tapıla bilər -istər obyektlərin özləri haqqında bilişdə olsun, istərsə də bütün obyekt bilişimizin yerləşdiyi sərhədlər daxilində. Ağlimız qeyri-müəyyən şəkildə uzanan bir səth kimi deyil, daha çox bir kürəyə bənzədilməlidir. Bu kürənin radiusunu isə səthindəki bir qövsün əyriliyindən (yəni, aprior sintetik hökmərin mahiyyətindən) tapmaq olar. Bu yolla həm onun məzmununu, həm də sərhədlərini dəqiq müəyyən etmək mümkündür. Bu kürənin -yəni təcrübə sahəsinin -xaricində zəka üçün heç bir obyekt yoxdur. Hətta belə güman edilən obyektlər haqqında verilən suallar belə, əslində yalnız anlayışlar arasındaki əlaqələrin bu sahənin daxilində tam şəkildə müəyyən olunmasına yönəlmış subyektiv prinsiplərlə bağlıdır. Biz əslində sintetik aprior biliyə malikik. Bu, təcrübədən əvvəl gələn idrak prinsipləri – yəni ağlın prinsipləri ilə sübut olunur. Əgər birisi bu cür bilginin mümkünlüyünü özü üçün başa düşə bilmirsə, əlbəttə, bu bilgilərin doğrudan da bizdə aprior şəkildə mövcud olub-olmadığına şübhə edə bilər. Amma o, sadəcə anlayış gücünə əsaslanaraq onların qeyri-mümkün olduğunu elan edə və ağlın onların rəhbərliyi ilə atdığı bütün addımları mənasız hesab edə bilməz. O, sadəcə bunu deyə bilər: əgər biz bu bilgilərin mənşəyini və doğruluğunu anlaya bilsəydik, onda ağlimızın sahəsini və sərhədlərini də müəyyən edə bilərdik. Amma bu baş verməyincə, ağlın bu mövzuda bütün iddiaları zülmətdə atılan oxlara bənzəyir. Beləliklə, ağlın özünə yönəlmış hər hansı tənqid olmadan gedən bütün dogmatik fəlsəfəyə qarşı tam və əsaslı bir şübhə aparmaq mümkündür. Lakin buna görə ağlın bütövlükdə bu sahədə irəliləyiş imkanını inkar etmək olmaz – əgər bu irəliləyiş daha möhkəm təməllərlə hazırlanısa və qorunsa. Hər şeydən əvvəl, xalis ağlın qarşımıza qoyduğu bütün anlayışlar və hətta suallar belə

təcrübənin içində deyil, əksinə, yalnız ağlın özündə mövcuddur. Buna görə də, onlar həll edilə bilməli və onların keçərli olub-olmadığı başa düşülə bilməlidir. Biz bu problemlərdən imtina etməyə haqqımız yoxdur, sanki onların həlli doğrudan da əşyaların təbiətində gizlidir və biz bunu dərk edə bilmərik. Belə düşünərək, araşdırmanın yarımcıq buraxmaq olmaz. Çünkü bu ideyaları doğuran ağlın özüdür – yəni bu düşüncələr ağlın öz bətnindən doğub – və buna görə də ya onların həqiqiliyinə, ya da onların yalnız, dialektik illüziya olduğuna görə zəka özü cavab verməlidir. Bütün skeptik mübahisələr əslində yalnız dogmatiklərə qarşı yönəlmış olur. Yəni, ilkin obyektiv prinsiplərinə heç bir şübhə etmədən – yəni tənqididən istifadə etmədən – ciddi şəkildə yoluna davam edən şəxsə qarşı yönəlir. Məqsəd onun anlayışlarını sarsıtmaq və onu özünü tanımağa gətirməkdir. Ancaq skeptisizm özü-özlüyündə nəyin bilinə biləcəyi və nəyin bilinə bilməyəcəyi haqqında heç nə müəyyən etmir. Xalis ağlın uğursuz dogmatik cəhdləri bir reallıqdır və bu cəhdləri daim təftiş etmək faydalıdır. Amma bu cür təftişlər insan ağlıının gələcəkdə daha uğurlu nəticələr əldə edəcəyinə dair ümidi və iddialarını qiymətləndirmək üçün yetərli deyil. Yəni, təkcə tənqid əsasında aparılan mübahisə insan ağlında nəyin qanuni olduğu barədə son qərarı verə bilməz. Hume bəlkə də bütün skeptiklər arasında ən zəki olanıdır və skeptik yanaşmanın ağlın ciddi şəkildə araşdırılmasına səbəb olmaq baxımından ən güclü təsirə malik şəxs olduğu danılmazdır. Buna görə də, mənim məqsədimə uyğun olduğu qədər, onun nəticəyə gəldiyi yolu və belə dəyərli və zəki bir insanın – həqiqət yolunda başlamasına baxmayaraq – necə yanlışlıqlara düşdüyüünü izah etmək faydalı olar. Hume-un ağlında belə bir fikir olmuş ola bilər – hərçənd o bunu tam şəkildə inkişaf etdirməyib – ki, müəyyən növ mühakimələrdə biz obyekt haqqında olan anlayışımızdan kənara çıxırıq. Mən bu cür mühakimələri “sintetik” adlandırmışam. Təcrübə vasitəsilə sahib olduğum anlayışlardan kənara çıxmaghan nə cür mümkün olduğunu anlamaqda heç bir çətinlik yoxdur. Çünkü təcrübə – müxtəlif qavrayışların birləşdirilməsidir və bir qavrayışla sahib olduğum anlayışa başqalarının əlavə olunması ilə bu anlayış genişlənir. Lakin biz eyni zamanda inanırıq ki, anlayışlarımızdan kənara apriori şəkildə də çıxa və biliyimizi genişləndirə bilərik. Biz bunu ya xalis anlayış vasitəsilə –

ən azı təcrübə obyektləri ola biləcək şeylərə dair – etməyə çalışırıq, ya da hətta xalis zəka vasitəsilə – təcrübədə heç vaxt qarşımıza çıxmayaçaq xüsusiyyətlərə və ya belə obyektlərin mövcudluğuna dair – cəhd edirik. Bizim skeptik (Hume) bu iki mühakimə növünü – yəni təcrübə vasitəsilə edilən mühakimə ilə xalis apriori şəkildə edilən mühakiməni – lazımı şəkildə bir-birindən ayırmadı. Bu səbəbdən də o, anlayışların özlərindən genişlənməsini və belə desək, təcrübə vasitəsilə mayalanmadan baş verən düşüncənin (və ağlın) “öz-özünə doğulmasını” mümkün hesab etmədi. O, bu cür guya apriori olan prinsiplərin sadəcə təsəvvürdən ibarət olduğunu düşündü. Onun fikrincə, bu prinsiplər yalnız təcrübədən və onun qanunlarından doğan bir adətdir. Yəni, bunlar yalnız empirik qaydalardır – daxili olaraq təsadüfi olub, biz isə onlara guya zərurət və ümumilik kimi bir məna yükləyirik. Lakin bu narahatedici iddianı əsaslandırmaq üçün o, hamı tərəfindən qəbul edilən bir prinsipə – səbəb və nəticə arasındakı əlaqə prinsipinə – istinad etdi. Çünkü bu prinsip əsasında heç bir anlayış bizi bir şeyin anlayışından başlayaraq onunla zəruri və ümumi şəkildə əlaqədə olan başqa bir şeyin varlığına apara bilməz. Buna görə də o belə qənaətə gəldi ki, təcrübə olmadan bizdə anlayışımızı genişləndirə biləcək heç nə yoxdur. Və beləliklə, apriori şəkildə özünü genişləndirən bir mühakimə etmək üçün heç bir əsasımız yoxdur. Günəş işığının mumu işıqlandırmaqla yanaşı onu əridib, lakin gildən fərqli olaraq onu bərkitdiyini anlamaq – bizim bu şeylər haqqında əvvəlcədən malik olduğumuz anlayışlardan yola çıxaraq – düşüncə ilə kəşf edilə və ya qanuna uyğun şəkildə nəticə çıxarıla bilməz. Belə bir qanunu yalnız təcrübə bizə öyrədə bilər. Halbuki, transsensual məntiqdə biz göstərdik ki, bizə verilmiş anlayışın məzmununu birbaşa şəkildə aşmaq heç vaxt mümkün olmasa da, biz buna baxmayaraq, başqa şeylərlə əlaqənin qanununu tamamilə apriori yolla dərk edə bilərik. Bu isə hər nə qədər üçüncü bir şeylə – yəni mümkün təcrübə ilə – əlaqəli olsa da, yenə də apriori şəkildə baş verir. Əgər əvvəllər bərk olan mum əridilərsə, mən apriori şəkildə başa düşə bilərəm ki, bu hadisədən əvvəl nəsə baş verməlidir (məsələn, günəşin istiliyi) və bu da müəyyən sabit bir qanuna əsasən bu nəticəni doğurmuşdur. Lakin mən nə səbəbi nəticədən, nə də nəticəni səbəbdən apriori və təcrübədən heç bir dərs almadan müəyyən şəkildə dərk edə bilmərəm. Buna görə də, o

(Hume) bizim bu qanuna əsasən müəyyənləşdirməmizin təsadüfi olduğunu görərək, yanlış şəkildə bu qanunun özünün də təsadüfi olduğu nəticəsini çıxardı. O, bir anlayışdan mümkün təcrübəyə doğru getməyi (ki bu apriori baş verir və anlayışın obyektiv reallığını təşkil edir) real təcrübənin obyektlərinin sintezi ilə (bu isə həmişə empirikdir) qarışdırıldı. Bununla da, anlayışın daxilində yerləşən və zəruri əlaqəni bildirən uyğunluq prinsipini sadəcə təqlid edən təxəyyülün yaratdığı, təsadüfi birləşmələri göstərə bilən, lakin obyektiv olan heç bir şeyi ifadə etməyən assosiasiya qaydasına çevirdi. Lakin bu son dərəcə kəskin zəkaya malik insanın skeptik sapmaları, əsasən, bütün dogmatistlərin ortaq zəifliyi olan bir çatışmazlıqdan qaynaqlanırdı. O, anlayışın apriori sintezinin bütün növlərini sistemli şəkildə nəzərdən keçirmirdi. Əgər bunu etsəydi, başqa məsələləri bir kənara qoysaq, məsələn, davamlılıq prinsipi kimi prinsipin də səbəb-nəticə qanunu qədər təcrübəni qabaqcadan müəyyən etdiyini görərdi. Beləcə, apriori özünü genişləndirən anlayış və xalis zəka üçün müəyyən sərhədləri müəyyən edə bilərdi. Amma o, sadəcə anlayışımızı məhdudlaşdırır, ona sərhəd çəkmir və anlayışın bütün qabiliyyətini tənqid tərəzisinə qoymadan bəzi prinsipləri tənqid edir. Doğru olaraq anlayışın həqiqətən bacara bilmədiyini rədd edir, amma eyni zamanda bu bütün qabiliyyəti qiymətləndirmədən onun apriori genişlənmək qabiliyyətini mübahisələndirir. Beləcə, skeptisizmi daim məglub edən eyni hal ona da təsir edir -yəni insanlar onun özünə şübhə ilə yanaşırlar, çünkü onun iradələri yalnız təsadüfi faktlara əsaslanır, lakin dogmatik iddialardan imtina etməyə məcbur edən zəruri prinsiplərə deyil. Üstəlik, o, anlayışın əsaslandırılmış iddiaları ilə ağlın dialektik iddiaları arasındaki fərqi bilmədiyi üçün, onun əsas hücumları da məhz ağlın dialektik iddialarına yönəlib. Ağlın tamamilə özünəməxsus gücü heç bir şəkildə pozulmur, yalnız məhdudlaşdırılır. Bu isə ağlın genişlənmə imkanının tamamilə bağlandığını hiss etməməsinə səbəb olur. Hərdən narahat olsa da, zəka heç vaxt cəhdlərindən tam vaz keçmir. Çünkü o, hücumları dəf etməyə hazırlıdır və tələblərini yerinə yetirməkdə daha da inadkardır. Amma onun bütün qabiliyyətinin tam şəkildə dərk edilməsi və bundan yaranan, az da olsa, əminlik hissi -yuxarıdakı iddiaların boşuna olması halında belə -bütün mübahisələri sona çatdırır. Bu, ağlı məhdud, amma

mübahisəsiz bir sahiblənmə ilə kifayətlənməyə sövq edir. Tənqidi yox, dogmatik olan və anlayışının dairəsini ölçməyən, beləliklə də mümkün biliyinin sərhədlərini prinsipə uyğun şəkildə müəyyən etməyən, öncədən nə qədər bacarığı olduğunu bilməyən, sadəcə təcrübələrlə bunu tapacağını düşünənlər üçün bu skeptik hücumlar təkcə təhlükəli deyil, hətta dağıdıcıdır. Çünkü əgər o, əsaslarla təsdiqləyə bilmədiyi və ya inandırıcı edə bilmədiyi bir tək iddiada zərbə alırsa, onda bütün iddialarına şübhə düşür, nə qədər inandırıcı olsalar da. Beləliklə, skeptik, dogmatik sofist üçün anlayışın və ağlın sağlam tənqidi baxımından vəzifə sahibidir. Bu mərhələyə çatdıqda, o, daha heç bir əlavə çağırışdan qorxmur. Çünkü artıq öz sahib olduğu biliyi, tamamilə ondan kənarda qalan və iddia etmədiyi, mübahisəyə girmədiyi şeylərdən ayırd edir. Buna görə skeptik prosedur, əlbəttə ki, ağlın sualları üçün tam qaneeidici deyil, amma yenə də onun ehtiyatını oyatmaq və onu öz doğru sahiblənməsində təmin etmək üçün əsas vasitələri göstərmək baxımından hazırlayıcıdır.

Şərh: İ. Kantın fikirlərini sadə dildə belə izah etmək olar: İnsan ağlı dünyani başa düşmək istəyir, amma onun biliyinin sərhədləri var. Biz bilmədiyimizin fərqində olmalıdırıq və bu, araşdırmaımızı dayandırmaq üçün yox, əksinə, daha dərindən düşünmək üçün səbəb olmalıdır. Bilməmək ya dünyadakı şeylərin təbiətindən, ya da bizim anlama qabiliyyətimizin məhdudluğundan qaynaqlanır. Əgər biz nəyisə bilmədiyimizi qəbul ediriksə, bu, ya şeyləri araşdırmağa, ya da bizim biliyimizin sərhədlərini tənqid etməyə səbəb olmalıdır.

Kant deyir ki, biz təcrübədən əldə etdiyimiz məlumatlarla dünyani tanıyırıq, amma bu məlumatların həmişə müəyyən sərhədləri olur. Məsələn, yerin səthinin ölçüsünü təcrübə ilə bilməyə bilərik, amma əgər biz yerin kürə olduğunu qəbul ediriksə, bu məlumatlardan çıxış edərək onun ölçüsünü riyazi yolla hesablaya bilərik. Yəni, bizim biliyimiz həm təcrübəyə əsaslanır, həm də təcrübədən əvvəl (apriori) qəbul etdiyimiz prinsiplərə. Kant həmçinin skeptisizmə diqqət çəkir. Skeptiklər deyirlər ki, biz heç nəyi tam dəqiqlik bilmərik, çünkü ağlın iddiaları həmişə şübhə altındadır. Amma bu, araşdırmanın buraxmaq üçün səbəb deyil. Əksinə, ağlın özünü tənqid etməsi, onun gücünü və sərhədlərini müəyyən etməsi lazımdır. Zəka özü haqqında düşünməli, öz prinsiplərinin doğru olub-olmadığını araşdırmalıdır. Bu tənqid prosesi ağlın inkişafı

üçün vacibdir. Kant, həmçinin David Hume-un skeptik yanaşmasını qeyd edir. Hume deyirdi ki, səbəb-nəticə əlaqəsi kimi anlayışlar təcrübəyə əsaslanır və biz onları apriori, yəni təcrübədən əvvəl qəbul edə bilmərik. Kant isə iddia edir ki, biz həm təcrübəyə, həm də apriori prinsiplərə əsaslanaraq bilik əldə edə bilərik. Hume-un bu iddiası bir qədər səhvdir, çünki o, apriori biliklərin genişlənməsini və təcrübədən kənar düşüncənin mümkünlüyünü tam dərk etməmişdir. Nəticədə Kant bildirir ki, ağlın biliyinin sərhədlərini düzgün müəyyən etmək lazımdır. Biz biliyimizin harada başlayıb-harada bitdiyini bilməliyik. Bu, ağlın tənqid, yəni özünü yoxlamasıdır. Skeptisizm araşdırımada qısa fasılədir, daimi məskən deyil. Zəka yalnız özünü tənqid edib sərhədlərini müəyyən etdikdən sonra həqiqi, sağlam biliklərə çata bilər. Bu yolla insan ağlı həm təcrübəni, həm də təcrübədən əvvəl olan prinsipləri istifadə edərək dünyani anlamağa davam edir.

### Saf ağlın hipotezalarla əlaqəli intizamı

Beləliklə, bizim ağlımızın tənqidini vasitəsilə nəhayət bilirik ki, biz əslində xalis və spekulyativ istifadədə heç nəyi tam olaraq bilmərik. O halda, ağlımızın ən azından “ixtira etmək” və “fikirləşmək” haqqı varsa, amma iddia etmək yoxdursa, hipotezalar üçün daha geniş sahə açılmamalıdırı? Əgər təsəvvür sadəcə coşqu yaratmaq deyil, ağlın ciddi nəzarəti altında ixtira etmək üçündürsə, hər zaman əvvəlcə tamamilə əmin olan, yəni ixtira edilməmiş, sadəcə fikir deyilən bir şey olmalıdır. Bu isə obyektin özünün mümkünlüyüdür. Bu halda obyektin reallığı barədə fikrə sıginmaq olar. Amma bu fikir əsassız olmamaq üçün, izah üçün əsas kimi həqiqətən verilmiş və buna görə də əmin olan şeylə bağlı olmalıdır. Belə fikir hipoteza adlanır. İndi isə, biz əvvəlcədən heç bir şəkildə dinamik əlaqənin mümkünluğu anlayışını qura bilmədiyimiz üçün, xalis anlayışın kateqoriyası belə bir şeyi düşünmək üçün deyil, yalnız təcrübədə rast gəlinəndə anlamaq üçün xidmət edir. Buna görə də, bu kateqoriyalara əsaslanaraq, təcrübədə verilmiş olmayan yeni xüsusiyyəti olan bir obyekt ixtira edə bilmərik və bu obyekt üzərində qanuni hipoteza qura bilmərik. Çünki bu, əşyaların anlayışları deyil, beynin boş uydurmaları üzərində ağlı əsaslandırmaq demək olardı. Buna görə də, biz heç bir yeni orijinal qüvvə düşünməyə icazə verilmir, məsələn, hissiyyatsız öz obyektini

qavraya bilən anlayış, yaxud heç bir təmas olmadan cəlb edən qüvvə, ya da yeni növ maddə, məsələn, məkan daxilində keçiriciliyi olmayan maddə. Nəticədə, təcrübənin verdiyindən fərqli maddələr cəmiyyəti də təsəvvür edə bilmərik; məkan xaricində mövcudluq ola bilməz, yalnız zamandalı davametmə ola bilər. Bir sözlə: ağlımız yalnız mümkün təcrübənin şərtlərini şeylərin mümkünlüğünün şərtləri kimi istifadə edə bilər. Amma zəka həmin şərtlərdən asılı olmayaraq yeni şərtlər yaratmaq gücündə deyil. Çünkü bu cür anlayışlar ziddiyətdən azad olsa da, obyektləri olmadan qalardı. Ağlın anlayışları, dediyimiz kimi, sadəcə ideyalardır və əlbəttə ki, heç bir təcrübədə obyektləri yoxdur. Amma bu səbəbdən həm də ixtira edilmiş və eyni zamanda mümkün olduğu qəbul edilən obyektləri göstərmirlər. Onlar yalnız problemlı şəkildə düşünülür, məqsəd isə anlamağın təcrübə sahəsində sistemli istifadəsinin tənzimləyici prinsiplərini əsaslandırmaqdır (bunu heuristik uydurmalar kimi). Əgər bundan kənara çıxılsa, onlar sadəcə düşüncə varlıqlarıdır; onların mümkünluğu isbat edilə bilməz və buna görə də, faktiki görünüşlərin izahını hipoteza ilə əsaslandırmaq üçün istifadə edilə bilməzlər Ruhun sadə olduğunu düşünmək tamamilə icazəlidir. Bu fikirə əsaslanaraq, zehnin bütün qüvvələrinin tam və zəruri birliyini yaratmaq mümkündür. Hərçənd, biz bu birliyə, ruhun daxili görünüşlərinin mühakiməsi prinsipinə dair konkret anlayışa sahib ola bilmərik. Ağlın anlayışları, dediyimiz kimi, sadəcə ideyalardır və əlbəttə ki, heç bir təcrübədə obyektləri yoxdur. Amma bu səbəbdən həm də ixtira edilmiş və eyni zamanda mümkün olduğu qəbul edilən obyektləri göstərmirlər. Onlar yalnız problemlı şəkildə düşünülür, məqsəd isə anlamağın təcrübə sahəsində sistemli istifadəsinin tənzimləyici prinsiplərini əsaslandırmaqdır (bunu heuristik uydurmalar kimi). Əgər bundan kənara çıxılsa, onlar sadəcə düşüncə varlıqlarıdır; onların mümkünluğu isbat edilə bilməz və buna görə də, faktiki görünüşlərin izahını hipoteza ilə əsaslandırmaq üçün istifadə edilə bilməzlər. Ruhun sadə olduğunu düşünmək tamamilə icazəlidir. Bu fikirə əsaslanaraq, zehnin bütün qüvvələrinin tam və zəruri birliyini yaratmaq mümkündür. Hərçənd, biz bu birliyə, ruhun daxili görünüşlərinin mühakiməsi prinsipinə dair konkret anlayışa sahib ola bilmərik. Amma ruhu sadə maddə kimi qəbul etmək (bir transsident anlayış) yalnız

isbat edilə bilməyən bir fikir olmazdı (bir çox fiziki hipotezlərdə olduğu kimi), həm də tamamilə təsadüfi və kor-koranə irəli sürülmüş olardı. Çünkü sadə heç vaxt təcrübədə üzə çıxa bilməz. Əgər burada maddə ilə hiss edilən qavrayışın davamlı obyekti nəzərdə tutulursa, sadə bir görünüşün mümkünülüyünə dair heç bir anlayış ola bilməz. Yalnız anlaşılan varlıqlar və ya yalnız anlaşılan hissi dünyanın şeylərinin xüsusiyyətləri, ağlın etibarlı bir əsasla qəbul etdiyi fikirlər kimi götürülə bilməz. Bununla belə, (onların mümkünülüyü və ya mümkün olmaması haqqında anlayış olmadığı üçün) onları hər hansı daha üstün anlayışa əsaslanaraq qəti şəkildə rədd etmək də mümkün deyil. Verilmiş görünüşlərin izahı üçün başqa heç bir şey və izah səbəbi gətirilə bilməz, yalnız artıq məlum olan görünüş qanunları ilə bağlı olanlar istisna olmaqla. Transsensual fərziyyə, yəni təbiətdəki şeyləri izah etmək üçün yalnız ağlın ideyasından istifadə edilərsə, bu, heç bir izah sayılmaz. Çünkü məlum olan təcrübə prinsipləri əsasında yetərincə başa düşülməyən şey, heç nə başa düşülməyən bir şey vasitəsilə izah edilmiş olar. Belə bir fərziyyənin prinsipi yalnız ağlın qane olunması üçün xidmət edər, ancaq anlamağın obyektlərə dair istifadə olunmasının inkişafı üçün deyil. Təbiətdəki nizam və məqsədli olma isə təbii əsaslardan və təbiət qanunlarına uyğun olaraq izah edilməlidir. Burada hətta ən absurd fərziyyələr, fiziki olduğu müddətcə, hiperfiziki fərziyyədən daha döyümlüdür, yəni burada Tanrıya müraciət kimi bir fərziyyə nəzərdə tutulur. Çünkü bu, zəif ağlın (ignava ratio) prinsipi olar, bütün səbəbləri birdən keçib yan keçməkdir. Halbuki bu səbəblərin obyektiv gerçəkliliyini, ən azından mümkünülüyü baxımından, davamlı təcrübə ilə öyrənmək olar. Amma bunun əvəzinə yalnız ağlı rahatlaşdan bir ideyaya sığınmaqdır. Amma səbəblər silsiləsində izahın tam və yekun əsasları məsələsinə gəldikdə, bu, dünyanın obyektləri ilə bağlı heç bir çətinlik yaratmır. Çünkü bu obyektlər sadəcə görünüşlərdən ibarətdir və şərtlər silsiləsinin sintezi ilə tamamlanmış bir şeydən heç nə gözləmək olmaz. Ağlın spekulativ istifadəsindəki transsensual fərziyyələr və fiziki izah əsaslarının çatışmazlığını müxtəlif hiperfiziki fərziyyələrlə doldurmaq imkanı heç vaxt qəbul edilə bilməz. Bunun bir səbəbi odur ki, bu fərziyyələr ağlın inkişafına xidmət etmir, əksinə onun istifadəsində hər hansı bir irəliləyişi kəsir. Digər səbəb isə budur ki, bu azadlıq

