FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 5. SZÁM

O. Jahot: A szociológiai kutatások és a statisztika néhány elméleti kérdése

A szerző az induktív és statisztikus eljárások különbségéből indul ki. A statisztikus eljárások esetében nagyszámú megfigyelt jelenségből a nagy számok törvényének felhasználásával átlagértéket állapítanak meg, mely összegezve magában foglalja a jelenségek egészének lényeges tulajdonságait. A statisztikus eljárás eredménye azonban — középérték volta, átlagjellege miatt — nem vonatkoztatható egyenesen és közvetlenül az egyesre, míg az induktív következtetés eredménye közvetlenül tartalmazza az egyes jelenségek általános vonásait. Éppen ezért a társadalomtudományoknak mindkét eljárást együttesen kell alkalmazni.

A konkrét szociológiai kutatás eredménye az empirikus törvény, amely bizonyos fokig rendszerezve foglalja össze a kutatás eredményeit. Az empirikus törvény megjelenhet statisztikus törvény formájában is, de bővebb fogalom az utóbbinál, nem minden statisztikus törvény empirikus is egyben.

A szociológiai kutatás menetét elemezve a szerző rámutat arra, hogy minden vizsgálat egyszeri, véletlen, esetleges tényekből, adatokból indul ki. Ezekből adódik a „statisztikus tény", amely már általánosítás eredménye, nem tartalmaz véletlen elemeket, hanem a jelenségek adott csoportjára jellemző tények összesűrítése. A statisztikus tényben elvonatkoztatunk az adatok tarkaságától, a tipikustól való eltéréstől, a statisztikus tény már lényegi vonásokat is visel, így a lényeg elemzésének első lépcsője. A statisztikus tények az adott társadalmi jelenségekre jellemző fejlődési tendenciákat is jelzik, ezért „társadalmi-statisztikai tényeknek" is nevezhetjük őket.

A társadalmi folyamatok tudományos elemzésének csak ilyen tények lehetnek az alapjai. A statisztikus tények lényegüknél fogva már közel állnak a statisztikus törvényszerűségekhez, mindkettő általánosítás eredménye, de az utóbbiak az általánosítás magasabb fokát képviselik, éppen ezért a társadalmi fejlődés tartósabb tendenciáit, mélyebben, pontosabban, tartósabban és a jelenségek nagyobb körére kiterjedően fejezik ki.

A statisztikus szociológiai kutatások formáját a vizsgálandó társadalmi jelenség természete határozza meg, meghatározó szerepük van természetesen a társadalmi feladatoknak is, melyeknek az adott kutatás a szolgálatában áll. Éppen ezért a szociológia feladata nem merülhet ki meghatározott empirikus adatok filozófiai állásfoglalások nélküli általánosításában. A szociológus munkájának, a tárgy természetének és társadalmi céljának megfelelően, két szakasza van: 1. A jelenségre vonatkozó adatok áttekintése statisztikus módszerekkel, 2. A kapott eredmények elvi értékelése.

A szerző végül polemizál azzal a szovjet szociológusok körében is volt nézettel, hogy a statisztika csak a társadalomtudományokra alkalmazható.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 9. SZÁM

M. S. Bahitov: Az okság problémája a szociológiában és a funkcionalizmus kritikája

A szerző azt a folyamatot vizsgálja, hogyan alakul át a burzsoá szociológiában a társadalmi determinizmus saját tagadásává, mivel az okság s az okozati összefüggések gazdag láncolatát kifejező kölcsönhatás kategóriáját felváltja a funkció fogalma. A társadalmi mozgást meghatározó „tényezők elmélete" a következő fejlődésen ment át a burzsoá szociológiában: 1. A „tényezők elmélete", amelyben a történelmi gyakorlat során megvalósult

tények és a tudatos célok eltérése úgy jelenik meg, mint egymásnak ellentmondó tényezők, ösztönösen megvalósuló absztrakt tendenciák eredménye. Ezekhez a tényezőkhöz, amelyek szubjektíve motiválják a történelmi cselekvést, számítják a népesség számát és sűrűségét, a földrajzi körülményeket, a nemzeti és kulturális hagyományokat s az emberek pszichikai, alkati eltéréseit stb. 2. „tényezők sokaságának elmélete" mint vulgáris ökonomista irányzat jelentkezett a szociológiában az idealista tartalom elfedésére, de követői a gazdasági tényezőket csupán a cselekedeteket befolyásoló nagyszámú tényező egyikének, de nem döntő faktorának tekintik. 3. A XX. sz. elején alakult ki az a felfogás, mely a cselekedeteket a pszichikai motiváció különbségére vezeti vissza, s amely átmenetileg „megoldotta" a fenti két irányzat csődjét.

A „tényezők elméletének" mindhárom válfajára általában érvényes az a megállapítás, hogy a társadalmi élet különböző oldalait egymástól elszigetelve vizsgálja, de tartalmas szintézisig nem jut el. A különböző hatások mintegy véletlenszerűen összegeződnek az egyén viselkedésében, így tehát tulajdonképpen egymástól független tényezők együttes hatása jön létre, amely kiszámítható. Ezt a felfogást fejezi ki tömören a „funkcionális függőség" fogalma, mellyel a burzsoá szociológia a szükségszerűen ható okok rendszerét felcserélte.

A tényezők sokaságának elmélete napjainkban mint a funkcionális analízis elmélete jelenik meg. Ennek egyik formája a strukturális funkcionalizmus, amely az USÁ-ban jelenleg uralkodó szerepet tölt be a hivatalos kiadványokban. Képviselői — T. Parsons, M. Levy, P. Merton — formálisan nem tagadják az okozati meghatározottságot, de ezt „pontosabbá téve" a funkció fogalmával váltják fel, határozottan elutasítva azt, hogy a társadalomban ható tényezők közül valamelyik is elsődleges lenne. Ezzel a gazdasági determinizmust kívánják cáfolni. A társadalom életének legegyszerűbb egységeit, elemeit az egyes emberek egyes cselekedeteiben találják meg. A társadalmi elemzés céljából ezeket kívánják feltárni. Ebben az elemben, Parsons és társai szerint, differenciálatlanul egyesülnek és azonosulnak a társadalmi életben ható tényezők, így értelmetlen közöttük elsődlegest keresni. Ez az elmélet — Parsons szerint — alkalmas arra, hogy kimutassa a társadalmi lét és társadalmi tudat egységét. A „társadalmi tett" fogalmával már Max Webernél is találkozhatunk, Moreno szociometriája is operál vele, így Parsons „felfedezése" nem újdonság a burzsoá szociológiában, gyakran találkozhatunk vele mint a társadalmi determinizmus elleni harc eszközével.

