

Hagyomány és eredetiség avagy megoldhatóak-e a filozófia kérdései?

Szegő Katalinnak, Tanárnőmnek

Filozófiai módon gondolkodni, filozófiai módszerek szerint gondolkodni manapság több dolgot jelent, s ez részben azért van így, mert a posztmodern filozófiai „minimálprogramja” – amelyet e sorok írója is meglehetősen fenntartásokkal kezelt mindig, s melynek egyik legtanulságosabb példája az a mód volt, ahogyan Richard Rorty (nem termékenyen) félreértette mind Immanuel Kantot, mind Martin Heideggert – a filozófia nyelvi formáját tekintette döntően kizáró tartalmi kérdésnek. Szemben mivel? Szemben azokkal az összetevőkkel, amelyek mindig is meghatározóak voltak a filozófiai diskurzus kialakításában: a tudományokkal (avagy a filozófia tudományos szemléletével, a platóni *dianoetikus*, az arisztotelészi *aporetikus* hagyománnyal), illetve a kutatással, feltárással, kiképleléssel (ami az exploráció eredeti értelme). A posztmodern szemlélet tévedése tehát abban állt, hogy figyelmen kívül hagyta: a filozófia tartalma nem csupán a filozófia nyelvezete, illetve hogy ez a nyelvezet ugyan „kimeríti” a filozófust – amennyiben egészen szinguláris –, *ugyanakkor* egy egyetemes értekezési nyelv is, a kor filozófiájáé. Ez az álláspont ugyan nem volt egészen eredeti és ismeretlen, mert a nagy filozófiai művek lefordítását célul kitűző nemzeti programokban is felbukkant egykoron, valahányszor a többnyire csak a nyelvi kérdést látó és rendszerint humanista képzettségű fordítók nem úgy követték a filozófiát, mint tudományos és kutatási kérdést is. (Amely évszázadokon át a matematikával függött elsősorban össze. De szinte ugyanilyen joggal beszélhetnénk a politikáról vagy az anatómiáról–fiziológiáról. És persze a teológiáról. Manapság azonban a neurofiziológia és az agykutatás, a kognitív pszichológia és nyelvészet, a genetika, valamint a különböző szakmai deontológiák részéről érik a filozófiát a legfontosabb kihívások, e tudományterületek viszont számítanak a filozófiai szempontokra. A fizikát nem kell külön említenem.)

* A Szegő Katalin *Gondolatutak* című kötetéhez (szerk. Demeter Szilárd és Balogh Brigitta. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003) írt azonos című előszó átdolgozott változata.

Azaz filozófiai perspektívában gondolkodni mind a mai napig a hagyományhoz való viszonyt is jelenti, illetve a hagyományhoz helyesen kialakított viszonyt, egy saját metafizológiát, amely nem szükségszerűen jelenik meg a narratívában. Ezeket a kérdéseket általában is meg kell fogalmazniuk a filozófia művelőinek a különböző szakágakban, és különösen nem térhetünk ki a jelzésük elől, ha egy olyan alkotó problémarendszerébe bocsátkozunk, mint amilyen Szegő Katalin, aki a filozófiát évtizedeken át a filozófiatörténeti és etikai perspektíva felől művelte – elsősorban. Nincs hiteles filozófia e problémarendszer helyes felfogása és artikulálása nélkül, és mielőtt a Szegő Katalin-tanulmányokban megmutatkozó profilt körülrajzolnánk, hadd mutassunk rá arra, hogy miként fogalmazta meg e kérdéskört a 20. század filozófiai kiválósága, aki amúgy és nem mellékesen a szó régebbi – pozitivistá, faktologikus – értelmében is kiváló filozófiatörténész volt. Álláspontját nem a divat, hanem a pontosság okán kell hosszasan idéznünk:

A filozófiai tradíció teremtette alapfogalmak állománya ma még annyira meghatározó, hogy a tradíció e kihatását aligha értékelhetjük túl. Ezért van az, hogy minden filozófiai vizsgálódás, még a legradikálisabb, az újrakezdő is, meg van terhelve átöröklött fogalmakkal, ezáltal pedig átöröklött horizontokkal és szempontokkal, amelyekről nem minden további nélkül állítható, hogy eredendően és hitelesen ama léterületből és létszerkezetből erednek, amelyeket meg kívánunk érteni.¹

Heidegger alapvető tézisének értelmében az európai metafizika még a legjobb változataiban is egyre inkább csak elfedte azokat a lét-forrásokat, amelyekhez hozzá kívánt férni, a forrásokhoz visszamenni ezért a létfogalmak *destrukcióját* jelenti, azaz „az átöröklött és ugyanakkor szükségszerűen alkalmazandó fogalmak kritikai leépítését azokra a forrásokra, amelyekből e fogalmakat merítették”. A következőkben Heidegger egy csak látszatra bonyolult módszertani eljárásmodot épít fel – annyi magyarázat szükséges itt csupán, hogy az általa jelzett fenomenológia-koncepció nem a husserli fenomenológiájé, ő a fenomenológiát egy, az ontológiához vezető filozófiai módszernek tekintette.

A fenomenológiai módszer e három alapmozzanata: redukció, konstrukció, destrukció tartalmilag egymáshoz tartoznak és egymáshoz-tartozóságukban kell megalapoznunk őket. A filozófia konstrukciója szükségszerűen destrukció, azaz az áthagyományozottaknak a tradícióra való történeti visszanyúlásban végrehajtott leépítése, ami nem a tradíció negálása és elítélése, hanem fordítva, éppen pozitív elsajátítása, minthogy a konstrukcióhoz hozzátartozik

¹ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 36.

a destrukció, s a filozófiai megismerés lényege szerint egyben egy meghatározott értelemben történeti megismerés.²

Több megjegyzés kívánkozik ide, először is annak a jelzése, hogy az, amit posztmodern módszereknek neveznek, soha nem e dialektikus eljárás szerint viszonyult a tradícióhoz, hanem a dekonstruktív mozzanatban kimeríthetőnek vélte a tradíciót. Heidegger felfogásában azonban a tradíció igenis veszélyes, vagy legalábbis kétértelmű dolog, a hagyomány egyáltalán nem teszi automatikusan érthetővé magát, a források nem kezdenek csobogni egy eredeti és autonóm koncepció hiányában. Szintén ki kell emelnünk a filozófiai megismerés történeti megismerésként való beállítását – egy meghatározott értelemben. Ez a meghatározott értelem az előzetes létmegértés, mint olyan perspektíva, amely nélkül nincs léttörténet, amelyre a filozófia végül is *rálát*, kiemeli a homályból. (Ezek is Heidegger kifejezései.)