nəhayət öz torpağını, yəni təcrübəni inkişaf etdirməyin bütün bəhrələrini məhv edəcəkdir. Təbiətin izahı çətinləşdiyi zaman biz həmişə transsental izah əsasına sahib oluruq, bu isə araşdırmanın ehtiyatdan azad edir. Bizim tədqiqatımız anlayışla deyil, əksinə qabaqcadan o qədər uzaq düşünülmüş bir prinsipin tam başa düşülməzliyi ilə nəticələnir ki, o prinsip mütləq ilk olanın anlayışını içərisində daşıyır. İkinci vacib məqam, fərziyyənin qəbul edilməyə layiq olmasını təmin edən onun əvvəlcədən, yəni apriori, nəticələri müəyyən etmək qabiliyyətidir. Bu məqsədlə əlavə köməkçi fərziyyələrə ehtiyac duyulursa, bu, sadəcə ixtira kimi şübhə doğurur. Çünkü onların hər biri əsas düşüncənin ehtiyacı olan eyni əsaslandırmanın tələb edir və buna görə də etibarlı dəlil verə bilməz. Əgər sonsuz dərəcədə mükəmməl bir səbəbin mövcudluğu şərti ilə dünyada olan məqsədli nizam, ardıcılıq və böyüklük üçün heç bir izah əsasının çatışmazlığı yoxdursa, onda bu xüsusiyyətlərdən sapmalar və bizə görə pisliklər ilk səbəbin bu tənqidlərdən qorunması üçün əlavə fərziyyələr tələb edir. İnsan ruhunun öz-özünə kifayətliliyi, hansı ki, onun görünüşlərinin əsasında qoyulub, maddənin dəyişikliklərinə bənzər (inkisaf və çürümə) bu fenomenlər səbəbindən çətinliklərlə üzləşirsə, o zaman yeni fərziyyələr yardım üçün çağırılmalıdır. Bu fərziyyələr inandırıcı ola bilər, amma heç bir təsdiqə malik deyillər. Onların yeganə təsdiqi isə onların izah etməli olduğu ilkin əsas kimi qəbul edilən fikirdən gəlir. Əgər burada gətirilmiş ağlın iddiaları (ruhun cisimsiz vəhdəti və ən yüksək varlığın mövcudluğu kimi) hipotez kimi qəbul edilmirsə, yəni aprioridən sübut edilmiş dogmalar hesab olunursa, o zaman onlar heç bir müzakirə mövzusu deyil. Lakin bu halda sübutun apodiktik, yəni mütləq qətiyyətli demonstrasiya olması vacibdir. Çünkü belə ideyaların reallığını sadəcə ehtimal kimi qəbul etmək gülünc olardı, elə bil ki, riyaziyyatın bir teoremini sadəcə ehtimal olaraq sübut etməyə çalışırsan. Ağlı, təcrübədən ayrı götürəndə, hər şeyi ya yalnız aprioridən və mütləq şəkildə anlaya bilər, ya da ümumiyyətlə anlaya bilməz; ona görə də onun hökmü heç vaxt fərziyyə olmaz, ya hökm verməkdən imtina edir, ya da apodiktik qətiyyətlə qərar verir. Bir şeyin nə olduğu ilə bağlı fərziyyələr və ehtimal olunan qərarlar yalnız faktiki verilmiş şeyin izahı üçün əsas kimi və ya faktiki verilmiş şeyin əsasında olanların təcrübəyə uyğun qanunlara görə nəticəsi kimi meydana çıxa bilər;

beləliklə, onlar yalnız təcrübə obyektləri sırasına aid ola bilər. Bu sahədən kənarda fərziyyələr yaratmaq, sadəcə düşüncəylə oynamaq kimidir, əgər yalnız qərar vermək üçün qeyri-müəyyən bir yolu bəlkə də həqiqətə aparacağını düşünmürsənsə. Lakin, təmiz ağlın yalnız spekulyativ suallarında hipotezlər təkliflərin əsası kimi qəbul olunmasa da, onları qorumaq üçün tamamilə yolverilən saymaq olar. Yəni, dogmatik deyil, polemik məqsədlə istifadə oluna bilər. Burada qoruma dedikdə mən, sübutun əsaslarını artırmaq yox, əksinə rəqibin yanlış düşüncələrini boğmaq başa düşürəm. Bu yanlış düşüncələr bizim iddia etdiyimiz təklifləri dağıdardı. İndi isə, təmiz ağlın bütün sintetik təkliflərinin belə bir xüsusiyyəti var: müəyyən ideyaların gerçəkliliyini iddia edən şəxs öz təklifini qətiyyətlə sübut etmək üçün kifayət qədər məlumata sahib olmaz. Eyni zamanda, onun rəqibi də əksini iddia etmək üçün kifayət qədər məlumata malik ola bilməz. İnsan ağlının bu bərabərliyi spekulyativ biliyə görə heç bir tərəfi üstün qoymur. Bu isə həll olunmaz münaqişələrin əsl döyüş meydanıdır. Lakin aşağıda göstəriləcək ki, praktik istifadədə ağlın bir şeyi qəbul etmək haqqı var. Belə şeyləri sadəcə spekulyativ sahədə kifayət qədər sübut əsası olmadan qəbul etmək olmaz. Çünkü bütün belə fərziyyələr spekulyasiyanın mükəmməlliyini zədələyir. Amma praktik maraq bu barədə heç narahat olmur. Orada belə bir haqqı mövcuddur ki, onun sübut edilməsinə ehtiyac yoxdur və əslində sübut edə də bilməz. Buna görə də, rəqib sübut etməlidir. Amma rəqib, şübhə edilən obyektin mövcud olmadığını sübut etmək üçün, həmin obyekt haqqında əvvəlki şəxsin bildiyi qədər məlumata malik deyil. Bu halda, praktik zərurət kimi bir şeyi iddia edən tərəf üstünlük qazanır (*melior est conditio possidentis* – "sahib olan tərəfin vəziyyəti daha yaxşıdır"). O, demək olar ki, fövqəladə vəziyyətdə öz faydasına, rəqibin əleyhinə istifadə edəcəyi vasitələrdən istifadə edə bilər. Yəni, sübutu gücləndirmək üçün deyil, sadəcə rəqibin müzakirə mövzusu haqqında çox az məlumatı olduğunu göstərmək üçün hipotezlərdən istifadə edə bilər. Bu da göstərir ki, rəqib, spekulyativ bilikdə bizdən üstün olduğunu düşünmək üçün özünü aldatmaq istəyir. Hipotezlər təmiz zəka sahəsində yalnız müharibə vasitələri kimi qəbul edilir. Onlar hüququn əsasını qoymaq üçün deyil, yalnız onu qorumaq üçün istifadə olunur. Lakin burada düşməni həmişə öz içimizdə axtarmalıyıq. Çünkü

spekulyativ zəka transsensual istifadəsində özlüyündə dialektikdir. Qorxulacaq etirazlar özümüzdədir. Onları köhnə, amma hələ qüvvədə olan iddialar kimi axtarmalıq ki, onların məhv edilməsi ilə əbədi sülh qurula bilsin. Xarici sakitlik sadəcə xülyadır. Hücumların toxumu insan ağlının təbiətindədir və onu kökündən yox etməliyik. Amma onu necə yox edək, əgər ona azadlıq verməsək, hətta qidalandırmasaq ki, çıxışlar versin və onu kəşf edib sonra kökündən aradan qaldıraq? Ona görə də, özün üçün elə etirazlar tap ki, hələ heç bir rəqib düşünməyib. Hətta ona silahları ver və ya onun arzulaya biləcəyi ən əlverişli mövqeni ona tanı. Bunda qorxulacaq heç nə yoxdur, amma böyük ümid var. Belə ki, gələcəkdə heç vaxt hücuma məruz qalmağı mümkün olmayan bir mövqe qazanacaqsan. İndi tam silahlanmanıza təmiz ağlin hipotezləri də daxildir. Onlar sadəcə qurğuşun kimi zəif silahlar olsalar da (çünki təcrübə qanunu ilə möhkəmləndirilməyiblər), rəqibin sizə qarşı istifadə edə biləcəyi silahlar qədər təsirlidir. Buna görə də, ruhun cisimsiz təbiəti ilə bağlı çətinliyə rast gəlsəniz -yəni, təcrübənin göstərdiyi kimi, həm zehni qabiliyyətlərimizin yüksəlməsi, həm də pozulması yalnız orqanlarımızın fərqli dəyişiklikləri olduğu fikri -bu sübutun qüvvəsini zəiflədə bilərsiniz. Bunun üçün belə fərz edin ki, bədənimiz sadəcə əsas görünüşdür və bütün duyğu qabiliyyətimiz, o cümlədən düşüncə, hal-hazırkı vəziyyətimizdə (həyatda) ona bağlıdır. Bədəndən ayrılmاق bilişsel gücümüzün duyğu yönümlü istifadəsinin sonu və intellektual istifadə başlangıcı olardı. Beləliklə, bədən düşünmənin səbəbi deyil, yalnız onu məhdudlaşdırın şərtidir. Buna görə bədən duyğu və heyvani həyatı dəstəkləyir, amma eyni zamanda xalis və ruhani həyatı daha çox əngelləyir. Heyvani həyatın cismani quruluşa bağlı olması, həyatın bütövlükdə orqanlarımızın vəziyyətindən asılı olduğunu sübut etmir. Amma daha da irəli gedə və yenə əvvəlcə təklif olunmamış və ya kifayət qədər irəli aparılmamış yeni şübhələr irəli sürə bilərsiniz. Konsepsiyanın təsadüfiliyi, həm insanlarda, həm də ağılsız canlılarda fürsətə bağlı olmaqla yanaşı, qidalanmaya, idarəyə, əhval-ruhiyyəyə, kaprizlərə və hətta pis vərdişlərə bağlı olması, həyatına çox sadə və tamamilə bizim azadlığımıza bağlı şəraitdə başlamış bir varlığın əbədi davam etməsi fikri üçün böyük çətinlik yaradır. Bütöv növün (burada yerdə) davamlılığına gəldikdə isə, bu çətinlik az

Əhəmiyyət daşıyır, çünki fərdin təsadüfiliyi bütövlükdə müəyyən bir qaydaya tabedir. Amma hər fərd üçün bu cür əhəmiyyətsiz səbəblərdən belə güclü nəticə gözləmək şübhə doğurur. Buna qarşı siz transsensual bir hipotez irəli sürə bilərsiniz: bütün həyat əslində yalnız ağılla başa düşüləndir, zamana bağlı dəyişikliklərə məruz deyil. Həyat doğumda başlamamış və ölüm ilə bitməyəcək. Bu həyat sadəcə görünüşdür, yəni xalis ruhani həyatın duyğusal təmsilidir. Bütün duyğu dünyası isə sadəcə bir görüntündür, o da bizim hazırkı bilik növümüzün önündə dalğalanır və yuxu kimi özündə obyektiv reallıq daşıdır. Əgər biz şeyləri və özümüzü olduğu kimi sezə bilsəydik, ruhani varlıqlar dünyasında özümüzü görərdik. Bizim həqiqi birliyimiz doğumla başlamamış, bədən ölümü ilə də bitməyəcəkdir (yalnız görünüşlər kimi), və s. İndi isə, bütün bunlar haqqında heç bir şey bilmədiyimiz halda və ya ciddi şəkildə heç nə iddia etməsək də, buradakı müdafiəmiz yalnız özümüzü qorumaq üçün düşünülmüş bir anlayışdır, yəni ağılin ideyası deyil, buna baxmayaraq burada tamamilə məntiqli hərəkət edirik. Biz, təcrübə şərtlərinin olmamasını bizə inandırılan inancların tamamilə mümkün olmadığını sübutu kimi səhv təqdim edən rəqibə göstəririk ki, o, mümkün şeylərin bütün sahəsini yalnız təcrübə qanunları ilə əhatə edə bilməz. Eynilə biz də təcrübədən kənarda ağılimız üçün yaxşı əsaslı heç nə əldə edə bilmərik. Kim belə hipotetik qarşı tədbirləri öz tələsik mənfi rəqibinin iddialarına qarşı çevirirsə, onun bunları öz həqiqi fikirləri kimi qəbul etdiyi düşünülməməlidir. O, rəqibinin dogmatik təkəbbürü məhv etdikdən sonra bu fikirlərdən imtina edir. Cünki kiminləsə sadəcə razılaşmamaq və onun iddialarını rədd etmək nə qədər təvazökar və ölçülü olsa da, bu etirazları eks arqument kimi sübut kimi irəli sürəndə onun iddiası heç də iddiaçı tərəfin və onun iddiasının özünə sahib çıxmasından daha az təkəbbürlü və lovğalı olmaz. Beləliklə, görünür ki, spekulativ zəka istifadəsində hipotezlər özlüyündə fikir kimi keçərli deyildir. Onlar yalnız qarşı duran transsensual iddialara qarşı münasibətdə mənalıdır. Mümkün təcrübə prinsiplərinin ümumi şeylərin mümkünlüyünə tətbiqi, bu anlayışların obyektiv reallığını iddia etmək qədər transsensualdır. Belə anlayışlar isə mümkün təcrübənin sərhədləri xaricində obyekt tapa bilməzlər. Təmiz zəka assertiv şəkildə hökm verdikdə, bu hökm mütləq olmalıdır (ağılin tanıdığı hər şey

kimi), yoxsa ümumiyyətlə heç bir şey deyil. Deməli, əslində burada heç bir fikir yoxdur. Söhbət gedən hipotezlər isə yalnız problematik hökmərdir, yəni onları inkar etmək mümkün deyil, amma əlbəttə ki, heç nə ilə də sübut olunmazlar. Buna görə onlar şəxsi fikirlər deyildir, lakin mövcud əndişələrə qarşı daxili rahatlıq üçün belə onlardan imtina etmək olmaz. Lakin bu keyfiyyətdə saxlanmalı, diqqətlə onların özlerinə və mütləq doğruluğuna inanılmaması təmin edilməlidir. Onlar ağlı uydurmala və aldanişlara batırmamalıdır.

Şərh: İ. Kantın fikirlərini sadə dildə izah etsək, o deyir ki, insan ağlı ilə təcrübədən kənar, tam və qəti biliklər əldə etmək mümkün deyil. Biz yalnız təcrübəyə əsaslanan məlumatlarla işləyə bilərik və ağlin sərbəst uydurmaları, yəni hipotezlər yalnız təcrübədə mövcud olan şeyləri anlamağa kömək edə bilər. Zəka yeni, təcrübədə olmayan və ya məntiqi ziddiyətli anlayışlar ixtira edə bilməz. Məsələn, zəka bizə hissiyyat olmadan mövcud olan varlıqlar və ya təmas olmadan təsir edən qüvvələr haqqında heç bir qəti fikir verə bilməz. Kant bildirir ki, ağlin spekulyativ istifadəsi - yəni düşüncənin təcrübə olmadan sərbəst fəaliyyəti -həmişə məhdud və ehtiyatlı olmalıdır. Hipotezlər yalnız təcrübədəki görünüşləri izah etmək üçün keçici vasitə kimi qəbul edilməlidir. Onlar mütləq sübutlar olmadan qəbul edilməməlidir, çünki bu, yalnız düşüncə oyununa çevrilər. ağlin təmiz spekulyativ iddiaları heç vaxt tam sübut edilə bilməz və qarşı tərəf də onları qəti şəkildə inkar edə bilməz. Bu isə mübahisə doğurur və nəticədə mükəmməl bilik əldə etmək çətinləşir. Amma praktiki həyatda müəyyən fərziyyələri qəbul etmək lazımlı, çünki hər zaman bütün sübutları gözləmək mümkün deyil. Bundan əlavə, Kant deyir ki, ağlin özünü tənqid etməsi vacibdir -yəni, zəka öz iddialarını da daim yoxlamalı, daxili ziddiyətləri axtarmalıdır. Bu, düşüncədə davamlı dialoqun, mübahisələrin və təkmilləşmənin əsasıdır. Beləcə, zəka öz daxilindəki səhvləri tapıb düzəltdikcə daha möhkəm və etibarlı olur. Nəticə etibarılə, Kantın fikrincə, insan ağlı yalnız təcrübəyə əsaslanan məlumatlarla işləməli, spekulyativ fərziyyələri ehtiyatla qəbul etməli, onları qorumaq üçün isə tənqid və özünü yoxlayan yanaşma istifadə etməlidir. Bu yolla həm doğru biliklərə yaxınlaşmaq olar, həm də düşüncə dünyasında sülh və harmoniya qurmaq mümkün olur.

## Təmiz ağlın sübutlar baxımından intizamı

Transsensual və sintezik hökmərin sübutları, əvvəlcədən bilinən sintezik biliyin bütün digər sübutlarından fərqlənir. Çünkü bu sübutlarda zəka öz anlayışları vasitəsilə birbaşa obyektə müraciət edə bilməz. Əvvəlcə anlayışların obyektiv keçərliliyini və onların əvvəlcədən sintez olunmasının mümkünüyünü müəyyən etməlidir. Bu, sadəcə ehtiyatlılığın vacib qaydası deyil, həm də sübutların mahiyyəti və mümkünüyü ilə bağlıdır. Mən xüsusi bir ipucu olmadan bir obyekt anlayışından əvvəlcədən kənara çıxmaq mümkün deyil. Riyaziyyatda isə əvvəlcədən intuisiyadır ki, mənim sintezimi idarə edir və orada bütün nəticələr birbaşa təmiz intuisiyadan çıxarıla bilər. Transsensual biliydə, ancaq anlayışlarla əlaqəli olduğu müddətdə, bu rəhbər prinsip mümkün təcrübədir. Sübut göstərmir ki, verilmiş anlayış (məsələn, baş verən bir şeyin anlayışı) birbaşa başqa anlayışa (məsələn, səbəb anlayışına) aparır; belə keçid məsuliyyət daşıya biləcək heç nə yoxdur, yəni atılacaq bir sıçrayışdır. Əksinə, sübut göstərir ki, təcrübə özü, yəni təcrübənin obyekti, belə bir əlaqə olmadan mümkün olmazdı. Buna görə sübut eyni zamanda göstərməlidir ki, müəyyən bir biliyi sintezik və əvvəlcədən əldə etmək mümkündür, bu bilgi isə həmin şeylərin anlayışında yoxdur. Buna diqqət yetirilmədən sübutlar, sanki su öz yatağından daşlığı kimi, gizli əlaqələrin istiqamətinə görə sərbəst şəkildə yayırlar. Subyektiv əlaqə səbəblərinə əsaslanan inam illüziyası, təbii bir yaxınlıq anlayışı kimi qəbul edilə bilər, amma belə addımların doğurduğu şübhəni balanslaşdırı bilməz. Buna görə, mütəxəssislərin ümumi razılığına görə, kifayət səbəb prinsipi sübut etmək cəhdlərinin hamısı da uğursuz olmuşdur. Və bu prinsip hələ də tərk edilə bilmədiyindən, transsensual tənqid ortaya çıxana qədər inadla sağlam insan ağlına müraciət etmək üstün tutulurdu (bu, həmişə ağlın səbəbinin ümidsiz olduğunu göstərən bir siğınacaqdır), yeni dogmatik sübutlar etməyə cəhd etmək əvəzinə. Amma əgər sübutu veriləcək hökm təmiz ağlın bir iddiasıdırsa və mən yalnız anlayışlarımın hüdudlarını aşaraq sadəcə fikirlər vasitəsilə hərəkət etsəm, onda bu sübut bu sintez addımının haqlı olduğunu da əhatə

etməlidir (əgər başqa cür mümkün olsaydı) ki, sübutun qüvvəsi üçün zəruri olsun. Ona görə də, aperspeksiya birliyindən bizim düşüncə maddəmizin sadə təbiətinə verilən sübut nə qədər məntiqli görünən də, qarşısında qaçılmaz bir çətinlik durur. Çünkü mütləq sadəlik, dərhal bir qavrayışa bağlı olan anlayış deyil, bir ideya kimi sadəcə nəticə kimi qəbul edilməlidir. Buna görə də, düşünmədə mövcud və ya ən azı ola bilən sadə şüurun necə bir şeyin şüuruna və biliklərinə aparması, həmin şeydə ancaq düşüncənin ola biləcəyini necə anlamaq mümkün deyil. Əgər mən özümə hərəkətdə olan bədənimin qüvvəsini təsəvvür etsəm, bu mənim üçün mütləq vahidlikdir və onun təsviri sadədir. Buna görə də, onu nöqtənin hərəkəti ilə ifadə edə bilərəm, çünkü onun həcmindən asılı deyil və qüvvənin azalması olmadan istənilən qədər kiçik təsəvvür edilə bilər, hətta bir nöqtədə yerləşdiyi düşünülə bilər. Amma mən bundan belə nəticə çıxarmaram ki, əgər mənə yalnız bədənin hərəkət qüvvəsi verilibsə, onda bədən sadə maddə kimi düşünülə bilər, sadəcə ona görə ki, onun təsviri məkanın bütün böyüklüyündən uzaqlaşır və buna görə sadədir. İndi mən bir səhv nəticəyə gəlirəm ki, abstraktda sadə olan, obyektin özündəki sadədən tam fərqlidir və “Mən” anlayışı, birinci mənada içində çoxluq olmayan, ikinci mənada isə ruhu ifadə edən anlayış olduqda, çox mürəkkəb bir anlayış ola bilər. Yəni özündə çox şey saxlayır və göstərir. Bu paralogizmin hər hansı bir əvvəlcədən qavranılması üçün (çünki belə bir müvəqqəti fərziyyə olmadan onun mövcudluğundan az da olsa şübhə etmək çətin olardı), həmişə belə sintetik mülahizələrin mümkünluğunun davamlı bir meyarı əl altında olmalıdır. Bu mülahizələr təcrübənin verə biləcəyindən daha çox şey sübut edir və meyar budur ki, sübut tələb olunan xəbərliyi birbaşa göstərmir, yalnız əvvəlcədən verilmiş anlayışlarımızı ideyalara genişləndirməyin və onları reallaşdırmağın mümkünluğu prinsipi vasitəsilə göstərir. Bu ehtiyatlılıq hər zaman tətbiq olunarsa və sübut edilməyə cəhd edilməzdən əvvəl ağılla düşünülərsə ki, necə və hansı ümidiirlə belə bir genişlənmə xalis düşüncə yolu ilə gözlənilə bilər, həmçinin belə hallarda necə və haradan əldə ediləcək anlayışlar ki, anlayışlardan inkişaf etməyib və mümkün təcrübə ilə əvvəlcədən gözlənilə bilməz, onda çox çətin və boş səylərdən qurtulmaq olar. Beləliklə, düşüncə qabiliyyətini açıq-aydın aşan heç nə düşüncəyə yüklenməz, əksinə spekulyativ

genişlənmə həvəsində olan düşüncəyə məhdudiyyət qoyularaq intizama tabe edilər.