A továbbiakban Bahitov részletesen elemzi Parsons „analitikus realizmusát" mint a tényezők elméletének egyik eklektikus változatát. Parsons „A társadalmi tett struktúrája" című munkájában azt igyekszik kimutatni, hogy az individuális viselkedést befolyásoló tényezők és a következményeik állandóan váltogatják egymást, vagyis nincs szituációtól független meghatározó tényező. A tényezők tarkaságából, sokaságából az adott helyzetnek megfelelően egyesek pszichikailag hatékonyabbnak bizonyultak, befolyásolják az egyén viselkedését, de hatásuk csak átmeneti.

Az egyéni viselkedések társadalmi méretű általánosságának indokolására Parsous általában elfogadott viselkedési módokat, sztereotip viselkedési normákat tételez fel, amelyeket szerinte tulajdonképpen a társadalom dolgoz ki. A funkcionalisták igyekeznek is minél részletesebb normákat kidolgozni a viselkedés szabályozására, melyek a társadalom „funkcionális egysége" következtében minden ember viselkedésének alapjául szolgálhatnak; a viselkedési módok „tiszta modelljének" alapja pedig — az üzletember viselkedése, amelyet a funkcionalisták társadalmi ideálnak tekintenek.

(á. a.)

V. I. Garadzsa: A hit és tudás problémája a tomizmusban

A cikk azt vizsgálja, hogy vállhatott Aquinói Tamás filozófiai öröksége korunk katolikus filozófiájának alapjává. A katolicizmus vezető gondolkodói megértették, hogy elméletük napjainkban, a tudományok rohamos fejlődése idején a tömegekre csak úgy hathat, ha össze tudják egyeztetni a tudományokkal. Ezt kísérelte meg Tamás is a maga korában hasonló történelmi szituációkban, ezért nyúl vissza tanaihoz, a tudás és hit harmóniájáról szóló tételéhez a mai katolikus filozófia.

A szerző bevezetőül Lenint idézi arról, hogy az idealizmusban két fő formája van a hit és a tudás viszonyának: „Kant lealacsonyítja tudást, hogy szabaddá tegye az utat a hit számára; Hegel magasra emeli a tudást, azt bizonygatva, hogy a tudás isten ismerete." (Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 147. o.) A katolikus filozófiában ezt a két felfogást hagyományos iskolák képviselik: az előbbit a platóni—augustinusi, az utóbbit az arisztotelészi-

tomista. Mikor az egyház hatalma tetőpontján volt, az első álláspont dominált és szerepelt az egyház hivatalos állásfoglalásaként. Mikor azonban a tudományok fellendülése az egyház tanait fenyegette, az utóbbi — rugalmasabb — álláspont került előtérbe. Az okok, melyek miatt a tomizmus kialakult, s az egyház rákényszerült a tomizmus elfogadására: az antik kultúrának a reneszánszban való feleleventése, elsősorban az arisztotelészi filozófiáé, s ennek averroista értelmezése, másodsorban a tudományok meginduló fejlődése és a kísérleti módszer megjelenése (R. Bacon). Ennek nyomán az egyházon belül megjelent az igény a tudás újraértékelésére abból a célból, amelyet már Abélard felvetett: nem hinni hogy tudjunk, hanem tudni, hogy higgyünk. Ez a tétel vált lényegében a tomizmus alapjává. Az egyházon belül még hosszú ideig folyt a küzdelem a két álláspont között, melyeknek képviselői az újplatonizmusra és Augustinusra támaszkodó ferences Bonaventura és az Arisztotelészre támaszkodó dominikánus Aquinói Tamás.

Tamás filozófiája is kifejtette, hogy az ész nem mondhat ellent a hitnek, sőt alátámasztja, ezzel elvetette a kettős igazság elméletét, s kidolgozta a „keresztény arisztoteliánizmus" rendszerét. A hit és tudás viszonyának problémája a tomista filozófiában a természetfeletti és a természeti dolgok megismerése viszonyának problémájává változott át. Az utóbbiak megismerésének eszközei az érzékek és az értelem, míg az előbbieké a kinyilatkoztatás. A tomista metafizikában a létnek, a valóságnak racionális struktúrája van, mivel a tomizmus minden dologban az isteni értelem visszfényét látja, amely megszabja a dolgok minőségét és a létezés alapelveit.

A tomizmusban van tehát természeti és isteni megismerés. Az előbbinek teljes értékét a tomizmus nem ismeri el, mivel a megismerés abszolút célja maga az isten, akit vagy közvetlenül vagy közvetve — a teremtett világon keresztül — ismerhetünk meg, s ebből következően a világ megismerése az isten megismerésének alárendelt. A tudás a látható és igazolható igazság, a hit a láthatatlan és igazolhatatlan igazság területe, az előbbi a logikai szükségszerűség, az utóbbi az istenhez elvezető szabad akarat uralma alatt áll. Auinói Tamás racionalizmusa tehát álracionalizmus, a tudást és szerepét alacsonyabb rendűnek tekinti, ennek alapvető okát az emberi értelem gyengeségében látja, sőt kihangsúlyozza, hogy az élet értelmét, célját és eredetét csak a kinyilatkoztatás döntheti el, amelyet viszont csalhatatlannak tekint. Ugyanakkor kijelentetve, hogy a hit és a tudás között az alapvető különbség ellenére komoly hasonlóság is van, koncepciójának alapelvévé a hit és tudás harmóniájának tételét tette.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 10. SZÁM

A. Sz. Fris: A szocialista dolgozó kollektíva szerepe a társadalmi viszonyok fejlődésében

A tanulmány arra a kérdésre kíván választ adni, hogy milyen lesz a kommunista társadalom struktúrája. Az nem vitás, hogy a kommunizmus homogén társadalom lesz, de valamilyen felépítése, szerkezete feltétlenül lesz. A kommunista társadalom szervezeti formájának csíráit a szerző napjaink dolgozó kollektíváiban látja, szerinte ezek fejlődnek majd át a kommunizmusban „önigazgatási egyesülésekké", amelyek az SZKP programja szerint a kommunista társadalom sejtjei lesznek. Ezekben az önigazgatási egyesülésekben fog azután megvalósulni a munka megszervezése és a munkatevékenységek cseréje, ezen alapulva kapcsolódnak majd egymáshoz az egyesülések, s adják meg a társadalom egységes gazdasági szervezetét, melyben az egységet a tulajdonhoz — a kommunista tulajdonhoz — való azonos viszony biztosítja. Az egyes ember természetesen ekkor sem érintkezik közvetlenül a társadalommal, a munkavégzéssel kapcsolatos utasításokat sem közvetlenül kapja a társadalomtól, hanem ezek az egyesülések lesznek azok a láncszemek, melyek közvetítik a személyiség és a társadalom közötti kapcsolatot. Az egyén úgy illeszkedik be a társadalomba, hogy egy dolgozó kollektívába illeszkedik bele, mely meghatározott viszonyban áll más kollektívákkal.