Végül persze mindezt egy olyan hagyományos diszciplína nézőpontjára is érvényesíteni kell, mint a filozófia története.

A filozófia mint tudomány fogalmához, a fenomenológiai kutatás fogalmához hozzátartozik „a filozófia története”, ahogyan mondani szoktuk. A filozófia története nem egy tetszés szerinti függelék a filozófiai tanüzemben [Lehrbetrieb], lehetőséget adva rá, hogy valamilyen kényelmes és könnyű témát sajátítsunk el az államvizsgára, vagy csupán utánaérezzünk, hogy volt korábban, hanem olyan megismerés, ahol is a történeti ismeretszerzésnek a filozófián belüli speciális módja, a filozófia tárgyának megfelelően, különbözik minden más tudományos történeti megismeréstől.³

A filozófia történetében mozogni tehát ilyen értelmű történeti perspektívát jelent, végeredményben pedig azt, hogy megértsünk és a jelen számára leképezzünk egy problémát avagy problémarendszert. Ilyen értelemben érvényes az, amit Nicola Abbagnano, a kiváló olasz pozitív egzisztencialista filozófus mondott a filozófia megértéséről és történeti módszeréről, hogy ti. „minden filozófia minden időben érvényes”. *Ha* a fenti értelemben képesek vagyunk megérteni és leképezni a problémáit, akkor persze eljutunk egy egyidőben és folyamatosan is létező problémarendszerig. Ennek létrehozása és leképezése nagyon nagy feladat és megterhelés, *előadása* sajátos *dramaturgiát* igényel. Hiszen nézzük csak meg, hogy évszázadokon át hány lapos filozófiatörténetet írtak és írnak egyébként akár nem kimondottan másodvonalbeli szerzők is! Árad belőlük valaminek a meg-nem-értése és a szomorú por. Meg persze a filozófiatörténeti gondolkodás képtelensége és a csődje.

² Uo.

³ Uo.

Ezzel szemben állítom azt – még Szegő Katalin gondolkodásának, problémaprofiljának jelzése, részleges körülrajzolásának kísérlete előtt –, hogy neki sikerült. Sikerült évtizedek gondolkodói munkájával egy olyan problémakereső- és felvető módszert kialakítania, amely éppen a hagyomány és a források – fentebbi, heideggeri módon vett megértése – felé megy, anélkül persze, hogy valamilyen parttalan divat-hermeneutika felé csúszna el. Természetesen megvannak a preferenciái, színopsziszai, előzetesei, ezek azonban a filozófia művelői számára nélkülözhetetlen szituatív tényezők, szereplehetőségek, találkozások. A nagy alkotók szemléletét, „bőrét” néha fel kell öltetni, azonosulni kell velük és problémáikkal, hogy aztán – többnyire termékeny csalódottságban – önmaga felé közeledjen az alkotó.

Szegő Katalin számára (is) ilyen gondolkodó volt Niccolò Machiavelli, akit ő *a hatalom filozófiájának* nevez – és pontosan azért, mert „a firenzei titkár” a hatalom olyan belső összefüggéseit tárta fel és fogalmazta meg, amelyeket előtte senki, és amelyekre utána mindenkinek hivatkoznia kell, azaz minden működő hatalmi formációban rá kell mutatnia ezen összetevők sajátos kapcsolási módjára.⁴ A hatalom komponensei tehát a törvény, a félelem és az erőszak – figyeljük meg, hogy itt a törvénynek egy igen (baljóslatúan) pragmatikus bevezetésével találkozunk, amely nem kíván nagy figyelmet fordítani a kényszer–szabadság dialektikára. A szerző értekező logikájának egyik tulajdonsága megfogalmazásainak éle és pontossága, kategorikussága, a jelen esetben definíciószerűen: „A törvények fenntartják a *félelmet*, és Machiavelli szerint az emberek jobban félnek a félelemtől, mint magától a nyílt erőszaktól. Így a hatalom eredményes gyakorlatának kulcsa a törvényekre támaszkodó minimális félelem fenntartása.”⁵ (De mennyire jól, zsigerből „tudták” – és főleg alkalmazták – ezt a proletárdiktatúrában!) Manapság, amikor az egykori balosabb, ám keményebb szóhasználatot – amelyik soha nem félt a *hatalom*

⁴ Soha nem lehet eleget foglalkozni Machiavellivel. Ennek egyrészt történeti okai vannak: 1559-től majdnem háromszáz évig Machiavelli pápai indexen volt Európában, amelyet tájainkon Mária Terézia tiltása 1765-től csak nyomatékositott. Ugyanakkor folyt az erőteljes antimachiavelliánus elvharc, propaganda. Kapusi Márton szentelt a kérdésnek kiváló hatástörténeti tanulmányt: *Machiavelli fogadtatása Magyarországon a felvilágosodás időszakában és a reformkorban*. In *Machiavelli öröksége*. Szerk. Madarász Imre. Hungarovox Kiadó, Budapest, 2000. Ugyanebben a kötetben Giancarlo Cogo képviseli a tisztán hermeneutikai álláspontot: ő elsősorban arra mutat rá, hogy a Machiavelli-kutatásban ma legalábbis két alapkérdésben teljesen megoszlanak az álláspontok. Ezek: Machiavelli politikai realizmusa, illetve idealizmusa, álláspontja a vallási kérdésben. Ehhez azt kell hozzátennem, hogy Olaszországban, legalábbis a katolikus oktatás szférájában képviselt vélemény szerint Machiavelli a politikával *belyettesítette* a vallást... Szegő Katalin tanulmánya tehát ilyen szempontból is öröndetesen bővíti az elemzések spektrumát, nem beszélve aztán írásának – Dino Compagni *Krónikájához*, valamint Jakob Burckhardt történetírásához méltó – adatgazdagságáról.

