

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái¹

1957-ben új korszak kezdődött az emberiség történetében — a kozmosz meghódításának korszaka. Az elért eredmények és a kibontakozó perspektívák filozófiai elemzése az új feladatok egész sorát állítja a marxizmus elé. Ismereteink szerint e problémákkal eddig még nem foglalkoztak a jelentőségüknek megfelelően, Urszul művét tehát — bár természetesen nem türekedhetett teljességre — joggal nevezhetjük úttörő jellegűnek. Írása tartalmas és fontos olvasmány a filozófus olvasó számára, nemcsak gazdag és önmagában is érdekes témája, hanem főként a problémák megközelítésmódjának újszerűsége és a kifejtés tudományossága, igényessége miatt. Gazdag főként az emberiség feltételezett jövőjével foglalkozó tartalmából itt természetesen csupán a legjelentősebb problémakörökkel foglalkozhatunk.

Urszul abból indul ki, hogy a kozmosz meghódítása nem egyetlen felfedezés, hanem hatalmas felfedezések egész sorozata, mely folyamat az anyag önfejlődésének a társadalom szintjén jelentkező belső követelménye; a *kozmozáció* nem más, mint „a tudományban, a termelésben és a társadalmi élet egészében meglévő geocentrikus és kozmikus közötti ellentmondás leküzdésének folyamata”. (24. o.) E folyamat természetesen a filozófiában is megjelenik, és feltételezhetően nemcsak „rég” filozófiai problémák újszerű felvetéséhez, hanem új kérdések keletkezéséhez is vezet, s kiváltja filozófiai ismereteink jelentős megváltozását, a dialektika alapvető törvényei, ill. kategóriái tartalmának gazdagodását, a marxista filozófia további gyorsuló fejlődését.

A *filozófia kozmozációját az egyenlőtlenség jellemzi* — szövezi le a szerző. Leginkább geocentrikusak az életről, a társadalomról, a megismerésről és a gondolkodásról alkotott filozófiai elképze-

léseink; igen sok geocentrikus vonással rendelkezik a térről, az időről, a végesről és a végtelenről való mai felfogásunk; a materialista dialektika legáltalánosabb törvényei és kategóriái — pl. az anyag és a változás fogalma — viszont elvileg kozmikus jellegűek. Az elvileg kozmikus jelleg persze nem jelenti a teljes kozmizáltságot, hiszen nemcsak az életről, a társadalomról, a gondolkodásról meglévő nézeteink is csak más, kozmikus társadalmak tanulmányozása után, azaz jelentős mennyiségű új tudományos információ felhasználása után válhatnak kozmikusakká, hanem már leginkább kozmizált fogalmainkat is szükségképpen alá kell majd vetnünk — a kozmikus tér egyre távolabbi részei vonatkozásában is — a gyakorlat verifikáló hatásának.

Szükségesnek tartjuk kissé részletesebben tárgyalni a szerzőnek az információelmélettel kapcsolatos felfogását.

Az információelmélet — mint ismeretes — valószínűségi értelmezés alapján jött létre (C. Shannon), de későbbi vizsgálatok kimutatták, hogy lehetséges kombinatorikus, algoritmikus, sőt topológus elvekből kiinduló felépítése is. Az információ lényegéről és fogalmáról szóló vitákra² Urszul nem tér ki; kiinduló tétele a visszatükrözés és az információ kapcsolata, illetve annak elismerése, hogy minden anyagi objektum képes — struktúrájában — információt tárolni (L. Brillouin terminusa szerint: „kötött” információ) és továbbítani. W. R. Ashby nyomán az információ mennyiségét a sokféleség mennyiségének tekintik, azzal, hogy ez az érték minden rendszerben viszonylagos, ebben az értelemben hasonlít a sebességre, mely szintén két rendszer viszonyától függ (valamilyen objektum abszolút információmennyisége ugyanis végtelen).

² E problémákkal kapcsolatos tájékozódáshoz 1. Lakó László: *Az információelmélet néhány filozófiai kérdéséről*. *Periodica Polytechnica Magyar nyelvű társadalomtudományi különszám*, 1967.

¹ А. Д. Урсул: *Освещение космоса*. Изд. «Мысль». Москва 1967. 238. о.

Urszul az információ L. Brillouintól eredő negentrópiás elve alapján bírálja azt a felfogást, mely tagadja az információ létezését a szervetlen természetben. Bírálata és az információ mint visszatükrözött sokféleség értelmezése azonban nem eléggé részletes és bizonyított. A szerző mentségére szól, hogy (a lábjegyzetekben említett) korábbi és a későbbi cikkeiben pótolja ezeket a hiányokat, és egyrészt részleteiben is kifejti információfelfogását, másrészt pedig újabb érveket is felsorakoztat az információt mint csupán az élet szintjén megjelenőt elismerő álláspont ellen. Nem ismerjük azonban olyan írását, ahol a szerző kielégítően másik hiányérzetünket, mely a tudományos információ fogalmának bevezetéséhez kapcsolódik. E bevezetés lényegében egy határos definíció közléséből áll, mely definíciót el is fogadnánk, ha legalább utalna e fogalom „ellentétére” (a nem, illetve részlegesen tudományos információra), vagy arra az alapra, amelyet e végig nem vitt felosztásnál használ.

A mű néhány tartalmilag szintén fontos és az érdeklődésre joggal számot tartó egyéb problémáját és a szerző nézetét, ill. következtetését csak megemlítjük: az élet keletkezése és fejlődése (Urszul itt elveti az élet csupán funkcionális oldalról való meghatározását), a Világegyetemben lehetséges civilizációk osztályozása és kapcsolatuk (Urszul a gyorsuló fejlődés törvénye alapján arra következtet, hogy a mienkénél fejlettebb bolygóküzi civilizációk feltételezhetően kommunista termelési viszonyok között élnek), a társadalmi haladás finalista felfogásának elvetése, a nooszféra fejlődésének perspektívái, a Földön kívüli termelés fejlődése stb.

A tartalmilag érdeklődésre számot tartó részeknek a felsorolásánál feltétlenül meg kell legalábbis említeni a *Függelék*ként közölt tanulmányt, mely — a sokak által a rakétechnika megteremtőjéül tisztelt — K. E. Ciolkovszkijnak a kozmosz meghódításával kapcsolatos egyes filozófiai és szociológiai nézeteit ismerteti, elemzi.

A recenzált műben — mint már említettük — figyelemreméltó a problémák megközelítésmódja is. Ismereteink szerint ez az első filozófiai jellegű munka, melyben az *információelméleti megközelítést alkalmazták* (mégpedig igen meggondoltan és következetesen), ami — függetlenül az elért eredményektől — már önmagában véte is elismerésre méltó. A tudományos kutatás e módszerének ereje ugyanis abban rejlik, hogy sok esetben lehetővé teszi az elemzett jellemzők mennyiségi

kifejezését. Ennek illusztrálására nézzük a mű egyik eredeti és leginkább problematikus gondolatmenetét. Míg az olvasóink előtt ismeretes külföldi és hazai szerzők (pl. Meljuhin, Sztoljarov, Szabó A. Gy.) a funkció, ill. a visszatükrözés fogalma segítségével értelmezik a fejlődést, addig Urszul kísérlete arra irányul, hogy az anyagi objektumok fejlődési fokát megállapító univerzális kritériumul az információs kritériumot vezesse be és ennek jogosultságát igazolja. Kétféle megköztést alkalmazva (csupán a kötött információ érdeklí, illetve a véges, térben és időben korlátozott rendszereket meghatározott szinten vizsgálja) kimutatja a különféle rendszerek bizonyos információmennyiségi törvényszerűségeit — pl. az atomsúly növekedésével az elemi részek szintjén növekszik az atomok közötti információk mennyisége is, a kémiai és a biológiai evolúció is együtt jár az információ felhalmozódásával —, és ezekből, ill. más hasonló tényekből azt a következtetést vonja le, hogy *a fejlődés folyamán az információ mennyisége nemesak a strukturális egységekben, hanem totalitásukban, fejlettségi fokozatuk egészében is növekszik*. Az információ felhalmozódása tehát mind az egyes anyagi objektumok, mind az anyag egy-egy adott fejlettségi szintjének fejlődése során, mind pedig az alacsonyabb fejlődési szintről a magasabbra való átmenet során végbemegy. A különböző szintek összehasonlítása során a szintek „közepes” képviselőivel kell dolgozni, a „közepes” elemi résszel, a „közepes” atommal, a „közepes” molekulával stb.

A viszonylagos magasabbrendűség információs kritériumát Urszul az élettelen természetről az élő természetre és a társadalomra is kiterjeszti, szerinte az egyes individuumok információmennyisége is növekszik a fejlődés folyamán, és a társadalmi fejlődés is a tudományos információ mennyiségének növekedésével kapcsolatos. E koncepcióval kapcsolatosan nem kívánunk részletekbe bocsátkozni, szerintünk azonban sokkal elfogadhatóbbnak tűnik az olyan álláspont, amely a viszonylagos magasabbrendűség kérdését nem egyetlen kritérium (funkció, visszatükrözés vagy információmennyiség) alapján kívánja eldönteni.

Koncepcióját Urszul több esetben konkretizálja is. Így az információ segítségével megadja a biológiai struktúra általános — kozmikus — meghatározását: *biológiai struktúra* „minden olyan struktúra, mely molekuláris szinten legalább 10^{11} bit információt tartalmaz, és rendelkezik az önmegőrzés, az újratermelés és az önfejlődés funkcióival”. (135. o.)