A kollektíva belső funkciója nem merül ki a munka megszervezésében — bár alapvető szerepe ez —, hanem átfogja az emberek érintkezésének egészét: az ellátást és a szolgáltatásokat, a nevelést és oktatást, a sport- és kulturális tevékenységet, a közösség életének megszervezését (az önigazgatást) és az egyén bevonását ebbe a közösségi életbe. Ezeket a funkciókat a közösség tagjai öntevékenység formájában látják el, az igazgatási funkciók tehát nem különülnek el az egyes embertől, ha-

nem közvetlen tevékenységében valósulnak meg. A lehetőségek és tevékenységek széles skálája a képességek kibontakozásához és realizálásához vezet, s a köznapi élet totalitásának hatására kialakul a mindenoldalú személyiség.

A szocialista társadalom dolgozó kollektívájának önigazgatási egyesüléssé való átalakulása egyúttal a proletariátus „magáért való" osztállyá válása, vagyis a kommunizmusra való átmenet társadalmilag a dolgozó kollektívák fejlődésén keresztül történik. E fejlődés lényege a kollektívák zártságának és izoláltságának feloldódása, az elvtársi együttműködés és kölcsönös segítség viszonyának kialakulása, aminek eredményeképpen a kollektíva nem különül el a saját külön érdekeivel a társadalomtól. Társadalmi méretekben is megszerveződik az egyes kollektívák munkája közötti kapcsolat, ennek alapja és szabályozója a kooperáció és specializáció elve.

(á. a.)

A. G. Miszlicsenko: A szabadság egzisztencialista felfogásának kritikája

A szerző az egzisztencializmus kiindulópontjának a „krízis problémáját" tekinti, amelyben a modern kapitalista társadalom elszemélytelenítő hatásai tükröződnek vissza — az egzisztencializmus nem más, mint a polgári tudat sajátos védekezése az egyéni és a társadalmi élet uniformizálódása és standardizálódása ellen. A polgári társadalom tagjai elutastíják a közösséget, amely átlagemberré fokozza le őket, s önmagukba, közvetlen környezetük szűk, zárt világába menekülnek, azok közé az emberek közé, akiknek gondolkodása, nézetei és előítéletei azonosak az övékkel. Ebből adódik, hogy a polgári társadalom tagjai az emberek megkülönböztetésének alapjává az emberek által kialakított, választott tudatot teszik, amely így maga is a menekülés eredményévé, a „belső szabadság" megtestesítőjévé válik. Az egzisztencializmus a szabadságnak a társadalomtól való szabadságot tekinti.

Az egzisztencializmus a reflexiót, a döntés aktusát, mely az egyén viselkedésének csupán egy mozzanata, a többitől elszakítja, az egyén önálló belső világának tekinti, abszolutizálja; így a valóságos világ megkettőződik külső és belső világra, az előbbi a nem valódi, az utóbbi a valódi. Ezzel az abszolutizálással a szabadság az ember megismerhetetlen, belső lényegéhez kötötté válik, s a választás, a döntés formájában nyilvánul meg.

Formálisan azonban nem utasítja el az egzisztencializmus a szükségszerűség szerepét sem. Jaspers szerint a szabadság a külső és a belső törvényszerűség (a természeti törvények és az erkölcsi normák) között helyezkedik el, de éppen ezek tagadásában nyilvánul meg, mert amennyiben nem egyeznek az egyén belső szabadságával, tagadás alá kerülnek mint valótlanok. A belső szabadság ugyanis egyúttal belső szükségszerűség, fatális, misztikus erő az emberben, mely meghatározott döntés felé hajtja az embert, aki tettének okát így önmagában, egzisztenciájának mélyén elrejtve hordja. Így fordul az abszolút szabadság egzisztencialista elmélete az ellenkezőjébe: végeredményben a fatalizmusnak a szükségszerűség szubjektív idealista módon értelmezett felfogásán nyugvó új változata. Ez a fatalizmus a külső, racionálisan megragadható determináló tényezőket tagadva az ember cselekedeteit belső, misztikus, irracionális erőre vezeti vissza, amellyel szemben az ember tehetetlen. Ezt fejezi ki Sartre híres formulája is: „az ember szabadságra ítélt lény", Heidegger szerint viszont halálra ítélt lény, akinek szabadsága az öngyilkosság, a „meghalás szabadsága" („Freiheit zum Tode").

A döntés abszolutizálásának — az egzisztencializmus szabadságfelfogása legalapvetőbb jellemvonásának — következménye az etikai normák teljes elvetése. Ennek elvi alapja, hogy az ember a döntéskor mindig önmagát választja, vagyis a választás, illetve a döntés nem az objektív világ megismert törvényei alapján történik, hanem éppen az elutasításukkal, az egyén belső irracionális világának igenlésével. Így válik a szabadság egzisztencialista megközelítésének központi problémájává a döntés — az ekszták̇zis új formája —, amely mentes minden irányultságtól. Joggal kiáltott fel tehát Heidegger előadásainak egyik hallgatója: „Én már döntöttem, de nem tudom, hogy mit!"

Az ember szabad akaratát, a döntés tényét abszolutizálva az egzisztencialisták tagadják a jó és a rossz objektív kritériumait, sőt természetesen a kettő között való döntés lehetőségét is. Az etikával szembeállítják az „Éthosz"-t, a belső, „individuális helyességet", a „lelkiismeret hangját". Az individuális helyesség nem függ az objektív erkölcsi normáktól, nem is jelenti tehát a hozzájuk való alkalmazkodást. Ebből következik, hogy az ember nem is felelős a tetteiért, sem szűkebb környezete, sem az egész emberiség előtt. Ebben csúcsosodik ki az egzisztencialista szabadságelmélet antihumanista és arisztokratikus, antidemokratikus jellege, amelyhez a legtöbb egzisztencialistánál az antikommunizmus is párosul.

(á. a.)