⁵ Szegő Katalin: A hatalom filozófiája. In uő: *Gondolatutak*. Id. kiad., 55.

terminusával élni – felváltja a finomabb, professzorosabb *politika*, szinte üdítőnek tűnik az alapösszefüggésekre visszatérni. Ámde a következtetés szinte még csigázóbb: „Machiavellinél tehát a törvény az igazságosság és a hamis tudattal való manipuláció eszköze egyaránt. Ez olyan kétértelműség, amelyet Machiavelli soha sem tudott megoldani, az utódai sem, talán az egyetlen Spinozát kivéve.”⁶ De vajon meg kell-e avagy meg lehet-e oldani ezt a kétértelműséget, lehet-e az emberiség egyszer olyan egynemű, hogy a törvény mindenki számára egyformán jó legyen, és hogy soha senkit ne kelljen manipulálni?! Persze, nem etikus azt mondani, hogy ez a dolog elvileg megoldhatatlan, hogy valakit mindig el kell majd nyomni, méghozzá úgy, hogy ő az elnyomást jogosnak fogadja el – hiszen a törvény érette is van. Persze az is kiderül, hogy Szegő Katalin számára Spinoza (is) örök mérce. Ezért tehát itt tartom célszerűnek a spinozai megfontolásokat idézni, a *Tractatus politicus*-ból, a monarchikus kormányforma kapcsán. (Egyébként itt Spinoza azt is leszögezte, hogy az *Etikával* és a *Teológiai-politikai tanulmánnyal* teljesen összhangban vélekedik.): „[...] semmiképpen nem gondolható, hogy az állam törvénye alapján minden polgárnak szabad volna saját gondolkodásmódja szerint élni”; „[...] az ember mind a természeti állapotban, mind az állami életben saját természeti törvényei szerint cselekszik, és a maga hasznát tartja szem előtt. Az embert [...] mind a két állapotban remény vagy félelem készíti arra, hogy ezt vagy azt tegye vagy ne tegye. De a fő különbség a két állapot között az, hogy az állami életben mindnyájan ugyanazoktól a dolgoktól félnek.” A félelem tehát az egyik immanenciája a törvénynek, a másik azonban Spinozánál is igen ravaszul van megfogalmazva: „[...] az egyes polgár nem a saját, hanem az állam joghatalma alatt áll, s ennek minden parancsát végrehajtani tartozik. Nincs joga eldönteni, mi méltányos és mi méltánytalan, mi igazságos és mi igazságtalan, hanem ellenkezőleg, mivel az államtestet mintegy egyazon szellemnek kell vezetni, s következőleg az állam akaratát mindenki akaratának kell tartani, azért azt, amit az állam igazságosnak és jónak ítél, úgy kell tekinteni, mintha minden egyes ember annak ítélte volna. Ennélfogva, ha egy alattvaló méltánytalanoknak tartja is az állam határozatait, mégis köteles őket végrehajtani.” Úgy látszik azonban, hogy némi kettősség Spinozában is volt. Szegő Katalin az állam természetileg abszolút voltának felfogásával szemben éppen a *Teológiai-politikai tanulmány* azon részét idézi, amelyben Spinoza mintegy elutasítja az öncélú hatalom elvét. „Az állam olyan céloknak van alárendelve, melyek politikaiak ugyan, de erkölcsi értékkel motiváltak. Az állam feladata a humanitás, a béke és a szabadság biztosítása.”⁷ Nem kerül itt be az érvelésbe, de fontosnak tartom jelezni, hogy a természet- és államjog eme klasszikus rendszerében (amelyben persze

⁶ Uo.

⁷ Szegő Katalin: *Amor Dei intellectualis*. In i. m., 81.

Hobbes argumentációja is alapvető) a protestáns – elsősorban Kálvin *Institutiójában* megfogalmazott – törvényfogalom nem érdektelen változást képvisel. Kálvin ugyanis azt mondta, hogy a törvény (amely természetesen isteni, de hát végeredményben Spinozánál is az) igen aktív, cselekvésre buzdítja a tunyákat és resteket, és persze az arra méltatlanokat is. Ebbe a gondolkörbe foglalható a Leibniz-tanulmány üzenete is: „Az isteni előrelátás és predetermináció nem zárja ki az akarat szabadságát. Sőt, a kettő kiegészíti egymást. Predetermináció nélkül kiveszne az emberi cselekvés értelme, célszerűsége; akaratszabadság nélkül a világ csak vigasztalan gépezet volna [...]”⁸ E sorok írója egykoron maga is boldogan azt hitte, hogy a szabadság szubjektuma – akármibe is vetítjük – monász, monolitikus egység. Ha éppen az individuumba vetjük, akkor meg valamilyen eleve adott egységet, belső összefüggést ad az individuumnak vagy az individuális személyiségnek. Úgy látszik azonban, hogy az újabb millennium elején ebből a leibnizi felfogásból semmi sem tartható fenn, a második modernitásban jó, ha a rész-szubjektivitásoknak van valamilyen elérhető körvonala, azazhogy például az állampolgár, mint szabad individuum is, legföljebb egy többé-kevésbé sikeres végeredmény, semmi esetre sem kiindulópont. Vagy vágyalom. (Egyébként az individualitás kérdéskörét ama „régí” és modern filozófiára való tekintettel mélyíti el és árnyalja Szegő Katalin *A filozófia kihívásai a szekularizált világban* című előadása.)