Birinci qayda belədir: transsensual sübutlara başlamazdan əvvəl, əsasını qoymaq istədiyiniz prinsiplərin haradan məntiqlə gəldiyini düşünməlisiniz. Həmçinin, onlardan çıxan nəticələrin doğruluğunu hansı haqqə əsasən gözləyə biləcəyinizi də bilməlisiniz. Əgər bu prinsiplər anlayışın prinsipləridirsə (məsələn, səbəb-nəticə prinsipi), o zaman onların vasitəsilə xalis düşüncənin ideyalarına çatmaq boş işdir. Çünkü bu prinsiplər yalnız mümkün təcrübə obyektlərinə aiddir. Əgər bu prinsiplər xalis düşüncənin prinsipləri sayılmalıdırsa, yenə də bütün cəhdlər boş gedər. Çünkü düşüncənin prinsipləri vardır, amma obyektiv prinsiplər kimi hamısı dialektikdir və yalnız təcrübənin sistemli və uyğun istifadəsi üçün tənzimləyici prinsiplər kimi keçərlidir. Əgər belə görkəmli sübutlar təqdim olunubsa, onda onların aldadıcı inandırıcılığına qarşı öz yetkin mühakimə gücünüzlə "non liquet" (mübahisənin həll olunmaması) prinsipini ortaya qoyun. Hətta onların aldanmasını hələ anlamasanız da, istifadə olunan prinsiplərin əsaslandırılmasını tələb etmək hüququnuz var. Əgər həmin prinsiplər xalis düşüncədən qaynaqlandığı iddia olunursa, onlar sizə heç vaxt təqdim edilməyəcək. Beləliklə, siz hər bir əsassız yanılmaçı tək-tək inkişaf etdirmək və təkzib etmək məcburiyyətində deyilsiniz. Dialektikanın bu tükənməz hiylələr yığını bir dəfəlik, qanun tələb edən tənqidi düşüncənin məhkəməsində rədd edə bilərsiniz. Transsensual sübutların ikinci özəlliyi budur: hər transsensual bəyanat üçün yalnız bir sübut tapıla bilər. Əgər mən nəticə çıxaracaqamsa, bunu anlayışlardan yox, anlayışa uyğun gələn təqdimatlardan etməliyəm. Bu təqdimat ya xalis təqdimat ola bilər, məsələn, riyaziyyatda, ya da təcrübəyə əsaslanan təqdimat ola bilər, məsələn, təbii elmlərdə. Təqdimat mənə sintetik bəyanatlar üçün bir çox material verir və mən bu materialı müxtəlif yollarla birləşdirə bilərəm. Beləliklə, eyni nəticəyə müxtəlif yollardan çata bilərəm, çünkü başlangıç nöqtələrim birdən çox ola bilər. Hər bir transsensual bəyanat isə yalnız bir anlayışdan irəli gəlir və bu anlayışa uyğun olaraq obyektin mümkünlüğünün sintetik şərtini ifadə edir. Sübutun əsası yalnız bir ola bilər, çünkü bu anlayışdan kənarda obyektin müəyyənləşdirilə biləcəyi başqa heç nə yoxdur. Buna görə

də sübut yalnız bu anlayışa uyğun olaraq ümumiyyətlə obyektin müəyyənləşdirilməsini özündə ehtiva edə bilər və bu da öz növbəsində yeganədir. Transsensual analizdə, məsələn, “Hər baş verən şeyin səbəbi var” prinsipini ümumilikdə baş verənin anlayışının obyektiv mümkünlüğünün yeganə şərtindən çıxarmışdır. Yəni zaman içində bir hadisənin müəyyənləşdirilməsi və nəticə etibarilə bu hadisənin təcrübəyə aid olması belə bir dinamik qanun altında dayanmasa, mümkün olmazdı. İndi isə bu da sübutun yeganə mümkün əsasıdır. Çünkü yalnız səbəb-nəticə qanunu vasitəsilə anlayış üçün obyekt müəyyənləşdirildikdə, təmsil olunan hadisə obyektiv etibarlılıq, yəni həqiqət qazanır. Əlbəttə, bu prinsipin başqa sübutları da, məsələn, təsadüfiliyin çıxarılanlar cəhd edilmişdir; lakin əgər bu aydın şəkildə nəzərdən keçirilsə, təsadüfiliyin heç bir başqa xarakterik xüsusiyyəti aşkar edilə bilməz, sadəcə baş vermək, yəni obyektin əvvəlki mövcud olmaması ilə müşayiət olunan varlıqdır. Buna görə də hər dəfə eyni sübut əsasına qayıdırıq. “Hər düşünən sadədir” bəyanatı sübut edilməli olsa, düşünənin çoxşaxəliliyinə deyil, yalnız sadə olan və bütün düşüncəyə aid olan “Mən” anlayışına diqqət yetirilir. Eyni şəkildə Tanrıının mövcudluğunun transsensual sübutu yalnız ən real varlıq və zəruri varlıq anlayışlarının qarşılıqlı əlaqəsinə əsaslanır və başqa heç yerdə axtarıla bilməz. Bu ehtiyatlı xəbərdarlıq vasitəsilə, səbəbin iddialarına qarşı tənqid xeyli azaldılır. Əgər səbəb sadəcə anlayışlarla işləyirsə, mövcuddursa belə, yalnız tək bir sübut mümkündür. Ona görə də, əgər bir dogmatist on sübutla çıxış edirsə, deməli heç bir sübutu yoxdur. Əgər onun apodiktik (yəni mütləq doğru) şəkildə sübutu olsaydı (bu, xalis səbəbin məsələlərində mütləq olmalıdır), bəs onda digər sübutlara nə ehtiyacı vardı? Onun məqsədi hər parlament vəkilinin məqsədindən başqa bir şey deyil: biri üçün bir arqument, digəri üçün başqa arqument gətirmək, hakimlərin zəifliyindən faydalanaq üçün. Hakimlər isə işi dərindən anlamadan və tez qurtulmaq üçün sadəcə ilk qarşılara çıxan arqumentə yapışır və ona əsasən qərar verirlər. Xalis səbəbin üçüncü xüsusi qaydası, əgər o, transsensual sübutlar baxımından intizam altına alınarsa, belədir: onun sübutları heç vaxt apaqoqik olmamalı, həmişə açıq və nümayışkaranə olmalıdır. Birbaşa və ya nümayışkaranə sübut bütün növ

bilişlərdə belədir: o, həqiqətə inamlı birləşir və eyni zamanda onun mənbələrinə dair anlayış yaradır. Apaqoqik sübut isə, əminlik yarada bilər, lakin həqiqətin mümkünlüyüünə əsasları ilə əlaqəsinə dair anlaşılırlıq vermir. Buna görə, apaqoqik sübutlar daha çox fövqəladə kömək vasitəsi kimi işləyir, səbəbin bütün məqsədlərini təmin edən bir üsul deyil. Yenə də, onlar bir üstünlüyə malikdirlər: ziddiyət həmişə ən yaxşı əlaqədən daha aydın təsvir yaradır və beləliklə, nümayişin aydınlığına daha yaxın olur. Apagogik sübutların müxtəlif elmlərdə istifadə olunmasının əsl səbəbi yəqin ki, budur. Əgər müəyyən bir bilişin əsaslarının çoxsaylı və ya çox dərin gizlənmiş olması səbəbindən onlara birbaşa çatmaq mümkün deyilsə, o zaman onların nəticələri vasitəsilə onlara çatmağa çalışılır. İndi modus ponens, yəni bilişin həqiqiliyini onun nəticələrinin həqiqiliyindən çıxarmaq yalnız onda mümkündür ki, bütün mümkün nəticələr doğru olsun; çünkü yalnız bu halda tək bir əsas ola bilər və o da həqiqi olur. Lakin bu üsul işlək deyil, çünkü istənilən fərziyyənin bütün mümkün nəticələrini anlamaq gücümüzü aşır. Buna baxmayaraq, bu cür nəticə çıxarmaq müəyyən qədər diqqətlə istifadə olunur, əgər söhbət yalnız hipotezin sübutundan gedirsə; çünkü bu halda analoji nəticə çıxarmaq mümkün dərəcədən: yəni, test edilmiş nəticələr fərziyyəyə uyğundursa, digər bütün mümkün nəticələrin də ona uyğun olacağı güman edilir. Amma bu səbəbdən, hipotez bu yolla heç vaxt tam sübut olunmuş həqiqətə çevrilə bilməz. Rasional nəticələrin modus tollens qaydası -yəni nəticələrdən əsaslara doğru nəticə çıxarma -yəni tam dəqiqlik deyil, həm də hər vəziyyətdə asanlıqla tətbiq olunur. Əgər bir fərziyyədən ən azı bir yalan nəticə çıxarıla bilirsə, o zaman həmin fərziyyə yanlışdır. İndi isə, bir bilişin həqiqiliyinə aparan birbaşa sübutda bütün əsaslar boyunca gedib çıxməq əvəzinə, sadəcə onun əksindən çıxan nəticələr arasında tək bir yalan nəticəni tapmaq kifayətdir. Beləliklə, əks tərəf yanlışdır və sübut edilməli olan biliş doğru olur. Apagogik sübut yalnız o elmlərdə qəbul edilə bilər ki, orada subyektiv təsəvvürlərimizi obyektiv olan, yəni obyektin özü haqqında biliklə əvəz etmək mümkün deyil. Amma obyekt haqqında bilik əsas məqsəd olduqda, tez-tez belə hallar yaranır ki, müəyyən bir ifadənin əksi ya sadəcə düşüncənin subyektiv şərtlərinə zidd olur, obyektə yox, ya da hər iki ifadə yalnız subyektiv bir şərt altında bir-birinə zidd olur, halbuki həmin şərt

yanlış olaraq obyektiv kimi qəbul edilir. Bu halda, həmin şərt yanlış olduğu üçün, hər iki ifadə yalan ola bilər və birinin doğruluğunu digərinin yalanlığından çıxarmaq mümkün olmaz. Riyaziyyatda belə aldanış mümkün deyil; ona görə apagogik sübut öz yerinə malikdir. Təbiət elmlərində isə hər şey empirik qavrayışlara əsaslandığından, bu cür yanlış təsəvvürlər çox vaxt bir neçə müşahidənin müqayisəsi ilə qarşısı alınır; amma bu sübut növü burada əsasən əhəmiyyətsizdir. Xalis səbəbin transsensual cəhdəri isə dialektik illuziyanın real mühitində, yəni subyektiv olanın özünü obyektiv kimi göstərdiyi və ya hətta səbəbə məcbur etdiyi mühitdə aparılır. Burada isə sintetik ifadələrin doğruluğu yalnız onların əksinin inkarı ilə əsaslandırıla bilməz. Ya bu inkar sadəcə əks fikirin bizim ağlımızın başa düşmə şərtləri ilə ziddiyyətinin nümayişindən başqa bir şey deyil və bu, özlüyündə şeyin özünü rədd etməz (məsələn, mövcudluğun şərtsiz zəruriliyi bizim üçün ümumiyyətlə təsəvvür edilə bilməz və buna görə də zəruri ən yüksək varlığın hər hansı spekulyativ sübutu subyektiv olaraq haqlı şəkildə təqnid olunur, amma belə ilkin varlığın mümkünülüyü haqlı şəkildə təqnid edilmir), ya da həm müsbət, həm də mənfi tərəf transsensual illuziyanın təsiri altında olub, obyektin mümkün olmayan bir anlayışına əsaslanır. Belə olduqda isə qayda budur: mövcud olmayan şey haqqında heç nə doğru söylənə bilməz, yəni obyekt haqqında həm müsbət, həm də mənfi söylənənlər yanlışdır və onun əksinin inkarı ilə həqiqətə apagogik yolla çata bilməzsən. Məsələn, əgər duyulan dünya özündə tam şəkildə verildiyi fərz olunursa, onda deyilməsi yanlışdır ki, o ya məkan üzrə sonsuzdur, ya da sonlu və sərhədlidir -çünki hər ikisi yalnızdır. Çünkü görünüşlər (yalnız təsvirlər kimi), əgər onlar özündə verilmiş (obyektlər kimi) olsayırlar, mümkünüsüzdür. Bu təsəvvür edilən bütövün sonsuzluğu həqiqətən şərtsiz olardı, amma buna baxmayaraq (çünki görünüşlərdə hər şey şərtlidir) anlayışda qəbul edilən şərtsiz ölçü təyinatı ilə ziddiyyət təşkil edərdi. Apagogik sübut həmçinin bizim dogmatik sofistlərimizin dəqiqliyinə heyran olanların həmişə aldanmasına səbəb olan həqiqi bir fəndir; bu, sanki seçilmiş tərəfin şərəfini və mübahisəsiz haqqını müdafiə edəcək, şübhə edən hər kəslə qarşılaşmağa söz verən bir çempion kimidir. Lakin belə böyümək vədindən real məsələ ilə bağlı heç nə həll olunmur, yalnız rəqiblərin nisbi gücü, daha doğrusu, hücum edən

tərəfin gücünə ortaya çıxır. Müşahidəçilər, hər kəsin növbə ilə əvvəl qalib sonra məğlub olduğunu görərək, çox vaxt mübahisənin obyektinə skeptik yanaşmağa başlayırlar. Lakin buna əsasları yoxdur və onlara demək kifayətdir: “non defensoribus istis tempus eget” -yəni “bunlara müdafiəçi lazım deyil”.

Hər kəs işini qanuni sübut vasitəsilə, yəni sübutlarının əsaslarının Transsensual izahı ilə aparmalıdır. Birbaşa şəkildə, onun zəka iddiasının özünü necə əsaslandırdığını görmək mümkün olmalıdır. Əgər onun rəqibi subyektiv əsaslara söykənirsə, əlbəttə ki, onu asanlıqla inkar etmək olar, amma bu, dogmatist üçün heç bir üstünlük gətirmir. Çünkü o da adətən eyni şəkildə subyektiv mühakimə səbəblərinə əsaslanır və rəqibi tərəfindən eyni üsulla çətin vəziyyətə salına bilər. Lakin hər iki tərəf yalnız birbaşa yolla irəliləsəydi, ya özləri iddialarının əsası üçün bir əsas tapmağın çətinliyini, hətta mümkün olmadığını fərq edərdilər və nəticədə yalnız köhnəliklərinə arxalanmaq məcburiyyətində qalardılar, ya da tənqid asanlıqla dogmatik yanılımanı üzə çıxarırdı. Bu isə xalis ağlı onun həddindən artıq iddialarından çəkindirər, onu spekulativ istifadədə məhdudlaşdırır və öz əsl sahəsi olan praktik prinsiplər çərçivəsinə geri çəkilməyə məcbur edər.

Şərh: İ. Kantın fikirləri əsasən belədir: Bizim ağılımız sadəcə anlayışlarla birbaşa reallığı başa düşə bilmir. Başlangıçda bizim anlayışlarımızın nə qədər doğru və obyektiv olduğunu yoxlamaq lazımdır. Məsələn, riyaziyyatda biz konkret intuisiyaya əsaslanaraq nəticələr çıxarıraq, amma təcrübəyə əsaslanan biliyin sübutları başqa cür olur. Təcrübə olmadan anlayışlardan birbaşa nəticə çıxarmaq mümkün deyil, ona görə də səbəb-nəticə əlaqəsini sübut etmək üçün təcrübəyə ehtiyac var. Kant deyir ki, biz sübut edərkən diqqətli olmalı, hər şeyi ağılla və ehtiyatla aparmalıyıq, yoxsa səhv nəticələrə gələ bilərik. Məsələn, düşüncənin sadə olması anlayışı çox mürəkkəb ola bilər, çünkü düşüncənin özü birdən sadə deyil, onda çoxlu xüsusiyyətlər var. O həmçinin bildirir ki, əgər bir prinsip təcrübəyə aid deyilsə, onu sübut etmək çox çətindir və belə sübutlar çox vaxt uğursuz olur. Hər bir iddianın sübutu yalnız ona uyğun olan anlayışlardan gəlməlidir. Əgər birdən çox sübut varsa, deməli heç biri tam doğru deyil. Ən yaxşı sübut açıq və aydın olmalıdır, gizli və qarışiq deyil. Kant həmçinin fərziyyələrdən nəticə çıxarmaq üsulunu

müzakirə edir. Deyir ki, fərziyyənin bütün mümkün nəticələri doğru olmadıqda, həmin fərziyyə yanlışdır. Amma fərziyyəni tam sübut etmək çox çətindir. Bəzən yanlış nəticəni tapmaqla fərziyyənin səhv olduğu göstərilir. Riyaziyyatda bu üsullar dəqiq işləyir, amma təbiət elmlərində vəziyyət daha mürəkkəbdır. Ümumilikdə Kant ağlın imkanlarını və məhdudiyyətlərini göstərir, deyir ki, biz yalnız anlayışlarımıza və təcrübəyə əsaslanaraq düzgün nəticələr çıxara bilərik. Zəka təkcə özündən çıxış edərək böyük nəticələrə gəlməyə çalışanda səhv etməyə meyillidir. Ona görə də sübutlarda ehtiyatlı olmaq və əsaslı düşünmək lazımdır.

## Saf ağlın qanunu

İnsan ağlı üçün alçaldıcıdır ki, o, xalis istifadə zamanı heç bir nəticə əldə etmir və hətta öz həddini aşmasının qarşısını almaq və ondan doğan aldanmaların qarşısını kəsmək üçün intizam tələb edir. Lakin digər tərəfdən, zəka özü bu intizamı tətbiq etməli və heç bir başqa şeyin onu məhdudlaşdırmasına yol verməməlidir. Bu isə onu ucaldır və özünə inam verir. Çünkü spekulyativ istifadəsi üçün müəyyənləşdirməli olduğu sərhədlər, eyni zamanda, hər rəqibin saxta iddialarını da məhdudlaşdırır. Beləliklə, zəka əvvəlki həddindən artıq tələblərindən qalana qarşı bütün hücumlara qarşı müdafiə təmin edə bilir. Xalis zəka fəlsəfəsinin ən böyük və bəlkə də yeganə faydası yalnız mənfidirsə, yəni o, genişlənmək üçün, bir alət kimi xidmət etmir, əksinə, intizam kimi sərhədləri müəyyən etmək üçün xidmət edir. O, həqiqəti kəşf etmək əvəzinə, yalnız səhvlərin qarşısını almaq kimi sükutlu bir xidmət göstərir. Yenə də, xalis ağlın sahəsinə aid olan müsbət biliklərin bir yerdə olması lazımdır. Bu biliklər bəlkə yalnız yanlış anlaşılmalardan doğan səhvlərə səbəb ola bilər, amma əslində ağlın əzmkarlıqla apardığı səylərin məqsədini təşkil edirlər. Çünkü təcrübənin bütün sərhədlərindən kənarda möhkəm bir dayaq tapmaq arzusunun səbəbi başqa nə ola bilər? Xalis zəka özü üçün çox önəmli olan obyektlərin xəbərdarlığını hiss edir. O, sadəcə spekulyasiya yolu ilə onlara yaxınlaşmağa çalışır; lakin onlar ondan uzaqlaşırlar. Güman etmək olar ki, zəka yeganə qalan yolunda -yəni praktiki istifadəsində -daha yaxşı uğur ümid edə bilər. Qanun dedikdə, ümumiyyətlə müəyyən biliş qabiliyyətlərinin düzgün istifadəsinin

apriori prinsiplerinin cəmi nəzərdə tutulur. Məsələn, ümumi məntiqin analitik hissəsi başa düşmə və zəka üçün bir qanundur, amma yalnız formal baxımdan, çünki o, bütün məzmundan kənara çıxır. Beləliklə, transsensual analitik xalis başa düşmənin qanunu idi; çünki yalnız o həqiqi sintetik apriori biliklərə malikdir. Amma əgər biliş gücünün düzgün istifadəsi mümkün deyilsə, onda heç bir qanun yoxdur. İndiyədək verilmiş dəlillərə görə, xalis ağlın spekulyativ istifadə zamanı bütün sintetik bilişlər tamamilə mümkün süzdür. Buna görə də onun spekulyativ istifadəsi üçün heç bir qanun yoxdur (çünki o, tamamilə dialektikdir); əksinə, bütün transsensual məntiq bu baxımdan sadəcə bir intizamdır. Nəticə olaraq, əgər xalis ağlın qanuni istifadəsi olacaqsa, bu, spekulyativ deyil, praktik zəka istifadəsi ilə bağlı olacaq ki, onu indi araşdıracağıq.

Şərh: İ. Kant deyir ki, insan ağlı təkcə təmiz və sərbəst işlədikdə heç bir düzgün nəticə verə bilməz. Zəka özünü məhdudlaşdırmağa, öz həddini bilməlidir ki, səhvlərdən qorunsun. Bu məhdudiyyət isə ağlı daha da güclü edir və ona inam yaradır, çünki o, saxta iddiaları ayırd edə bilir. Xalis ağlın əsas işi yeni məlumat tapmaq deyil, səhvləri aşkar edib qarşısını almaqdır. Kant düşünür ki, ağlın spekulyativ (yəni boş və əsassız) istifadəsi düzgün nəticə vermir və buna görə də zəka özünü intizam altına almalıdır. Bu intizam ağlın sərhədlərini müəyyən edir və yanlış yönlənmədən qoruyur. Kant həmçinin bildirir ki, zəka ən yaxşı nəticəni praktik, yəni gündəlik həyatda istifadə ediləndə verir. Ümumilikdə, zəka üçün qanunlar dedikdə, onun düzgün işləməsi üçün lazım olan qaydalar nəzərdə tutulur. Kantın fikrincə, xalis ağlın spekulyativ istifadəsində həqiqi qanunlar yoxdur, amma praktik istifadəsində qanunlar və qaydalar mövcuddur və daha faydalıdır.

### Saf düşüncəmizin ən son məqsədi haqqında

Düşüncə təbiətindən gələn bir meyl ilə təcrübənin sərhədlərini aşmağa çalışır. Yalnız xalis ideyalar vasitəsilə biliyin ən uzaq həddinə çatmağa can atır və yalnız öz dairəsini tam, müstəqil və sistemli bir bütöv halında tamamlayanda rahatlıq tapır. İndi sual yaranır: Bu can atma yalnız nəzəri marağa əsaslanır, yoxsa təkcə və yalnız praktik marağa bağlıdır? Mən düşüncənin nəzəri uğurunu

bir kənara qoyuram və yalnız həmin məsələləri soruşuram ki, onların həlli onun ən son məqsədini təşkil edir, ona çata bılıb-çatmamasından asılı olmayıaraq. Digər bütün məqsədlər isə yalnız vasitə xarakteri daşıyır. Bu ən yüksək məqsədlər isə, düşüncənin təbiətinə uyğun olaraq, vahid olmalıdır. Bu vahidlik sayəsində insanlığın daha yüksək heç bir məqsədə tabe olmayan marağın birləşmiş şəkildə irəliləyə bilər. Son məqsəd, yəni düşüncənin transsensual istifadəsində sonunda istiqamətlənən spekulyasiya üç obyekti əhatə edir: iradənin azadlığı, ruhun ölümsüzlüyü və Tanrıının mövcudluğu. Bu üç mövzu ilə bağlı düşüncənin yalnız nəzəri marağı çox azdır. Buna görə də, davamlı əngəllərlə qarşılaşan yorucu transsensual tədqiqat yalnız çətinliklə həyata keçirilər, çünki əldə olunacaq kəşflərin praktik faydasını, yəni təbiətin tədqiqində istifadəni göstərə bilməz. İradə azad ola bilər, amma bu yalnız bizim istəyimizin anlayışlı səbəbi ilə bağlı ola bilər. Çünki, təcrübədə heç bir düşüncə tətbiq edə bilməyəcəyimiz pozulmaz əsas qaydaya əsasən, onun təzahürləri olan hadisələri -yəni hərəkətləri -təbiətin digər görünüşləri kimi, dəyişməz qanunlarına uyğun izah etməliyik. İkincisi, ruhun mənəvi təbiətinə (və onun ölümsüzlüyünə dair) anlayış əldə edə bilmək mümkündür, lakin bu, həm bu həyatda görünüşlərin izahı, həm də gələcək vəziyyətin xüsusi quruluşu üçün əsas kimi qəbul edilə bilməz. Çünki maddəsiz təbiət anlayışımız yalnız mənidir və bizim biliyimizi genişləndirmir. Həmçinin, bu anlayış yalnız uydurma nəticələr üçün material təqdim edir ki, onlar fəlsəfə tərəfindən təsdiqlənə bilməz. Üçüncüsü, ən ali bir zəkanın mövcudluğu sübut olunsa belə, biz dünyadakı məqsədli nizam və tərtibatı ümumi şəkildə anlamağa qadir olarıq. Amma ondan heç bir xüsusi nizam və tərtibatı çıxarmağa, yaxud belə bir nizamın olmadığı yerdə cəsarətlə belə nəticəyə gəlməyə haqqımız yoxdur. Çünki spekulyativ istifadə üçün səbəb kimi təbii səbəbləri keçib təcrübə ilə öyrənə biləcəyimiz şeyi atıb, tamamilə bizim biliyimizin hüdudlarını aşan bir şeydən nəticə çıxarmaq qadağandır. Bir sözlə, bu üç fərziyyə spekulyativ səbəb üçün həmişə həddən artıq yüksəklilikdə qalır və təcrübə obyektləri üçün mümkün olan, yəni bizim üçün müəyyən bir faydası olan daxili istifadə (immanent) imkanına sahib deyil. Əksinə, onlar özləri üçün baxıldıqda, çox çətin olsa da, tamamilə faydasız düşüncə cəhdləridir. Beləliklə, bu üç əsas

fərziyyə bizim bilməyimiz üçün heç də zəruri deyilsə, amma səbəbimiz tərəfindən təkid edilirsə, onların əhəmiyyəti yalnız praktiki sahəyə aiddir. Azadlıq vasitəsilə mümkün olan hər şey praktikdir. Amma əgər azad seçimimizin həyata keçirilməsi üçün şərtlər təcrübi (empirik)dirsə, o zaman səbəb yalnız tənzimləyici (regulativ) istifadə üçün olacaq. Bu halda səbəb yalnız təcrübi qanunların birliyini təmin etməyə xidmət edə bilər. Məsələn, ehtiyatlılıq (prudensiya) doktrinasında bizim meyllərimizlə verilmiş bütün məqsədlərin xoşbəxtlik adlı tək məqsəldə birləşdirilməsi və həmin məqsədə çatmaq üçün vasitələrin harmoniyası səbəbin bütün işini təşkil edir. Buna görə səbəb bizə hissələr tərəfindən tövsiyə olunan məqsədlərə çatmaq üçün yalnız praktik (pragmatik) azad davranış qanunları verə bilər və tamamilə əvvəlcədən müəyyən edilmiş xalis qanunlar təqdim edə bilməz. Əksinə, məqsədi bütövlükdə əvvəlcədən (apriori) səbəb tərəfindən verilmiş olan və təcrübi şərtlər altında deyil, mütləq şəkildə hökm edən xalis praktik qanunlar isə xalis səbəbin məhsulu olar. Belə qanunlara isə mənəvi qanunlar (moral laws) aiddir. Buna görə yalnız onlar səbəbin praktik istifadəsinə daxildir və qanun qəbul etməyə imkan verir. Beləliklə, səbəbin bütün arsenalı, yəni xalis fəlsəfə adlandırılara biləcək işdə, əslində yalnız qeyd olunan üç problemə yönəlib. Lakin bu problemlərin özü də daha uzaq məqsədi var: azad iradənin olması halında nə etmək lazımdır, Allah varsa nə etmək lazımdır, və gələcək dünya varsa nə etmək lazımdır. Bunlar ən yüksək məqsədlə bağlı davranışımızı əhatə etdiyindən, təbiətin bizə səbəbin nizamlanmasında müdrikcə təmin etdiyi son məqsəd yalnız mənəviyyata yönəlib. Amma indi diqqətimizi Transsensual fəlsəfəyə yad olan bir obyektə yönəldiyimiz üçün ehtiyatlı olmaq lazımdır. Belə ki, sistemin birliyini pozmadan, yan mövzulardan yayındırmadan, həm də yeni mövzu haqqında az danışmadan, yəni onun aydınlığı və inandırıcılığı itirməməsi üçün diqqətli olmaq gərəkdir. Mən bunu, mümkün qədər Transsensual olanlara yaxın qalmaqla və burada psixoloji, yəni təcrübi olanları tam kənara qoymaqla əldə etməyi ümid edirəm. Burada ilk diqqətə alınmalı məqam odur ki, hazırda azadlıq anlayışını yalnız praktik mənada istifadə edəcəyəm və daha əvvəl müzakirə edilmiş Transsensual məna tərəfini bir kənara qoyacağam. Çünkü Transsensual məna, görünüşlərin izahı