V. F. Aszmusz: A szabadság és szükségszerűség dialektikája Fichte filozófiájában

A szerző bevezetőül a filozófiatörténeti előzményeket vázolja. A Fichte előtti filozófusok vagy a szabadságot vagy a szükségszerűséget emelték ki, abszolutizálva az egyiket. Aszmusz szerint a szabadság és szükségszerűség dialektikája feltárásának első kísérlete Spinoza nevéhez fűződik, aki a szabadságot nem mint alternatívát, hanem mint a szükségszerűség különös esetét fogja fel: a dolog szükségszerű létezése a saját belső természetétől függ. Az isten — azaz Spinozánál a világ — létezése ezt a feltételt kielégíti, tehát a tevékenysége ebben az értelemben szabad, de egyúttal szükségszerű is. Hasonlóképpen szabad az ember is, ha viselkedése meghatározó tényezőjévé a megismerés szenvedélye válik, hiszen ez a lényéből szükségszerűen fakadó viselkedés. Spinoza elméletének korlátja a társadalmi-történeti megalapozatlanság — a problémát csak az egyén szempontjából közelíti meg, akinek a lényegét nem az aktív tevékenységében, hanem a passzív szemlélődésben látja. Fichte másik elődje, Kant, visszalép Spinozához képest. A szabadságot nem a szükségszerűségből vezette le, hanem a kettőt metafizikusan szétszakítva teljesen a reális összefüggéseken kívülre helyezte, szerinte az ember mint test a szükségszerűség, mint lélek a szabadság világába tartozik.

Fichte — az öntudat filozófusa — az ember lényegét a szabad tevékenységben látta, s ebből adódik, hogy filozófiája legfontosabb feladatának a szabadság lehetőségének elméleti megalapozását tartotta. Akárcsak Spinoza és Kant, a teljes determinációt vallotta, s ebben a szükségszerű világban kereste a szabadság lehetőségét, de nem az egyes, az absztrakt ember szempontjából. Éppen azt helytelenítette elődei felfogásában, hogy az izolált, az önmagában vett emberből indultak ki, s úgy vélték, hogy az egyes ember a többiektől függetlenül lehet szabad. Aszmusz szerint Fichte szabadságelméletének fordulat jellege abban van, hogy a szabadság problémáját elsőnek vizsgálja történelmi-társadalmi méretekben: a fichtei szabadság csak a faj története során valósulhat meg, az egyén csak akkor lehet szabad, ha felhagy az egyes egyénben megvalósítható önállóság, szabadság délibábjának kergetésével, s a faj létének szükségszerű törvényeit teszi meg tevékenységének alapjává.

Fichténél tehát a szabadság és szükségszerűség dialektikájának egy magasabb foka jelenik meg, mint elődeinél. Szabadságfogalma sokkal konkrétabb is, mivel az emberiség történelmi fejlődésében alapozza meg. Világosan kifejti a társadalom elsőbbségét az egyén felett; ennek tudatosítása az idea, amely az ember viselkedését irányítja; ugyanakkor azonban a szabadság nem az emberi lényegtől idegen valami, hanem az ember saját belső természetéből fakad.

Fichte hangsúlyozza, hogy a szabadság történeti termék, az egyén számára csak annyi szabadság adott, amennyit a társadalom fejlettsége lehetővé tesz. Az idea különböző fejlődési fokokon megy keresztül: Először — a kifinomult művészet formájában — mint esztétikai idea jelenik meg, később mint társadalmi idea — a hősiesség formáló és a jogrend alkotó elveként —, azután mint tudományos idea — a világmindenség felépítésére irányítva —, végül pedig, legáltalánosabb formában mint vallásos idea. A faj életének egészét felölelő igazi szabadság azonban nem ezek összességében jelenik meg, hanem abban a viselkedésben, melyet az egyéniség abban a viselkedésben, melyet az egységes és világos tudományos gondolat vezérel. Vagyis Fichte szerint mindig uralma alatt vagyunk a szükségszerűségnek, s ha passzívan elviseljük hatását, akkor nem vagyunk szabadok, de ha felismerjük, és aktívan, saját tevékenységünkön keresztül valósítjuk meg a törvényeit, akkor szabadok vagyunk.

Aszmusz kiemeli, hogy Fichte a szabadságot nemcsak mint elméleti, hanem mint gyakorlati problmát is felvetette, egyrészt a szabadság eszméjének a társadalomra való hatása, másrészt az ember természet feletti uralma kérdésében. Mindezeket összefoglalva leszögezi, hogy a Fichte filozófiájának egyik legnagyobb pozitivuma a szabadság és szükségszerűség fent vázolt dialektikájának kidolgozása. A továbbiakban a szerző annak a véleményének ad hangot, hogy sem Schelling, sem Hegel nem adott újat a szabadság fichtei elméletéhez képest, mely — éppen ezért — a marxizmus szabadságelméletének egyik legfontosabb előzménye.

(á. a.)

K. N. Ljubutyin: Az antropológiai alapelv a XIX—XX. század idealista német filozófiájában

A cikk felvázolja a német idealista antropologizmus kialakulását a feuerbachi alapelvekből Blochig.

Az antropológiai alapelv eredete Feuerbachhoz fűződik. Feuerbach a társadalmi átalakulások alapjának a „normális" emberi természetnek megfelelő szükségleteket tekintette, ugyanakkor az embert csak mint a természet részét fogta fel, és tulajdonságait pusztán a természeti tulajdonságaiból vezette le. Alapvető jellemvonásának tartotta ugyan, hogy közösségben él, de az emberi közösséget nem mint szociális, hanem mint biológiai jelenséget értelmezte. Felfogása annyiban jelentett fejlődést, hogy az embert nemcsak végcélnak, hanem kiindulópontnak is tekintette.

Nietzsche filozófiája a kor igényeinek megfelelően mítoszt teremtett. Az embert mint ösztönök összegét fogta fel, közöttük legfontosabb a táplálkozásé és a szaporodásé, s ezekből vezette le a többit. Az ember legfőbb jellemvonásának az akaratot, különösen a hatalomra való akaratot tekintette; ebből már közvetlenül adódott az Übermensch- és Herrenvolk-elmélet — azaz készen állt a mítosz, mely a továbbiakban az életfilozófiának vált alapjává.

Az utóbbi irányzatot Dilthey dolgozta ki részletesen, aki megkísérelte pszichológiai alapokra fektetni a társadalomtudományt. Szerinte a történelmi korok sajátosságai a kor embere lelki struktúrájának sajátosságaiból adódnak, a legfontosabb alapelvnek, s így a vizsgálat kiindulópontjának is „az emberi természet totalitását" tartotta. Az ember lényege szerint nem más, mint az „élet", ez viszont az „átéléssel" azonos, és semmi köze az empirikus élethez. Dilthey azonban pszichologizmusa mellett nem szabadult meg Nietzsche biologizmusától sem, az élet úgy jelenik meg nála, mint az emberi természet ösztönvilága, amely szoros egységet alkot az irracionális átéléssel.