A modernitás (felvilágosodás, késői felvilágosodás, romantika) filozófiájának fősodrában, programatikus középpontjában haladva Szegő Katalin nem kerülheti és nem is kerüli meg a posztkantianus etika főkérdését, azt, hogy ha fel is tételezzük az egyetemes maximát, a kötelesség parancsát, akkor sem térhetünk ki annak a hegeli álláspontnak az elhelyezése elől, melynek értelmében kötelességek vannak. Előbb azonban Szegő Katalin a hegeli szabadság-perspektívát szemrevételezi, mely – hasonlóan a fogalom tanához – a leggazdagabb a meghatározásokban. Az Én tiszta elgondolásában Hegel „hallgatólagosan visszatér Kanthoz, bár azt is hozzáfűzi, hogy minden meghatározótól való elvonatkoztatás csak az értelem szabadsága, a szabadságról való elképzelés, tehát üres szabadság”⁹ Ebben a perspektívában értékelhetjük igazán a mának mindig szóló interpretációt: „Az életben ilyen egyoldalúan belsőbe vonult szabadság-elképzelés a fanatizmusban és a politikai rémuralmak korszakában figyelhető meg.”¹⁰ Talán Hegel már előre látta azt, amit az előbbieken Leibniz-cel kapcsolatban jeleztünk, hogy ti. a kötelességek növekvő heteronómiája maga az élet ellentmondásossága, amit egyszer talán majd nem lehet közös nevezőre hozni a személyiségben. Abban Szegő

⁸ Szegő Katalin: A szabadság kérdése Leibniz filozófiájában. In i. m., 91–92.

⁹ Szegő Katalin: A moralitás problémája Hegel filozófiájában. In i. m., 107.

¹⁰ Uo.

Katalinnak teljesen igaza van, hogy az államiságban – végső soron – megvalósuló erkölcsi eszmény szép illúzió. De hát mi lenne a csodálatos *Jogfilozófiájából* e nélkül a nélkülözhetetlen konstruktív eszme nélkül?

Mindig is furcsállottam azt, szinte nehezményeztem, hogy Szegő Katalin nem írta meg dolgozatát Kantról. (Mint ahogy Cusanusról, kedvenccéről sem.) Azért nem írta meg, mert Kant szellemében gondolkodott, tehát szervesült vele és nem tudott leválni róla. Nyilván tisztában volt a kanti életmű behatároltságával, ami egy vállalt formalitást is jelent, és tisztában volt annak világnézeti korlátaival. Senki nem látta át ezt világosabban Hegelnél, ezért a hegeli életműben tartalmazott Kant-bírálat mintegy „hozza” Kantot – korlátaival és behatároltságával együtt. Ismétlem, itt azokról a következményekről van szó, amelyeknek határoló jellegével maga Kant is tisztában lehetett, azazhogy „műveleti szabályai” szerint csak adott végeredményeket validálhatott. Ez egy formális rendszerfilozófia, ha a kifejezést teljes mélységében és komolyságában vesszük. A transzcendentalista hipotézis szerint semmi nem lehet meg a végeredményben, ami nem volt meg az alapokban. Ezért, egyik legérdekesebb fejtegetésében, az ember széttöredezetttségéről, szétszaggatottságáról szólóban, Szegő Katalin először a kanti és hegeli szubjektumfelfogás alapvető különbségét exponálta:

Sok filozófiatörténész – tévesen – úgy véli, hogy Hegel minden vonatkozásban Kant ellentéte. Tény, hogy Hegel nyíltan vagy burkoltan, de egyfolytában a köznapi gondolkodóval szembesült. De amikor a szubjektum világát és benne a moralitást vizsgálta, akkor nem kerülte meg Kantot. Az igaz, hogy nem is tehette volna. A reflexiós tudat problémakörének feltárását egyenesen Kant érdemének tartotta, olyan eredménynek, amelyből érdemes kiindulni. A kanti vizsgálat módszerével és az ebből fakadó elméleti következményekkel viszont nem értett egyet. Úgy tűnik, hogy ebben is, mint sok minden másban, a két német szellemóriás két malomban őrölt. A transzcendentális idealizmus szubjektuma mindig az ember belső világának csomópontja, az abszolút idealizmus gondolkodója pedig a szubjektum fogalmával olyan egyéneket jelöl, akiknek az egyedisége ugyan másodlagos, de akik tudatosan részt kérnek, részt kérhetnek a valóság alakításából. *Hegel szubjektuma történelmi folyamat alanya*. Ezt a felfogását egyértelműen először a *Fenomenológiában* fogalmazta meg. A berlini korszak *Jogfilozófiájában* a szubjektum már a történelemfilozófia egyik alapkategóriájaként jelenik meg újra. Ugyancsak ebben az előadássorozatban foglalja össze az erkölccsel kapcsolatos „végleges” nézeteit is.¹¹

A szerző szerint Hegel értette ugyan Kantot, de nem következetes. Ugyanis Kant a jogi értelemben vett individuumot mindvégig egységesnek

¹¹ I. m. 104.

tekintette, ebben nem lehetséges „szétszaggatottság“, az érzéki ember szempontjából sem olyan egyértelmű, hogy csak a szellemileg megformált akarat meghatározottságaiban lehet egységes. Ugyanis Kant azzal is tisztában volt, hogy a belső ember kihallhat szellemi végtelenségéből magasztos akaratot, impulzusokat is. Csakhogy nem azzal foglalkozik. Hanem mivel? Az ő erkölcsi maximájával kell hogy foglalkozzék.

A Kanttal való vitában filozófiai szempontból a *teljes* és *szétszaggatott* ember ellentéte a lényeges. Mint láttuk, Hegel nem zárta ki a lehetőségét annak, hogy ez a szétszaggatottság lehetséges, de szerinte Kant abszolutizálta a modern szétszaggatottság egyes mozzanatait, és valamilyen megszüntethetetlen formában örökkévalóvá tette. Amikor Hegel a szétszaggatottság elvével vitatkozott, nem maradt meg a legalitás-moralitás feszültségénél. A kérdés mélyebb elméleti gyökere abban rejlik, hogy Kant és Fichte – az ismeretelméletben és az etikában egyaránt – az ember érzéki és szellemi tulajdonságainak merev szembeállításából indult ki. Ily módon a civil társadalom ellentmondásai az érzéki embernek (*homo phaenomenomak*) és az értelmes erkölcsi lénynek (*homo noumenomak*) az összeütközésére szűkültek. Ebből az következik, hogy az ember az ésszerű imperatívuszokhoz alkalmazkodva kötelességét csak egyéni hajlamai ellenére teljesítheti, ahogy az egyébként kantianus Schiller gúnyosan megfogalmazta: „...undorral tedd, amit a kötelesség parancsol!” Hegel sem éppen finomkodó, amikor visszautasítja ezt a felfogást. Pszichológiai komoronyikoknak nevezi azokat, akik tagadják az egyéni hajlamok jelentőségét, akik állítják, hogy az egyéni hajlam és a szenvedély mindig csak rosszat szül. Az embernek különös célja szerint is joga van az erkölcsi kielégülésre, annál inkább, mert érzéki hajlamai szerint is akarhatja mások számára a nagyot, s közben maga számára ugyancsak óhajthat tiszteletet, hírnevet vagy kiemelkedést. De a szándék és akarás önmagában még semmi. A jót vagy rosszat, a nagyot vagy alantasat mindig a cselekedet valósítja meg: „az ember akarja a nagyot, de kell, hogy végre is tudja hajtani [...], a pusztá akarás babérai száraz levelek, amelyek sohasem zöldellnek.”¹²