üçün təcrübi əsas kimi qəbul edilə bilməz, əksinə, özlüyündə səbəb üçün bir problemdir. Seçim qabiliyyəti, yəni arbitrium brutum (heyvani seçim), yalnız duyğusal təsirlər vasitəsilə, yəni patoloji şəkildə müəyyənləşir. Amma duyğusal təsirlərdən asılı olmayaraq, yalnız səbəb tərəfindən təsvir oluna bilən motivlər vasitəsilə müəyyənləşdirilə bilən seçim isə azad seçim (arbitrium liberum) adlanır. Bununla bağlı olan hər şey -həm səbəb, həm nəticə -praktik adlanır. Praktik azadlıq təcrübə yolu ilə sübut edilə bilər. Çünkü insan seçimini yalnız hissleri dərhal qıcıqlandıran, yəni onlara birbaşa təsir edən amillər müəyyən etmir. Bizim belə bir qabiliyyətimiz var ki, istəklərimizin duyğu orqanlarımızdakı təsirlərini uzaqdan faydalı və ya zərərli olan şeylərin təsviri ilə dəf edək. Bu cür düşüncələr, yəni ümumi vəziyyətimizlə bağlı arzuolunan, yəni yaxşı və faydalı olan şeylər barədə fikirlər isə səbəbə əsaslanır. Buna görə də bu, əmrlər şəklində, yəni azadlığın obyektiv qanunları şəklində qanunlar verir. Bu qanunlar nə baş verməli olduğunu söyləyir, baxmayaraq ki, bəlkə heç vaxt baş verməyə bilər. Onlar təbiət qanunlarından fərqlənir, çünki təbiət qanunları yalnız baş verən şeylərlə məşğul olur. Bu səbəbdən belə qanunlara praktik qanunlar da deyilir. Amma bu hərəkətlərdə, hansı ki, qanunlar verir, səbəb özü başqa təsirlər tərəfindən müəyyənləşdirilirmi, yoxsa hissi təhriklərlə bağlı azadlıq adlanan şey daha yüksək və uzaq səbəblərlə bağlı olaraq təbiət ola bilərmi -praktik sahədə bu məsələ bizi maraqlandırmır. Çünkü burada biz səbəbdən yalnız davranış üçün bir təlimat tələb edirik; bu isə sadəcə spekulyativ bir sualdır və məqsədimiz hərəkət və ya hərəkətsizlikdirdə, bunu kənara qoya bilərik. Beləliklə, biz praktik azadlığı təcrübədən tanıyırıq; onu səbəbin istəkdə təyin olunması üzrə təbii səbəblərdən biri kimi qəbul edirik. Halbuki, transsensual azadlıq səbəbin özü tərəfindən (görünüşlər zəncirini başlatmaq üçün olan səbəb kimi) bütün hiss dünyasının müəyyənləşdirici səbəblərindən müstəqil olmayı tələb edir. Bu baxımdan transsensual azadlıq təbiət qanununa, yəni mümkün bütün təcrübələrə zidd kimi görünür və beləliklə problem olaraq qalır. Lakin bu problem praktik istifadədə olan səbəbə aid deyil. Ona görə də xalis səbəbin qanununda yalnız iki sualla məşğul oluruq ki, onlar xalis səbəbin praktik marağına aiddir və onun istifadəsi üçün qanun mümkün olmalıdır. Bunlar: Tanrı varmı? Gələcək həyat varmı? Transsensual

azadlıq haqqında sual yalnız spekulyativ biliklə bağlıdır və praktik məsələlərə gəldikdə biz bunu tamamilə önəmsiz hesab edib kənara qoya bilərik. Bu mövzu barədə kifayət qədər müzakirə xalis Səbəbin Antinomiyasında artıq verilmişdir.

Şərh: İ. Kant deyir ki, insan düşüncəsi təcrübənin sərhədlərini aşmaq istəyir və bilik axtarışında ən yüksək nöqtəyə çatmaq arzusundadır. Onun əsas məqsədi nəzəri bilikdən çox, praktik həyatda faydalı ola biləcək məsələlərlə bağlıdır. Bu məqsəd azad iradə, ruhun ölümsüzlüyü və Tanrıının mövcudluğunu kimi mövzuları əhatə edir. Kant bildirir ki, bu mövzulara dair nəzəri bilik əldə etmək çətindir və çox vaxt faydasızdır, çünki bu məsələlər təcrübə ilə sübut edilə bilməz. Lakin onlar praktiki mənada, yəni insanın əxlaqı və davranışı üçün önemlidir. Azad iradənin praktik təsdiqi mümkündür, çünki insanlar seçimlərini yalnız anlıq duyğulara görə deyil, zəka və səbəbə əsaslanaraq da edə bilirlər. Bu azadlıq insana davranışını müəyyən edən obyektiv qaydalar verir. Kant vurgulayır ki, bizə vacib olan azadlıqla bağlı praktiki qanunlardır, çünki onlar insanların həyatında doğru qərarlar verməsinə kömək edir. Tanrıının varlığı və gələcək həyat məsələləri isə əxlaq və davranış üçün əasdır, amma bu mövzulara dair nəzəri bilik yox, praktik inanc vacibdir. Kantın fikrincə, təcrübə və ağlın sərhədlərini bilmək lazımdır və mübahisəli, çətin nəzəri suallardan çox, praktiki faydalı biliklərə önmə vermək daha doğrudur.

### **Saf səbəbin ali sonunun müəyyənləşdirici əsası kimi ən yüksək xeyirin idealı haqqında**

Spekulyativ istifadəsində səbəb bizi təcrübə sahəsi boyunca aparmışdır, lakin orada özünə tam məmnunluq tapa bilmədiyindən bizi spekulyativ ideyalara yönəltmişdir. Ancaq nəticədə bu ideyalar bizi yenidən təcrübəyə qaytarmış və beləliklə, məqsədini müəyyən dərəcədə faydalı şəkildə, amma gözləntilərimizlə tam uyğun gəlmədən həyata keçirmişdir. İndi isə bizim üçün başqa bir sınaq açıqdır: xalis səbəb praktik istifadədə də özünü göstərirmi? Bu istifadədə, yeni qeyd etdiyimiz xalis səbəbin ən yüksək məqsədlərinə çatmaq

üçün ideyalara aparırımı? Və beləliklə, praktik maraq baxımından səbəb, spekulyativ maraq baxımından tam olaraq rədd etdiyi şeyi təmin edə bilərmi?

Mənim səbəbimin bütün maraqları (həm spekulyativ, həm də praktik) aşağıdakı üç sualda birləşir:

1. Mən nə bilə bilərəm?
2. Mən nə etməliyəm?
3. Mən nə ümid edə bilərəm?

Birinci sual sadəcə spekulyativdir. Biz (özümüzü alqışlayaraq deyirəm) ona verilə biləcək bütün mümkün cavabları artıq araşdırmışıq və nəticədə səbəbin özünü mütləq razı sala biləcəyi bir nöqtəyə çatmışıq. Əgər səbəb praktikaya baxmazsa, bu cavabla kifayətlənməyə haqqı da var. Lakin xalis səbəbin bütün bu cəhdlərinin əsl hədəfi olan iki böyük məqsəddən hələ də elə uzağıq ki, sanki əvvəlcədən rahatlıq üçün bu işdən imtina etmişik. Deməli, biliyə gəlinçə, bu ən azı tamamilə aydınlaşdır və qəbul olunub ki, biz bu iki problemə dair heç vaxt bilik əldə edə bilmərik.

İkinci sual isə sadəcə praktikadır. Beləliklə, o, mütləq xalis səbəbə aid ola bilər, amma bu halda o, transsensual deyil, mənəvi xarakter daşıyır və buna görə də özü-özlüyündə bizim tənqid mövzumuz ola bilməz.

Üçüncü sual, yəni “Əgər mən etməli olduğumu etsəm, onda nə ümid edə bilərəm?” həm praktik, həm də nəzəri xarakter daşıyır. Burada praktik tərəf nəzəri suala, hətta ən yüksək formasında isə spekulyativ suala cavab tapmaq üçün ipucu verir. Çünkü bütün ümid xoşbəxtliklə bağlıdır və praktik və mənəvi qanun baxımından ümid, nəzəri biliyə və təbiət qanununa münasibətdə olan şeylə eynidir. Birincisi, nəticə etibarilə belədir ki, bir şey var (bu son ən yüksək məqsədi müəyyən edir), çünkü bir şeyin baş verməsi lazımdır; ikincisi isə, bir şey var (bu ali səbəb kimi çıxış edir), çünkü bir şey baş verir. Xoşbəxtlik bütün meyllərimizin (çoxluğuna görə geniş, dərəcəsinə görə intensiv və davametməsinə görə də protensiv) təmin olunmasıdır. Xoşbəxtlik məqsədilə

verilən praktik qanuna mən pragmatik (ağıl qanunu) qanunu deyirəm; ancaq yalnız xoşbəxtliyə layiq olma dəyəri motivi olan qanuna mən mənəvi (moral qanun) qanunu deyirəm! Birincisi, bizə xoşbəxtlikdən pay almaq istəyiriksə nə etməli olduğumuzu məsləhət görür; ikincisi isə, xoşbəxtliyə layiq olmaq üçün necə davranışmalı olduğumuzu əmr edir. Birincisi empirik prinsiplərə əsaslanır; çünkü təcrübə vasitəsi olmadan hansı meyllerin təmin oluna biləcəyini və onları təmin edən təbii səbəblərin nə olduğunu bilə bilmərik. İkincisi isə meyllerdən və onları təmin edən təbii vasitələrdən kənara çıxır və yalnız ümumilikdə ağıllı bir varlığın azadlığını və xoşbəxtliyin bölüşdürülməsi ilə uyğun olan zəruri şərtləri nəzərdən keçirir. Beləliklə, o, ən azından yalnız xalis məntiqin ideyalarına əsaslanan və əvvəlcədən bilinə bilər. Mən hesab edirəm ki, həqiqətən də xalis əxlaqi qanunlar mövcuddur və onlar tamamilə əvvəlcədən, yəni təcrübəyə əsaslanan motivlərdən (məsələn, xoşbəxtlikdən) asılı olmayaraq, bir ağıllı varlığın azadlığının istifadəsini -həm hərəkəti, həm də çəkinişi -müəyyən edir. Bu qanunlar mütləq əməl olunmalıdır, yəni yalnız digər təcrübi məqsədlərin fərziyyəsi altında deyil, ümumiyyətlə hər bir halda zəruridir. Mən bu fikri legitim şəkildə irəli sürə bilərəm, təkcə ən dərin əxlaqşunasların dəlillərinə deyil, həm də hər bir insanın, əgər belə bir qanunu aydın şəkildə düşünsə, əxlaqi mühakiməsinə müraciət etməklə. Xalis səbəb beləliklə -elbəttə ki, öz spekulyativ istifadəsində yox, amma müəyyən praktik istifadəsində, yəni əxlaqi istifadəsində -təcrübənin mümkünüyünün prinsiplərini ehtiva edir. Bu, insanlıq tarixində qarşılaşa biləcək, əxlaqi əmrlərlə uyğun gələn hərəkətlərə aiddir. Çünkü onlar bu hərəkətlərin baş verməli olduğunu əmr edir, deməli, bu hərəkətlərin baş verməsi də mümkündür. Buna görə də xüsusi bir növ sistemli vəhdət, yəni əxlaqi vəhdət mövcud olmalıdır. Təbii aləmin sistemi vəhdəti isə səbəbin spekulyativ prinsiplərinə əsasən sübut edilə bilməz, çünkü səbəb azadlıqla ümumilikdə əlaqəlidir, amma təbiətin bütövlüyü ilə deyil. Əxlaqi səbəb prinsipləri azad hərəkətləri yarada bilər, amma təbiətin qanunlarını yox. Beləliklə, xalis səbəbin prinsipləri praktik istifadəsində, yəni əxlaqi istifadəsində, obyektiv reallığa malikdir. Mən dünyani, əgər bütün əxlaqi qanunlara uyğun olsaydı (yəni ağıllı varlıqların azadlığına uyğun olaraq ola biləcək və əxlaqın zəruri qanunlarına uyğun olmalı olan) əxlaqi dünya

adlandırıram. Bu, indiyədək yalnız ağıllı bir dünya kimi təsəvvür olunur, çünkü burada bütün şərtlərdən (məqsədlərdən) və hətta içindəki əxlaqa mane olan amillərdən (insan təbiətinin zəifliyi və ya çirkli olması) ayrı tutulur. Buna görə də, bu indiyədək sadəcə praktik bir ideyadır, amma həqiqətən də təsir göstərə bilər və göstərməlidir, hiss edilən dünyaya, onu bu ideyaya mümkün qədər uyğunlaşdırmaq üçün. Əxlaqi dünyanın ideyası obyektiv həqiqətə malikdir, amma elə bil ki, ağıllı bir anlayışın predmetinə aid olduğu üçün deyil (çünki biz belə bir şeyi təsəvvür edə bilmərik), əksinə hiss edilən dünyaya aid olaraq, lakin xalis səbəbiyyətin praktik istifadəsində və içindəki ağıllı varlıqların mistik bədəni kimi, çünkü onların azad seçimi əxlaqi qanunlara əsaslanaraq həm özündə, həm də digərlərinin azadlığı ilə tam sistemli birlik təşkil edir. Bu, təmiz ağlın praktiki maraqla əlaqəli olan iki sualından birincisində verilən cavab idi: “Xoşbəxt olmağa layiq olmaq üçün nə etməlisən?” İndi isə ikinci sual belədir: “Əgər mən xoşbəxtliyə layiq olmayan kimi davranışmamaq üçün özümü aparsam, bu yolla ona necə ümid edə bilərəm?”

Bu suala cavab vermək üçün məsələ belədir: əvvəlcədən qanunu təyin edən təmiz ağlın prinsipləri bu ümidi zəruri şəkildə əlaqəlidirmi? Mən deyirəm ki, praktik istifadədə ağlın tələblərinə uyğun olaraq əxlaqi prinsiplər zəruri olduğu kimi, nəzəri istifadədə də ağlın tələblərinə uyğun olaraq hər kəs özünü davranışında layiq etdiyi dərəcədə xoşbəxtliyə ümid etmək üçün səbəbə malikdir. Buna görə də, əxlaq sistemi və xoşbəxtlik sistemi bir-birindən ayrıla bilməz şəkildə bağlıdır, ancaq yalnız təmiz ağlın ideyasında. İndi isə ağlın anlayacağı bir dünyada, yəni əxlaqi dünyada, biz əxlaqa mane olan bütün amillərdən (meyllərdən) uzaqlaşdığımız bir anlayışda, belə bir xoşbəxtlik sistemi də əxlaqla mütənasib şəkildə zəruri olaraq düşünülə bilər. Çünkü azadlıq, qismən əxlaqi qanunlar tərəfindən hərəkətə gətirilən, qismən isə məhdudlaşdırılan, ümumi xoşbəxtliyin səbəbi olar. Ağıllı varlıqlar belə prinsiplərin rəhbərliyi altında öz davamlı rifahlarının və eyni zamanda başqalarının rifahının müəllifi olardılar. Lakin bu, öz-özünü mükafatlandıran əxlaq sistemi yalnız bir ideyadır. Onun gerçəkləşməsi isə hər kəsin etməli olduğu işi yerinə yetirməsinə bağlıdır. Yəni, bütün ağıllı varlıqların hərəkətləri, sanki bütün şəxsi seçimləri özündə birləşdirən ən yüksək iradədən

qaynaqlanmış kimi olmalıdır. Lakin əxlaqi qanundan irəli gələn öhdəlik hər bir azadlıq istifadəsi üçün qüvvədə qalır, hətta başqaları bu qanuna uyğun davranışalar belə. Bu zaman həmin davranışların xoşbəxtliklə necə əlaqəli olacağı nə dönyanın təbiəti, nə də əməllərin özlərinin səbəb olduğu nəticələr və onların əxlaqla əlaqəsi ilə müəyyən edilə bilər. Xoşbəxt olmağa olan ümidi, insanın özünü xoşbəxtliyə layiq etmək üçün göstərdiyi daimi səy ilə zəruri şəkildə bağlı olduğunu ağrılla dərk etmək mümkün deyil – əgər bu bağlılıq yalnız təbiətə əsaslansa. Bu ümidi yalnız o halda bəsləyə bilərik ki, bu bağlılıq eyni zamanda əxlaqi qanunlara uyğun hökm edən və təbiətin də səbəbi olan ən ali ağrıla əsaslansın. Mən belə bir ağrı -yəni əxlaqi baxımdan ən mükəmməl iradənin ən ali səadətlə birləşərək dünyadakı bütün xoşbəxtliyin səbəbi olduğu bir ağrı, əgər bu xoşbəxtlik tam şəkildə əxlaqla (yəni xoşbəxtliyə layiqli olmaqla) uyğun gəlirsə -“ən ali yaxşılığın ideali” adlandırıram. Deməli, yalnız bu ilkin ən ali yaxşılığın idealında, xalis ağrı, törəmə olan ən ali yaxşılığın -yəni ağrılla düşünülə bilən, başqa sözlə, əxlaqi dönyanın -hər iki elementinin (xoşbəxtlik və layiqlilik) praktik baxımdan zəruri şəkildə birləşməsinin əsasını tapa bilər. İndi isə biz özümüzü mütləq şəkildə ağrıla düşünməliyik ki, belə bir dünyaya aidik. Halbuki hissərimiz bizə yalnız görünüşlər dünyasını təqdim edir. Buna görə də, biz əxlaqi dünyani bu hissi dünyadakı davranışlarımızın nəticəsi kimi qəbul etməliyik. Və çünki bu hissi dünya bizə belə bir bağlılıq təqdim etmir, onda əxlaqi dünyani bizim üçün gələcəkdə mövcud olacaq bir dünya kimi qəbul etməliyik. Deməli, Tanrı və gələcək həyat -saf ağlın bizə öz prinsiplərinə uyğun olaraq yüklədiyi öhdəliklə ayrılmaz şəkildə bağlı olan iki öncədən qəbul edilməli fərziyyədir. Əxlaq özü-özlüyündə bir sistem təşkil edir, lakin xoşbəxtlik yalnız o halda sistem halını alır ki, tam şəkildə əxlaqa uyğun şəkildə bölüşdürülmüş olsun. Bu isə yalnız ağrılla dərk olunan dünyada, müdrik bir yaradan və idarəçi altında mümkün ola bilər.

Ağıl özünü ya bu cür bir şeyin -belə bir dönyanın və orada həyatın - mövcudluğunu qəbul etməyə məcbur görür (hansı ki, biz onu gələcək bir dünya kimi dərk etməliyik), ya da əxlaqi qanunları sadəcə zəka məhsulu olan boş təsəvvürlər kimi qəbul etməlidir. Çünki belə bir fərziyyə olmadan, həmin

əxlaqi qanunlarla ağlın əlaqələndirdiyi zəruri nəticə də yox olmalıdır. Bu səbəbdən hər bir insan əxlaqi qanunları əmr kimi qəbul edir. Halbuki, onlar yalnız o zaman əmr sayıyla bilər ki, özlərinə uyğun nəticələri apriori şəkildə öz qaydalarına bağlaşınlar və bununla vədlər və təhdidləri özlərində daşısınlar. Lakin bu da yalnız o halda mümkün olar ki, bu qanunlar məqsədyönlü bir birliyi mümkün edən zəruri bir varlıqda -yəni ən ali yaxşılıqda -əsaslanmış olsun. Leibniz dünyani -əgər bu dünyada yalnız ağıllı varlıqlara və onların ən ali yaxşılıq qanunları altında əxlaqi qanunlara uyğun qarşılıqlı əlaqələrinə diqqət yetirilsə -“lütf aləmi” adlandırırırdı. O, bu aləmi “təbiət aləmi”ndən fərqləndirirdi. Təbiət aləmində, doğrudur, ağıllı varlıqlar əxlaqi qanunlara tabedir, lakin onların davranışlarının nəticələri yalnız bizim hissi dünyamızdakı təbiət qanunlarının gedişinə uyğun şəkildə gözlənilə bilər. Ona görə də özümüzü lütf aləmində görmək -yəni burada hər cür xoşbəxtlik bizə hazırlır, təki biz özümüz onu əldə etməyə layiqsiz olmağımızla öz payımızı azaltmayaq -ağıl üçün praktik baxımdan zəruri olan bir ideyadır. Praktik qanunlar, əgər eyni zamanda hərəkətlərin subyektiv əsaslarıdırsa, yəni subyektiv prinsiplər kimi çıxış edirsə, bu zaman “maksim” adlanırlar. Əxlaqın təmizliyi və nəticələri ilə bağlı mühakimələr ideyalara uyğun şəkildə həyata keçirilir. Əxlaqi qanunlara əməl isə məhz bu “maksimlər”ə uyğun şəkildə baş verir. Bütün həyat yolumuzun əxlaqi maksimlərə tabe olması zəruridir. Amma bu, eyni zamanda mümkün olmazdı, əgər zəka əxlaqi qanunla -ki bu yalnız bir ideyadır -bizim bu qanuna uyğun davranışımız üçün nəticəni müəyyən edən təsirli bir səbəbi əlaqələndirməsəydi. Bu nəticə bizim ən ali məqsədlərimizə tam uyğun olmalıdır -istər bu həyatda, istərsə də başqa bir həyatda. Deməli, Tanrı və bu anda bizə görünməyən, lakin ümid edilən bir dünya olmadan, əxlaqın möhtəşəm ideyaları, şübhəsiz ki, heyranlıq və bəyənmə obyektləri ola bilər, lakin qərar və həyata keçirmə üçün təşviqedici ola bilməz. Çünkü bu ideyalar, hər bir ağıllı varlıq üçün təbii və eyni zamanda sırf təmiz zəka tərəfindən əvvəlcədən və zəruri şəkildə müəyyən edilən tam məqsədi həyata keçirmiş olmazdı. Təkcə xoşbəxtlik bizim ağılmız üçün tam yaxşılıq deyil. Zəka onu -nə qədər meyl onu arzulasa da -bəyənmir, əgər o, xoşbəxtliyə layiqliliklə, yəni əxlaqi cəhətdən düzgün davranışla birləşməyib. Lakin təkcə