Vagy: minden általánosabb elmélet (pl. a relativisztikus mechanika) több tudományos információt tartalmaz, mint a részleges, genetikailag korábbi (pl. a klasszikus mechanika). A két példában említett felfogással természetszerűleg lehet vitatkozni (az utóbbi példával kapcsolatban ezt tette Sz. T. Meljuhin is, a BME Filozófia tanszékén 1968 júniusában tartott előadásában). Mindenesetre: akkor is el kell ismernünk Urszul e koncepciójának gondolatébresztő voltát, azt, hogy a körülötte várható viták elősegítik a marxista filozófia álláspontjának

további tisztázását, ha nem is értünk egyet vele.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy Urszul filozófiailag eddig nem kutatott területek sok figyelemreméltó problémáját tárta fel, és igen mély, a meglévő irodalom alapos ismeretéről tanúszkodó elemzősükkel, az információelméleti módszer alkalmazásával olyan művet alkotott, mely egyes vitatható részleteivel együtt is mindazok számára hasznos lehet, akik a kozmosz meghódításának általános filozófiai problémái iránt érdeklődnek.

Lakó László

Erhard Albrecht: Nyelv és megismerés¹

A nyelv ismeretelméleti kérdéseinek vizsgálatát a marxista filozófia meg lehetne hosszú ideig elhanyagolta. Albrecht, a greifswaldi egyetem filozófia-professzora az elsők között figyelt fel erre a hiányosságra, és az ötvenes évek közepe óta munkásságának középpontjába állította a nyelv filozófiai problémáit. Új könyvében mintegy másfél évtizedes kutatásai eredményeit foglalja össze: áttekinti az idevonatkozó filozófiai, logikai, kibernetikai, pszichológiai, nyelvészeti és matematikai teóriákat, a marxista ismeretelmélet alapján értékeli őket, és kifejti nézetét nyelv és gondolkodás összefüggésének leglényegesebb ismeretelméleti kérdéseiről.

Albrecht a nyelv legáltalánosabb, filozófiai kérdéseinek vizsgálatát egy az ismeretelmélethez tartozó diszciplína, a nyelvfilozófia hatáskörébe utalja. A „nyelvfilozófia” terminus itt nem egy polgári nyelvész-filozófus iskolát takar (Linguistic Philosophy), hanem a dialektikus materialista ismeretelmélet kidolgozás alatt levő résztudományát jelöli meg. Nem férhet kétség ahhoz, hogy a nyelv ismeretelméleti alapkérdéseinek tisztázása a marxista ismeretelméletnek fontos feladata. A filozófia története azt igazolja, hogy az általános nyelvfilozófiai összefüggések úgyszólván mindenkor a filozófia részét alkották. Különösen megnőtt azonban a nyelvelmélet jelentősége korunkban, amikor a matematikai logika, az információelmélet, a kibernetika a nyelv lényegét és ismeretelméleti vonatkozásait új megvilágításba helyezi. A nyelv korunkban a filozófia és számos szaktudomány egyik legaktuálisabb, központi té-

mája. Sajnálatos, hogy elsősorban a polgári filozófia reagált érzékenyen a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémákra, pedig ezek a kérdések a marxista ismeretelméletet közelről érintik, tudományosan csak a dialektikus materializmus alapján oldhatók meg. Másrészt „a nyelvfilozófia és a nyelvelmélet történetének területén végzett kutatások a marxista ismeretelmélet teljes kiépítésének elengedhetetlen feltételét alkotják... Ha ugyanis a gondolkodást, az emberi tudatot a marxista ismeretelméletnek megfelelően gondolkodás és nyelv kölcsönös viszonyában fogjuk fel, akkor a gondolkodás és a megismerés folyamatának analízise egyúttal azoknak a nyelvi folyamatoknak is analízise kell hogy legyen, amelyek nélkül a gondolkodás egyszerűen lehetetlen.” (13. o.) A nyelvfilozófia hozzájárul a visszatükrözésemélet részletes kidolgozásához, mivel feladata, hogy feltárja az objektív valóság és a vele nem mindenben analóg nyelvi struktúra közötti tényleges összefüggést, meghatározza a nyelvnek a valóságra, a valóság megváltoztatására ható ún. pragmatikai funkcióját és kimutassa a nyelvben, ill. a nyelvekben és a gondolkodásban meglévő általános, invariáns elemet. A nyelvfilozófiának — mint a nyelvi jelek általános elméletének — eredményei a filozófia és valamennyi tudomány módszertani előfeltételéhez tartoznak, s így részei az általános tudományelméletnek. Ezen túlmenően ez a diszciplína közvetíti a nyelvtudományak az ismeretelméletben, a logikai alap kutatásban kidolgozott törvényszerűségeket, elméleteket és módszereket. A nyelvfilozófia — noha tárgyának komplexitása folytán szoros kapcsolatban áll a nyelvpszichológiával — lényegét és módszereit illetően logikai diszciplína. Albrecht egyértelműen elha-

¹ Albrecht, Erhard: *Sprache und Erkenntnis. Logisch-linguistische Analysen*. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1987.

tárolja magát minden olyan — elsősorban a polgári filozófiában megnyilvánuló — felfogástól, amely szerint a nyelv vizsgálatában a pszichológiai vagy az esztétikai lenne a meghatározó (l. Cassierer, Croce, Heidegger, Bergson, Bally, Langer stb.). Kimutatja, hogy a nyelvelméletben fellépő pszichológizmus idealista, irracionalista filozófiák talaján jött létre. A nyelv keletkezésével és fejlődésével kapcsolatos kérdésekre csak a dialektikus-történelmi materializmus alapján adható válasz.

A nyelvfilozófia fentiekben vázolt tárgykörébe tartozó összefüggéseket Albrecht gazdag forrásanyagra támaszkodva történetileg fejti ki. A nyelvfilozófia problematikája először a görög filozófiában, Platónnál, Arisztotelésznél és a sztoikusoknál fogalmazódik meg. Az újkor filozófiájából Albrecht Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl nyelvfilozófiai vonatkozású munkáit elemzi. Husserl felfogását taglalva elutasítja a mai katolikus filozófiában² képviselt azt a nézetet, hogy a nyelvelmélet szükségképpen feltételezi a fenomenológiát. A nyelvfilozófia kiépítéséhez nagy mértékben hozzájárult Frege és Russell munkássága. Frege új megvilágításba helyezte nyelv és logika viszonyát, tőle származik a nyelvfilozófia egyik alapvető összefüggésének, a jelnek mint jel, jelentés és jelzett tárgy alkotta háromelemű relációnak a megragadása. Russell érdemének Albrecht elsősorban a természetes nyelv részletes elemzését tudja be, valamint azt, hogy a nyelv logikai analizisét a neopozitivistáktól eltérően nem választja el a valóság ontológiai elemzésétől. A filozófiatörténeti megjegyzések után Albrecht úgyszólván valamennyi korunkban ható nyelvfilozófiai iskola részletes bírálatát adja. Kritikája főleg az agnoszticista, irracionalista nézetek ellen irányul (Weisgerber, Trier, Sapir, Whorf stb.), de kiterjed a neopozitivisták ismeretelméleti harmadik-utasságára és nominalizmusára, valamint a Linguistic Philosophy és a tradicionális grammatika rendszerellenes, empirista felfogására is. A marxista nyelvfilozófia szempontjából pozitívan ítéli meg a logikai és matematikai alap kutatásban, a formális logikában és a halmazelméletben elért eredményeket, az információelmélet nyelvvel kapcsolatos kutatásait, Carnap fogalom-explicitációs módszerét (Begriffsexplikation), a Chomsky-féle transzformációs és generatív grammatikát és az erre épülő szemantikai elméletet.

² H. Hülsmann: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. München 1964.

Albrecht a nyelvfilozófia tárgykörét a következő négy alapvető összefüggés szempontjából tárgyalja: nyelvi funkció és absztrakciós folyamat, szó-jel és visszatükrözés, logika és nyelvi struktúra, linguisztikai és logikai nyelvelemzés kapcsolata.

„A nyelv fejlődése az absztrakció-képesség fejlettségének fokmérője” (140. o.) mind a fogalomalkotás terén, mind a nyelvtani struktúráról illetően. Az absztrakciós folyamat előrehaladása nyelviileg demonstrálható egyrészt a primitív nyelvektől az összetett nyelvi rendszerekig érő történeti fejlődési láncban, másrészt a növekvő gyermek változó nyelvhasználatában. Az absztrakciós folyamat vizsgálatának központi témája a fogalomalkotás. Albrecht felfogásának lényege az, hogy a szóban, lehetősége szerint, eleve megtalálható az elvont, az általános, a fogalom — a fogalmat a szemléleti elemeket tartalmazó nyelvi szintből nem új elemek hozzáadásával, hanem azáltal nyerjük, hogy „az általánost mint általánost ismerjük meg, espedig... az adott, gnoszeológiai egységnek jegyeibe való felbontása vagy egyáltalán a mindenkor konkrétól való különbségének megragadása révén.” (152—3. o.)³ A fogalomalkotás folyamatában tehát több szemantikai szintet különböztethetünk meg, ezek a szintek a tudományelőtti érzéki, szemléletes képzettől a tudományos, egyre elvontabb fogalmakhoz, képletekhez, egyenletekhez vezető absztrakciós folyamatot tükrözik. Ugyanakkor „az általánost tükröző fogalmi gondolat kategóriák magukban foglalják az egyest is, sok vonatkozásban nem szakadnak el teljesen primer szemléleti alapjuktól.” (151. o.) Albrecht Glöckner klasszifikációja alapján a fogalom három aspektusáról beszél: „A fogalom mint általános jellemzi az ontológiai aspektust, a fogalom mint a gondolkodás eszköze a logikait, és a fogalom mint nyelvi képződmény (szó) a grammatikait. Ez a három aspektus egyéget alkot, amelyben a logikaival és a grammatikaival szemben az ontológiai és a meghatározó szerep.” (156. o.)