A fentiekből nyilvánvalóan kitűnik Dilthey szubjektív idealizmusa, s ezt csak aláhúzza, hogy az egyén lelki „élet"-ének tükröződését teszi a társadalmi folyamat „megértésének" alapjává. Ez a Dilthey-i pszichologizmus azután behatol a polgári szociológiába, és széleskörű hatást gyakorol.

A kapitalizmus ellentmondásainak éleződésével szükségessé vált az antropológiai alapelv teljesen irracionalista átértékelése. Ezt végezte el Simmel, egy reakciós szociológia megalapozását szolgálva. A társadalom magyarázatában az embernek a vitalista biológia szellemében értelmezett totalitásából indult ki, szerinte ez nyilvánul meg külsőleg, objektivált formában a különböző társadalmi tevékenységekben és intézményekben. Az ember a történelmi folyamatban teljesen passzív, hatni nem képes rá, csak átélni, s ezt az átélést legfeljebb művészi formában tudja kifejezni.

Az életfilozófia tehát az antropologikus alapelvet az irracionalista idealizmus megalapozása módszertani eszközéül használja fel, s ebből vezeti le reakciós társadalmi elméletét, szociológiáját.

Az antropologizmus az egzisztencializmusnak is alapelve. A szerző az egzisztencialisták közül csak Jasperset tárgyalja, kimutatva filozófiájában az antropológiai alapelv folytonosságát. Jaspers ugyanis kijelenti: „minden, ami létezik, az emberben összpontosul, és belőle indul ki", s ugyanakkor az embert meghatározhatatlan lénynek tekinti.

Az egzisztencializmushoz kapcsolódik a filozófiai antropológia kialakulása Nyugat-Németországban. Egyik vezető képviselője Hengstenberg, aki az egész filozófiát antropológiává akarja átalakítani, bár maga is elismeri, hogy a társadalmi jelenségek antropológiai tárgyalása a társadalom válságának jele. Az „emberi lét" Hengstenberg szerint formális struktúra, mely az egyéneket egyesíti a közös életre, és nem több, mint képesség és lehetőség a tudás keresésére, azaz Hengstenberg az embert „lelki-pszichikai lény"-nek tekinti. Ugyanakkor azt állítja, hogy az ember pszichikai természete végső soron istentől függ, így az emberi lét uralkodó alapelve a „perszonális szellem", amelyből egy idealista etikát vezet le. Hengstenberg kénytelen tudomásul venni az ember társadalmi közösségi jellegét, de igyekszik idealista értelmezést adni neki.

Antropologikus alapelveken nyugszik Bloch „reményfilozófiája" is, amelyben megkísérli, hogy a dialektikus materializmust antropologizmussal „egészítse ki". Az embert a materiális és a szellemi világ közötti világnak, a kettő magyarázata kulcsának tekinti. Az emberi lényeg az éhségben fejeződik ki, s ebből fakad a kielégítésére irányuló remény. A remény átéléséből adódó fejlődés teleologikus eredménye Blochnál egyféle „kommunizmus", amelynek azonban irracionális és spekulatív jellegénél fogva semmi köze a napjainkban a kommunizmusért folyó harchoz, a társadalmi fejlődés reális perspektíváihoz.

(á. a.)

K. Ajdukiewicz: A megalapozás problémája

A folyóirat közli Kazimierz Ajdukiewicznek, a röviddel ezelőtt elhunyt neves lengyel filozófusnak és logikusnak az 1961-ben Varsóban rendezett Nemzetközi Metodológiai Kollokviumon elhangzott megnyitóbeszédét. Az előadás célja inkább bizonyos problémák felvetése, mint megoldása volt.

Mint Ajdukiewicz kifejti, noha a megalapozás fogalma jelentős szerepet játszik a metodológiában, mégsem tekinthető világosnak és pontosan megalapozottnak. Abból a definícióból kiindulva ugyanis például, hogy „valamely tételt megalapozni annyit jelent, mint olyan úton jutni el felismeréséig, belátásáig, amely garantálja a helyességét", kénytelenek lennénk a tudományos állítások döntő többségét megalapozatlannak elismerni, s még ha a „helyesség" kifejezést a „valószínűség" kifejezéssel helyettesítjük is, többnyire eldönthetetlen marad, vajon megalapozott-e egy adott tétel vagy sem.

A tudósok általában akkor tekintenek valamely tételt megalapozottnak, ha bejárván azt az utat, amelyet valamely másik kutató, maguk is ugyanarra az eredményre jutnak. Az a terminus tehát, hogy valamely tétel „megalapozott", a tudományos nyelvben csak operatív jelentőségű, vagyis alkalmazásakor a tudósok bizonyos kritériumokhoz igazodnak, amelyeket azonban nem tudnak definiálni. A feladat azonban éppen az, hogy ezt a definíciót mint explikandumot explikátummá tegyük. A probléma ily módon felfogva ténykérdés, amelyet a szerző empirikus úton, a tudósok viselkedésének megfigyelése és analízise útján tart megoldhatónak. Igaz ugyan, hogy a tudósok között nagy, temperamentumbeli és más, pszichológiai és szociológiai tényezőkből adódó különbségek vannak a tekintetben, hogy milyen módszereket tartanak kielégítőnek egy állítás megalapozására, de mégis mindig van elegendő olyan anyag, amelyben nem lépnek fel különbségek.

Mint a szerző a továbbiakban kifejti, a deduktív tudományokban általában megalapozottnak ismernek el valamely állítást, ha rendelkezik deduktív bizonyítékokkal (az induktív tudományokban ezenkívül a hipotéziseket is, ha logikus következményeiket alátámasztja a gyakorlat). A probléma éppen az, hogy miután *bármilyen* megállapításokra és *bármilyen* következtetési szabályokra támaszkodó bizonyítékok nem elégíthetnek ki, meg kell adni, hogy miben különböznek a valóban használható megállapítások és szabályok a többitől, és így a kérdés kiterjed az axiómák kiválasztásának problémájára. Itt azonban ismét különböző válaszok vannak (platonisták, konvencionalisták, szélsőséges empirikusok, utóbbiak szerint a tudományok axiómái vezető hipotézisek).

Ajdukiewicz itt rámutat, hogy a következtetési szabályok kérdése viszonylag kidolgozottabb a matematikai módszerek kodifikációját megadó formális logika révén, de itt sincs egységes vélemény, hiszen vannak két- és többértékű logikák stb., stb. Jellemző, hogy a szerző szerint az empirikus metodológia feladata itt megállapítani, hogy melyiket használják a tudósok, és ha a válasz, mint valószínű, nem lesz egyértelmű, alá kell vetni a sprangeri értelemben vett „értelmező analízisnek".