Ezzel Szegő Katalin szépségesen megmutatta klasszikus német filozófiai megjelenésében a posztmodern filozófia egyik középponti kérdését. A szétszaggatottságot azonban a 20. század végének filozófiája immár megkerülhetetlen adottságnak fogta fel. Megelőzte ezt Max Scheler Kant-revíziója, aki a kanti felfogásnak ama részét kívánta mégis átértelmezni, amely a szubjektum egység-felfogásában immanens volt. (Szegő Katalin Max Scheler nézeteit nagyon mélyen beépítette a gondolkodásmódjába.)

¹² I. m. 105–106. Az idézetben szereplő idézet helye: Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 142–143.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az, ami semmiképpen sem vagy alig épül be a posztmodern szubjektivitás-kritikába, az éppen Max Scheler Kant-interpretációja, amely a múlt század második évtizedében már igen pontosan jelezte a köznapi gondolkodó szubjektum-felfogásának belső problematikusságát. Max Scheler ezt a következőképpen láttatta:

Ez a gondolkodásmód (amely teljességgel jellemzi Kant tanítását is) másfelől minden, csupán *individuálisan* érvényes jót azonosít a pusztán „szubjektív” jóval, vagyis azzal, ami csak jónak tetszik. [Ez persze Kant erőteljesen fenomenológiai interpretációja. – E. P.] Az individuális személy ebben a gondolati áramlatban teljesen feloldódott a *szociális* személyben, anélkül, hogy felismerték volna, hogy minden individuális személy egyformán eredetileg tekinthető szociális és intimszemélynek, s mindkettő csak a személy osztatlan egészének bizonyos oldalait és nézeteit alkotja. Ezen gondolatmenet révén azután egyesek (különösen Kant) az egész szociális személyen belül inkább az államjogi személyt, az *állampolgárt* részesítették előnyben, mint az etikailag érvényes személyfogalom kiindulópontját [...].¹³

A világpolgár-konceptciónak és az észlénynek mint a történelem szubjektumának a koncepcióját alapvető strukturális összefüggéseiben bírálta Scheler:

Kantnak ez a mély belátása azonban nem csökkenti azt a már alapfogalmaiban (s követői elképzelésében is) benne rejlő *tévedést*, hogy hamis azonosságjelet tett a pusztán szociális személy és az általában vett személy, az ész-személy és a szellemi-individuális személy közé, s ezen kívül a jog (a magánjog és az egyházi jog is) mindenfajta eszméjét előfeltételező *egyenlőnek* „számító” eszes személyek eszméjét is hamisan azonosította a személy mint *állampolgár eszméjével*.

Scheler szerint Kant egész individuum-, személy-, illetve szubjektum-konceptiójának előfeltevése az univerzalisztikus racionalizmus alapjaiból származik, ilyen értelemben a fundamentális kritika önmagában is elégséges lenne a kanti szubjektum-konceptió felszámolásához. Scheler azonban nagyon sokoldalú kritikus volt... Itt persze nem az a célom, hogy kimutassam, milyen részleteiben és hogyan is bírálja a kanti felfogás egyes elemeit. Matriális értékétikájában, etikai perszonalizmusában – egy megszívlelendően analitikus nyelvezetben – a személyhez rendelhető aktusokban tartja megalapozhatónak az akarat autonómiájának koncepcióját: „[...] minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a sze-

¹³ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a matriális értékétika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 763. *passim*.

mélyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya.” „Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*; aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetők hozzá.” Persze Schelernél is megvan a formalista vagy, ha akarom, akár transzcendentalista perspektíva (még), ezt azonban az általunk is követett kanti hagyomány-kérdés indokolja: „Minden erkölcsi értékállítmányokat hordozó aktusegységnek tehát az az alapvető előfeltétele, hogy autonóm személyek aktusegységei legyenek – de nem szükségképpen annak az adott személynek az autonóm aktusai is, aki mindenkor végrehajtja az ehhez az egyiséghez tartozó aktusokat.”

Jacques Lacan életművének szentelt összefoglalásában – amely ezen életműnek a magyar kultúrába való bevezetése kíván lenni, s amely egy nem kevésbé emlékezetes *Pompeji*-számában található – Farkas Zsolt a következő összefüggésekkel jellemzi Lacan szubjektum-felfogását:¹⁴ a szubjektum nyelv, interszubsztantívitás – a nyelv viszont a Másik beszéde; a szubjektum imaginárius, a beszélő én hasadt, a lény valósága kontextusfüggő permanens instabilitás. Szemben a karteziánus Ego egységes és teljességgel tudatos individualitásával, a lacani szubjektum a szocializáció folyamatában jön létre, amely az azonosulás–agresszió mezőben zajlik: nem individuum, hanem ellenkezőleg, dividuum. Minden egy jelentés révén talál emberi többletére, individualitására, ez jeleníti meg egy másik jelentő számára, szubsztantívitása egyfajta szignifikációs valóságban, kényszerben van. Végeredményben a szubjektum centrifugális és az individuáció centripetális vektorai hozzák létre az ént, amely folyamatosan kiszolgáltatott ennek az instabilitásban megvalósuló egyensúlynak.