əxlaq da -və onunla birlikdə sadəcə xoşbəxtliyə layiqlilik -tam yaxşılıqdan çox uzaqdır. Bu sonuncunun tam olması üçün, özünü xoşbəxtliyə layiq olmayacaq şəkildə aparmamış olan birisi, bu xoşbəxtlikdən pay almağa ümid edə bilməlidir. Hətta hər cür şəxsi məqsəddən azad olan zəka belə, öz marağını nəzərə almadan, bütün xoşbəxtliyi başqalarına bölüşdurməli olan bir varlığın yerinə keçsəydi, başqa cür hökm verə bilməzdi. Çünkü praktiki ideyada hər iki ünsür -həm əxlaqi davranış, həm də xoşbəxtlik -mahiyətcə birləşmişdir. Amma bu birləşmə elədir ki, ilk olaraq əxlaqi meyil şərt kimi çıxış edir və xoşbəxtlikdən pay almağı mümkün edir, nəinki xoşbəxtliyə olan ümid insanı əxlaqa yönəldir. Çünkü əgər ikinci halda olsaydı, bu meyil artıq əxlaqi sayılmazdı və beləliklə də tam xoşbəxtliyə layiq olmazdı. Çünkü bu xoşbəxtlik, zəka qarşısında yalnız bir məhdudiyyəti tanır -o da bizim öz qeyri-əxlaqi davranışımızdan qaynaqlanan məhdudiyyətdir. Beləliklə, xoşbəxtlik yalnız ağla sahib varlıqların əxlaqılıyi ilə dəqiq mütənasib olaraq yaranır. Onlar buna layiq olduqları üçün, xoşbəxtlik dünyanın ən yüksək yaxşısını təşkil edir. Biz özümüzü istisnasız olaraq təmiz, lakin praktik ağlın qaydalarına uyğun şəkildə bu dünyaya daxil etməliyik. Bu dünya əlbəttə ki, yalnız anlayış dünyasıdır, çünkü duyğu aləmi bizə məqsədlərin belə sistemli vəhdətini vəd etmir. Bu vəhdətin gerçəkliliyi isə başqa heç nə ilə əslanla bilməz, yalnız ən yüksək ilkin yaxşılıq fərziyyəsi ilə. Çünkü mükəmməl səbəb olan öz-özünə kifayət edən ağıl, ən kamil məqsədyönlülüyə uyğun olaraq, şeylərin universal, lakin duyğu aləmində bizdən gizli qalan nizamınə əsas verir, onu qoruyur və tamamlayır. İndi bu əxlaqi teologiyanın spekulyativ teologiyadan fərqli, özünəməxsus üstünlüyü var. O, qaçılmaz şəkildə tək, ən kamil və ağla sahib ilkin varlıq anlayışına gətirib çıxarır. Spekulyativ teologiya isə obyektiv əsaslarla bizə bu barədə heç bir ipucu verə bilməz, onu inandırmaqdan isə söhbət belə gedə bilməz. Çünkü həm spekulyativ, həm də təbii teologiyada, zəka bizi haraya aparsa da, təbii səbəblərin hamısından əvvəl duran tək bir varlıq fərziyyəsi üçün heç bir ciddi əsas tapmırıq. Həm də bu varlığa səbəb kimi belə bütün digər səbəblərin hər cəhətdən ona bağlı olması üçün kifayət qədər əsasımız yoxdur. Əksinə, əgər biz əxlaqi birləşmənən yalnız bu səbəbi qiymətləndiririksə, hansı ki, bizə uyğun təsir və buna görə də

məcburedici qüvvə verə bilər, dünyada zəruri bir qanun kimi, onda mütləq tək bir ali iradə olmalıdır. Bu iradə bütün bu qanunları özü daxilində ehtiva edir. Çünkü fərqli iradələr arasında necə ola bilər tam məqsəd birligi? Bu iradə hər şeyi edə bilən olmalıdır ki, bütün təbiət və onun dünyadakı əxlaqla əlaqəsi ona tabe olsun. Həm də hər şeyi bilən olmalıdır ki, ən dərin niyyətləri və onların əxlaqi dəyərini dərk etsin. Həm də hər yerdə hazır olmalıdır ki, dünyanın ən yüksək yaxşılığı üçün lazım olan hər ehtiyaca dərhal cavab versin. Və sonsuz olmalıdır ki, təbiət və azadlıq arasındaki bu uyğunluq heç vaxt itirilməsin və s. Amma bu ağıllı varlıqlar aləmində məqsədlərin sistemli vəhdəti -təbiət kimi sadəcə duyğusal dünya adlandırılara bilən, azadlıq sistemi kimi isə anlayışlı, yəni əxlaqi dünya (*regnum gratiae*) -qaçılmaz olaraq böyük bütövlüyü təşkil edən bütün şeylərin məqsədli vəhdətinə aparır. Bu vəhdət universal təbiət qanunlarına uyğun olur, necə ki, birinci məqsəd universal və zəruri əxlaqi qanunlara əsaslanır. Bu isə praktik zəka ilə spekulyativ ağılı birləşdirir. Dünya, ağlın həmin istifadəsi ilə -yəni əxlaqi istifadəsi ilə -uyğun olması üçün bir fikir əsasında meydana gəlmış kimi təsəvvür edilməlidir. Əgər bu olmazsa, biz özümüzü zəka sahibi olmaq üçün layiq saymarıq. Bu isə ən yüksək yaxşılıq ideyasına əsaslanır. Beləliklə, təbiət haqqında bütün tədqiqatlar məqsədlər sisteminin forması istiqamətində yönəlir və ən geniş şəkildə fiziko-teologiyaya çevrilir. Lakin bu, əxlaqi nizamdan, yəni azadlığın mahiyyətinə əsaslanan və xarici əmrlərlə təsadüfi qurulmamış bir birlikdən doğduğundan, təbiətin məqsədliyini şeylərin daxili mümkünlüğünə ayrılmaz şəkildə əvvəlcədən bağlı olması gərəkən əsaslara endirir. Bu isə ən yüksək ontoloji kamillik idealını sistemli vəhdətin prinsipi kimi götürən Transsidental teologiyaya aparır. Bu prinsip bütün şeyləri universal və zəruri təbiət qanunlarına uyğun birləşdirir, çünkü onların hamısı tək və ilkin varlığın mütləq zərurətindən qaynaqlanır. Biz anlayışımızdan nə cür faydalana bilərik, hətta təcrübə ilə bağlı olsa belə, əgər özümüzə məqsədlər qoymasaq? Ən ali məqsədlər isə əxlaq məqsədləridir və yalnız təmiz zəka bizə onların qavranmasını təmin edə bilər. Lakin bu məqsədlərlə təchiz olunsaq və onlara rəhbərlik etsək belə, təbiəti tanımaqdən məqsədli şəkildə istifadə edə bilmərik, əgər təbiət özü məqsədli vəhdət təqdim etməsə. Çünkü bu olmadan bizim heç bir ağlımız olmazdı. Çünkü zəka üçün

məktəbimiz və belə anlayışların materialını təqdim edən obyektlər üzərində mədəniyyətimiz olmazdı. Lakin məqsədli vəhdət zəruridir və seçim qabiliyyətinin mahiyyətində əsaslanır. Buna görə də bu seçim qabiliyyəti, hansı ki, həmin vəhdətin konkret tətbiq şərtini ehtiva edir, həmçinin zəruridir. Beləliklə, ağlımızın Transsidental inkişafı səbəb deyil, sadəcə olaraq təmiz ağlığın üzərimizə qoyduğu praktik məqsədliyinin nəticəsidir. Buna görə də insan ağlığın tarixində görürük ki, əxlaqi anlayışlar kifayət qədər təmizlənib müəyyənləşdirilməmiş və məqsədlərin sistemli vəhdəti onlara uyğun və zəruri prinsiplər əsasında başa düşülməmişdən əvvəl, təbiət haqqında bilik və hətta digər elm sahələrində ağlığın müəyyən səviyyədə inkişafı bir tərəfdən tanrı anlayışının yalnız ilkin və qeyri-müəyyən formalarını yarada bilmış, digər tərəfdən isə ümumilikdə bu mövzuya qarşı böyük laqeydlik yaranmışdır. Dinimizin son dərəcə təmiz əxlaqi qanunu səbəbindən zəruri olan əxlaqi ideyaların daha da təkmilləşməsi, ağlığın öz obyektinə olan diqqətini artırdı. Bu da ağlığın həmin obyektə maraq göstərməsini tələb edirdi. Və təbiətə daha geniş tanışlıq və düzgün, etibarlı Transsidental anlayışların (hər zaman çatışmazlığı hiss olunan) köməyi olmadan belə, biz indi doğru hesab etdiyimiz ilahi varlıq anlayışını formalasdırı. Bu, spekulyativ ağlığın bizi inandırması səbəbindən deyil, əksinə, bu anlayışın ağlığın əxlaqi prinsipləri ilə tam uyğunda olması səbəbindən belədir. Beləliklə, nəticədə yalnız təmiz ağıl, yalnız praktik istifadəsində belə, daim ən yüksək marağımızla bağlı olan bir qavrayışı təmin etməkdə layiqdir. Sadəcə spekulyasiya bunu yalnız təsəvvür edə bilər, amma heç vaxt təsdiqləyə bilməz. Və bu qavrayış sübut olunmuş bir dogma deyil, lakin ağlığın ən vacib məqsədləri üçün mütləq zəruri fərziyyədir. Amma indi praktik zəka bu yüksək nöqtəyə çatdıqda -yəni tək bir ilkin varlıq anlayışını ən yüksək yaxşı kimi qəbul etdiqdə -bu anlayışdan başlayıb özündən əxlaqi qanunları çıxarmağa çalışmamalıdır. Sanki o, öz tətbiqinin bütün empirik şərtlərindən ucalaraq birbaşa yeni obyektlərlə tanışlığa yüksəlibmiş kimi. Çünkü məhz bu qanunlar öz daxili praktik zərurəti ilə bizi öz-özünə kifayət edən səbəbə və ya hikmətli dönyanın rəhbərinə inanmağa gətirib çıxardı ki, bu qanunları həyata keçirə bilsin. Buna görə də biz onları təsadüfi və yalnız iradədən asılı hesab edə bilmərik, xüsusilə də o iradədən ki, əgər bu qanunlara

uyğun yaratmasaydıq, onun barədə heç anlayışımız olmazdı. Praktik zəka bizi haraya aparmağa haqqı çatırsa, biz əməli Allahın əmrləri olduğu üçün məcburi saymarıq. Əksinə, onları daxildən özümüzə məcburi olduğu üçün ilahi əmrlər hesab edərik. Biz azadlığı məqsədli vəhdət altında, zəka prinsiplərinə uyğun öyrənəcəyik. Özümüzü yalnız onda ilahi iradəyə uyğun hesab edəcəyik ki, əxlaqi qanunu müqəddəs tuturuq -bu qanunu zəka əməllərin mahiyyətindən özü öyrədir. Özümüzü bu ilahi iradəyə yalnız dünyanın və özümüzün, başqalarının xeyirinə ən yaxşı olanı irəli aparmaqla xidmət edən kimi qəbul edəcəyik. Beləliklə, əxlaqi teologiya yalnız daxili istifadə üçündür. Yəni burada dünyada öz vəzifəmizi yerinə yetirmək üçün bütün məqsədlər sisteminə uyğunlaşmaq üçündür. Fanatik və ya qeyri-etik şəkildə əxlaqi qanunverici ağlın rəhbərliyindən imtina edib, onu dərhal ən yüksək varlıq ideyasına bağlamaq üçün deyil. Bu, Transsensual istifadə verər, amma sadəcə spekulyasiyanın istifadəsi kimi ağlın ən son məqsədlərini pozar və əngəllər.

Şərh: İmmuel Kant deyir ki, insanın ağılı üç əsas suala cavab axtarır: Mən nə bilə bilərəm? Mən nə etməliyəm? Mən nə ümid edə bilərəm? İlk sual daha çox nəzəriyyə ilə bağlıdır və biz artıq bilikdə müəyyən sərhədlərə çatmışıq. Amma ikinci sual, yəni nə etməliyik, əxlaq və praktik həyatla bağlıdır. Kant burada əxlaqi qanunların, yəni nə etmək lazımlı olduğuna dair xalis ağlın qaydalarının mövcud olduğunu deyir. Bu qanunlar təcrübədən asılı olmayıaraq, hər ağıllı insan üçün zəruridir və azad iradəmizi düzgün istifadə etməyə məcbur edir. Üçüncü sual isə – əgər əxlaqa uyğun yaşasaq, xoşbəxtliyə necə ümid edə bilərik – həm nəzəri, həm də praktik bir məsələdir. Kant bildirir ki, əxlaqi davranışımızın nəticəsi kimi bir növ “əxlaqi dünya” ideyası var. Bu, bizim hiss etdiyimiz dünya deyil, amma biz ona inanmalı və ona uyğun yaşamalıyıq. Ona görə də Kant Tanrı və gələcək həyat kimi fərziyyələrin vacib olduğunu düşünür, çünkü bu fərziyyələr əxlaqi qanunların gerçəkliliyini və bizim xoşbəxtliyə layiq olma ümidi bizim təmin edir. Əxlaq təkcə ideya deyil, həm də həyatımızı idarə edən qanunlardır və bu qanunlar olmadan xoşbəxtlik anlayışımız tam olmaz. Kantın fikrincə, insanın ağılı, azadlığı və əxlaqı bir-biri ilə bağlıdır və ən ali yaxşılıq, yəni əxlaqi mükəmməllik və həqiqi xoşbəxtlik yalnız bu birlikdə mümkündür.

## Təmiz zəka qanunundan

### Rəy bildirmək, bilmək və inanmaq haqqında

“Bir şeyi doğru qəbul etmək” anlayışımızda baş verən bir haldır. Bu hal obyektiv əslaslara söykənə bilər, amma eyni zamanda qərar verənin zehnində subyektiv səbəblər tələb edir. Əgər bu hər kəs üçün, yalnız ağlı olduğu müddətcə etibarlıdırsa, onun əsası obyektiv cəhətdən kifayət qədərdir və belə halda bir şeyi doğru qəbul etməyə inam deyilir. Əgər onun əsası yalnız mövzunun (subyektin) xüsusi quruluşundadırsa, buna inandırma (persuasion) deyilir. İnandırma sadəcə görünüşdür, çünki qərarın əsası yalnız subyektin daxilində olduğu halda obyektiv sayılır. Buna görə də belə qərar yalnız şəxsi etibara malik olur və bu “doğru qəbul etmə” başqalarına ötürülə bilməz. Həqiqət isə obyektlə uyğunluğa əsaslanır. Bu səbəbdən bütün anlayışların qərarları obyektlə razılaşmalıdır (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Bir şeyi doğru qəbul etmənin inam və ya sadəcə inandırma olmasının əsl meyarı xaricdən, onu başqalarına çatdırmaq və hər kəsin ağlı tərəfindən doğru qəbul edilməsinin mümkünüyündür. Çünki bu halda, mövzular arasındaki fərqlərə baxmayaraq, bütün qərarların razılaşmasının əsası ortaq əsas -yəni obyekt -üzərində dayanır və bu da qərarın həqiqiliyini sübut edir. Buna görə də, subyektiv olaraq, bir mövzunun bir şeyi yalnız öz zehninin bir görünüşü kimi doğru qəbul etdiyi halda inandırmanı inamdan ayırmak mümkün deyil. Amma başqalarının anlayışında bu əslərin bizim üçün keçərli olub-olmadığını yoxlamaq üçün edilən təcrübə yalnız subyektiv bir vasitədir. Bu vasitə inam yaratmır, amma qərarın yalnız şəxsi etibarlılığını – yəni içində sadəcə inandırma olan bir hissəni – üzə çıxarıır. Üstəlik, əgər biz qərarın subyektiv səbəblərini açıqlaya bilsək, hansı ki, biz onları obyektiv əslərlə kimi qəbul edirik, və beləliklə bir şeyi doğru qəbul etməyimizi zehnimizdə baş verən bir hal kimi yaniltıcı şəkildə izah edə bilsək, obyektin quruluşuna ehtiyac olmadan, o zaman illüziyayı aşkar etmiş olarıq və artıq ona aldanmariq. Amma subyektiv illüziyanın səbəbi təbiətimizdən asılıdırırsa, biz hər zaman müəyyən dərəcədə ona aldanmağa meylli oluruq. Mən heç nəyi – yəni hər kəs üçün

mütləq etibarlı bir hökm kimi qəbul edilən bir şeyi – yalnız inam doğuran şeyi təsdiq edə bilərəm. Özüm üçün inandırmanı saxlayaram, əgər istəyirəmsə, amma onu özüm xaricində keçərli etmək istəmərəm və edə bilmərəm. Bir şeyi doğru qəbul etmək və ya hökmün subyektiv etibarlılığı inamlı əlaqəli olaraq üç mərhələdən ibarətdir (ki, inam eyni zamanda obyektiv etibarlıdır): rəy sahibi olmaq, inanmaq və bilmək. Rəy sahibi olmaq -bir şeyi doğru qəbul etmək, amma bunun həm subyektiv, həm də obyektiv baxımdan kifayət etmədiyinin fərqində olmaqdır. Əgər bir şeyi doğru qəbul etmək yalnız subyektiv kifayət qədərdirsə və eyni zamanda obyektiv olaraq yetərsiz sayılırsa, buna inanmaq deyilir. Nəhayət, bir şeyi doğru qəbul etmək həm subyektiv, həm də obyektiv baxımdan kifayət qədər olduqda, buna bilmək deyilir. Subyektiv kifayətlilik inam (özüm üçün), obyektiv kifayətlilik isə müəyyənlik (hər kəs üçün) adlanır. Bu asan başa düşülən anlayışların açıqlanmasına burada dayanmayacağam. Mən heç vaxt rəy bildirməyə başlamamalıyam, ən azından bir şeyləri bilmədən ki, özü problematik olan hökm həqiqətlə bir əlaqə qazansın. Bu əlaqə tam olmasa da, sərf təsadüfi uydurmadan daha çox bir şey olmalıdır. Üstəlik, belə bir əlaqənin qanunu mütləq doğru olmalıdır. Çünkü əgər bu barədə də yalnız rəyim varsa, onda bütün bunlar həqiqətlə heç bir əlaqəsi olmayan bir təsəvvür oyunundan başqa bir şey deyil. Təmiz zəka vasitəsilə hökm verərkən, rəy bildirmək ümumiyyətlə qadağandır. Çünkü hökm təcrübə əsasına söykənməyəcək, amma zəruri olan hər şey əvvəlcədən (apriori) bilinməlidir. Əlaqə prinsipi ümumbəşərilik və zərurət tələb edir, yəni tam dəqiqlik tələb edir, əks halda həqiqətə doğru yol göstərilmir. Ona görə də, təmiz riyaziyyatda rəy bildirmək gülündür: ya bilmək lazımdır, ya da heç hökm verməmək lazımdır. Əxlaq prinsiplərində də vəziyyət eynidir, çünkü yalnız bir şeyin icazəli olduğuna dair rəyə əsaslanaraq hərəkət etmək olmaz, bunu bilməlisən. Əksinə, ağlın transsensual istifadəsində rəy sahibi olmaq əlbəttə ki, çox azdır, amma bilmək də artıqdır. Yalnız spekulyativ baxımdan burada ümumiyyətlə hökm verə bilmərik, çünkü bir şeyi doğru qəbul etməyə subyektiv əsaslar -məsələn, inam yarada bilənlər -spekulyativ suallarda təsdiqə layiq deyildir. Bu əsaslar nə bütün empirik təsirlərdən azaddır, nə də başqalarına bərabər şəkildə ötürürlə bilər. Lakin yalnız

praktik münasibətdə, nəzəri baxımdan yetərsiz olan bir şeyi doğru qəbul etmək inanmaq adlandırılara bilər. Bu praktik məqsəd ya bacarıq, ya da əxlaqdır; birinci təsadüfi və istənilən məqsədlər üçün, ikincisi isə mütləq zəruri məqsədlər üçün. Bir məqsəd müəyyən edildikdə, ona çatmaq üçün şərtlər ehtimallı zərurət olur. Bu zərurət subyektiv olaraq yetərli sayılır, amma yalnız nisbi şəkildə, əgər mən məqsədə çatmaq üçün başqa heç bir şərtdən xəbərdar deyilsəmsə. Lakin əgər mən əminliklə bilirəmsə ki, heç kim başqa şərtlərdən xəbərdar ola bilməz ki, məqsədə aparsın, onda bu zərurət tam və hər kəs üçün yetərlidir. Birinci halda mənim ehtimalım və bəzi şərtləri doğru hesab etməyim sadəcə təsadüfi inamdır, ikinci halda isə bu zəruri inamdır. Məsələn, bir həkim təhlükədə olan xəstə üçün nəsə etməlidir, amma xəstəliyi bilməz. O, əlamətlərə baxır və daha yaxşı bir şey bilmədiyi üçün xəstəliyin vərəm olduğunu düşünür. Onun inancı özü üçün də təsadüfi sayılır; bəlkə başqa biri daha düzgün qərar verə bilər. Belə təsadüfi, amma müəyyən hərəkətlərdə vasitələrdən istifadəni əsaslandıran inamlara mən praktik inamlar deyirəm. Adətən kimin dediyi sadəcə inandırma, yoxsa ən azı subyektiv əminlik, yəni möhkəm inamdır, bunu yoxlamağın ən sadə yolu mərc etməkdir. Tez-tez kimsə fikirlərini o qədər qəti və inadla söyləyir ki, sanki səhv etmə ehtimalını tamamilə unudur. Amma mərc onu çasdırır. Bəzən o, bir dukata qədər əmin olduğunu, amma on dukata qədər olmadığını göstərir. Çünkü bir dukata mərc etməyə hazırlıdır, amma on dukata gəldikdə birdən fərq edir ki, bəlkə səhv edir. Əgər biz fikirləşsək ki, bütün həyat xoşbəxtliyimizi bir şeyə mərc etməliyik, onda həmin qəti fikrimiz tez yox olar, qorxaq olarıq və birdən anlayarıq ki, inamımız o qədər də güclü deyil. Beləliklə, praktik inamın müxtəlif səviyyələri olur və bu səviyyə marağın nə qədər böyük olduğuna görə az və ya çox ola bilər. Lakin, baxmayaraq ki, biz bir obyektlə bağlı heç bir hərəkət edə bilməyək və bir şeyi doğru saymaq yalnız nəzəri xarakter daşısın, bir çox hallarda biz hələ də belə bir hərəkəti təsəvvür edə və xəyal edə bilərik ki, onun üçün biz özümüzdə kifayət qədər əsaslar olduğunu güman edərik, əgər mövzu ilə bağlı tam əminliyə çatmaq üçün bir yol olsaydı. Beləliklə, yalnız nəzəri mühakimələrdə praktiki mühakimələrin analoqu var; burada bir şeyi doğru saymaq "inanmaq" sözü ilə gözəl ifadə olunur və biz buna doktrinal inamlar deyə bilərik. Əgər hansısa təcrübə

vasitəsilə, ən azı gördüyüümüz bəzi planetlərin sakinləri olub-olmaması müəyyən etmək mümkün olsaydı, mən əlimdə olan hər şeyi buna qoyardım. Buna görə də deyirəm ki, digər dünyalarda da sakinlərin olması yalnız bir fikir deyil, güclü bir inamdır (onun doğruluğuna həyatımda çox şey qoymağın hazırlam). İndi qəbul etməliyik ki, Tanrıının mövcudluğu tezisi doktrinal inamdır. Çünkü dünya haqqında nəzəri bilik baxımdan mənim heç bir hökmüm yoxdur ki, bu düşüncə zəruri olaraq dünya görünüşlərinin izahı üçün şərt olsun. Mən əksinə, sanki hər şey yalnız təbiətdir, kimi öz aqlından istifadə etməyə məcburam. Buna baxmayaraq, məqsədli birlik ağlın təbiətə tətbiqinin çox vacib şərtidir və mən onu keçə bilmərəm, xüsusilə təcrübə bunun çoxsaylı nümunələrini geniş şəkildə təqdim etdiyi üçün. Lakin təbiətin araşdırılması üçün mənə yol göstərə biləcək başqa bir şərt tanımırıam, yalnız onu fərz edirəm ki, ən ali zəka hər şeyi ən müdrik məqsədlərə uyğun olaraq düzənləyib. Nəticədə, dünyanın müdrik bir müəllifi haqqında fərziyyə, məqsədin şərti olur. Bu məqsəd əlbəttə ki, təsadüfi olsa da, az əhəmiyyətli deyil -yəni təbiətin araşdırılması üçün bir rəhbərin olması. Mənim təcrübələrimin nəticələri də çox vaxt bu fərziyyənin faydalılığını təsdiqləyir və ona qarşı qətiyyən nəsə demək mümkün deyil. Buna görə də, əgər mən bunu doğru hesab etməyi sadəcə rəy kimi adlandırsayıdım, kifayət qədər az deyərdim. Əksinə, hətta nəzəri baxımdan da deyə bilərik ki, mən Allaha möhkəm inanıram. Amma bu inam sərt şəkildə praktiki sayılmamalı, doktrinal inam kimi qəbul edilməlidir ki, təbiət teologiyası (fiziko-teologiya) hər yerdə zəruri olaraq bunu yaradmalıdır. Eyni müdrikliklə bağlı olaraq, insan təbiətinin möhtəşəm yaradılışı və ona uyğun olmayan qısa ömür barədə də insan ruhunun gələcək həyatı haqqında doktrinal inama kifayət qədər əsas tapılır. İnancın ifadəsi belə hallarda obyektiv baxımdan təvazökarlığın ifadəsi, eyni zamanda isə subyektiv baxımdan qəti etibarın ifadəsidir. Əgər mən burada da nəzəri olaraq bir şeyi doğru qəbul etməyi yalnız bir fərziyyə adlandırsayıdım, bunu qəbul etməkdə haqlı olardım, amma bu, məni dünya-səbətin quruluşu və başqa bir dünya haqqında anlayışımı həqiqətən göstərdiyimdən daha çox məsul edərdi. Çünkü yalnız fərziyyə kimi qəbul etdiyim şeyin ən azından onun xüsusiyyətlərini kifayət qədər bilməliyəm ki, onun mövcudluğunu yox, yalnız anlayışını