A visszatükrözés a nyelvi jel vizsgálatának központi kérdése: a nyelvi jel ismeretelméleti jelentősége visszatükrözési funkciójában ragadható meg. A visszatükrözés tényének elismerése még nem jellemzi kielégítően a marxista álláspontot a nyelvfilozófiában, a dialektikus materialista felfogás szerint a visszatükrözés

³ I. P. H. Glöckner: *Das Finden von Begriffen. Eine erkenntnistheoretisch-logische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Wirtschaftswissenschaften*. Stuttgart 1963.

az objektív anyagi valóság, nem pedig érzetkomplexumok (l. neopozitivisták) visszatükrözése!” A jel mint képmás (modell) az objektív valóság struktúráinak nyelvi struktúrákban való visszatükrözése.” (162. o.) Struktúrák leképezéséről elsősorban a mondat mint alapvető nyelvi egység vonatkozásában beszélhetünk. Minden nyelvi jelen belül meg kell különböztetni az anyagi-fonológiai elemet — a szó „anyagi burkát” — a jelentéstől, visszatükröző funkcióról csak az utóbbinál beszélhetünk. A szó jelentése nem esik össze a fogalommal. A nyelvi jelentés a szó strukturális vonatkozása, arra a funkcióra és szerepre korlátozódik, amelyet a szó a nyelvben betölt, a szó fogalmi-logikai jelentése pedig a szó gnoszeológiai aspektusa, s egy tárgyhoz, tulajdonsághoz, összefüggéshez való viszonyt feltételez. Bár jelentés és fogalom különbözik egymástól, Albrecht szerint a kettőt nem szabad abszolút módon szembeállítani (l. Galkina—Fedoruk, Schaff). A nyelvi struktúra és az objektív realitás között nem teljes a megfelelés, a nyelv nem csupán külsődleges struktúrák visszatükrözése, hanem egyben autonóm rendszer is. A nyelvi rendszer autonóm voltát azonban nem szabad abszolútálni, hiszen a nyelvi jel, ill. maga a nyelv történetileg meghatározott, azaz társadalmi jellegű. A nyelvi jel tartalmát az emberi gondolkodás fejlettsége, ezt pedig a társadalmi fejlődés, ezen belül is elsősorban a termelési tevékenység szintje határozza meg. A nyelvi jel fejlődése gyakorlatilag a nyelvi építményen belül megy végbe, „az adott nyelvrendszer komplikált fonológiai, grammatikai és lexikai viszonyai között”. (170. o.)

A logika és a nyelvi struktúra közötti összefüggésnek két oldala van: beszélhetünk egyrészt a nyelvi struktúra logikai vonatkozásairól, másrészt a nyelvi struktúra leírásánál, formalizálásánál és rendszerbe állításánál figyelembe veendő logikai törvényszerűségekről. Logika és grammatika között egyértelműen különbséget kell tenni, viszont ki kell mutatni a kettő között meglévő lényeges összefüggést is. Ez az összefüggés ismeretelméletileg végső soron nyelv és gondolkodás dialektikus kapcsolatára vezethető vissza. „A nyelv logikai struktúrája a gondolkodás logikai törvényszerűségét juttatja kifejezésre”. (175. o.) A logikai elem nem közvetlenül a nyelv empirikusan tapasztalható, ún. felszíni struktúrájában ragadható meg, hanem a nyelv formái összetevőiben. Ebben a vonatkozásban igen figyelemreméltó Chomskynak a transzformációs grammatika eredményeiből le-

szűrt megállapítása: „Minél részletesebben kidolgozzuk a nyelvtani szabályokat, annál hasonlóbbá válhat a nyelvtan az úgynevezett logikai nyelvtanhoz”. (181. o.)⁴ A nyelv formai vizsgálata és a logikus gondolkodás formai struktúráját leíró formális logika között szoros a kapcsolat. „Sürgős feladat, hogy megvizsgáljuk a 'formális'-nak az ismeretelméleti aspektusát mind a modern grammatikában, mind a formális logikában. E kérdés megoldásának nagy a jelentősége a nyelvészeti problémák további feldolgozása szempontjából”. (182—3. o.) Ami a logikai törvényszerűségek és a nyelvészet rendszere közötti viszonyt illeti, nyilvánvaló, hogy a logikáé a meghatározó szerep. Ez egyben azt is jelenti, hogy a logikai alaputatásban elért eredmények közvetve vagy közvetlenül befolyásolják a nyelvészetet, és pedig mind magát a rendszert, mind a metodológiát. Így pl. bebizonyított tény az, hogy a tradicionális nyelvészet az arisztotelészi logikára épül.⁵ A modern formális logika igen sok vonatkozásban (pl. logikai nyelvi elemzés, tipológia stb.) irányt mutathat a modern nyelvtudománynak.

Logika és grammatika fent vázolt viszonyából következik, hogy a logikai nyelvtan és egy természetes nyelv nyelvtana, ill. a linguisztikai és a logikai nyelvelemzés között is meghatározott viszony áll fenn. A logikai grammatikában előnyösen megválasztott ideografikus jelek, normák segítségével a nyelvi jelrendszer általános összefüggései egzaktt módon és áttekinthetően fogalmazódnak meg. „A nyelv ilyen logikai normákba való foglalását univerzális grammatikának nevezhetjük. Grammatikának azért, mert a nyelv szabályokba foglalása. Univerzálisnak azért, mert mindazokra a nyelvekre kiterjed, amelyek elégséges kifejezési eszközzel rendelkeznek”. (193. o.)⁶ A logikai grammatika a természetes nyelv nyelvtanához hasonlóan a szemantikán keresztül kapcsolódik a valósághoz. Szintakszis és szemantika között szoros, lényegi kapcsolat van, ennek a tagadása „nyelv és valóság szétválasztásával jelent egyet”. (195. o.) A logikai grammatika napjainkban főleg a tudományos teória-alkotás vonatkozásában játszik fontos szerepet. Albrecht itt különösen két momentumra hívja fel a figyel-

⁴ I. N. Chomsky: *Some Methodological Remarks on Generative Grammar*. In: *Word*, 17/1961. 387. o.

⁵ I. K. Berka: *Über die Bedeutung der modernen formalen Logik für die Sprachwissenschaft*. In: *Problémy Marristické Jazykovedy*. Prag 1962.

⁶ I. H. Scholz: *Logik, Grammatik, Metaphysik*. In: H. Scholz: *Mathesis Universalis*. Basel/Stuttgart 1961.

met: az értelmetlen mondatok kiküszöbölésének módszerére, amely az értelmes és értelmetlen nyelvi jelek közti elméleti különbségtevést implikálja, és a Carnap-féle fogalom-explikációra, amely — dialektikus materialista ismeretelméleti megalapozással — „fogalmak jelentés-tartalmának meghatározására szolgáló módszert tesz lehetővé”. (239. o.) A logikai grammatikában a fogalmak rendszere a halmazelmélet alapösszefüggésein nyugszik. Halmazelmélet, matematikai logikai operációk és szabályok, valamint a generatív grammatikában alkalmazott transzformáció-elv a marxista ismeretelmélettel együtt meghatározza a logikai grammatika, ill. a logikai nyelvvelvezés lényegét és módszereit. A természetes nyelv, ill. egy adott szöveg logikai elemzése hermeneutikai értékű, ezenkívül egzakt, szintaktikailag és szemantikailag

egyértelmű, tudományos nyelvhasználatnak veti meg az alapját.

Albrecht fejtegetéseit abban a megállapításban foglalja össze, hogy a nyelvi elemzés logikai és lingvisztikai aspektusa között egyértelműen különbséget kell tenni. A nyelv lingvisztikai elemzése a logikai analízis előfeltétele. A nyelvi elemzésnek megismerés-kritikai funkciója van: „tudatosítja azt, ami a nyelvi formációkban ténylegesen benne van” (235. o.), s így — elsősorban logikai, hermeneutikai vonatkozásai révén — a tudományos teória-alkotás előfeltételének tekinthető. A könyv jól tükrözi a nyelvfilozófia fejlődésének jelenlegi stádiumát: a tudományos gondolkodás ezen a területen az elméleti alapvetésen és a részeredmények összegezésén már túljutott, a soron következő feladat az elmélet explicit kifejtése.

Kanyó Zoltán

A szavak, a dolgok — és a filozófus

Ebből az óriási erudícióval, igen nehézkes és elvont nyelven megírt, gondolati elvontságánál és mélységénél fogva is rendkívül nehezen olvasható, a hagyományos „európai mentalitás” alapjait nyíltan támadó könyvből megjelentéséről (1966 november) 1967 közepéig 30 000 példány fogyott el Franciaországban, amire úgyszólván nincs példa az utóbbi évtizedek filozófiai irodalmában. Ha nem akarjuk beérni Sartre-nak azzal a dühös — és az adott helyzetben gyanús — megjegyzésével, hogy ekkora könyvsiker csak az illető könyv értéktelenségét bizonyítja, a siker első pillantásra főleg három tényezővel magyarázható: 1. az egész francia szellemi közvéleményt foglalkoztató strukturalizmus Foucault-val elsősorban jelentkezik filozófiai szinten és korunk egész problematikáját közvetlenül érintő formában; 2. a munkának történeti és logikai hézagai és önkényességei ellenére — vagy talán éppen azokkal együtt — van egy ellenállhatatlan gondolati sodra; 3. a bálványrombolás mindig szenzáció, és minél vakmerőbb, annál inkább: korunk az illúziórombolás kora, és minél mélyebben gyökerező magától értetődőségekről meri valaki kimondani, hogy illúziók, annál biztosabban számíthat arra, hogy az emberek úgy érzik, hátha igaza van — ugyanis olyasmiről

van szó, ami az előző pillanatban még kimondhatatlannak, végigmondhatatlannak látszott, és mégis kimondták, azaz, úgy látszik, mi tévedtünk stb. . .