Még kevésbé megoldottak ezek a kérdések az induktív tudományokban, ahol nem a megalapozás klasszifikációs, hanem elsősorban komparatív fogalmáról van szó.

Ha pedig a felvetett kérdések faktografikus része már megoldást nyert, újabb kérdéseket lehet majd feltenni, így például: A tudományos módszerek alkalmazása garantálja-e azt, hogy mindig az igazsághoz jutunk? Ha a válasz nemleges, felmerül: Milyen célt szolgál a tudományos módszerek alkalmazása? A válasz: a tudomány mint szociológiai jelenség humanista értelmezése.

A cikk végül elemzi az asszerció behaviorisztikus fogalmát, és rámutat arra, hogy a matematikai statisztikában alkalmazott pragmatikus nézőpont gyümölcsöző lehet az általános metodológia számára is.

(t. t.)

T. Kielanowski: A szükségtelen szenvedés problémája

A Studia Filozoficzne szerkesztősége felkért néhány tudóst, hogy írjanak tanulmányokat, amelyek segítséget nyújtanak a tudományok fejlődésével kapcsolatosan felmerülő etikai problémák tisztázásához.

Mint Kielanowski e felkérésre írt cikkében kifejti, nyilvánvaló, hogy az orvosi tevékenység célja az egészség visszadása, és hogy ennek érdekében semmi fáradságot és semmilyen költséget sem szabad sajnálni. Míg azonban az orvosi tudományok jelenlegi szintjén (és *ebben* a vonatkozásban a szerző véleménye szerint a jövő sem

valószínű, hogy lényegi változást hozna) — a beteg állapotának bizonyos megkönnyítése *rendszerint* lehetséges, a beteg életének (bár esetleg csak rövid időre szóló) meghosszabbítása *gyakran* lehetséges, addig az egészség visszaadása előbb vagy utóbb *lehetetlenné* válik, hiszen egyszer mindenki megbetegszik gyógyíthatatlanul.

Felmerül tehát a kérdés, hogy gyógyíthatatlan betegség esetében a beteg életének és ezzel együtt fizikai és erkölcsi szenvedésének meghosszabbítása morális és célszerű-e, mind maga a beteg, mind családja, környezete s az egész társadalom szempontjából. Figyelembe kell ugyanis vennünk: *a)* A nehéz lakásviszonyokat és azt, hogy egy bérből élő család életszínvonala dolgozó tagjainak számától függ: *b)* Azt, hogy egyrészt a képzési idő, másrészt az átlagos életkor megnövekedésével rendkívül megnőtt azoknak a száma, akik még vagy már nem vesznek részt a termelésben, amelytől valamely társadalom gazdagsága elsősorban függ, valamint az életbentartási eljárások rendkívüli költségességét; *c)* Azt, hogy az orvostudomány fejlődésével nagymértékben megnövekszik a lassan haldoklók és a nyomorékok száma (hiszen például az emberi test egyes szövetei bizonyos betegségek folyamatainak esetleges megállítása után sem regenerálódnak, vagy gondoljunk arra, hogy az orvosok között ma már valóságos versengés folyik mind kisebb, gyakran már csak néhány száz grammos koraszülöttek életbentartásáért, akiknek többsége sajnos nyomorék marad, és rendszerint hasonló a helyzet a klinikai halálból életrekeltettekkel is).

Kielanowski röviden áttekinti az eutanáziára, a gyógyíthatatlan beteg orvos által történő tudatos megölésére vonatkozó felfogások történetét (a görögök például egyáltalán nem idegenkedtek tőle), majd áttér azoknak az ellenérveknek ismertetésére, amelyeket maga is súlyosnak, megalapozottnak tart. Ezek a következők:

a) Ha az orvosnak joga lenne a beteg megölésére, ez egyes esetekben mintegy mentesítené őt a beteg megmentésére tett maximális erőfeszítések alól — bár vannak olyan helyzetek, amikor teljes bizonyossággal állítható, hogy nincs segítség.

b) Ha az emberek tudnák, hogy az orvosnak bizonyos esetekben joga van arra, hogy megölje őket, félnének tőle, elveszne az a bizonyosságuk, hogy az orvos mindig és kizárólag a betegség legyőzésére, az élet meghosszabbítására törekszik.

c) Az eutanázia alkalmazása még a legkörülhatároltabb esetekben is éket verne az élet feltétlen védelmének elvébe, és alkalmazásának további kiszélesítése visszaéléseket tenne lehetővé.

d) Az orvosok fokozottan idegenkednének az eutanáziától, hiszen ez a legélesebben ellentétben áll azokkal a motívumokkal, amelyek hatására hivatásukat választották.

Mégis — mutat rá a szerző —, ha másképp nevezik is, a mai orvosi gyakorlatban két esetben is előfordul eutanázia. Egyrészt az orvosok egy része nem alkalmaz vérkeringést serkentő szereket attól a pillanattól kezdve, amikor gyógyíthatatlan betegnél megkezdődik az agónia (ún. ortotanazia). E szerek alkalmazásának beszüntetését nem szabályozza semmiféle orvosi előírás. Másrészt, elterjedt a szülési folyamat megszakítása, tehát a magzat — nem ember, mégis *emberi* magzat — megölése, ha veszélybe kerül az anya élete. Ezt a gyakorlatot — a kisebbik rossz választását — világi és (a katolikusokat kivéve) egyházi moralisták sem kárhoztatják.

A szerző a cikke befejező részében élesen elítéli a Hitler által hadigazdákodási szempontból elrendelt kényszerű eutanáziát, amelynek eredetileg tervezett körét egyes német orvosok saját kezdeményezésükre még tovább szélesítették, és amelynek áldozatait körülbelül 275 ezerre lehet becsülni. Felhívja a figyelmet arra is, hogy az önkéntes eutanázia hívei — orvosok, evangélikus és zsidó egyházi személyek, ismert tudósok és művészek — az angolszász országokban már eddig is jelentős szervezeteket hoztak létre.

(t. t.)

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, 1963. 22. SZÁM

Szimpózion a materializmusról

A tudományok fejlődésének hatására a mai polgári filozófiában is mindinkább felmerül a filozófiai materializmus reális szükségessége. Ezt az igényt elsősorban a rohamosan fejlődő természettudományok váltják ki: mind világosabbá válik, hogy bizonyos szaktudományos problémák megoldásában igen nagy segítséget nyújthat a materialista világkép. A fizika területén pl. igen szemléletesen fejezik ezt ki Bohm és Vigier törekvései, de jelentkezik ez a felismerés pl. a fiziológia területén is.