Félix Guattari és Gilles Deleuze az individuum hagyományos fogalmát a lacani alapokon mint az egység és az elkülönbözőződés dinamikáját, *differentiation–in-differentiation* logikáját értelmezi át. Gilles Deleuze egyik megközelítésében – immár a személyiséglélektan kanonizált álláspontjának megfelelően – az individualitást határértéknek láttatta, amely a problémákat folyamatosan megoldó szingularitásokból jön létre.

Jean-Luc Nancy 1988-as híres körkérdésére adott válaszában a szubjektum fogalmával kapcsolatban Gilles Deleuze episztemológiai megfontolásokból indult ki, mondván, hogy egy fogalom funkcióinak elhalásával, érvénytelenülésével a fogalom maga nem tűnik el, csak abban az esetben, ha nem találunk új területeket és új funkciókat a számára. Filozófiatörténeti szempontból a francia szerző álláspontja az volt, hogy a szubjektum egyik funkciója az univerzalizáló funkció volt „egy olyan területen, ahol az univerzalist már nem objektív lényességek fejezték ki, hanem noetikusság vagy nyelvi

¹⁴ Farkas Zsolt: A lacani szubjektumról. *Pompeji*, Szeged, V.évf., 1994, 139.

aktusok”.¹⁵ „Másodsor, a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé dolog vagy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek.” Deleuze válaszában összesűrítette életműve legfontosabb elemeit. Abból indult ki, hogy az univerzalista hipotézist a filozófiával kapcsolatban mindenképpen fel kell adni, és helyébe a sokféleséget kell állítani. A filozófia így a *sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra mint előzetes egységre. E sorok írójának véleménye szerint ez a megállapítás az európai filozófiának ama nagy hagyományára érvényesíthető csak és szigorúan, amit a főleg Descartes és Kant által képviselt európai racionalizmusnak nevezünk, de amelyben a nagy vallásfilozófiai tradíció – mondjuk Spinozától Hegelig – mintha nem lenne benne. Az előtekintő racionalizmus ugyanis nagyon jól kiegészült azzal a hittel, amelyet a felfelé tekintő racionalista Istennel – a Másikkal – folytatott. Ez a másik akár az összes *többiek*et is helyettesíthette, itt ugyanis egy szabályszerű filozófiai diskurzus működött a beszéd finalításában bizonyos (akár formális) igazságok formájában, az interszubsztivitás pedig egy végteleníthető belső monológ – a transzcendentális hipotézis értelmében. Más a helyzet viszont, ha a filozófiának ama másik, régebbi hagyományára gondolunk, amelyet Platón dialógusai képviselnek. Az igazság Platónnál sokkal inkább igazságok sokasága, amelyeket nagyon is individualizált szereplők képviselnek, s ha ideszámítjuk Platón dialógusokban citált szerzőit is, akkor a filozófia eme színpadán szinte mindenki fellép, aki a klasszikus görögségben valamit is számított. Az univerzalista-racionalista filozófiai diskurzusban aztán e szereplők vagy héroszok helyébe a lábjegyzetekbe és citátumokba utalt szerzők léptek, a szubjektum – és ilyen értelemben messzemenően igaza van Deleuze-nek – végtelen individuummá vált, amely a maga teoretikus abszolútumában és magán(ak)valóságában semmitmondóvá változtatta a szubjektumot, mert minden igazságot csak rá vonatkozóan tartott érvényesnek.

Deleuze javaslata szerint abban az esetben, ha mégis meg akarunk tartani valamit a szubjektum számára, a legszerencsésebben akkor járunk el, ha lemondunk az *egőről*, annak személyes individualitásáról az esemény individualitása javára, az *ego* helyett az *ekceitások* vagy *hekceitások* kínálkoznak – „ezek az individuációk többé nem alkotnak személyeket vagy »egókat«”. Végeredményben – s Deleuze válaszát kronologikusan megfordítva: 1. „semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak”; 2. „a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások* és a *nem személyes individuációk javára*.”¹⁶

¹⁵ Gilles Deleuze: Egy filozófiai fogalom. *Pompeji*, Szeged, V. évf., 1994., 229. *passim*.

¹⁶ Ezzel a kérdéssel több tanulmányomban foglalkoztam: A szabadság és a szubsztivitás; Emberiség valamint szubsztivitáskritika; A filozófia szabadság-programja és a

Kétségtelen, hogy Szegő Katalin útmutatása az irányban, hogy a klaszszikus német filozófia örökségét egészében és egységében kell elemezni és felmutatni, megszívlelendő a posztmodern hiposztazációkban. Azt kell mondanunk, hogy ez még egy Richard Rorty nagyságrendű gondolkodónak sem sikerült.

Azt hiszem, hogy a klasszikus német filozófia (Schopenhauerrel bezárólag és legnagyobb kritikásával, Nietzschével együtt) mindmáig olyan problémarendszereket tartalmaz, amelyek artikulációja nélkül a filozófiát a már említett történeti perspektívában művelők – más kifejezést nem találok pontosabbnak és alkalmasabbnak – nem tudnak kibontakozni. Persze önmagában ez sem elég. Egy alkalommal Szegő Katalinnak így tettem fel a kérdést: megkerülhetetlen-e a felvilágosodás filozófiai örökségével teoretikusan szembenézni, és azt többé-kevésbé pozitíve megválaszolni? A válasz, természetesen, egy kategorikus *igen* volt.