Mi ennek a könyvnek a tárgya? Elemzése tárgya „...nem az eszmék vagy a tudományok története: e tanulmány inkább azt igyekszik megtalálni, amiből kiindulva ismeretek és elméletek lehetségesek voltak; azt, hogy a rendek milyen terében konstituálódtak a tudás; hogy milyen történeti a priori alapján és milyen pozitívításnak az elemében jelenhettek meg eszmék, konstituálhattak tudományok, reflektálhattak magukra tapasztalatok a filozófiákban, alakulhattak ki racionalitások... amit napvilágra szeretnénk hozni, az az az episztemológiai terep, az az episzteme, amelyből az ismeretek — melyeket itt a racionális értéket vagy az objektív formákat érintő mindennemű kritériumtól függetlenül szemlélünk — a pozitívításukat merítik...” (13. o.).

Vagy az „episzteme” egy másik definíciója: „...az, ami valamely adott korszakban kimetsz a tapasztalatból egy lehetséges tudás-terepet, definiálja a rajta megjelenő tárgyak létmódját, elméleti képességekkel fegyverzi fel a mindennapi tekintetet, s definiálja azokat a feltételeket, amelyek mellett igaznak elismert beszédet lehet mondani a dolgokról...” (171. o.).

Valamely korszak tudományos „beszédje” azonban véleményekből, vitákból,

¹ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard 1966. 400. o.

összecsapó nézetekből áll. Hogyan kell feldolgoznia ezt az anyagot az „archeológianak”? „Ha magának a tudásnak archeológiai elemzésére vállalkozunk, semmiképpen sem a híres viták lesznek a vezérfonalak és nem ők fogják tesznek a témát. Azt az általános gondolkodási rendszert kell rekonstruálni, melynek rácsa a maga pozitívításában az egyidejű és látszólag ellentmondó vélemények játékát lehetővé teszi. Ez a rács definiálja valamely vita vagy probléma lehetőségének feltételeit, ez a hordozója a tudás e konkrét történeti megjelenésének”. (89. o.) Vagy a „klasszikus” — XVII—XVIII. századi — nyelv-elmélet elemzésének lezárásakor: „Azt kellett meghatározni, hogy milyen feltételek mellett lehetett a nyelv tudás tárgya és milyen határok között bomlott ki ez az episztemológiai szféra. Nem kiszámítani a vélemények közös nevezőjét, hanem definiálni azt, amiből kiindulva lehetséges volt, hogy legyenek a nyelvről — ilyen vagy olyan — vélemények”. (135. o.)

Mint alább látni fogjuk, élesen meg kell majd különböztetnünk a könyvnek ezt a *racionális tárgyát és módszerét* a könyv „beszédjétől”, mondhatnánk, saját „episztéméjétől” és konklúzióitól. Egyelőre azonban, a tárgyon belül maradva, három problémát kell röviden megvizsgálnunk: a Foucault által definiált *episztéma* történetiségének jellegét, tartalmát és ontológiai rangját.

E recenzió keretében nincs lehetőség arra, hogy a munka igen elmélyült, helyenként hallatlanul finom elemzéseit lépésről lépésre nyomon kövessük. Be kell érünk a következőkkel. A szerző az európai világlátás, világszervezés három egymást követő archeológiai rendszerét veszi szemügyre: a reneszánsz, a klasszikus és a modern episztémét (XV—XVI; XVII—XVIII; XIX—XX. század). Mindegyik episztémé ráhelyezi a maga rácsát a világra, és csak azt látja, amit az átenged, és ezt úgy rendezi, ahogyan a rács alakzatai előírják. A reneszánsz tudományosság kritériuma a hasonlóság. A dolgok ezzel a hasonlósággal (melynek négy formája a határozottság, az emuláció, az analógia és a szimpátia) egymásra utalnak, azaz jelzik egymáshoz tartozásukat. Ily módon a jelrendszer benne van magában a világban, a világ beszél: a valóság nyelv, amelyet meg kell fejteni; a dolgok legmélyén rejlik az Eredendő Beszéd, a Teremtés Titka. A világ két gyűrű: mikrokozmosz és makrokozmosz, az előbbi az utóbbira utal, az utóbbi magyarázat az előbbire. A világ tehát véges, csakmagva, Isten, végtelen, a maga titkában.

A klasszicizmusban különválnak a jel és a jelzett. A jel már nem a dologban van, hanem a megismerő rendezés önkényes produktuma. Az ember a jelek maga teremtette világát nem lépheti át, hogy mögéjük kerülve „magukat a dolgokat” láthassa: *csak a jelek vannak, a reprezentáció*. A tudomány: a reprezentáció szabályainak kidolgozása és a reprezentáció adatainak rendezése. A jelek elmélete mint olyan nem különbözik a jelek értelmének elemzésétől; a jelek tiszta tudománya számít a jelzett közvetlen beszédjének. A világ lényegében most is véges: egyetlen hatalmas *kép*, amelyen a taxinómianak kell — a reprezentáció adatait sorba rendezve — kitöltenie az eleve adott helyeket. A genesis problémája, az idő itt csupán e kép merőleges tengelye, amelyen az időtlen szabály szerint egymásra következő alakzatokat szintén csupán kijelölt helyekre kell sorba rendezni.

A klasszicizmus elemzése Foucault könyvének tudományosan legmegbízhatóbb és legszínvonalasabb része. Szellemesen, helyenként zseniálisan mutatja ki, hogy a „javak elméletében” (csere, pénz stb.), a „természtörténetben” (fajok és jellegek osztályozása stb.) és a nyelvelméletben (az ige, a főnév, az artikuláció és a származtatás) hogyan felelgetnek egymásnak ugyanannak a reprezentáción alapuló gondolati alapkombinációnak a formái, hogyan érvényesülnek ugyanazok az alapvető látásmódok, rendezési elvek és kategóriák.

A földesuzamlást, a modern *episztémé* létrejöttét, az okozza, hogy a reprezentáció zárt egysége felbomlik, és átadja a helyét a transzcendenciának. A „hasznos javak” mögött a munka transzcendenciája, a faji jellegek és struktúrák mögött az élet transzcendenciája, a nyelv mögött a megismerő szubjektum transzcendenciája jelenik meg. Ennek három következménye van: a) ha megjelölöm a transzcendenst mint determinánst, akkor meg kell jelölnöm e determináció érvényesülési helyét is, így jön létre az addig ismeretlen fogalom, az „ember”, azaz magyarázó elvé, vonatkoztatási ponttá kell avatnom az antropológiát, s így előáll az az ellentmondás, hogy részint az emberfogalom szolgálatába állítok, részint az emberfogalomból vezetek le olyan transzcendenciákat, melyeknek lényege, definíciója, transzcendens minősége éppen az, hogy kívül vannak az emberen, hogy nem-emberiek; b) az embernek mint olyanak pozitívítássá tétele azt a feloldhatatlan ellentmondást rejti magában, hogy amikor ezt meg akarom ismerni — lévén az ember, akár mint transzcendens objek-

tivítás által, akár mint transzcendens szubjektivitás által determinált eredmény, a megismerés forrása —, akkor tulajdonképpen azt akarom megismerni, hogy hogyan lehetséges megismerés; ez tehát egy olyan folyamat, amelyben a megismerés mint olyan minden egyes lépésénél szakadatlanul újra tárggyá teszi önmagát, tehát egy hegeli rossz végtelen; c) minthogy a transzcendencia definíciójához tartozik a felmérhetetlenség, a világ most megszámlálható végtelen halmazból valódi végtelenséggé vált, s ez a valódi, felmérhetetlen végtelenség determinálja az embert, mégpedig éppen végességében, s ezáltal feloldhatatlan feszültség jön létre az ember szituációjában egyfelől a transzcendens végtelenség, másfelől ennek az emberre vonatkoztatott véges megjelenési módja, egyfelől az ember megismerhető végessége, másfelől e végesség megismerhetetlen végtelen determinációja között.

Mint látjuk, ezen a ponton nemcsak a „klasszikus” és a „modern” episztémé között, hanem Foucault-nak a klasszikus, illetve a modern episztéméhez való viszonya között is törés mutatkozik. Ellentétben a reneszánsz és a klasszikus episztémével, amelyet az elemzés minden mélysége mellett is csak száraz, leíró jelleggel tárgyalt, a *modern episztémét az első pillanattól kezdve olyanoknak tekintti, mint amely belsőleg ellentmondásos, végtelen feszültséget rejt magában, mint amely eleve hamis, tragikus mederbe terelődött azzal, hogy egy episztémológiai katasztrófa következtében az antropológiai kérdésfeltevéshez kényszerült folyamodni.*

Ezen a ponton váltja fel Foucault-nál a száraz elemző stílust a látszólag továbbra is száraz szavakon átsütő polemikus pátoz. Látni fogjuk, mi ennek a pátoznak a tartalma.