J. J. C. Smart, az Adelaide-i egyetem fiziológiai professzora konkrét fiziológiai kutatásaiból kiindulva jut el egy materialista világképhez. A tudományos mate-

rializmusról alkotott elképzeléseit az Amerikai Filozófiai Társaság Keleti Osztályának 1963. évi egyik ülésén fejtette ki. Kettős célt tűzött maga elé: egyrészt a materializmus filozófiai értelmezését másrészt a materializmus megvédését az ellene felhozott érvekkel szemben. Smart materializmuson azt az elméletet érti, amely szerint „. . . a világban nincs semmi több, mint azok az entitások, amelyeket a fizika követel meg (illetve természetesen azok az entitások, amelyeket az elkövetkező, adekvátabb fizikai elméletek követelnek meg)" a saját előfeltételeként. A világban csak fizikai létezők vannak, csak anyag van, amelyen Smart a tudattól függetlenül létező anyagi valóságot érti. Minden folyamat fizikai folyamat, valamennyi fizikai törvényszerűségekkel írható le, csak az egyik esetben viszonylag egyszerűbben, a másikban sokkal bonyolultabban. A fizika tehát alkalmas és képes arra, hogy az anyagi valóság minden jelenségének átfogó leírását és értelmezését szolgáltassa.

Smart jó érzékkel saját maga veti fel a kérdést: Hogyan lehet értelmezni a tudatot egy ilyen, döntően fizikailag felfogott materializmussal. Válasza a következő: a tudat nem konkrét tárgy, nem konkrét anyag, hanem neutronok —s így elektronok és protonok stb. — millióit magában foglaló anyagi folyamat, mely az agyban játszódik le, és fizikailag nyomon követhető. Igen helytelen a pszichofizikai dualizmus azon álláspontja, hogy a tudat egy nemanyagi szubsztancia megnyilvánulása, ilyennek feltételezése összeegyeztethetetlen a tudományos gondolkodással. Szerinte egy materialista egy tudati jelenségről csak azt állíthatja, hogy az egy, a koponyán belül végbemenő anyagi folyamat. Ezért a tudat kérdésében elfoglalt egyetlen helyes, tudományos materialista álláspontnak azt tartja, amely a tudati jelenségeket agyi folyamatokkal azonosítja.

Smart a tudati jelenségeket agyi folyamatokra vezeti vissza, ez utóbbiakat pedig már fizikai törvényszerűségekkel kifejezhetőknek tartja. Konkrétan a tudatos tapasztalat kérdését elemzi. Úgy tűnik — írja —, hogy az ember egy érzetadatának vagy emlékképének a tudata különbözik egy neurofiziológiai folyamattól vagy állapottól. Ilyen érzetadat lehet pl. egy szín, de ha egy nerofiziológus az agyba néz, ott ezt a színt nem fogja tapasztalni. Tehát pl. a zöld szín tapasztalatának a tudata különbözik az agyi folyamattól. Aki azonban ennek alapján ellenvetést tesz a materializmusnak, az „fenomenológiai csalódás" áldozata lesz. Mert, ha pl. van egy érzetadatunk a zöld színről, és ezt tudjuk is, akkor ez nem azt jelenti, hogy a tudatosan tapasztalt érzetadat zöld, hanem csak azt, hogy van egy olyan tapasztalatunk, amellyel akkor rendelkezünk, ha normális állapotban pl. egy zöld almát nézünk. „Almák és éretlen banánok lehetnek zöldek, de nem annak a tapasztalatai, aki ezeket látja." A zöld tapasztalata az nem zöld, mert a „zöld" a tárgyaknak objektív tulajdonsága. Az érzetadatok természetesen nem alkotói a világnak, meglétük tudata, tapasztalatuk azonban valóságos, anyagi folyamat, mely az agyvelő szürkeállományában megy végbe. Egy-egy tudati jelenségben nincs semmi nem anyagi, megmagyarázásához nem kell és nem szabad feltenni valamilyen „lelki" szubsztanciát. A tudati jelenségekre az agyi folyamatok és csak az agyi folyamatok adnak információt. Így minden tudati jelnség tudományos magyarázatát az agyi folyamatok valamilyen rendezett halmaza szolgáltatja.

N. Malcolm — aki a szimpóziumon nem foglal állást a materializmus kérdésében és nem fejt ki önálló véleményt — „Tudományos materializmus és azonosságelmélet" című kritikai megjegyzéseiben Smart koncepciójának belső ellentmondásaira hívja fel a figyelmet. Helyesen mutat rá pl. arra, hogy ha a tudati jelenségek és az agyi jelenségek azonosak lennének, akkor — az intencionalitás és a modalitás kivételével — azonos tulajdonságokkal is kellene rendelkezniök. Ez azonban nem áll fenn; mert pl. míg az agyi folyamatok meghatározható térbeli struktúrával rendelkeznek, addig egy gondolat helyvektoráról értelmetlenség lenne beszélni.

Nem vitatható, hogy egyes agyi folyamatok fizikai sémája lehetővé teszi néhány tudati jelenség modellálását, de a tudat genezisére, alapvető funkcióira nem adhat választ. Egy tudati jelenség mint olyan kialakulásáról semmilyen információt sem nyerhetünk az agy fiziológiai struktúrájának vizsgálatából. Smart azonban felteszi, hogy egy élő emberi agy, ha a koponyából kivesszük és fiziológiailag azonos feltételek közé helyezzük (gondolatkísérletről van szó), akkor ugyan olyan tudati funkciókat tud ellátni (nyelvet tanulni, érezni stb.), mint egy ép, normális ember, és ebből levonja azt a következtetést, hogy az, ami egy tudati jelenség számára fontos, az a központi idegrendszerben megy végbe, ami pedig a többi szervekben, az ebből a szempontból teljesen lényegtelen. Azonkívül, hogy pusztán „. . . egy agynak gondolatokat, illúziókat vagy érzeteket tulajdonítani zavaros dolog" (Malcolm), a kísérletnek már csak azért sincs bizonyító ereje, mert csak a logikailag, nem pedig a fiziológiailag lehetségesre válaszol.

Mint látjuk, Smart felfogása súrolja annak a nézetnek a határát, amely az agyat eleve adott tudati képességekkel és funkciókkal ruházza fel. Ez pedig idealista következtetésekre vezethet.

Mint látjuk, Smart materializmusának igen komoly fogyatékosságai vannak, főként a tudat vonatkozásában. Nem nehéz felfedezni materializmusának hasonlóságát azokkal a régi, ma már jogosulatlan törekvésekkel, melyek az anyagi világ minőségileg különböző jelenségeit mechanikai analógiával értelmezi. Felfogása főként azért figyelemre méltó, mert a polgári filozófia idealista irányzataival szemben kiemeli a materializmus szükségességét a természettudományos kérdések megoldásában.