Ebben az összefüggésrendszerben a Nietzsche-kérdéssel szembesülni – persze jóval több ez a recepciónál – is elkerülhetetlen. „A minden érték elértéktelenedése” nem pusztán a 19. század európai emberének válságjelensége volt, hanem – ahogyan Szegő Katalin hangsúlyozza – a nagy görög tradíció tűnt el, az, hogy a „miért” és „mi végre” kérdések összekapcsolhatóak, míg így szétszakítva elvesztették embert alakító jellegüket. Végeredményben az európai szellemi télosz látszott elveszni, az, hogy itt még alakítani lehet valamit, mi több: teremteni. A lét – a heideggeriánus terminológiával – egyre inkább csak a töredezettségét mutatta fel. (És persze Nietzschét nem kell feltétlenül jósnak látni, ő – még germán hitvallással – részt vett a francia-német háborúban, hogy aztán emberi hitvallásával megnyissa azoknak a paradoxonoknak a sorát, amelyekben az európai emberiség válságát – és ebben a világháborús ideológiákat – vele kapcsolják össze.) A szerző nagyon finoman figyelmeztet arra, hogy a Nietzsche-kérdés megközelítésében mindig a leegyszerűsítés a buktató. A mai recepció immár egyértelműen állítja, hogy Nietzsche felismerte: az európai metafizika zsákutcája az volt, hogy – a platóni hagyományokon alapulva – a filozófia nem tudott megszűnni pszichológia lenni, azaz átalakulni szigorú értelemben vett metafizikává, s ezzel kapcsolatban pedig, hogy a filozófia nyelve nem tudott nem a transzcendencia nyelve lenni. (Nagyjából ezeken az alapokon lett Nietzsche Heidegger számára is paradigmátikus alkotó.) Itt már nem lehet terem annak még csak rövid bemutatására sem, hogy annak, aki mindezen kérdésekkel foglalkozik, miért kell szembenéznie a karteziánizmus ismeretelméleti örökségével is, a problémátlan szubjektum és a tárgy hagyományával, avagy a

szubjektivitáskritika – a posztmodern után. In: *A jelenlétről*. Komp-Press, Kolozsvár, 2003, 17–52.

racionalizmus legvégső esélyeivel és lehetőségeivel. Ebben a kérdésben Edmund Husserl ment a legtovább, aki transzcendentális fenomenológiájában – a *cogito* elvét *cogito qua cogitatum*má alakítva – a racionalizmust is tudatfilozófiává változtatta. Részben erről szól kiváló Bergson-tanulmánya is, amelyben a tudat idejének kérdéséről olvashatunk, többek között arról, hogy milyen módon képződik az idő, mi az időszintézis. Az a véleményem, hogy bizony teremthető összefüggés a bergsoni koncepció és a transzcendentális fenomenológia időfelfogása között. Korának e nagy hatású filozófusával sajnos ma érdemtelenül keveset foglalkozunk, pedig ő építette be a relativitási elvet – Einstein speciális relativitáselmélete alapján – a filozófiába, amit persze a közbeszédnek sikerült a maga végtelen vulgaritásában feloldania. (Dienes Valéria állított megragadó emléket a Collège de France egykori professzorának, annak a ma már szinte felfoghatatlanul emfaticus egyéniségnek, aki képes volt egy ismeretlen magyar diáklánnyal két és fél órán át beszélgetni a fogadósobájában, annak hosszú leveleket írni és így persze egy életre meghatározni azt, amit gondolkodói beállítottnak nevezünk.)

Szegő Katalin természetesen nem térhetett ki legszűkebb szakterületének kihívásai elől sem, vagyis hogy etikai álláspontjának formáját és karakterét bemutassa. Nemcsak filozófiai-elméleti kérdés ez, nagyon is gyakorlati kérdés. Vissza kell – mégis – térni az erkölcsi problematikára fél évszázad totalitárius infámiája után, amelyet Romániában például *A szocialista erkölcs és méltányosság kódexe* képviselt. A felvilágosodás és a szubjektivitáskritika után szinte önként kínálkozó perspektíva a fenomenológus Max Scheleré, aki korszakos művének előszavában – *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* első változata 1916-ban jelent meg – célzott arra, hogy a kanti mű alapjainak feltétlen elfogadása és tisztelete mellett igaza volt Schillernek, aki azt írta – inkább a megérzés, mint a megértés alapján –, hogy a jeles férfiú, Immanuel Kant, „etikájában csak a szolgákról gondoskodott, és nem a ház gyermekeiről”. Az ész-etika szolgáiról van szó, persze, hiszen a ház gyermekei közismert módon ahányan vannak, annyifélék, és általában rosszkódnak, azazhogy nem engedelmeskednek a szabálynak, nem szabálykövetők. Ez a probléma, meg kell ismét találni a személyt, a személyiséget, és reális vágyösszefüggésekbe helyezni a szabályok lehetőségét. Ezáltal persze áttérünk valamilyen pluralizmusra – de nem relativizmusra –, a filozófiának a felvilágosodásig vallott szent univerzalizmusa után.¹⁷

Erkölc és megismerés című tanulmányában Szegő Katalin a következőképpen jellemezte a scheleri fordulatot és teljesítményt: „Etikájának központjában a személy fogalma áll, amely nem egyszerűen a gondolkodó Én, nem is

¹⁷ Ennek a kérdéskörnek a módszertanát foglalta össze Vajda Mihály kiváló *Scheler* tanulmányában. In uő: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, 1993.

a klasszikus értelemben vett »szubjektum«, hanem a személyhez hozzátartozik az érzelmi teljesség, a szellemi nagykorúság és a választás hatalma, és ezt az egészet körülöleli, átítatja az, amit az ember érzelmi világának nevezünk.¹⁸ Emellett persze Szegő Katalin azt is jelzi, hogy a filozófiai antropológia újabb formájának is Scheler az egyik szülőatyja. A „személyiség” és az „emotivitás” mint az etika materiális tényezői persze megjelenítik a kommunikáció fontosságát, azaz hogy az erkölcsi cselekvésre utaló nyelvi markereknek a jelentőségét az elemzésben. Befolyásolás, felszólítás és szabály mind az elemzés tárgyai lehetnek. (Sőt, még ennél is több van a nyelvben, Ch. L. Stevenson valamikor egyenesen totalitárius nyelvről beszélt.) Ez az etikai-, érték- és nyelvi komplexum azonban sokkal több, mint ismerettárgy és ismeretforrás. Szegő Katalin visszatér *credójához*, amely szerint a legfontosabb – és talán nem is mindig teoretikusan – *az értékelmutatás*. Lényegében ezt a kérdéskört árnyalja a *George Edward Moore etikai nézeteiről* írott tanulmány, amely az analitikus filozófia, a nyelvi analízis apportját mutatja be az etikai- és értékfogalmak elemzésében. Hogyan válik a „jó” szubjektumból predikátummá? Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a kérdés ilyen elemzése Bretter György nyelvfilozófiájában is felbukkant, ontológiai összefüggésekben. Szegő Katalin összefoglalásában: „Moore nem akarja a »jó«-t viszonylagossá tenni. Épp ellenkezőleg, tudja és hangsúlyozza, hogy sok dolog és tulajdonság jó lehet, és sok minden jó is, de nincs egyetlen olyan tulajdonság sem, amely per definitionem a »jó«-t jelentené. Az eddigi definíciók szintetikus voltából következik, hogy a jónak tartott tulajdonságokat szükségszerűen meg kell különböztetni magától a »jó«-tól, hogy valóban jók lehessenek. Voltaképpen a fenti definiensekkel – a bölcsességgel, hasznossággal, élvezettel – nem is a »jó« fogalmát írták le a filozófusok, hanem azt, hogy »mi a jó az emberek számára«, vagy bizonyos emberek számára. De ez már egészen más kérdés. Ezekben a meghatározásokban a »jó« szubjektumként szerepel, de valójában predikátumként működik.”¹⁹ Végeredményben a tanulmányoknak ehhez a csoportjához kapcsolható a *Somló Bódog értékelmélete* című is, leginkább azzal a részével, amelyben Somló a tiszta erkölcsi autonómia – „az én lelkem belülről vezérel”, József Attila halhatatlanul tiszta megfogalmazásában –, illetve az erkölcsi heteronómia *közötti, köztes* álláspontot foglal el, illetve figyelmeztet a *szabályok* státusára, amelyek ugyan külsőknek tűnnek, de minden önreflexiós viszonyban is megjelennek, mint sajátos, ontológiai közvetítők.