uydurmaq məcburiyyətində qalım. Lakin “inanc” sözü yalnız bir fikrin mənə verdiyi istiqamət və spekulyativ baxımdan izah verə bilmədiyim halda belə, məni ona möhkəm bağlayan səbəbli hərəkətlərin subyektiv təsirini ifadə edir. Amma yalnız nəzəri inancda bir qeyri-sabitlik var; tez-tez spekulyasiya zamanı ortaya çıxan çətinliklər onu bizdən uzaqlaşdırır, lakin şübhəsiz ki, biz onun yanına yenidən qayıdırıq. Əxlaqi inanc məsələsində isə vəziyyət tamamilə fərqlidir. Çünki burada mütləq olaraq nəyinsə baş verməsi vacibdir, yəni mən əxlaqi qanunu bütün nöqtələrdə yerinə yetirməliyəm. Məqsəd qaçılmaz şəkildə müəyyənləşib və mənim bütün anlayışım üzrə yalnız bir şərt mümkündür ki, bu məqsəd bütün məqsədlərlə uyğun olsun və beləliklə praktik qüvvəyə malik olsun -yəni Allahın və gələcək dünyasının olması. Mən tam əminəm ki, heç kim bu eyni məqsədlərin birliyinə aparan başqa şərtləri bilmir. Amma əxlaqi hökm eyni zamanda mənim prinsipimdir (çünki zəka belə tələb edir). Buna görə də mən qaçılmaz şəkildə Allahın və gələcək həyatın mövcudluğuna inanacağam və əminəm ki, heç nə bu inancı sarsıda bilməz, çünki mənim öz gözlərimdə alçaldıcı olmadan imtina edə bilməyəcəyim əxlaqi prinsiplərim məhz buna zidd olar. Beləliklə, təcrübənin bütün sərhədlərini aşan ağlın bütün ambisiyalı məqsədlərinin puç olması ilə belə, bizdə praktik baxımdan kifayət qədər qaneedici bir səbəb qalır. Təbii ki, heç kim öyünə bilməz ki, Allahın və gələcək həyatın mövcudluğunu bilir; çünki əgər belə bilirsə, o məhz uzun müddət axtardığım insandır. Bütün biliklər (əgər yalnız ağlın obyektiñə aiddirsə) ötürülə bilər və mən də onun təlimi ilə biliklərimin bu qədər möhtəşəm səviyyəyə çatacağına ümid edə bilərdim. Yox, inam məntiqi deyil, əxlaqi qətiyyətdir və subyektiv əsaslara (əxlaqi meyillərə) bağlı olduğundan mən hətta deməməliyəm: “Allahın olması əxlaqi baxımdan qətidir,” və s., əksinə “Mən əxlaqi baxımdan qətiyyəm,” və s. Yəni, Allahın və başqa dünyasın varlığına inam mənim əxlaqi meyillərimlə o qədər iç-içə keçib ki, mən əvvəlkini tərk etməkdən heç nə qədər qorxmadiğim kimi, sonuncunun da məndən ayrılaceğinden qorxmuram. Burada yeganə ehtiyat odur ki, bu ağla əsaslanan inam əxlaqi meyillərin əvvəlcədən qəbul edilməsinə söykənir. Əgər biz ondan uzaqlaşsaq və tamamilə əxlaqi məsələlərə laqeyd olan birini fərz etsək, o zaman ağlın ortaya qoyduğu sual sadəcə spekulyasiya üçün bir

problemə çevrilir. Belə halda, onu qüvvətli bənzətmələrlə dəstəkləmək olar, amma ən inadkar skeptisizmin belə qəbul etməli olduğu dəlillərlə yox. Amma heç bir insan bu suallara tamamilə laqeyd qala bilməz. Çünkü o, bütün yaxşı əxlaqi meyillərdən məhrum olsa belə, yenə də ilahi mövcudluq və gələcək həyat qorxusunu hiss etməyə kifayət qədər səbəb qalır. Bunun üçün isə sadəcə o lazımdır ki, insan ən azı özünü belə bir varlığın və gələcək həyatın olmadığından tam əmin kimi təqdim edə bilməsin. Bu, yalnız ağlın vasitəsilə, yəni apodiktik şəkildə sübut edilməli olan bir şeydir -onların mümkün olmadığını isbat etməlidir. Halbuki heç bir ağıllı insan bunu öhdəsinə götürə bilməz. Bu, mənfi bir inam olar ki, əlbəttə, əxlaqi və yaxşı meyilləri yaradmaz, amma onların analoqu kimi işləyər və pis əxlaqi meyillərin yayılmasının qarşısını güclü şəkildə alardı. Amma bəs bu qədərdirmi, – deyə kiməsə gələcək haqqında üfüqləri açmaqda xalis ağlın əldə etdiyi yeganə nəticə sadəcə iki inanc maddəsidirmi? Bu qədər ümumi məntiqsə də, filosofların məsləhətini almağa ehtiyac olmadan bunu anlayardı! Burada fəlsəfənin insan ağlıının tənqidi istiqamətindəki zəhmətli səylərinə görə qazandığı xidmətlərdən fəxr etməyəcəyəm, hətta bunun nəticədə yalnız mənfi olduğu müəyyənləşsə belə. Bu haqda daha çox növbəti bölmədə danışılacaq. Amma sən tələb edirsən ki, bütün insanlara aid olan bir biliş ümumi məntiqdən üstün olsun və yalnız filosoflar tərəfindən sənə açılsın? Məhz sən tənqid etdiyin bu hal, indiyədək irəli sürülən fikirlərin düzgünlüğünün ən yaxşı təsdiqidir. Yəni, bu göstərir ki, əvvəlcədən gözlənilməyən bir şey ortaya çıxıb: insanlara aid olan bütün məsələlərdə, istisnasız olaraq, təbiət öz nemətlərini ayrı-seçkililiklə bölüşdürməkdə günahkar deyil. İnsan təbiətinin əsas məqsədləri ilə bağlı isə ən yüksək fəlsəfə belə ən adi məntiqin təbiətin ona verdiyi rəhbərliyi keçə bilməz.

Şərh: İ. Kant deyir ki, bir şeyi doğru qəbul etmək, yəni ona inanmaq və bilmək fərqli mərhələlərdir. Doğru qəbul etdiyimiz şeylər yalnız bizim ağlımızda subyektiv əsaslarla ola bilər, amma əsl həqiqət o şeyin obyektiv, yəni hamı üçün doğru olan tərəflərinə əsaslanmalıdır. Əgər bir fikir yalnız şəxsi səbəblərə söykənirsə, o zaman bu sadəcə inandırmadır, yəni şəxsi etibardır və başqalarına ötürülə bilməz. Həqiqət

isə o şeyin özü ilə, obyektlə uyğunluğudur və hamının ağılı tərəfindən qəbul edilə bilən qərardır. Kant inama üç mərhələ verir: sadəcə rəy sahibi olmaq, yəni bir şeyi doğru qəbul etmək, amma bunun kifayət qədər sübut olunmadığını bilmək; inanmaq, yəni subyektiv olaraq kifayət qədər inam hissi olmaq, amma obyektiv baxımdan tam sübut olunmamaq; və bilmək, yəni həm subyektiv, həm də obyektiv olaraq kifayət qədər əsasın olmasınaidir. Rəy bildirmək, yəni təkcə fikrimiz varsa, amma tam bilik yoxdursa, Kant üçün kifayət deyil. Təmiz zəka ilə rəy bildirmək qadağandır, çünki həqiqi biliklər təcrübədən deyil, ağlın özündən gəlməlidir və qəti, ümumi və zəruri olmalıdır. Riyaziyyat və əxlaq kimi sahələrdə ya bilməli, ya da heç hökm verməməliyik.

Kant eyni zamanda deyir ki, praktiki həyatda, yəni həyat məqsədləri və əxlaq üçün bəzən tam sübutu olmayan, amma möhkəm inam kimi qəbul etdiyimiz fikirlər var. Məsələn, Tanrıının və gələcək həyatın mövcudluğu kimi. Bunlar nəzəri baxımdan sübut olunmaya bilər, amma praktik olaraq həyatımızda vacibdir və əxlaqi səbəblərlə qəbul edilir. Ümumiyyətlə, Kant üçün əsl həqiqət hər kəsin ağılı tərəfindən qəbul edilən və obyektiv əsası olan şeydir. Şəxsi inanclar və subyektiv fikir isə həmişə sübut tələb edir və onlara kor-koranə inanmaq məsləhət deyil. Həyatda isə inamın səviyyəsi onun nə qədər riskə hazır olmağımızla ölçülə bilər, yəni nə qədər böyük mərc etməyə hazırlıqsa, inamımız bir o qədər güclüdür. Beləliklə, Kantın fikrincə, biz həqiqəti axtarmalı, subyektiv təsirlərə aldanmamalı, həmçinin həyatda praktik məqsədlər üçün möhkəm inama sahib olmalıyıq. Tanrı və gələcək həyat inancı isə əxlaqi zərurətdir və həyati əhəmiyyətə malikdir.

## Təcrübədənkənar metod doktrinası

### Saf ağlın arxitekturası

Memarlıq sənəti dedikdə mən sistemlər qurmaq bacarığını nəzərdə tuturam. Çünkü məhz sistemli birlik adı biliyi elmə çevirir, yəni onu sadəcə bilik toplusu olmaqdan çıxarıb bütöv bir sistem halına gətirir. Bu səbəbdən memarlıq sənəti ümumiyyətlə bizim biliyimizdə elmi olan şeylərin nəzəriyyəsidir və buna görə də metod nəzəriyyəsinə mütləq daxil olmalıdır. Ağlın idarəsi altında olan

biliklərimiz heç vaxt qarışiq və nizamsız şəkildə, bir musiqi parçaları toplusu kimi ola bilməz. Onlar yalnız bir sistem şəklində ola bilər ki, bu da ancaq o zaman ağlin əsas məqsədlərinə xidmət edə və onları inkişaf etdirə bilər. Mən sistem dedikdə, çoxsaylı biliklərin bir ideya ətrafında birləşməsini nəzərdə tuturam. Bu, bütöv bir quruluşun ağla əsaslanan formasıdır. Belə ki, bu forma vasitəsilə həm müxtəliflik təşkil edən sahənin sərhədləri, həm də hissələrin bir-biri ilə əlaqəli mövqeləri əvvəlcədən, yəni apriori şəkildə müəyyən olunur. Beləliklə, elmi və ağıla əsaslanan anlayış həm bütövün məqsədini, həm də ona uyğun olan formasını özündə cəmləşdirir. Məqsədin birliyi bütün hissələrin bu məqsədə bağlı olduğunu göstərir. Bu ideya daxilində hissələr bir-biri ilə də əlaqəlidir. Bu cür quruluşda hər hansı bir hissənin olmaması, qalan hissələr barədəki biliyimizdə dərhal hiss olunur. Buraya təsadüfi əlavə və ya müəyyən olunmamış bir kamillik səviyyəsi daxil ola bilməz. Çünkü hər bir şeyin sərhədi əvvəlcədən -yəni apriori -müəyyən olunmuşdur. Belə bir bütöv quruluş sadəcə hissələrin yiğilması deyil, düzgün şəkildə birləşdirilmiş (articulatio) sistemdir. Bu sistem müəyyən qaydalarla içəridən inkişaf edə bilər (per intus suspicionem), lakin xaricdən əlavələrlə genişlənə bilməz (per appositionem). Bu, heyvan bədəninə bənzəyir -bədən böyüyərkən ona yeni bir üzv əlavə olunmur, əksinə, hər bir üzv daha güclü və öz məqsədinə daha uyğun hala gəlir, proporsiyalar dəyişmədən inkişaf edir. Bir ideyanın həyata keçirilməsi üçün ona bir sxem lazımdır. Yəni, məqsəd prinsipindən irəli gələrək, hissələrin zəruri müxtəlifliyi və qaydaya salınması əvvəlcədən -apriori -müəyyən olunmalıdır. Əgər bir sxem ideyaya uyğun şəkildə, yəni ağlin əsas məqsədindən çıxış edərək qurulmamışdırsa, əksinə, təsadüfi meydana çıxan məqsədlərə uyğun olaraq təcrübəyə əsaslanaraq qurulursa (və bu məqsədlərin sayını əvvəlcədən bilmək mümkün deyilsə), onda nəticədə texniki birlik yaranır. Lakin yalnız ideyadan doğan birlik -burada zəka məqsədləri əvvəlcədən müəyyən edir və onları təcrübədən gözləmir -memarlıq birliyinin əsasını təşkil edir. Elm adlandırdığımız şeyin sxemi ideyaya uyğun şəkildə, yəni apriori olaraq bütövün planını (monogramma) və hissələrə bölünməsini özündə eks etdirməlidir. Elm, sadəcə çoxluğun oxşarlığından və ya biliyin müxtəlif təsadüfi xarici məqsədlərə konkret istifadəsindən texniki yolla

yaranmır. Əksinə, o yalnız memarlıq prinsipinə əsaslanaraq meydana gələ bilər -yəni vahid, ən yüksək və daxili məqsəddən doğan uyğunluq və törəmə nəticəsində. Məhz bu məqsəd bütövü mümkün edən əsasdır. Belə bir elm, prinsipə əsasən və qəti şəkildə, digər bütün bilik formalarından fərqləndirilməlidir. Heç kim elmi bir sahəni qurmağa cəhd etməz ki, onu bir ideyaya əsaslandırmassın. Lakin bu elmin geniş şəkildə işlənməsi zamanı -hətta başlangıçda verilən tərifi belə -çox vaxt həmin ideyaya uyğun gəlmir. Çünkü bu ideya zəka daxilində bir toxum kimi mövcuddur. Onun bütün hissələri hələ çox bükülü vəziyyətdədir və mikroskop altında belə çətinliklə tanınır. Bu səbəbdən, bütün elmlər müəyyən ümumi maraq nöqteyi-nəzərindən düşünüldüyü üçün onları yaradan şəxsin verdiyi ilkin təsvirə əsasən yox, əksinə, bir-biri ilə əlaqəli hissələrin təbii birliyinə əsaslanan və ağlin özündə möhkəmlənmiş ideyaya əsasən izah etmək və müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünkü həmin qurucular və hətta onlardan sonra gələn alımlər belə, çox vaxt hələ özləri üçün belə aydınlaşdırmadıqları bir ideya ilə əlləşirlər. Buna görə də bu ideya, elmin konkret məzmununu, düzgün quruluşunu (yəni sistemli birliyini) və sərhədlərini müəyyən edə bilmir. Heç kim elmi bir sahəni qurmağa cəhd etməz ki, onu bir ideyaya əsaslandırmassın. Lakin bu elmin geniş şəkildə işlənməsi zamanı -hətta başlangıçda verilən tərifi belə -çox vaxt həmin ideyaya uyğun gəlmir. Çünkü bu ideya zəka daxilində bir toxum kimi mövcuddur. Onun bütün hissələri hələ çox bükülü vəziyyətdədir və mikroskop altında belə çətinliklə tanınır. Bu səbəbdən, bütün elmlər müəyyən ümumi maraq nöqteyi-nəzərindən düşünüldüyü üçün onları yaradan şəxsin verdiyi ilkin təsvirə əsasən yox, əksinə, bir-biri ilə əlaqəli hissələrin təbii birliyinə əsaslanan və ağlin özündə möhkəmlənmiş ideyaya əsasən izah etmək və müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünkü həmin qurucular və hətta onlardan sonra gələn alımlər belə, çox vaxt hələ özləri üçün belə aydınlaşdırmadıqları bir ideya ilə əlləşirlər. Buna görə də bu ideya, elmin konkret məzmununu, düzgün quruluşunu (yəni sistemli birliyini) və sərhədlərini müəyyən edə bilmir. Cox təəssüf ki, bizancaq uzun müddət ərzində əlaqəli bilikləri təsadüfi şəkildə -tikinti materialları kimi - topladıqdan və onları yalnız içimizdə gizli qalan bir ideyanın zəif təsiri ilə texniki cəhətdən işlədikdən sonra həmin ideyanı daha aydın şəkildə görə və bir

bütövlüyü, yəni elmi bir sistemi, ağlin məqsədlərinə uyğun şəkildə memarlıq prinsipinə əsasən qura bilirik.

Əldə edilən bu sistemlər sanki əvvəlcə bir-birinə qarışmış anlayışların toplanması nəticəsində, təsadüfi şəkildə -bir növ “öz-özünə yaranma” (*generatio aequivoca*) ilə -meydana gəlmışdır. Əvvəlcə dolasıq olsa da, zamanla tamamlanmış hala gəlmışdır. Halbuki, onların hamısının daxilində ağlin öz-özünə inkişafından doğan ilkin bir toxum kimi sxemi mövcud idi. Bu səbəbdən, həmin sistemlər təkcə özləri üçün ideyaya uyğun şəkildə qurulmayıb, eyni zamanda insan biliyinin bir sistemi daxilində qarşılıqlı məqsədə uyğun şəkildə bir-biri ilə birləşdirilmişdir. Bu, bütün insan biliyinə memarlıq əsaslı bir yanaşmanı mümkün edir. İndiki dövrdə isə, artıq kifayət qədər material toplandığı və ya əvvəlki sistemlərin dağınık qalıqlarından istifadə etmək mümkün olduğu üçün bu işi görmək təkcə mümkün deyil, hətta çox da çətin deyil. Biz burada öz tapşırığımızı yerinə yetirməklə kifayətlənəcəyik: yəni, xalis ağlin imkanlarına əsaslanaraq ümumi biliyin memarlıq sxemini yalnız ümumi şəkildə təsvir edəcəyik. Bu işi isə oradan başlayacaq ki, bizim biliyə qadirliyimizin ümumi kökü iki əsas budaq halında ayrılır. Bu budaqlardan biri zəka (*reason*) adlanır. Lakin burada mən “ağıl” dedikdə, bütövlükdə ali idrak qabiliyyətini nəzərdə tuturam. Buna görə də “ağlanı” və “təcrübəyə əsaslananı” bir-birinə qarşı qoyuram. Əgər mən idrakin məzmunundan -yəni obyektiv baxımdan -tamamilə uzaqlaşsam, o zaman idrak, subyektiv baxımdan götürüləndə, ya tarixi (*historical*), ya da rasional (*rational*) olur. Tarixi idrak -bu, verilmiş biliklərdən əldə olunan idrakdır (*cognitio ex datis*). Rasional idrak isə -prinsiplərdən çıxış edən idrakdır (*cognitio ex principiis*). Bir bilik insana əvvəlcə hansı yolla verilsə də, əgər o, bu biliyi yalnız ona haradansa təqdim olunduğu qədər və formada bilirsə -istər birbaşa təcrübə yolu ilə, istər ona danışılmaqla, istərsə də ümumi təlim yolu ilə öyrədilməklə -bu, həmin insan üçün tarixi idrak sayılır. Məsələn, əgər biri fəlsəfi bir sistemi -məsələn, Volff fəlsəfəsini -düzgün şəkildə öyrəniblə və onun başında bu sistemə aid bütün prinsiplər, izahlar, sübutlar, hətta bütöv nəzəri quruluşun bölünməsi də varsa və o, bütün bu bilikləri barmaqla sayıb sadalaya bilirsə belə, o yenə də Volff fəlsəfəsinə dair yalnız tam

tarixi idraka malikdir. Yəni o, yalnız ona verilən qədərini bilir və həmin qədərində mühakimə yürüdə bilər. Əgər onun hər hansı bir tərifinə etiraz etsəniz, o, sizə başqa bir tərif gətirə bilməz. Çünkü o, həmin biliyin mənşəyini və əsasını özü qurmayıb. O, özünü başqasının ağlına uyğun formalaşdırır. Amma təqlid etmə qabiliyyəti yaratmaq (orijinal bilik ortaya qoymaq) qabiliyyəti deyil. Yəni həmin bilik onun üçün zəka yolu ilə yaranmayıb. Ona görə də, baxmayaraq ki, obyektiv olaraq bu bilik rasional xarakter daşıyır, subyektiv olaraq o, hələ də sadəcə tarixi bilikdir. O, məlumatı yaxşı mənimsəyib və yadda saxlayıb. Yəni, o, sadəcə öyrənib. Amma o, canlı bir insanın əvəzinə bir gips heykəli kimidir. Əgər hər hansı bir bilik obyektiv olaraq rasional bilikdirse -yəni yalnız insan ağlından çıxaraq yarana bilərdisə - bu bilik ancaq o halda subyektiv olaraq da rasional adlanı bilər ki, o, insan ağlının ümumi qaynaqlarından əldə olunsun. Bu ümumi qaynaqlardan isə təkcə öyrənilənlərin qəbul edilməsi deyil, eyni zamanda onların tənqidini və rədd edilməsi də çıxarıla bilər. Yəni, hər şey prinsiplərdən çıxmalıdır. Bütün rasional idrak isə ya anlayışlardan çıxan idrakdır, ya da anlayışların quruluşundan (konstruktiviyasından) yaranan idrakdır. Birincisi "fəlsəfi idrak", ikincisi isə "riyazi idrak" adlanır. Mən bu ikisi arasındaki daxili fərqi artıq birinci fəsildə izah etmişdim. Beləliklə, hər hansı bir idrak obyektiv baxımdan fəlsəfi ola bilər, amma subyektiv baxımdan yenə də sadəcə tarixi xarakter daşıya bilər. Bu, tələbələrin əksəriyyəti və məktəbdən kənara çıxmayan, ömür boyu tələbə kimi qalan şəxslər üçün keçərlidir. Lakin maraqlıdır ki, riyazi idrak -hansı formada öyrənilməsindən asılı olmayaraq -subyektiv baxımdan da həmişə rasional idrak sayılır. Halbuki fəlsəfi idrakda olan fərqlər burada mövcud deyil. Bunun səbəbi ondadır ki, riyazi idrakda müəllimin istifadə etdiyi idrak mənbələri yalnız ağlin əsası və həqiqi prinsiplərindən qaynaqlanır. Bu biliklər heç bir başqa yerdən götürülə bilməz və tələbə tərəfindən heç bir şəkildə şübhə altına alınmır. Çünkü burada zəka konkret halda tətbiq olunur, lakin yenə də apriori əsaslara söykənir -yəni təmiz və səhvsiz intuisiya üzərində qurulub və hər cür aldanmanı və səhvi istisna edir. Bu səbəbdən, bütün apriori rasional elmlər içində yalnız riyaziyyat öyrənilə bilər. Fəlsəfə isə heç vaxt (tarixi şəkildə öyrənilmək istisna olmaqla) sadəcə öyrənilə bilməz;

zəka baxımından biz yalnız fəlsəfə aparmağı, yəni fəlsəfi düşünməyi öyrənə bilərik. Bütün fəlsəfi idrakın sistemi -fəlsəfədir. Əgər bu anlayışı obyektiv baxımdan götürsək, fəlsəfə bütün fəlsəfi düşüncə cəhdələrini qiymətləndirmək üçün bir ilkin nümunədir. Bu nümunə, müxtəlif və çox dəyişkən şəkildə qurulmuş subyektiv fəlsəfələrin hər birini dəyərləndirmək üçün istifadə olunur. Bu mənada fəlsəfə konkret şəkildə mövcud olan bir elm deyil, yalnız mümkün bir elmin ideyasıdır. Bu elm idealına müxtəlif yollarla yaxınlaşmağa çalışılır. İnsan duyğularının çox sıx örtdüyü yeganə yolu tapmaq və bu vaxta qədər uğursuz qalmış təqlid nümunəsini (əgər insana icazə verilmişdirse) ilkin nümunəyə uyğun hala gətirmək hədəfdir. O vaxta qədər isə heç kim fəlsəfəni öyrənə bilməz. Çünkü fəlsəfə haradadır, kim ona sahibdir və onu necə tanımaq olar? Bunlar qeyri-müəyyəndir. Biz yalnız fəlsəfə aparmağı öyrənə bilərik. Yəni, ağlın ümumi prinsiplərini müxtəlif situasiyalarda tətbiq etməklə öz düşünmə qabiliyyətimizi inkişaf etdirməliyik. Amma eyni zamanda, zəka həmişə bu prinsiplərin öz qaynaqlarını araşdırmaq, onları təsdiq etmək və ya rədd etmək hüququnu özündə saxlayır. İndiyə qədər fəlsəfə anlayışı sadəcə olaraq bir məktəb anlayışı olmuşdur. Yəni, fəlsəfə yalnız elm olaraq nəzərdən keçirilən və məqsədi sadəcə bu biliklərin sistematiq birliyinə - başqa sözlə, idrakın məntiqi kamilliyinə -çatmaq olan bir bilik sistemidir. Lakin bu anlayışdan başqa bir də "kosmopolit anlayış" (latınca: *conceptus cosmicus*) mövcuddur. Əslində, fəlsəfə termini tarix boyu daha çox bu kosmopolit anlamda istifadə olunmuşdur, xüsusilə fəlsəfə bir idealda şəxsiləşdirilərək bir nümunə şəklində təsəvvür edildikdə. Bu baxışdan fəlsəfə, bütün biliklərin insan ağlığının əsas məqsədləri ilə əlaqəsini araşdırın bir elmdir (*teleologia rationis humanae* -insan ağlığının məqsəd yönümlülüyü). Bu mənada filosof sadəcə ağlın bir sənətkarı deyil, insan ağlığının qanunvericisidir. Belə bir mənada özünü "filosof" adlandırmaq çox iddialı olar. Çünkü burada nəzərdə tutulan nümunəyə çatmaq -yəni ideal filosof olmaq -yalnız bir ideya olaraq qalır və reallıqda əldə edilməsi mümkün deyil. Riyaziyyatçı, təbiətşunas və məntiqçi – onlar yalnız zəka sənətkarlarıdır, hərçəند birincilər rasional biliyin inkişafında nə qədər bacarıqlı, ikincilər fəlsəfi biliyə nə qədər dərindən yiyələnmiş olsalar da. Hələ də idealda bir müəllim mövcuddur. O, bu sahələrin