(a. f.)

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, 1963. 2. SZÁM

Ch.-P. Bru: Festészet és filozófia

A szerző célja a festészet (illetve általában a művészet) és a filozófia közös emberi rendeltetésének tisztázása. Cikkét az teszi érdekessé, hogy a vallásos, jaspersi színezetű egzisztencializmus tipikus alkalmazása az esztétika területén.

E két tudatformát, írja, minden — látszólagos és valóságos — különbség ellenére összekapcsolja, hogy „még személyes alkotás igényével léphetnek fel" akkor, amikor minden más emberi tevékenység már elszemélytelenedett, feloldódott a „kollektív munkában". A művészet és filozófia területén azonban nem lehet munkamegosztásról beszélni. Az alkotás személyessége azt jelenti, hogy az ember önmaga által és önmaga számára (par soi, pour soi) alkot. Önmaga által — vagyis saját egyedi, nem-ismétlődő képességeit realizálja, és önmaga számára — vagyis nem másért, mint hogy realizálva lássa képességeit, éppen ebben van az alkotás öröme. Ez nem zárja ki, hogy egyben mások számára is alkosson, az esztétikai szemlélet ugyanis nem más, mint az a tevékenység, mely a képben megszilárdult alkotó folyamatot reprodukálja, ezért benne a személyes alkotás-élmény is reprodukálódik.

A művészetek és a filozófia közös funkciója az ember önelidegenülésével, elszemélytelenedésével függ össze. Bru értelmezésében az elidegenedés a következőt jelenti. Az ember és természet eredeti, még állati viszonyában a természet még nem mint valami objektív, a szubjektumtól elvileg különböző, vele szembenálló jelentkezik, hanem a szubjektum önmagát, önmaga folytatását látja környezetében. „A valóság így nem különbözik a látszattól, egy ilyen világban a szubjektivitás önmagánál van, a világ az ő otthona, és ő otthon van benne, azonos önmagával és önmaga is marad." A szerző itt megengedhetetlen módon azonosítja azt, hogy az állat nem képes szubjektum és objektum megkülönböztetésére (mert a valóság előtt csak a vele való szituációkban *jelenik meg)*, azzal, hogy — ahogy állítja — a valóság *ténylegesen* az ő folytatása, hogy nem különbözik a látszattól. Másrészt jogtalanul hivatkozik arra, hogy a szubjektum ezen a fokon „önmagánál van", mert szubjektivitásról egyáltalán csak akkor beszélhetünk, mikor az ember már megkülönböztette önmagát a környezetétől.

Az embert, folytatja Bru, nem más űzte ki az eredeti „otthonlétből", mint a Munka. Ez teremtette meg a valóságnak mint objektívnek, tőlünk különbözőnek a szemléletét. A tudatnak ez a deszubjektiválódása egyben magának a szubjektumnak a deszubjektiválódása, hozzáhasonulása a Máshoz, az önmagától megkülönböztetetthez, és így „az eredeti individuális szubjektivitás elveszett az idegenben, érzéketlenben, személytelenben". Annál fokozottabb az elidegenedettség, minél nagyobb a mesterséges környezet az ember körül, mert „ez sohasem volt kölcsönhatásban az eredeti szubjektivitással", tehát még idegenebb tőle, mint a természetes külvilág, mellyel az állati létben egységet alkotott. Ezzel az egzisztencialista értelmezéssel szemben érdemes felidézni Marx Hegel-polémiáját. Marx éppen azt vetette Hegel szemére, hogy nála az elidegenedés „nem az, hogy az emberi lényeg *emberetlenül*, önmagában való ellentétben tárgyiasul, hanem ... a *tárgyiság* mint olyan az ember elidegenült, az emberi lényegnek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe". Marx a munkát mint az ember pozitív megvalósulását értelmezte, mely csak meghatározott történelmi feltételek között nyilvánul meg mint megvalótlanulás, elidegenedés.

Hogyan találja meg az elveszett ember önmagát — veti fel a kérdést Bru. Úgy hogy a művészetekhez fordul, hogy „tiszta látszatot alkot", melynek nincs más realitása, mint a látszat maga. Ezzel megteremt egy olyan külvilágot, amely csak az ő külső folytatása, és amely csak a szemléletben az, ami. Így állítja helyre szubjektum és objektum egységét a műalkotásokon keresztül: „Mint az eredeti észlelés

tárgyai, ezek csak az én külsővé válásaim, és bennük önmagamnál vagyok . . . újra megtaláltam a Paradicsomot."

De az elidegenedés, mondja a szerző, nem merül ki a külvilággal való szakításban és önmagam tárggyá válásában. Azáltal, hogy magamat mintegy kívülről, tárgyként szemlélem, hogy így megszűnt az önmagammal való közvetlen azonosságom, mindaz, ami számomra érték volt, elveszti értékét, hiszen most már nem vagyok az, aki a dolgokat értékelte. „Semmi sincs, ami engem elkötelezhetne, mert most mindenen kívül vagyok, még az egyetemesen is . . ." És így az Abszurdnál kötünk ki, az Abszurd pedig a Kétségbeesés.

Ezzel a kör bezárult. Az emberi létezés vizsgálata a következő „inkább kozmikus, mint emberi" ellentmondást szüli: „a létezés implikálja az öntudatot, amely önmaga objektív ismeretében kiteljesedve megsemmisíti magának a létezésnek a lehetőségét", mivel az Abszurdhoz vezet. Ennek az ellentmondásnak a megvilágítása és a meghaladására tett kísérlet a filozófia feladata. Meg kell ragadja az Abszolútot, miden dolgok végső értelmét. A még ártatlan, „paradicsomi" létben — ilyen az állati élet és a gyermekkor — maga a szubjektivitás az Abszolút, „mivel itt abszolút módon egybeesik önmagával". A bűnbeesés óta az Abszolút szerepét töltötte be minden, amit vallásos szentségnek nyilvánítottak. A filozófus elé kitűzött cél a mai vallástalan világban az, hogy új isteneket alkosson, „akiktől az ember függővé teheti a maga létezését", egy transzcendenciát, „melynek segítségével visszaadja értékeinek értékét, ismét egybeesve . . . önmagával."

Bru szerint tehát a festészet és a filozófia — más-más úton — az elveszett ember önmagához való visszatalálását szolgálják. „Festeni és filozofálni — mondja —, két módszer, hogy újra felleljük, újra megalkossuk, magasabb fokon . . . az elveszett Paradicsomot."

(k. j.)