Most néhány szót az episztémé definíciójának történeti, tartalmi és ontológiai problémájáról.

a) Foucault semmiféle magyarázatot nem ad arra, hogy az egyik episztémé miért adja át a helyét a másiknak. Erre nemcsak Sartre mutatott rá a *L'Arc* múlt évi 30. számában, hanem például Pierre Burgelin is (*L'archéologie du savoir, Esprit 1967 máj.*), és még jó néhányan a könyv számtalan francia recenzense közül. Foucault ezt egyébként nem is titkolja: a reprezentáció uralmának megszűnése pl. „... ugyanolyan rejtélyes megszakadása a folytonosságnak, ... mint amely Descartes rendjét választja el Paracelsus köreitől... Milyen esemény vagy milyen törvény okozza e mutációkat, amelyek folytán a dolgokat többé

nem érzélik... ugyanúgy...? A tudás archeológiája számára ez a folytonosságban nyíló mély rés... nem „magyarázható meg”, nem is foglalható össze egy mondatba. Radikális esemény ez, amely a tudás egész látható felszínén elterjed... Az archeológiának az eseményt ennek megfogható diszpozíciója szerint kell végigkövetnie.” (129—130. o.). Itt nyújtja a könyv a legközvetlenebb támadási felületet, de itt jutunk a legkevésbé messzire, mert a könyv egész struktúrája egy *program* szolgáltatásban áll, és ezt a programot kell a maga belső logikájában kérdésessé tennünk, felbontanunk; ha az, amit Foucault állít, lényegét tekintve igaz maradna, ez *igazolná* mindazt, ami könyvében a mi szemünkben módszertanilag rendellenes.

b) Ami az episztémé fogalmának tartalmát illeti, itt már valamivel mélyebbek a következtetések. Először is, akármilyen furcsán hangzik, Foucault egyetlen helyen sem szögezi le félreérthetetlenül, programszerűen, hogy szerinte valamely korszak *episztéméje általában mindennemű tudomány látásmódját megmetszabja-e, vagy pedig csak az „emberrel foglalkozó tudományokét”*. A dolog érdemét tekintve voltaképpen csak a „javak elméletének”, az „élet elméletének” és a „nyelv elméletének” „archeológiáját” vizsgálja, vagyis ama három tudományterületét, amely az ember létét a leginkább tárgyiasítható szinteken érinti — s ezzel mintegy sugallja az olvasónak, hogy az episztémé változásai valójában ezt a három szférát befolyásolják igazán. Valahányszor azonban a munka egészének tárgyát vagy az episztémé fogalmát definiálja, *magában a szövegben* egyszer sem állítja fel ezt a korlátot. Végig úgy fogalmaz, mintha az episztémé, amelyet vizsgál, az *egész* világra vonatkozó *egész* emberi látásmódot foglalná magában. Másodszor viszont effektív eltolódásokat is látunk. Míg az, amit a reneszánsz episztéméjéről kimond, valóban érvényes a korszak *egész tudására* — *nagyjából*: itt most nem foglalkozunk az önkényességekkel és pontatlanságokkal, erre vonatkozólag lásd Burgelin idézett cikkét, továbbá Jean-Maria Auzias: *Clefs pour le structuralisme* (Seghers, 1967. 139—144. o.) —, míg a klasszikus episztémé Foucault-féle képe *részben* még szintén alkalmazható pl. Newtonra is (sőt, Foucault fel is veti a klasszicista „egyetemes matézis” és a matematizálás viszonyának kérdését, de azért például a Bernoulli-féle valószínűségi számítás egyszerűen nem létezik a számára) — addig a modern episztéménél a metamatika, a fizika, a kémia egyszerűen kimarad a tárgyalásból. Ezek a

könyv végén jelennek meg újra, a híres *triéderben*. Ez korunk tudományos diszciplínáinak képszerű struktúrája, amely Foucault-nak arra kell, hogy megkülönböztesse az igaz, az egzakt, a formalizálható tudományokat (matematika, fizika, kémia — első tengely), a nem egészen egzakt tudományokat (biológia, nyelvészet, közgazdaságtan, második tengely), a világegészre vonatkozó tudományos adatok rendezésének és értelmezésének tudományát (filozófia — harmadik tengely) és az általuk bezárt térben talajtalánul lebegő nem-tudományokat (humaniorák: pszichológia, szociológia, esztétika és az ezek jegyében álló történelem).

Azaz itt lényegében egy család történik. A reneszánsz: *valamilyen* tudás; az egész világ a hasonlóság jegyében áll; hogy van-e a kijelentéseknek tudományos értékük, azt Foucault nem veti fel. A klasszicizmus: *valamilyen* tudás; az egész világ a reprezentáció jegyében áll; a tudományos érték kérdése most sem vetődik fel. Ezzel szemben a modernség: a humaniorák képtelen, jogtalan pretenziója a tudományosságra! Csak hogy közben történt valami, amiről Foucault nem beszél, csak — miután nyomon kísérte az antropológia tragikus jegyében álló humaniorák problematikáját századunk közepéig — kommentár nélkül odacsapja a triéderbe: létrejöttek olyan diszciplínák, amelyek nagy meglepetésünkre kielégítik Foucault-nak a tudományossággal szemben támasztott — egyébként sehol ki nem fejtett — igényeit (meglepetés már maga az is, hogy nemcsak tökéletesen relatív, egy rács, egy látásmód keretei között mozgó, önértékű és önérvényű episztémé létezik, hanem *igaz tudomány*, tehát valamilyen — akármilyen — kognitív objektivitás is!). Foucault tehát nem tekinti tudománynak a reneszánsz tudását, de ezt nem mondja meg; nem tekinti tudománynak — nagyrészt — a klasszicizmus tudását, de ezt nem mondja meg; ezzel szemben megmondja, hogy nem tekinti tudománynak a modern humaniorákat, viszont nem mondja meg — a tényleges elemzés keretei között —, hogy tudománynak tekinti ugyanezen modern „tudás” egy másik — talán nem túlságosan elhanyagolható — szféráját. És még nyersebben: végül is mihez képest nem tudomány a modernség jellegzetes terméke, az antropológia? *A tudományosságot illetően a modernség által kidolgozott kritériumokhoz képest!* Vagyis a modernség úgy áll előttünk, mint a jogtalan tudományos pretenzió kora, holott Foucault *tudja* — mert „elszólja” magát —, hogy ez a tudományosság kora, amelynek ember-képe stb.

lehet problematikus, de erről csak a korra jellemző tudás egészebe beágyazva lehet beszélni, többek között azért, mert problematikus volta csak a korra jellemző tudományosság-igény felől nézve mutatható fel. De ha Foucault ezt keresztülviszi, akkor módosítania kellett volna kérdésfeltevését; akkor a modern episztémé *szervesen válságos* volta nem abból fakadna, hogy az antropológia álproblémájának mocsarába csúszott, hanem abból, hogy a modern gondolkodásban egyidejűleg született meg két összebékíthetetlen megközelítési mód, a tudományosság igénye és az antropológiai ideológia, s e kettő szüntelenül megkérdőjelezi egymást.

Am tegyük fel, hogy helyt adunk Foucault kérdésfeltevésének ebben a megfogalmazásban: a modernség egy bizonyos szférában kidolgozta ugyan a tudományosság stabil, formális kritériumait, de tragédiája az, hogy kidolgozta az „ember” fogalmát, s emiatt ennek az episztémének egész története nem egyéb, mint hasztalan próbálkozások sorozata azért, hogy e kritériumokat — a siker minden kilátása nélkül — egy nem-létező tárgyra, az „emberre” alkalmazza (Foucault egyébként igen szellemesen maga is utal erre az összefüggésre, amikor a XIX–XX. századi filozófia történetét többek között úgy jellemzi, mint ide-oda hanyórást két követelmény, a gondolkodás formális kritériumainak definiálása és a gondolkodás „ontológiai” lehetőségének, illetve érvényének definiálása között, azaz hanyórást valójában kétféle igazság-fogalom, a formális és a transzcendens között; lehetetlen nem gondolni itt Adam Schaffnak arra a megfogalmazására, mely szerint a modern filozófia „formalista” és „kontentista”, „szókratészi” és „ión” ágra oszlik). Nos, ebben az esetben viszont felmerül a kérdés — amelyet Foucault még csak nyomokban sem vet fel —, hogy vajon nem éppen a transzcendencia megoldata, vajon nem éppen a megismerő szubjektumnak a rá vonatkoztatott empiricitással és az emögött rejlő objektív „Más”-sal való radikális ismeretelméleti szembeállítás a tette-e egyáltalán *lehetővé* az igaz kijelentés kritériumainak ezt az aprólékosan szigorú modern kidolgozását. Vajon megszülethetett volna-e a modern „tudományosság” az „antropológia” nélkül, még ha összebékíthetetlenek is?