hamısına rəhbərlik edir və onları insan ağlının əsas məqsədlərinə doğru bir alət kimi istifadə edir. Biz yalnız onu filosof adlandırmalıyıq. Ancaq bu şəxs hələ heç yerdə mövcud deyil. Buna baxmayaraq, onun qanunvericiliyinin ideyası hər bir insan ağlında mövcuddur. Bu səbəbdən biz onun özünə deyil, bu ideyaya əsaslanacaq və fəlsəfənin, bu kosmopolit anlayışa uyğun olaraq, məqsədlər baxımından sistemli birliyi necə müəyyən etdiyini daha dəqiqlik şəkildə izah edəcəyik. Bu baxımdan, əsas məqsədlər hələ ən yüksək məqsədlər deyil. Çünkü ağlin tam sistemli birliyində yalnız bir ən yüksək məqsəd ola bilər. Buna görə də bu məqsədlər ya son məqsəd olur, ya da ona xidmət edən vasitə məqsədlərdir. Son məqsəd insanın tam mənada həyatı vəzifəsidir. Onun fəlsəfəsinə isə əxlaq fəlsəfəsi deyilir. Əxlaq fəlsəfəsinin bütün digər zəka tətbiqlərinə üstünlüyü səbəbindən qədim dövrlərdə “filosof” dedikdə ilk növbədə əxlaqçı başa düşüldü. Hətta bu gün belə, kiminsə özünü ağılla idarə etməsi, zahirən də olsa, onu müəyyən mənada filosof adlandırmaq üçün kifayət edir, bilikləri nə qədər məhdud olsa belə. İnsan ağlinin qanunvericiliyi – yəni fəlsəfə – iki obyektdə yönəlmüşdür: təbiətə və azadlığa. Bu səbəbdən fəlsəfə həm təbiət qanununu, həm də əxlaq qanununu əhatə edir. Başlangıçda bu iki sahə ayrı-ayrı sistemlərdə təqdim olunur. Ancaq nəticə etibarilə onlar vahid bir fəlsəfi sistemdə birləşirlər. Təbiət fəlsəfəsi var olan hər şeyə aiddir. Əxlaq fəlsəfəsi isə yalnız nə olmalı olduğuna aiddir. Bütün fəlsəfə isə ya xalis zəka əsasında olan bilikdir, ya da empirik prinsiplərə əsaslanan rasional bilik. Birincisinə xalis fəlsəfə, ikincisinə isə empirik fəlsəfə deyilir. Xalis zəka fəlsəfəsi isə iki hissəyə ayrılır: birincisi – hazırlayıcı mərhələdir (propaedeutic), yəni bütün xalis apriori biliklərə dair zəka qabiliyyətini araşdırın hissədir. Bu hissəyə “tənqid” (kritika) adı verilir. İkincisi isə – xalis ağlin tam sistemidir, yəni xalis ağldan qaynaqlanan (həm həqiqi, həm də görünən) fəlsəfi biliklərin sistemli şəkildə birləşdirilmiş tamlığıdır. Buna “metafizika” deyilir. Metafizika adı həm də xalis fəlsəfənin ümumi adı kimi işlədir bilər. Bu zaman həm apriori şəkildə dərk edilə bilən hər şeyi araşdırmaq, həm də bu cür xalis fəlsəfi biliklər sisteminin təqdim edilməsi nəzərdə tutulur. Bu, həm empirik ağlin, həm də riyazi ağlin istifadəsindən fərqli olaraq təyin edilir. Metafizika xalis ağlin spekulativ və praktik

istifadəsinə əsasən iki yerə bölünür. Buna görə ya təbiət metafizikasıdır, ya da əxlaq metafizikası. Birincisi – bütün şeylərin nəzəri bilikləri üçün yalnız anlayışlardan çıxarılan (yəni riyaziyyat istisna olmaqla) bütün rasional prinsipləri əhatə edir. İkincisi isə – hərəkət və ondan çəkinməni apriori şəkildə müəyyən edən və onları zəruri edən prinsipləri ehtiva edir. Əxlaq isə yeganə qanunauyğun hərəkət formasıdır ki, onu tamamilə apriori prinsiplərdən çıxarmaq olar. Buna görə də əxlaq metafizikası əslində xalis əxlaq elmi deməkdir. Bu isə heç bir antropologiyaya (yəni empirik şərtlərə) əsaslanmır. Spekulyativ ağlın metafizikası isə ənənəvi olaraq dar mənada metafizika adlandırmışdır. Amma xalis əxlaq doktrinası insan ağlığının və fəlsəfi biliklərin xüsusi bir budağına daxil olduğu üçün, biz bu termini həm də onun üçün qoruyub saxlayırıq, baxmayaraq ki, hazırda məqsədimizə aid olmadığı üçün onu bir kənara qoyuruq. Fərqli növlərə və mənşəyə malik bilikləri bir-birindən ayırmak və onları, istifadə zamanı adətən bir-birinə qarışdırılan başqa biliklərlə birləşdirməkdən diqqətlə çəkinmək son dərəcə vacibdir. Kimyaçılar maddələri analiz edərkən necə hərəkət edirlərsə, riyaziyyatçılar xalis həcm nəzəriyyəsində necə çalışırlarsa, filosof da bundan daha artıq şəkildə bu prinsipə riayət etməlidir. Ancaq bu yolla xüsusi bir bilik növünün məqsədsiz anlayış istifadəsi üzərindəki üstünlüyünü düzgün şəkildə qiymətləndirmək və təsirini dəqiq müəyyənləşdirmək olar. Bu səbəbdən insan ağlı düşünməyə başlığı gündən – daha dəqiq desək, təfəkkür etməyə başlığı andan – bəri heç vaxt metafizikadan tamamilə imtina edə bilməmişdir. Amma buna baxmayaraq, insan ağlı bu elmi heç vaxt ona yad olan bütün elementlərdən kifayət qədər təmizlənmiş formada təqdim edə bilməmişdir. Belə bir elmin ideyası spekulyativ insan ağlı qədər qədimdir. Axı insan ağlı, istər elmi şəkildə, istərsə də adı gündəlik formada, spekulyasiya etmədən dura bilərmi? Bununla belə etiraf etmək lazımdır ki, biliklərimizdə iki fərqli ünsürün – biri tamamilə aprioridir və bizim gücümüz daxilindədir, digəri isə yalnız təcrübədən, yəni aposteriori şəkildə əldə edilə bilər – bu iki ünsürün bir-birindən dəqiq ayrılması hətta peşəkar düşünürlər arasında belə kifayət qədər aydın olmamışdır. Buna görə də insan ağlığının bu qədər uzun və ciddi şəkildə məşğul olduğu xüsusi bir bilik növünün sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi və bu biliklər əsasında

formalaşmalı olan həqiqi bir elmin ideyası heç vaxt tam şəkildə reallaşdırılmamışdır. Metafizikanın insan idrakının ilk prinsiplerinin elmi olduğu söylənəndə, bununla xüsusi bir idrak növü deyil, sadəcə ümumilik baxımından bir pillə nəzərdə tutulurdu. Buna görə də, bu, empirik idrakdan aydın şəkildə fərqləndirilə bilməzdi. Çünkü empirik prinsiplər arasında da bəziləri daha ümumi və buna görə də digərlərindən daha yüksəkdə yerləşir. Əgər bu cür alt-üst münasibətləri içində (yəni, tamamilə apriori yolla dərk edilə bilənlə yalnız aposteriori yolla dərk edilə biləni fərqləndirmədən) gediriksə, o zaman ilk hissəni və ən yuxarı pillələri sonunculardan və tabe olanlardan ayıran sərhədi harada çəkəcəyik? Təsəvvür edin ki, xronologiya dünya dövrlərini yalnız “ilk əsrlər” və onlardan sonra gələn “digər əsrlər” kimi bölür. Onda soruşuları: beşinci əsr, onuncu əsr və sair də ilk əsrlərə daxildirmi? Elecə də mən soruşoram: uzanmış (məkan tutan) şey anlayışı metafizikaya aiddirmi? Cavab verirsiniz: Bəli! Bəs “cismi” anlayışı? – Bəli! Bəs “məye cisim”? Burada durub qalırsınız, çünki bu cür davam etsə, o zaman hər şey metafizikaya daxil olacaq. Buradan görünür ki, elmdə sərhədləri müəyyən edən sadəcə tabeçilik dərəcəsi (xüsusinin ümumi altında olması) ola bilməz. Bizim halda sərhədləri yalnız tamamilə fərqli təbiət və mənşəyin müxtəlifliyi müəyyən edə bilər. Amma metafizikanın əsas ideyasını başqa bir tərəfdən qarışdırıan səbəb budur ki, o, aprioridən alınan idrak kimi müəyyən bir oxşarlıq göstərir, xüsusən də riyaziyyatla. Çünkü hər ikisi apriori mənşəyə malikdir və bu mənada əlaqəlidir. Lakin, burada, əvvəlkində anlayışlardan alınan idrak ilə riyaziyyatda anlayışların sadəcə quruluşu vasitəsilə aprioridən hökm vermək arasında müqayisə aparıldığda, fəlsəfi idrak ilə riyazi idrak arasında fərq tələb olunur. Bu isə aydın heterojenlik deməkdir. Bu fərq həmişə hiss olunub, amma heç vaxt dəqiq meyarlarla müəyyənləşdirilə bilməmişdir. Beləliklə, indiyə qədər vəziyyət belə olub ki, filosoflar öz elmlərinin ideyasını inkişaf etdirərkən səhvə yol veriblər. Onların elmi üçün müəyyən bir son məqsəd və etibarlı rəhbərlik olmayıb. Filosoflar, hansı yolu tutmalı olduqlarını bilmədən, öz aralarında kimin hansı kəşfi özü etmiş kimi iddia etdikləri barədə davamlı mübahisələr apararaq, elmlərini əvvəlcə başqalarının gözündə, sonra isə öz aralarında aşağılamağa məcbur ediblər. Beləliklə, bütün xalis apriori idrak,

yalnız ona məxsus xüsusi idrak qabiliyyəti vasitəsilə xüsusi bir vahidlik təşkil edir. Metafizika isə həmin idrakı sistemli vahidlikdə təqdim etməli olan fəlsəfədir. Onun spekulyativ hissəsi, xüsusilə bu adın verildiyi, yəni təbiətin metafizikası adlandırdığımız və hər şeyi olduğu kimi (yəni nə olması gərəkdiyi kimi deyil) apriori anlayışlar əsasında nəzərdən keçirən hissəsi aşağıdakı kimi bölünür. Metafizika bu dar mənada transsensual fəlsəfə və xalis ağlın fiziologiyasından ibarətdir. Transsensual fəlsəfə yalnız anlayış və ağlı, bütün anlayışlar və prinsiplər sistemində, ümumi olaraq obyektlərlə əlaqəli şəkildə, lakin verilmiş obyektlərin mövcudluğunu fərz etmədən (Ontologiya) araşdırır. Fiziologiya isə təbiəti, yəni verilmiş obyektlərin ümumi cəmini (hisslər vasitəsilə verilmiş və ya başqa bir intuisiyadan verilmiş olsun) nəzərdən keçirir və buna görə də fiziologiya adlanır (amma yalnız rasional fiziologiya).

İndi isə ağlın bu rasional təbiət mülahizəsində istifadəsi ya fiziki, ya hiperfiziki, yaxud daha düzgün desək, ya imanent, ya da transsident olur. İmanent istifadə təbiətin təcrübədə (konkret olaraq) bilik əldə edilə bilən tərəflərinə aiddir. Transsident istifadə isə təcrübəni aşan təcrübə obyektlərinin əlaqəsinə aiddir. Buna görə bu transsident fiziologiya ya obyektinə daxili, ya da xarici əlaqə ilə bağlıdır, hər ikisi mümkün təcrübədən kənardır. Daxili əlaqə təbiətin bütövlükdə fiziologiyasıdır, yəni dünyanın transsensual idrakı. Xarici əlaqə isə bütövlükdə təbiətin təbiətdən kənar bir varlıqla, yəni Tanrı ilə əlaqəsinin transsensual idrakıdır. İmanent fiziologiya əksinə olaraq, təbiəti bütün hiss obyektlərinin ümumi cəmi kimi nəzərdən keçirir. Beləliklə, təbiəti bizə verilmiş olduğu kimi, ancaq ümumilikdə bizə verilə biləcəyi apriori şərtlərə uyğun olaraq qiymətləndirir. Bunun üçün isə yalnız iki növ obyekt mövcuddur.

1. Xarici hiss orqanlarının obyektləri, yəni bu obyektlərin ümumi cəmi - maddi təbiət.
2. Daxili hiss orqanının obyekti -ruh və bu anlayışın əsas konseptlərinə əsaslanaraq, düşünən təbiət.

Maddi təbiətin metafizikası fizika adlanır, lakin burada yalnız onun apriori biliyinin prinsipləri nəzərdə tutulduğu üçün, onu rasional fizika adlandırırlar. Düşünən təbiətin metafizikası psixologiya adlanır və burada da məhz onun rasional biliyi nəzərdə tutulur, yuxarıda göstərilən səbəbdən. Beləliklə, metafizikanın bütöv sistemi dörd əsas hissədən ibarətdir:

1. Ontologiya.
2. Rasional fiziologiya.
3. Rasional kosmologiya.
4. Rasional teologiya.

İkinci hissə, yəni xalis ağlın təbiət haqqında doktrinası, iki bölməni əhatə edir: rasional fizika (*physica rationalis*) və rasional psixologiya (*psychologia rationalis*). Xalis ağlın fəlsəfəsinin orijinal ideyası məhz bu bölünməni tələb edir; ona görə də bu, öz əsas məqsədlərinə uyğun olaraq memarlıq (arkitektonik) xarakter daşıyır və təsadüfi əlaqələrə və şans əsasında qurulan texniki bir yanaşma deyil. Bu səbəbdən də dəyişməz və qanunvericidir. Lakin burada bir neçə məqam var ki, şübhələr yarada və onun qanuniliyinə olan inamı zəiflədə bilər.

Birincisi, mən necə gözləyə bilərəm ki, zəka əvvəldən, yəni apriori olaraq, duyğularımız vasitəsilə verilən, yəni təcrübədən sonra gələn obyektlər barədə (*a posteriori* verilən) bilik əldə etsin? Və necə mümkündür ki, şeylərin mahiyyətini apriori prinsiplərə əsasən dərk edib rasional fiziologiyaya çataq?

Cavab belədir: Biz təcrübədən yalnız obyektimizi müəyyənləşdirmək üçün zəruri olanları götürürük, yəni həm xarici, həm də daxili duyğuların obyektini. Xarici duyu maddənin (keçirilməz, cansız uzanma) sadəcə anlayışı vasitəsilə, daxili duyu isə düşünən varlığın (*empirik daxili təmsildə "Mən düşünürəm"*) anlayışı vasitəsilə təmin edilir. Başqa cür desək, bu obyektlərin bütöv metafizikasında, həmin obyektlər haqqında bir şey demək üçün anlayışdan başqa əlavə təcrübə gətirə biləcək bütün empirik prinsiplərdən tamamilə çəkinməliyik. İkincisi: Əgər insan apriori yolla nəyəsə faydalı şəkildə nail

olmaq ümidi ilə vidalaşarsa, o zaman bu vəziyyətdə təcrübi psixologiya hansı mövqedə dayanır? Halbuki bu elm sahəsi həmişə özünü metafizikanın bir hissəsi kimi təqdim edib və xüsusilə də bu dövrümüzdə ondan böyük bir aydınlıq və izahat gözlənilmişdi. Mən cavab verirəm: Təcrübi psixologiya orada yer almalıdır ki, orada düzgün (təcrübi) təbiət doktrinası yerləşir. Yəni bu sahə tətbiqi fəlsəfənin bir hissəsi olmalıdır. Xalis fəlsəfə isə bu tətbiqi fəlsəfəyə aid olan apriori prinsipləri özündə saxlayır. Buna görə də onlar bir-birinə birləşdirilməli, lakin heç vaxt qarışdırılmamalıdır.

Beləliklə, təcrübi psixologiya tam şəkildə metafizikadan uzaqlaşdırılmalıdır. Hətta onun anlayışı belə bu sahəyə daxil edilməsinə imkan vermir. Bununla belə, ənənəvi skolastik qaydalara uyğun olaraq, ona metafizika daxilində kiçik bir yer verməyə hələ də ehtiyac var. Amma bu, yalnız bir epizod kimi, yəni qısa və keçici şəkildə olmalıdır. Bu da əsasən iqtisadi səbəblərlə izah olunur. Çünkü təcrübi psixologiya hələlik o qədər zəngin bir sahə deyil ki, müstəqil elm kimi fəaliyyət göstərsin. Amma eyni zamanda o qədər də əhəmiyyətlidir ki, onu tamamilə kənarlaşdırmaq və ya başqa, daha az uyğun bir yerə keçirmək doğru olmazdı. Deməli, təcrübi psixologiya sadəcə uzun müddətdir qəbul olunmuş bir yad kimidir. Ona müvəqqəti olaraq sığınacaq verilir, ta ki o, təbiət haqqında təcrübi doktrinanın tamamlayıcısı olan tam bir antropologiya daxilində öz müstəqil yerini tapana qədər. Bu, beləliklə, metafizikanın ümumi anlayışıdır. Biz əvvəlcə ondan olduğundan daha çox şey gözləmişdik və uzun müddət bizi sevindirən ümidiirlə özümüzü ovundurmuşduq. Nəticədə isə, bu ümidlərimizin aldadıcı olduğunu gördükdə, metafizika ümumi hörmətsizlik obyektinə çevrildi.

Lakin tənqidimizin bütün gedisindən aydın olur ki, metafizika dini əsaslandırı bilməsə də, daim onun dayağı olaraq qalmalıdır. İnsan ağlı isə, təbiətindən irəli gələn meyilləri səbəbilə, artıq dialektik bir xarakter daşıyır və belə bir elm olmadan keçinə bilməz. Çünkü məhz bu elm, ağlı nəzarətdə saxlayır və onu elmi, tam izahlı bir özünüqavrama vasitəsilə qoruyur. Əks halda, zəka sərhədsiz və nəzarətsiz spekulativ düşüncələrə qapılıraq həm əxlaqı, həm də dini labüb şəkildə dağıdardı. Buna görə də, bir elmi onun mahiyyətinə uyğun

deyil, təsadüfi nəticələrinə görə qiymətləndirməyə meyilli olan insanlar nə qədər inadkar və tənqidi olsalar da, biz metafizikaya daim qayıdaçağıq. Elə bil sevdiyimiz, amma ayrıldığımız bir insana geri dönürük. Çünkü burada əsas və həyatı məqsədlər söz mövzusudur və bu səbəbdən də zəka ya sağlam bir idraka nail olmaq, ya da artıq mövcud olan yaxşı anlayışları dağıtmak üçün daim dayanmadan işləməli olur. Beləliklə, həm təbiət, həm də əxlaq metafizikası - lakin hər şeydən əvvəl ağlın öz qanadları ilə uçmağa cəsarət etdiyi tənqidi, yəni hazırlayıcı (propedevtik) tədqiqat -yalnız bunlar əsl mənada fəlsəfə adlandırılara bilər. Bu fəlsəfə hər şeyi müdrikliyə yönəldir, lakin bunu yalnız elm yolu ilə edir. Bu yol bir dəfə təmizlənəndə yenidən çətinləşmir və insanı səhvə aparmır.

Riyaziyyat, təbiət elmləri, hətta insan haqqında təcrübi biliklər belə böyük dəyərə malikdir. Onlar əksər hallarda təsadüfi məqsədlərə, lakin sonda insanlıq üçün zəruri və əsaslı məqsədlərə xidmət edirlər. Amma bu yalnız xalis anlayışlardan irəli gələn rasional idrak vasitəsilə baş verir. Bu idraka nə ad versək də, əslində bu, metafizikadan başqa bir şey deyil. Məhz bu səbəbdən metafizika insan ağlıının bütün mədəniyyətinin zirvəsi sayılır. Bu elmin müəyyən məqsədlər üçün bir elm kimi təsiri kənara qoyulsa belə, ondan imtina etmək mümkün deyil. Çünkü metafizika ağlı onun əsas elementləri və ən yüksək prinsipləri baxımından nəzərdən keçirir. Bu prinsiplər isə bəzi elmlərin mümkünlüyünün və onların bütün istifadəsinin əsasını təşkil etməlidir.

Metafizika yalnız spekulyativ elm olaraq idraki artırmaqdan daha çox səhvlərin qarşısını almağa xidmət etsə də, bu onun dəyərinə zərər vermir. Əksinə, bu, ona daha böyük ləyaqət və nüfuz qazandırır. Çünkü onun əsas rolu nəzarətçi kimi çıxış etməkdir. Bu isə elmi cəmiyyətin ümumi nizamını və birliliyini qoruyur, elmin şən və məhsuldar fəaliyyətinin əsas məqsəddən - ümumi xoşbəxtlikdən -sapmasına mane olur.

Şərh: İmmanuel Kant bu hissədə biliklərin necə sistemli bir elm halına gəlməli olduğunu izah edir. Onun fikrincə, sadəcə məlumatların toplanması elmi yaratmır. Əsl elm, ağlın rəhbərliyi ilə, əvvəlcədən düşünülmüş bir ideya əsasında qurulmalıdır. Bu ideya, elmin məqsədini və hissələrinin necə birləşəcəyini müəyyən edir. Yəni, elm sistemli olmalıdır -bu sistem içəridən inkişaf etməli, xaricdən təsadüfi şeylər

əlavə olunmamalıdır. Kant bu anlayışı memarlıq sənəti ilə müqayisə edir: necə ki, bir bina plan üzrə tikilir və hər hissə öz yerindədir, eləcə də elm də ideyaya uyğun planla qurulmalıdır. O deyir ki, bir çox elm sahələri əvvəlcə təsadüfi biliklər yığılaraq yaranır, sonra zamanla bir ideyaya əsaslanaraq sistemə salınır. Bu ideya əvvəlcə insan ağlında gizli olur və yalnız tədricən aydınlaşır. Kant həmçinin biliklərin tarixi və rasional formada olmasından danışır. Tarixi bilik -sadəcə öyrənilən və başqasından götürülən məlumatdır, yəni bir insan nəyisə bildiyini desə də, əgər bu biliyin mənşəyini anlamırsa və onu özü qurmamışsa, bu, sadəcə tarixi bilikdir. Rasional bilik isə -ağlıın özündən çıxan, prinsiplərə əsaslanan bilikdir. Həqiqi elm isə yalnız rasional əsaslarla, yəni ağlın içindən doğan ideyaya uyğun olaraq qurula bilər. Bu da onu göstərir ki, elm yaratmaq üçün təkcə məlumat toplamaq deyil, bu məlumatları bir məqsədə və prinsipə uyğun şəkildə sistemləşdirmək vacibdir. Kant bu şəkildə elmi bir sistemin həm daxili uyğunluğunu, həm də digər sahələrlə əlaqəsini təmin etmək istəyir.