Ennek a kérdésnek azonban már mélyebb ismeretelméleti és társadalmi-történeti összefüggései vannak. Itt jutunk el a harmadik problémához.

c) Foucault azt a rácsot vizsgálja, amelyet egy korszak gondolkodása a

valóságára ráhelyez, a megközelítés alapfeltételeinek azt az elrendezési módját, amely bármiféle további beszédet meghatározott formában egyáltalán lehetővé tesz. Ha sikerül kimutatnia, hogy ez az episztémé egy meghatározott időszakon át változatlanul a beszéd valamennyi szférájára egységes érvénnyel létezik, akkor ehhez a tárgyválasztáshoz joga van. Minthogy valamely episztémé genezisének nem tartja ésszerűen megmagyarázhatónak (mint mondtam, ez az irracionalitás másodlagos, csak Foucault végső irracionálisizmusának egyik következménye, és nem érdemes külön foglalkozni vele), akkor ahhoz is joga van, hogy — amíg ezen az episztémén mint tárgyon belül marad, amíg ennek immanens struktúráját tárja fel és írja le — ne tisztázza az ontológiai rangját, azaz ne szóljon arról, hogy determinálja-e ezt az episztémét a valóságnak valamilyen más rétege, és ha igen, akkor hogyan. Ez lehet fogyatékos, de még nem elvi probléma. De a probléma ismét a modern episztémével jelentkezik. Ezt ugyanis nem „pártatlanul”, hanem „pártosan”, nem mint egy episztémét a többi között, hanem mint tragikus válság-állapotot tárgyalja. A modern episztémé válságossága Foucault számára *a modern kultúra, a modern Európa, a modern világrészés*, a mai „condition humaine” válsága. Egy súlyos árnyakat felidéz, mélyen pesszimista kultúrkritikával van dolgom, amely azonban, miközben konklúzióhoz eljutott, úgy tett, mintha csak az „episztéméről” volna szó, márpedig nyilvánvaló, hogy nem lehet az episztémé belső ellentmondásosságából a „condition humaine” válságához eljutni, ha egy szót sem szólunk arról, hogy ez az episztémé hogyan és hol helyezkedik el a valóságban — illetve úgy teszünk, mert erről van szó, mintha a valóság csak ebből az episztéméből állna.

A dolog úgy áll, hogy Foucault pontosan annak a kérdésfeltevésnek a *hamiságát* akarja bizonyítani, amely vissza akarja vezetni a *beszédet* a biológia vagy a természet, vagy a megismerő szubjektivitás (a Logikai Törvény) transzcendenciájára. Ha ugyanis azt vizsgálom, hogy *mi determinálja kívülről* a gondolataimat és a szavaimat, akkor ott vagyok a modern episztémében, az antropológiában, mert akkor definiálnom kell magamat mint determinált, de elkülöníthető, különös lényt, ennek a kérdésfeltevésnek egész ellentmondásosságával és ideológikus érték-posztuláló következményeivel. Akkor ott vagyok a „cogito ergo sum” modern értelmezésének zsákutcájában, holott az igazság: cogito ergo est

cogitatio. Lehet vizsgálni, hogy milyen biológiai kombinációk lehetségesek (bár itt nem világos, hogy az agy magyarázatok hogyan kerülhetjük el a megismerés megismerésének ellentmondásos rossz végtelenségét), lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *termelődik* (bár nem világos, hogyan lehetne megkezdni a praxis fogalmát és a tudás technikai feltételezettségének problémáját), és lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *gondolódik* (bár nem világos, hogyan lehet átlátni az egyik episztéméből a másikba, hiszen a kutató mindig benne van *valamilyen* episztémében). Foucault tárgyválasztása tehát maga a program: „ember” nincs, csak *élet*, csak *termelés*, csak *nyelv* van, továbbá csak ezekről való *mindenkori beszéd* mint olyan, és ezt a beszédet csak magában, belső struktúrájában vizsgálhatjuk: ontológiai helye felől kérdezősködni értelmetlenség.

Itt most nincs mód arra, hogy végigkövessük Foucaultnak a modern gondolkodás sorsfordulataira vonatkozó, helyenként hallatlanul izgalmas és találó elemzéseit, Sade-tól Nietzscheig, Freudon és Husserlon át a strukturalizmusig. Csak jelezzük — ami az eddigiekből nyilván már sejthető volt — Nietzsche iránti mély rokonszenvét: a modernség válságának nagy megszólaltatóját, problémáink nagy anticipálóját látja benne. Ha sikerült éreztetnem, hogy Foucault a modernséget merőben másnak tekintti, mint az előző konfigurációkat, hogy számára azok száraz elemzése csak ürügy a mai kultúrkritikára, most röviden ennek a kritikájának a problematikáját szeretném vázolni.

Foucault nem „szobatudós” abban az értelemben, hogy sejtelve se volna arról, mi történik a világban, hogy ne volna tisztában az „írástudó felelősségével”. Sőt, azt írja, a modern gondolkodás sohasem tudott erkölcsöt javasolni, de nem spekulatív jellege miatt, hanem azért, mert — bár nem világos, hogy hogyan, hiszen nem tudjuk, hogy az episztémének mi köze a valóság más rétegeihez — minden gondolkodás „bizonyos cselekvési mód... nem tudja elkerülni, hogy felszabadulást és szolgásgót ne hozzon... a gondolat magában véve tett — veszélyes aktus”. (339. o.) Mármost a modern ember a következményekkel nem törődve mindent végig gondol, ezért gondolkodása szükségképpen immoralis. Hogy itt Foucault saját magára is gondolna? Lehetséges.

Tudniillik illúziókat, hamis kérdésfeltevéseket leleplezni — ellenállhatatlan belső trendje, alfája és omegája a

modern gondolkodásnak. Hogy az antropológiai kérdésfeltevés illúzió — lehetséges. A kérdés azonban az, hogyan és mi felől nyúlunk hozzá ehhez az illúzióhoz. Foucault ugyanis ebben a pillanatban leszáll a katedréről, ahol csak fogalmak és igazságok mozognak, s heves polémia fog. Nietzschevel kiderült, hogy „...az ember már régóta eltűnt, s... az emberrel foglalkozó modern gondolkodásunk, érte való gondoskodásunk, humanizmusunk derűsen szunnyadt az ember dübörgő nem-létezése felett”. (333 o.) „Mindazokkal, akik még az ember uralmáról vagy felszabadulásáról beszélnek, mindazokkal, akik még arról kérdezősködnek, hogy lényegét tekintve mi is az ember, mindazokkal, akik tőle akarnak eljutni az igazsághoz, vagy mindazokkal, akik minden ismeretet magának az embernek az igazságaira vezetnek vissza, mindazokkal, akik nem akarnak formalizálni, csak úgy, hogy egyben antropológizálnak is, akik nem akarnak mitologizálni, csak úgy, hogy egyben demisztifikálnak is, mindezekkel a baloldali és balul kiütő elmeszüleményekkel csak egy filozofikus — azaz bizonyos mértékig néma — kacajt lehet szembeszegezni” (353—4. o.)

Mindez világos. Az ember fogalma nemcsak egy empiria talaján kidolgozható (vagy, ha úgy tetszik, ki nem dolgozható) fogalom, hanem *etikai* fogalom is (vagy, ha úgy tetszik, csak az). „Ha Isten nincs, mindent szabad” — írta Dosztojevszkij. Mármost Foucault nem veszi észre, hogy amikor az ember fogalmával játszik, és a fogalom szférájából kilépve, a gyakorlat, az állásfoglalás szférájában kérdőjelezi meg — harcos, patétikus formában — a humanizmust mint magatartást, az *emberre való orientációt*, hogy amikor kimondja azt, hogy „ember nincs”, a dosztojevszkiji problematikánál sokkal veszedelmesebb konzekvenciákkal mondja ki, hogy „mindent szabad”. Hova jutunk itt? — kérdezi Domenach: „...lefegyverezve, a szélére „annak a tájnak, ahol a halál grasszál”, ahol kétségtelenül megszületik a költészet, de ahol az erőszak lapul és váratlanul felszökve ráteheti a mancsát egy olyan emberiségre, amelyet illúzióival együtt megfosztottak méltóságától, de még a nevé-től és önnön létezésének tudatától is...” (*Le système et la personne, Esprit*, 1967. máj.) Foucault ugyanis ugyanúgy összekever kétféle megközelítési szintet, mint ellenfelei. Joggal hadakozik (bár csak hallgatólag, anélkül, hogy nevének nevezné) az ellen az elterjedt attitűd ellen, hogy az Emberről, a Humánusról szóló

siránkozó vagy magasztaló szóáradatakat, a „humánus” „kultúrfilozófiáját” valódi filozófiának, a korunk problematikájára vonatkozó tudományos beszédnek tüntessék fel, vagyis az értékek humanista védelmét, az állásfoglalást, a kultúrfilozófiai publicisztikát összekeverjék a dolgokra vonatkozó, tudományosan valóban érvényes kijelentésekkel, a retorikát a fogalmi szabotossággal (ami ráadásul ezt a humanizmust még fel is vizezi üres moralizmussá, vagy a „személyiség” mint abszolútum posztulálása jegyében a „szubjektivitás farsangjává” fajul, hogy Lukács mondásait Sartre-ra alkalmazzuk). Am Foucault-nál pontosan szimmetrikus jelenséget látunk: az antropológiai illúzió fogalmi feloldását összekeveri a humanizmus mint értékfilozófia, mint állásfoglalás elleni hadjárattal. A fogalmilag szilárd eredményre jutott filozófus szenvedélyességével fejtí ki, hogy semmiféle problémát „nem szabad többé” „az ember kategóriájában” elgondolni, hiszen ez merő illúzió, de nem veszi észre, hogy ha az „ember” fogalmát *anélkül* likvidáljuk, hogy *egyidejűleg* rendelkezésre bocsátanánk olyan megfogalmazásokat, amelyek lehetővé teszik az *ember* problémáinak tudományosan nem kifogásolható, de gyakorlatilag célravezető megközelítését, ha az ember fogalmának *tudományos* eltüntetése után és ennek alapján illuzórikusnak és nevetségesnek nyilvánítjuk a *humanista politikát*, akkor felelősséget vállalunk azért, hogy az „emberek” ideológiaiailag védtelenné válnak olyan — nem tudományosan, hanem gyakorlatilag létező — erőkkal szemben, amelyekkel pedig Foucault nyilván nem vállal közösséget. S Foucault erre nem mondhatja azt, hogy őt *nem érdeklik* gyakorlati erők, hogy ő csak az antropológiai illúziót rombolta le — a problémának erre a tisztán spekulatív megközelítésére „formálisan” talán még joga volna —, nem mondhatja, mert *érdeklék* ezek az erők: *állást foglal* az „Ember” — e „tudományosan” nem létező valami — nevében fellépő humanista politika ellen. S ezen a ponton derül ki, hogy a XIX. századi „Embernek” a tárgyiasítható és konceptualizálható pozitívításokban való feloldása Foucault-nál korántsem olyan egyszerű: nem hebehurgyaságból hajtja ki az antropológiai illúzióval együtt a humanista racionalizmust és progresszivizmust mint magatartást, hanem azért, mert *végül is nem sikerül fogalmilag racionalisan kitölnie* az „ember” után üresen maradó helyet: ami ezen a résen visszatér, az a „Más”, a Megmagyarázhatatlan, az irracionálé, az, aminek a lényege,

hogy Titok. Pontosabban, ez a „Más” már nem a klasszikus értelemben vett transzcendencia, hanem az „Ugyanaz”: az a fogalmilag megragadhatatlan Valami, amiről az ember csak mint az őt meghatározóról tud, ami tehát ő és mégsem ő: a Halál, a Vágy és a Törvény. És Foucault itt már nem árul zsákbamacskát: nyíltan rámutat, hogy az ember „megszüntetésé” vissza fogja hozni az isteneket. „...Az utolsó ember egyszerre előzte meg és követte Isten halálát; minthogy megölte Istent, neki kell felelnie a saját végességéért; minthogy azonban Istennek halálában beszél, gondolkodik és létezik, maga ez az ő gyilkossága is halálra van szánva; új istenek, ugyanazok, duzzadnak már a jövő Óceánja felett; az ember el fog tűnni... [Amit Nietzsche jelez.] ...az az, hogy az ember arca szilánkokra hasad a nevetésben és visszatérnek a maszok... az Ugyanaz Visszatérésének és az ember abszolút szétforgácsolódásának azonosága... az, hogy... mind az irodalomban, mind a formális reflexióban felvetődik a nyelv kérdése, kétségkívül bizonyítja, hogy az ember eltűnőben van”. (396—397. o.)

Szándékosan helyeztük a súlyt a könyvnek erre a végletesen irracionalista kicsúcsosodására, mellőzve a nyelv, a tudattalan struktúrák stb. szerepével kapcsolatos, olykor ragyogó fejtegetéseket, mert annak ellenére, hogy olyan munkáról van szó, amely nélkül — az elkövetkező években ki fog derülni, hogy ez csakugyan így van-e — véleményünk szerint nem lehet többé hozzányúlni az általa felvetett

konkrét, tudományon belüli kérdésekhez (az episztémé, a transzcendencia, a megismerés lehetősége, a nyelv mint struktúra és mint információ-elméleti univerzália, a strukturális szemlélet mint korunk egyik lényeges vívmánya stb.), úgy éreztük, hogy kultúrkritikai programja, anti-humanista pátozsa e pillanatban sokkal nagyobb súlyal esik a latba; hogy egy olyan időpontban, amikor az emberiség magát a létét érintő problémákkal áll szemben, nem lehet kirántani a talajt a cselekvést egyáltalán lehetővé tevő értékrendszer alól, s egy olyan könyv esetében, mely a „tudományos tárgylagosság és megalapozottság” rangját vindikálva magának ezzel az eléggé ismerősen hangzó eltökélt gondolati dühvel támadja cselekvésünk alapvető előfeltevéseit, elsősorban ezekre a veszélyekre és konzekvenciákra, erre az „írástudói felelőtlenségre” kellett rámutatni.

Hogy Foucault munkája egyrészt új tudományos megközelítési módok lehetőségét teremti meg, másrészt egyben a polgári értelmiségnek egy veszedelmes kulturális és etikai válságát is jelzi, az kétségtelen. A marxizmusnak egyfelől élesen rá kell világítania erre a válságra, másfelől magukat a strukturalisták által kidolgozott új lehetőségeket is adaptálva, olyan megoldásokat kell nyújtania, amelyek ezt a — „politikai származását” tekintve egyáltalán nem jobboldali — értelmiséget megvédik önmagától, s megvédik és biztosítják a progresszív társadalmi cselekvés lehetőségét.

Józsa Péter

Edgar Salin: Politische Ökonomie (Geschichte der Wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart)¹

A politikai gazdaságtani és közgazdaságtani irodalomban viszonylag kevés olyan mű van, amely a politikai gazdaságtani és gazdasági gondolatokat nagy történelmi távolságra visszamenőleg vizsgálja. Salin nyugatnémet filozófus közgazdász műve szintetizáló elméleti mű. Elmélettörténet olyan vonatkozásban is, hogy nem csupán a politikai gazdaságtan tudományának történetét dolgozza fel, hanem, az ókori görög társadalomtól kezdve, azoknak a gondolatoknak a történetét is, amelyek a gazdasággal foglalkoznak. Számba veszi azokat a gazdaságra vonatkozó elveket is, amelyek a

közgazdaságtudomány és a politikai gazdaságtan kialakulása előtt jöttek létre.

A mű izzig-vérig szellemtörténeti jellegű. Salin a politikai gazdaságtan történelmét ígéri olvasóinak, de ezt anélkül próbálja megírni, hogy megmondaná: mit is nevez tulajdonképpen politikai gazdaságtannak. Nem kísérli meg elkülönítést a közgazdaságtantól s más határtudományok területétől sem.² A könyv tartalmából nem derül ki álláspontja. Egyetlen vonatkozásban lehet sejteni Salin tulajdonképpeni nézetét, amikor megkülönböztet racionális és szemléleti elmé-

¹ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Polygraphischer Verlag A. G., Tübingen-Zürich 1967. 205 o.

² E rövid utalást azért tartom szükségesnek, mert hazai politikai gazdaságtanunk szintén megkerüli a problémát, s ezért jóformán nem találja ezzel a témával foglalkozó munkát.

leteket. Szemléletinek azt a rendszert tartja, amely az „egész” megismerésére irányul. Racionális egy elmélet, ha a „részletek” megismerésével foglalkozik, vagy az „egészt” valamilyen szempont szerint vizsgálja. A szemléleti típus valamely világnézetet — Salin szavaival: létszemléletet — vesz alapul, nyíltan meríti ebből alapfeltételezéseit, amelyek megszabják rendszerét is. A szerző sokkal közelebb kerülhetett volna valamilyen megoldáshoz, ha legalább az „egész” fogalmát tartalmazó tisztázza, ha választ ad arra, hogy milyen „egészre” gondol a gazdasági-társadalmi totalitásra, vagy a gazdaság egészére-e. Ezen az alapon már lehetne alapvető különbséget megállapítani a politikai gazdaságtan és a közgazdaságtudomány között. A közgazdaságtan, tárgyát tekintve, a gazdasági életre vonatkozik, kategóriáit, törvényeit a gazdaság egészében vizsgálja, s ha vannak célkitűzései, akkor azok is a gazdasági életre vonatkoznak. A politikai gazdaságtan a gazdasági-társadalmi totalitást vizsgálja, azt, hogy az ember gazdasági tevékenysége mennyiben határozza meg a társadalom struktúráját, életét, vagy, más oldalról, hogy egy adott társadalmi struktúrában hogyan érvényesülnek egy gazdasági (pl. árutermelő) rendszer törvényei és kategóriái. Célkitűzésében mindig társadalmi tartalom van, a társadalom szerkezetére irányuló gyakorlati igény, amelyet alapvetően a gazdasági élet kisebb vagy nagyobb változtatására kíván elérni, az ember gazdasági tevékenységével, a marxi értelemben vett gazdasági struktúrával foglalkozik a gazdaság oldaláról. Ezen a ponton elválasztható a társadalomfilozófiától, mely a politikai gazdaságtan eredményeit készen beolvasztja a maga társadalmi elméletébe, s ezen az alapon vizsgálja az ember társadalmi tevékenységét s tűz ki ugyancsak társadalmi célt, amely a struktúra megváltoztatására vagy konzerválására irányul. Vizsgálja az embernek azt a társadalmi-politikai tevékenységét, mely a gazdasági-társadalmi formáció egészére hatással van.

A szerző, a politikai gazdaságtani gondolatok történetét az ókori filozófia elemzésével kezdi. Az antik élet a poliszban zajlik, kezdete, léte, célja a polisz létében van. Az antik gazdaságtan filozófiai jellegű, ezáltal meta-ökonómia (nem metafizika). Nem a szakfilozófiának, hanem a polisztannak a része, legszorosabb kapcsolatban a politikával áll. Salin már itt is felállítja a racionális és szemléleti elmélet ellentétét. Platon államana, melyben lényegesen nagy helyet foglalnak el gazdasági kérdések, képviseli a szemléleti

típust. Itt kiderül az is, ha egy elmélet teleologikus mozanatot tartalmaz, akkor már feltétlenül szemléleti jellegű, s racionálisnak csak akkor mondható, ha megelégszik egy adott gazdaság részleteinek ábrázolásával. Salin Platón államtanát feltétlenül szemléletinek tekinti, hiszen Platón egyben államalapító is. Szembeállítja vele Arisztotelészt, aki tapasztalati anyag alapján a valóságos állam gazdaságának s ezen túlmenően a helyes gazdálkodásnak képét is felvázolta. A szerző foglalkozik a görög filozófia egyik legérdekesebb gondolatával a természetjog elméletével, s kapcsolatba hozza a kialakult gazdasági gondolatok rendszerével. Az elmélet — a Nomosz, a régi istenek, a régi jog, s az egész régi rend — az arisztokráciának a demokrácia ellen harcából született. Már világos, hogy a jog és hatalom nem isteni eredetű, s nem istenek, hanem emberek gyakorolják. A hatalom és jog természetből való szükségszerűség, etikai elveket tartalmaz, az örök erkölcsi lényegét. Ezen az alapon nyugszik az állam is, s ezáltal az állam gazdasági élete is. A természetjog elmélete egy egységes poliszban illeszkedik, államtana etikai jellegűvé válik. Ez a felfogás, Salin szerint, hozzájárult ahhoz, hogy önálló gazdaságtan a görög poliszban nem jött létre.