İmmanuel Kant bu mətndə metafizikanın nə olduğunu, hansı növlərə ayrıldığını və bu sahədə hansı problemlərin ortaya çıxdığını sadə dillə izah etməyə çalışır. O deyir ki, metafizika iki əsas sahəyə bölünür: biri təbiətlə, digəri isə əxlaqla bağlıdır. Təbiətlə bağlı olan hissə nəzəri biliklərə aiddir və təcrübədən asılı olmayan anlayışlarla işləyir. Əxlaqi metafizika isə insanın necə davranışmalı olduğunu göstərən prinsiplərlə məşğuldur və bu prinsiplər də təcrübədən yox, ağlın özündən, yəni apriori qaynaqlanır. Kant bildirir ki, əxlaq yalnız zəka vasitəsilə qurula bilər və bu, xalis əxlaq elmi kimi müstəqil bir sahədir. O, insan ağlıının qədim zamanlardan bəri metafizikayla maraqlandığını, amma bu sahəni elmi və sistemli şəkildə qurmağın çox çətin olduğunu qeyd edir. Çünkü insanlar çox vaxt apriori biliklərlə empirik (təcrübəyə əsaslanan) bilikləri bir-birindən ayıra bilmirlər və bu da qarşıqlıq yaradır. Kant bu məsələyə kimyaçıların və riyaziyyatçıların dəqiqliyi ilə yanaşmağın vacibliyini vurgulayır. O, metafizikanın sərhədlərini müəyyən etməyin çətinliyini izah edir və sadəcə anlayışların ümumilik səviyyəsinə baxmaqla onları ayırmağın mümkün olmadığını bildirir. Metafizika və riyaziyyat hər ikisi apriori biliklərə əsaslansa da, onların yanaşma tərzi fərqlidir: riyaziyyat anlayışları qurur, fəlsəfə isə anlayışlar üzərində düşünür. Kant deyir ki, filosoflar bu sahədə çox vaxt nə etdiklərini dəqiq bilməyiblər və bir-birlərinin fikirlərini təkrar etməklə məşğul olublar. Halbuki, o düşünür ki, metafizika müəyyən prinsiplərə əsaslanan sistemli bir elm olmalıdır. Bu sistemdə ontologiya (varlıq haqqında ümumi anlayışlar),

rasional fizika (təbiətin apriori biliklərlə öyrənilməsi), rasional psixologiya (insan düşüncəsinin araşdırılması), kosmologiya (dünyanın bütövlükdə quruluşu) və teologiya (Tanrı haqqında biliklər) yer alır. Kant bütün bu sahələrin ağlın təcrübədən əvvəlki potensialına əsaslanmalı olduğunu deyir. O həmçinin izah edir ki, biz duyğular vasitəsilə bir obyektin varlığını qəbul etsək də, onun haqqında əsl bilikləri yalnız apriori prinsiplərlə əldə edə bilərik. Yəni obyektlər haqqında düşünəndə onların necə görünməsindən deyil, necə mümkün ola biləcəyindən yola çıxmaliyiq. Nəticə olaraq, Kant metafizikanın ciddi və dəqiq şəkildə qurulmalı olan bir elm sahəsi olduğunu, bunun üçün də ağlın təcrübədən asılı olmayan əsaslarını düzgün müəyyənləşdirməyin vacibliyini vurgulayır.

## **Transsidential metodologiya təlimi**

### **Saf ağlın tarixi**

Bu başlıq burada yalnız sistemdə boş qalmış bir yerin gələcəkdə doldurulacağını göstərmək üçün yerləşdirilmişdir. Mən isə yalnız transsidential baxış bucağından -yəni xalis ağlın təbiəti nöqteyi-nəzərindən - bu günə qədərki bütün fəaliyyətlərinə qısa və ümumi bir nəzər salmaqla kifayətlənəcəyəm. Bu fəaliyyətlər mənim gözümdə tikililər kimi görünür, lakin yalnız xarabaliq şəklindədirlər. Qeyd etməyə dəyər, hərçənd bu, təbiətən başqa cür ola da bilməzdi: fəlsəfənin başlangıcında insanlar elə bir yerdən başladılar ki, biz indi əslində orada yekunlaşdırılmalı idik. Onlar əvvəlcə Tanrının idrakını və digər bir dünyanın ümidi -bəzən isə hətta onun quruluşunu -araşdırmağa girişdilər. Qədim xalqların kobud vəziyyətindən miras qalmış dini ənənələr nə qədər bəsit təsəvvürlər gətirmiş olsa da, bu, daha maarifpərvər insanları həmin mövzuya azad tədqiqatlarla yanaşmaqdan çəkindirmədi. Tezliklə başa düşüldü ki, dünyaya hökm edən görünməz gücə xoş gəlmək üçün -heç olmasa digər bir dünyada xoşbəxt olmaq naminə -həyat tərzinin düzgün olması daha əsaslı və etibarlı yoldur. Bu səbəbdən teologiya və əxlaq həmişə ağlın bütün abstrakt araşdırmalarının əsas hərəkətverici qüvvələri və ya daha düzgün desək, istinad nöqtələri olmuşdur. Lakin bu iki sahədən birincisi -yəni teologiya -tədricən xalis spekulyativ ağlı öz ardınca çəkdi və o da sonradan "metafizika" adı ilə

məşhurlaşdı. Mən indi metafizikada bu və ya digər dəyişikliklərin baş verdiyi dövrləri ayırd etməyəcəyəm. Sadəcə olaraq, əsas inqilablara səbəb olan ideyaların fərqini ümumi xətlərlə təqdim edəcəyəm. Bu baxışdan isə mən, bu fikir mübarizəsi səhnəsində baş verən ən mühüm dəyişikliklərin əsaslandığı üç əsas baxış nöqtəsi görürəm.

1. Bütün rasional idraklarımızın obyektinə gəlincə, bəzi filosoflar yalnız hissələrə əsaslanan filosoflar idilər, digərləri isə yalnız intellektual filosoflar sayılırdı. Epikur hissiyyatın ən önəmli filosofu, Platon isə intellektualın ən qabaqcıllarından hesab edilə bilər.

Bu məktəblər arasındaki fərq nə qədər incə olsa da, çox erkən dövrlərdə başlayıb və uzun müddət fasiləsiz davam edib. Birinci məktəb iddia edirdi ki, reallıq yalnız hissələrin obyektlərindədir və digər hər şey sadəcə təsəvvürdür. İkinci məktəb isə əksinə, hissələrdə yalnız görünüş olduğunu, həqiqəti isə yalnız anlayışın idrak etdiyini söyləyirdi. Birinci məktəb anlayışın konseptlərinin real olduğunu inkar etmirdi, ancaq onlar üçün bunlar yalnız məntiqi anlayışlar idi, başqaları üçün isə mistik. Birinci məktəb intellektual konseptləri qəbul edir, amma yalnız hiss olunan obyektləri qəbul edirdi. İkinci məktəb isə əsl obyektlərin yalnız ağılla idrak edilənlər olduğunu tələb edir və hissə müşayiət olunmayan xalis anlayışla birbaşa idrakin mümkün olduğunu irəli süründü. Onların fikrincə, hissələr yalnız bu idrakı qarışdırırıdı.

2. Saf aqlın idraklarının mənşəyinə gəldikdə, onların təcrübədən götürülüb-götürülməməsi və ya təcrübədən müstəqil olaraq aqlın özündən qaynaqlanması məsələsi var. Aristotel empiriklərin başçısı, Platon isə nooloqların -yəni ağılcıların -lideri sayılır.

Son zamanlarda Aristotelin yolunu davam etdirən Locke və Platonun yolunu tutan Leibniz (amma onun mistik sistemindən kifayət qədər uzaq duraraq) bu mübahisəni həll edə bilməyiblər. Epikur öz növbəsində, ən azından, hissiyyata əsaslanan sisteminə daha sadıq qalıb. Çünkü o, nəticələrində heç vaxt təcrübənin sərhədlərini aşmayıb. Aristotel və Locke isə, xüsusilə Locke, bütün anlayış və prinsipləri təcrübədən götürməsinə baxmayaraq, onların

istifadəsində o qədər irəliləmişdilər ki, Tanrıının mövcudluğunu və ruhun ölümsüzlüyünü (hər ikisi təcrübənin mümkün sərhədlərindən tamamilə kənardadır) elə açıq-aydın sübut edə biləcəyini iddia edirdilər, necə ki, hər hansı bir riyazi teoremi sübut etmək olar.

3. Metodla bağlı olaraq. Əgər bir şey metod adlandırılacaqsa, o, prinsiplərə uyğun bir prosedur olmalıdır. İndi isə təbiət elminin bu sahəsində hazırda üstünlük təşkil edən metodları təbiiçi və elmi metodlar olaraq iki yerə ayırmak olar.

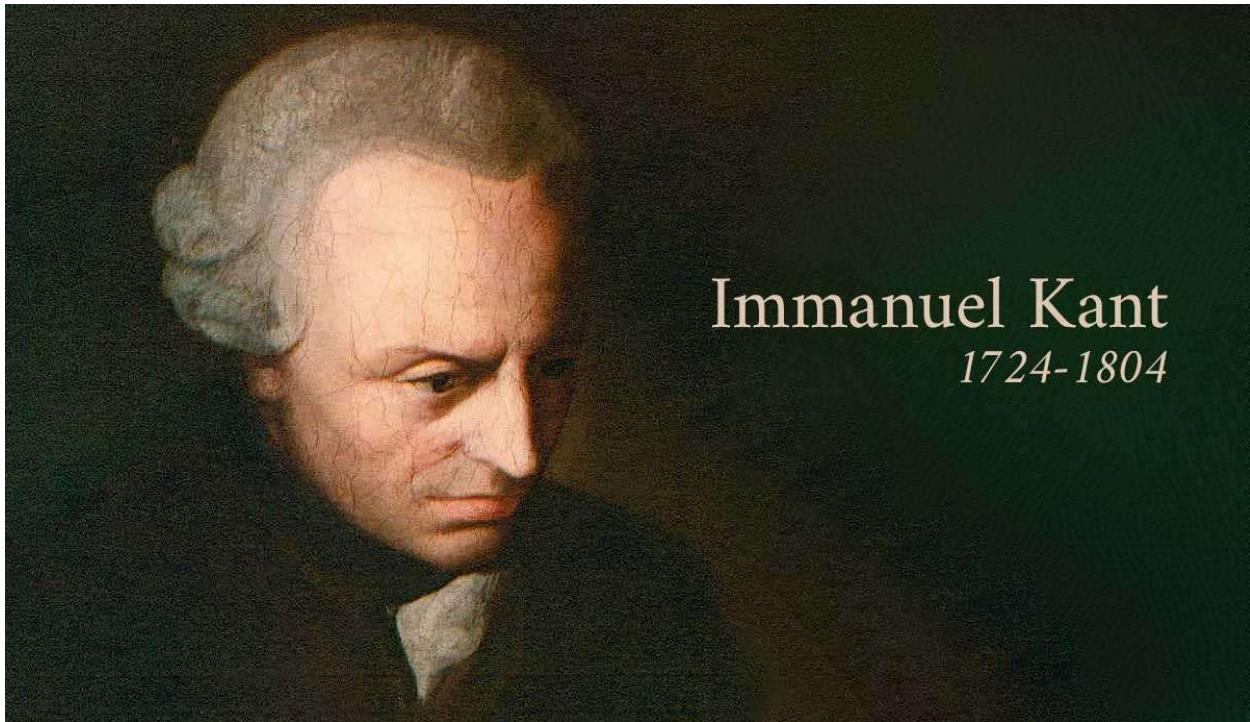
Saf ağlın təbiiçisi öz prinsip kimi qəbul edir ki, elm olmadan ümumi anlayışla (onu "sağlam ağıl" adlandırır) metafizikanın vəzifəsini təşkil edən ən yüksək suallara spekuliyasiyadan daha çox nail olmaq mümkündür. O iddia edir ki, ayın ölçüsünü və enini riyazi mürəkkəb hesablama ilə deyil, gözlə daha dəqiq müəyyən etmək olar. Bu, prinsipə gətirilmiş yalnızca miskologiyadır (yəni məntiqlə düşməncilik). Ən gülünc tərəfi isə budur ki, bütün sünə vasitələrin rədd edilməsi öz-özlüyündə idrakı genişləndirmək üçün metod kimi tövsiyə edilir. Təbiiçiləri isə daha böyük anlayış çatışmazlığından qaynaqlanan nəticələrə görə haqlı olaraq qınamaq olmaz. Onlar ümumi ağılı izləyirlər və bilməzliklərini, Demokritin dərin quyusundan həqiqəti çıxarmağın sırrı olan bir metod kimi tərifləmirlər. “Mənim bildiyim mənə yetər; Arkesilasın və Solonun əziyyətləri məni maraqlandırmır” -bu onların şüarıdır. Bu şuar sayəsində onlar elmə qarışmadan və işlərini qarışdırmadan rahat və tərifəlayiq həyat sürə bilirlər. İndi isə elmi metodun tərəfdarlarına gəldikdə, onlar burada ya dogmatik, ya da skeptik üsulla irəliləməyi seçə bilərlər. Amma hər iki halda sistemli şəkildə irəliləmək öhdəliyi var. Əgər burada dogmatik yanaşma üçün məşhur Volfun, skeptik yanaşma üçün isə David Hyumun adını çəkirəmsə, indiki məqsədim üçün digər adları çəkməyə ehtiyac yoxdur. Təkcə tənqididən hələ açıqdır. Əgər oxucu mənimlə birlikdə bu yolu səbir və zövqlə gəlibəsə, indi qərar verə bilər -əgər istəsə, bu kiçik yolu böyük bir yola çevirməkdə öz payını vermək istəyərsə -görəsən, çoxəsrlər ərzində əldə edilməyən, bəlkə də bu əsrin sonuna qədər əldə oluna biləcək məqsədə nail olmaq mümkündürmü? Yəni

insan ağlını onun həmişə, amma indiyə qədər boşuna, biliyə olan həvəsini tam təmin edən nəticəyə çatdırmaq.

Şərh: İ. Kantın fikirləri əsasən insan ağlının imkanları və onun necə işlədiyi barədədir. O deyir ki, fəlsəfədə uzun müddət müxtəlif fikir məktəbləri olub, amma bu məktəblər əsasən iki böyük qrupa ayrılrırdı: bəziləri reallığı yalnız hisslərlə qavramağın mümkün olduğunu düşünürdü, digərləri isə həqiqətin yalnız ağılla, yəni anlayışla idrak edilə biləcəyini söyləyirdi. Kant həmçinin ağlın məlumatı təcrübədən götürüb-götürməməsi mövzusuna diqqət yetirir. Burada da iki əsas fikir var: bəziləri bütün biliklərin təcrübədən gəlməsini iddia edir, bəziləri isə ağlın təcrübədən asılı olmayıaraq özündən də biliklər yarada biləcəyini düşünür. Kant bu müzakirələrin ortasında dayanaraq, ağlın həm təcrübədən, həm də öz daxili strukturlarından qaynaqlandığını göstərmək istəyir. O həmçinin fəlsəfi metodun necə olmalı olduğunu müzakirə edir və elm metodunu daha üstün tutaraq, ağılla və təcrübəylə sistemli, diqqətli irəliləyişin vacibliyini vurğulayır. Kantın məqsədi insan ağlının həqiqəti anlamaq qabiliyyətini düzgün qiymətləndirmək və onun həmişə axtardığı, amma indiyə qədər tam tapa bilmədiyi biliyə çatmaq yolunu göstərməkdir. Ümumilikdə, Kant düşünür ki, ağlın təbiətini və imkanlarını dərk etmədən fəlsəfədə irəliləyiş əldə etmək mümkün deyil.

**Kitab Mübariz Bayramov tərəfindən tərcümə edilmişdir. Əsərin şərh bölmələri, tərtibatı və redaktə işləri də eyni şəxs tərəfindən icra olunmuşdur.**

**2025**



İmmanuel Kant (22 aprel 1724, Königsberg, Prussiya – 12 fevral 1804, Königsberg, Şərqi Prussiya, Prussiya) — alman filosofu, neoklassik alman fəlsəfəsinin banisi, müasir Avropa fəlsəfə tarixinin ən nüfuzlu nümayəndələrindən, Qərbi Avropada İntibah dövrünün son böyük filosoflarından biri. Kant özünün transsensual idealizm doktrinasında iddia edirdi ki, məkan və zaman sadəcə olaraq təcrübəni təşkil edən "intuisiya formalarıdır" və buna görə də "özündə şeylər" mövcuddur. Onlar təcrübəyə töhfə versələr də, təcrübə obyektlərindən fərqlidirlər. Buradan belə nəticə çıxır ki, təcrübə obyektləri sadəcə olaraq "görünürlər" və şeylərin təbiəti özlüyündə bizim tərəfimizdən dərk olunmazdır. Filosof David Yumun yazılarındakı skeptisizmə qarşı durmaq üçün o, ən məşhur əsərlərindən biri olan "Xalis zəkanın tənqidi" (1781/87) əsərini yazdı. Burada o, sintetik aprior biliyin mümkün olub-olmaması sualına cavab vermək üçün öz təcrübə nəzəriyyəsini inkişaf etdirdi, bu da öz növbəsində metafizik tədqiqatın sərhədlərini müəyyən etməyə imkan verəcəkdi. Kant hesab edirdi ki, zəka həm də əxlaqın mənbəyidir və estetika mühakimə qabiliyyətindən yaranır. Kantın fikirləri müasir fəlsəfəyə, xüsusən qnoseologiya, etika, siyasi nəzəriyyə və postmodern estetika sahələrində böyük təsir göstərməkdə

davam edir. O, zəka və insan təcrübəsi arasındaki əlaqəni izah etməyə və ənənəvi fəlsəfənin, metafizikanın səhvləri hesab etdiyi şeylərdən kənara çıxmağa çalışdı. O, Yum kimi mütəfəkkirlərin skeptisizminə qarşı eyni vaxtda müqavimət göstərməklə, insan təcrübəsinin faydasız və spekulyativ nəzəriyyələr dövrü kimi gördükərini bitirmək istəyirdi. O, özünü rasionalistlərlə empiristlər arasında çıxılmaz vəziyyətdən çıxış yolunun göstəricisi hesab edirdi və onun fikrində hər iki ənənəni sintez etdiyi güman edilir. Kant fəlsəfədə çevriliş etmiş, idrakı öz qanunları ilə cərəyan edən fəaliyyət kimi dəyərləndirmişdir. O, ilk dəfə fəlsəfədə dərk edilən substansiyanın strukturunu deyil, idrakin predmet və üsulunu müəyyənləşdirən başlıca amili, dərk edilən subyektin spesifikasiyasını nəzərdən keçirmiştir. Kant, qneseologiyani əsas fəlsəfə etdi, onun predmeti isə nə təbiət, nə dünya, nə də insan idi. Qneseologiyanın predmeti subyektin idraki fəaliyyəti, həmçinin insan əqlinin qanunları və onların hüdudlarının müəyyən edilməsi hesab olundu. Ontologianın (XVII əsr rasionalizm ideyaları) yerinə Kant qneseologiyani qoydu, substansiyanın metafizikasından subyektin idraki qabiliyyətinin tənqidini təhlilinə keçdi.

Kantın məşhur əsərləri:

"Xalis zəkanın tənqidid"

"Praktik zəkanın tənqidid"

"Mühakimə qabiliyyətinin tənqidid" hesab olunur.

"Təmiz idrakin tənqidid"ndə idrak prosesini təhlil etmiş və apriori (təcrübəyə qədər) bilik anlayışını yaratmışdır.

Kanta görə, xarici aləm hissələr materiyasını verir, lakin bizim əqlimiz həmin materiyani məkan və zamanda qaydaya salır, eləcə də anlayış hazırlayıır ki, həmin anlayışın köməyi ilə biz təcrübəni başa düşürük. Bizim hissərimizin səbəbi olan dünya özündə şeydir və dərkedilməzdır. Bu dünya, yəni şey özündə məkan və zamanda yerləşmir və substansiya deyildir. Məkan və zaman subyektivdir, onlar subyektin qavrayışı məhsullarıdır (əgər biz mavi eynək taxırıqsa, o zaman bizə hər şey mavi görünür. Biz elə bil əqlimizdə məkan eynəkləri taxırıq və sonra düşünürük ki, məkanda hər şeyi görürük. Beləliklə, həndəsə bu mənada apriordur ki, bütün qavranılan hər şeyin həqiqəti olmalıdır, lakin bizim qavramadığımızın analoji olaraq belə olduğunu qəbul etməyə haqqımız yoxdur. Kantın fikrincə, idrak prosesinin çətinliyi qarşılıqlı olaraq bir-birini rədd edən əql mühakimələri (daha dəqiq desək,

antinomiyalar) doğurur. Onların hər biri həqiqi kimi sübut oluna bilər. Kant belə antinomiyalardan 4-nü misal gətirir (onların hər biri tezis və antitezisdən ibarətdir): Birinci antinomiya: "Dünya zamanda başlangıca malikdir və yalnız məkanda məhduddur" (tezis). "Dünya zamanda başlangıca malik deyil və məkanda sonsuzdur. O, həm məkanda, həm də zamanda sonsuz"dur (antitezis).

İkinci antinomiya: sübut edir ki, hər bir mürəkkəb substansiya sadə hissələrdən həm ibarətdir, həm də ibarət deyildir. Üçüncü antinomiya: iki növ səbəbiyyət mövcudur; biri təbiətin qanunlarına müvafiq gəlir, digəri azadlığa (tezis); təbiətin qanunlarına müvafiq gələn səbəbiyyət mövcuddur (antitezis).

Dördüncü antinomiya: sübut edir ki, mütləq zəruri varlıq həm mövcuddur, həm də mövcud deyildir. Kantın antinomiya haqqında təlimi Hegelə böyük təsir göstərmişdir. Təsadüfi deyildir ki, onun dialektikası antinomiyalar yolu ilə qurulmuşdur.

Kantın etikası, yaxud əqlin əməli tətbiqi təlimi "Əməli idrakın tənqididir" və qısa şəkildə desək, "Prolegomenlər" əsərlərində nəzərdən keçirilmişdir. Kantın etikası tarixi-fəlsəfi əhəmiyyətə malikdir ki, burada da "qəti imperativ" mühüm yer tutur. Məsələ burasındadır ki, Kantı əxlaqa utilitar yanaşma təmin etmirdi. Çünkü burada əxlaqın məqsədləri onun özündən kənardan hesab olunur. O, tam təcrid olunmuş əxlaq metafizikasını əldə etməyə çalışır. Özü də bu əxlaq nə teologiya, nə də başqa bir şeylə sərtlənmir. Kant hesab edirdi ki, bütün əxlaqi anlayışlar öz yeri və mənşəyinə görə əqldə tam aprioridir. Əxlaqi dəyərlər insanın borc hissindən çıxış edərək fəaliyyət göstərdiyi zaman mövcud olur. Həm də borcu tələb etdiyi səviyyədə olan fəaliyyət kifayət deyildir. Tacirin düzüyü əgər onun marağı ilə sərtlənirsə o, yaxşı hesab oluna bilməz. Əxlaqın mahiyyəti qanun anlayışından çıxarılmalıdır. Qanun əqlin əmrindir, əmrin formulu isə imperativ adlanır. Kanta görə iki imperativ var: Şərti imperativ (siz filan-filan məqsədə çatmaq istəyirsinizsə, filan-filan işləri görməlisiniz)

Qəti imperativ apriordur. Qəti imperativ müəyyən fəaliyyət tipi məqsədə münasibətsiz obyektiv olaraq zəruridir. "Prolegomenlər..."də yazırıdı: "Antropologiyaya məxsus olan tam şəkildə empiriklikdən təmizlənmiş təmiz əxlaq fəlsəfənin işlənib hazırlanması olduqca zəruridir..." Əxlaqi qanun mütləq zərurətdir: "yalan danışma" nəsihəti, məsələn, təkcə adamlar üçün gerçəklilik deyil, ümumiyyətlə ağıllı canlıların hamısı üçün vacibdir. Deməli, borcun əsasını təkcə insanın təbiətində

deyil, yaxud onun sürüldüyü şəraitdə deyil, əksinə, a prioridə sərf şəkildə təmiz idrakin anlayışlarında axtarılmalıdır. Yalnız bir qəti imperativ var ki, o da Kanta görə aşağıdakı kimidir: "Elə hərəkət et ki, sənin hərəkətinin əxlaq qaydası ümumi qanun ola bilsin". Yaxud da "Elə hərəkət et ki, sənin iradənin əxlaq qaydası eyni zamanda ümumi qanun-vericilik prinsipi qüvvəsinə malik olsun". Kant bunu belə aydınlaşdırırırdı. Pul borc almaq düzgün deyil. Çünkü hamı borc alarsa, pul qalmaz. Beləliklə, qəti imperativ tərəfindən oğurluq, adam öldürmək və s. mühakimə olunurdu. Bu və ya digər hərəkət yalnız o zaman əxlaqi hesab olunurdu ki, bu hamı üçün qanuna çevrilə bilsin. Kantın insanın borcu və ləyaqəti haqqındaki mühakimələri də bununla əlaqədar idi. Belə bir sual verilirdi: insan üçün qiymətli nədir? Ləyaqət, yoxsa həzz? Ləzzətdə, həzzdə keçən həyat heç bir qiymətə malik deyildir. Öz ləyaqətinini qoruyan insan hər şeyi, hətta həyatını itirməyə hazırlıdır. Ləyaqətin mənbəyi və şərhləri nədir? Bu, insanın özünün özü üzərində yüksəlməsidir. İnsan borcunu başa düşərək yaşayır və fəaliyyət göstərir. Deməli, o, həzz xatırınə yaşamır. Kantın konsepsiyasının təhlilinin sonunda qeyd edə bilərəm ki, o, cəmiyyət haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdir. Onun "Əbədi sülh haqqında" traktatında azad dövlətlər federasiyasının yaradılması ideyası irəli sürülmüşdür. Həmin dövlətlər müharibəni qadağan edən müqavilələr bağlayırlar. Əql müharibəni mühakimə edir, onu aradan qaldırmaq isə Beynəlxalq hökumətin işidir. Ayrı-ayrı dövlətlərin vətəndaş konstitusiyaları respublikaçı olmalıdır. Kant fəlsəfəsi, Hegel, Yohann Qotlib Fixte, Fridrix Şiller, Lüdvik Andreas Feyerbach və s. klassik alman fəlsəfəsi nümayəndələrinin işlərinə güclü təsir etmişdir.