A római gazdasági gondolatok ugyan csak valamely filozófia, vagy, ami Rómában előtérbe kerül, inkább történeti munkák keretén belül jelenik meg. Önálló irányvonala a görög szemlélethez képest a szerző szerint nem alakult ki, viszont több leíró jellegű munka maradt fenn, ezek a római történelem különböző korszakainak gazdaságával foglalkoznak.

A keresztény élet, a keresztény gazdaság előkészület az isteni birodalomba, a világi rend isten rendje. A gazdaság tartalma és célja beleilleszkedik a vallásba (sic!). Ezen túlmenően a szerző értékes adatokat szolgáltat Aquinói Tamás és a skolasztikusok gazdasági elképzeléseiről.

A politikai gazdaságtan mint tudomány a modern Európában és Amerikában jött létre. A polgári társadalom történelmével kezdődik, a nemzeti területek, a nemzeti hatalmak keletkezésével, a kapitalizmus háborúival, a gyáripar győzelmével a tradicionális kézműipar felett. A politikai gazdaságtan tudományának változása mindig tükrözte az ember viszonyát kora gazdaságához és tudományos eredményeihez. Salin e tudomány kialakulását egyértelműen az individualitás szellemének fejlődésével magyarázza. Az egyes elméleteket vagy a társadalmi tudat egészéből, vagy a hamis tudatból vezeti le. Sokkal kevésbé érdekli a konkrét gazda-

ság, a konkrét társadalmi valóság, amelyre a politikai gazdaságtan legalábbis reflektál. A modern gazdaságtudománynak, mely az emberi rend racionálisan megérthető természetörvényeit és fejlődését vizsgálja, első képviselője a merkantilizmus. Ez már a tények kutatásán alapul: autonóm gazdaságtan. A gazdasági élet konkrét összefüggéseit fogja össze, majd a későbbiekben a gazdaság örök rendjét igyekszik megalkotni, a „természetes rendet”. A szerző ezt az elméletet is elsősorban politikai jellegűnek látja, de egy adott időszak politikai helyzetéből, a kapitalista államok politikai törekvéseiből magyarázza. Konkrétan Bodinustól Adam Smithig elemzi ezt a vonalat, nemcsak értékes gyakorlati megfontolásokat, hanem teoretikus elképzeléseket is bemutatva. A merkantilizmusban már nem egyszerűen az individuum érdeke az elméleti alap, hanem egy magasabb szintű partikularitás, a haza érdeke. Innen vezeti le Salin a mai gazdaságtant is, innen indul el, írja, az a szemléleti forma, amelyet a mai tudomány „tiszta elméletnek” nevez, s amely szinte egyeduralgódóvá vált német nyelvterületen s mind a mai napig hat a közgazdászokra (Menger, Marshall, Jevons stb.).

A fiziokratizmust Salin is, mint a modern gazdasági irodalom általában, meglehetősen nagyvonalúan kezeli, s nem nagyon lát mást benne, mint az értékelmélet fejlődésének és az individualitás szemlélének egy fejlődési szakaszát. Leszögezi, hogy tipikusan francia elmélet, de arra már nem ad választ, hogy miért éppen Franciaországban alakult ki ilyen gazdaságpolitikai elképzelés, nem ad a korabeli Franciaországról vázlatosan sem gazdasági történeti képet. A további fejezetek, amelyek a klasszikusokról szólnak, nem nyújtanak szemléletileg újat, s tartalmilag csupán az ismert tételeket fejtegetik, szellemtörténeti alapon próbálják magyarázni a gazdasági elméletek előfeltételezéseinek és tartalmának változását. A klasszikusok hatását a szerző az őket követő politikai gazdaságtani elméletekre főleg abban látja, hogy ettől kezdve minden szociálpolitika alapja gazdasági elmélet.

Részben a klasszikusokból vezeti le Salin a marxizmus elméletét is. Nála a marxizmus: német idealizmus, keresztény-zsidó mesianizmus, zsidó-intellektualizmus, s mindezek mellett, nem tudni hogyan, de igazi német filozófia. Marx műveinek gazdasági eredményeit igyekszik elbaggatellizálni, mint amelyek csak a saját korukban voltak érvényesek, a tőkés társadalom mai szakaszára azonban már

semmiképpen sem, s gyakorlatilag elvesztették a jelentőségüket. Itt a mű egészen polgári apológiává válik. Pl.: a marxi munkaérték elmélet elfogadásának magyarázatára legfőbb érve, hogy ha ezt valaki elveti, akkor nemcsak Marxot, tagadja, hanem a klasszikus közgazdástant is. Marxéval a kétségtelenül nagy jelentőségű, de egészen más célnak szentelt életművet állítja szembe.

Az osztályharc elméletét ugyancsak az időszerűtlenség vádja éri. A szerző itt erősen kapcsolódik Sombart elméletéhez.

A másik vád, amellyel a marxizmust illeti, a dogmatizmus. Rickert elméletére, a formális vagy alaki megkülönböztetés elvére építve, a természettudományokat egyetemesítő, a társadalomtudományokat pedig egyediesítő jellegűeknek fogva fel, jut el oda, hogy a marxi társadalmi törvényeket nem törvényeknek, hanem dogmáknak tekinti. E tudományelméleti koncepció meglehetősen leegyszerűsített formája alapján elemzi aztán a marxizmust, mégpedig úgy, hogy ez a legapologetikusabb polgári ideológusoknak is dicsőségére válnék.

A könyv második felében Salin explicit formában fogalmazza meg saját módszertani elveit. Formális módszertani elvek alapján osztályozza az eddig létrejött gazdasági elméleteket és politikai gazdaságtani koncepciókat. Önmagában nem lenne hiba, hogy megpróbál különböző korok különböző gazdasági-társadalmi valóságában kialakult elméletek között szemléletbeli és módszerbeli azonosságot kimutatni. Ezt minden történeti kritika megteszi. Sokkal kevésbé lehet helyeselni a módot, ahogyan végrehajtja. Merev ellentétpárokat állít fel: univerzalizmus—individualizmus, Gebilde—Gefüge, dinamika—statika. Ezekbe a sémákba erőlteti a közgazdasági elméleteket, s úgy véli, hogy e jellemzők ki is merítik az elméletek specifikus tartalmát. Módszere nyomán teljesen eltűnik az a pozitív történeti álláspontja, amelynek kifejtését az előszóban ígéri, ti. hogy kimutatja: a politikai gazdaságtan tartalmának változása mindig tükrözte az ember hozzáállását a gazdasághoz, tudományhoz. Ha legalább ezt az ígéretét teljesítette volna, akkor színvonalasabb megállapításokat tudott volna tenni az egyes elméletekre vonatkozóan — és a szellemtörténeti mű legalább történelmi jellegű lenne.

Az individualizmus—univerzalizmus, Gebilde—Gefüge ellentétpárok első, ill. második tagjai szorosan összekapcsolódnak, s végigkísérik az emberi történelem

és a tudománytörténet menetét. A két kapcsolat más-más világszemléletet jelent: azt, hogy az egyén az osztálytársadalmi közösséghez képest elsődleges-e vagy nem, az államot megilleti-e beavatkozási jog az egyén gazdasági tevékenységébe vagy nem, az állam az egyénekre támaszkodva önálló, gazdaságilag viszonylag független tevékenységükön keresztül valósítja-e meg az összközösségi érdeket, vagy adminisztratív, bürokratikus irányítással kényszeríti-e ki. A kérdések megoldása alapjában attól függ, hogy az „egészet” — értsd: az államot, ill. a társadalmat — az egyének felett álló képződménynek, vagy pedig a „részek” összességének fogjuk-e fel. Amit a dinamika—statika ellentétéről mond, azzal még ilyen röviden is felesleges foglalkozni, mert e terminusok közgazdasági és politikai gazdaság-

tani jelentését teljesen összekeveri. Salin az ellentétpárjait a fogalmi dialektikára kívánja alapozni — az eredmény azonban egy tartalmilag teljesen merev, mechanikus rendszer, amelybe azután természetesen a közgazdasági rendszereket sem tudja egyértelműen besorolni.

Salin könyvére is érvényesek Marxnak a XIX. sz. politikai gazdaságtanáról, illetve az addig létrejött polgári gazdasági elméletekről mondott kritikája: ezeknek az elméleteknek a történetisége abban van, hogy az összes gazdasági-társadalmi formációkban a polgáriakat látják, s ezáltal elmosásuk a különböző rendszerek közötti különbséget. E módszer tipikus példája Salin könyve: történeti munka — történelmi szemlélet nélkül.

Vinkovics Márta

NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1969. évi első számában megjelent Barlay László „vitacikke”. Minthogy a szerkesztőség az írás tervbevetett megjelentetéséről a szerkesztőbizottságot nem tájékoztatta, ezúton tiltakozom az ellen, hogy a tudományos és politikai vitákat a folyóirat ilyen jellegű — idézeteket meghamisító, a vitapartnerek általa soha nem vallott nézeteket és mindenféle hátsószándékokat tulajdonító — írásokkal tegye lehetetlenné.

Budapest, 1969. február 10.

Vajda Mihály