(Ezzel ismét eljutunk a mai ember egyik legfontosabb problémájához is, ahhoz, hogy sem egyéni, sem kollektív szinten nem sikerül olyan szabályokat teremteni, amelyek a szabadság és a kényszer összefüggésében egyaránt biz-

¹⁸ Szegő Katalin: *Erkölc és megismerés*. In uő: *Gondolatutak*. Id. kiad., 174.

¹⁹ I. m. 198.

tosítanak a személy önreflexió és szilárd alapokon nyugvó cselekvési státusát. A posztmodern ember legfontosabb erkölcsi szabálya és értékmérője egyfajta készenléti és egzaltált bizonytalanság, az egyre nagyobb bizonytalanságok kezelésének képessége. Minél bizonytalanabb valami, annál jobb – ezt csak szélső megfogalmazásként állítom.)

Szegő Katalinnak köszönhetjük Somló Bódog életművének újrafelfedezését, kutatását, feltárását, értékefilozófiai írásainak kiadását.²⁰ E nagyszerű jogfilozófus „visszahozatalával” – Somló a századelő kolozsvári, majd budapesti szellemi életének meghatározó alakja volt – a kutató fél évszázad sivárosodása ellen is küzdött, egyben új horizontokat nyitott a jogfilozófiai és értékelméleti alap kutatásban.

Eddig főleg a szakfilozófus profiljáról beszéltünk. Az írások második nagy csoportjában megszólal – részben az előadó hangján – az az élénk és eleven gondolatiság és szellem, az az érzékenység, amely Szegő Katalin másik oldala. E sorok írója a továbbiakban nyilván inkább csak ízlésének szívébe találó néhány kérdést jelezhet, nehogy azt kelljen bemutatnia, amit a szerző oly „pontosan, szépen” megírt.

A *Világnézet-e a vallás?* a filozófus szemérmes hitvallása, egyben tartalmában és műfajában is megformázza azt a módot, ahogyan ész és hit, filozófia és teológia örök viszonyát minden gondolkodónak folyamatosan és egyedien általános érvénnyel újra kell fogalmaznia. Ebben a gondolatkörben élesedik ki *A görög filozófia és a szentpáli levelek* című tanulmány²¹ üzenete, azazhogy Pál

²⁰ Somló Bódog: *Értékefilozófiai írások*. Szerk. Szegő Katalin. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 1999.

²¹ Itt feltétlenül jeleznem kell egy olyan problémát, amely már *A filozófia kihívásai a szekularizált világban* előadásban is felbukkan, s Szegő Katalin éthoszának, továbbmenően azonban argumentációjának – *bélas!* –, optimizmusának is szerves része. A Francia Püspöki Kar levelére való hivatkozásról van szó (*A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*). „A jól működő polgári demokráciákban kialakulóban van az egyházi és a polgári értékrendek egyensúlya” – írja a szerző. Én ezt egyszerűen nem így tapasztaltam és nem így tudom. A katolicizmus ma Európában kinek-kinek lelki és művelődési – és akkor értékrendi – kérdés, ez jó esetben így van. Azonban azt se feledjük, hogy ma Európa lakosságának húsz százaléka hitmegvalló és vallásgyakorló, olyan körülmények között, amikor nem egy történelmi egyház hierarchiáinak kemény válságával küzd, és ezt közvetíti a társadalom felé. Amúgy a fenomén leírása abszolúte pontos. „A veszélyt ma tehát nem a világi szféra, még csak nem is az állam és az egyház szétválasztása jelenti, hanem a *szekularizmus* – írja a szerző –, vagyis az a *világnézet* és az a *politikai gyakorlat*, amely a vallást minden áron a társadalomtól elzárt magánszférába, mi több, az egyéni lelkiismeret belső és hermetikusan elzártnak képzelt világába igyekszik száműzni. Szóval teljességgel szubjektivizálja azt. Legfeljebb a ma valóban sorsdöntő erkölcsi nevelésben és a jótékonykodásban adna számára teret. Az utóbbiban korlátlanul, az előbbiben bizonyos megszorításokkal, elfeledve persze azt, hogy a nevelés az egész emberi személyiségre irányul, mesterséges és céltévesztő felparcellázni, majd rész-szerepeket kiosztani. A mi tája-

apostol dilemmája, akinek döntenie kellett a görög filozófia racionális alapelve és logikája (amely az észhez és nem a szívhez, s csupán a kiemelkedő kevesekhez szólt), valamint a szeretet és a hit krisztusi elve között (amely összefoghatta az elnyomott sokaságot, felkínálván számára a megszabadulás esélyét). Ez a döntés igen bölcs volt annak hangsúlyozásában, hogy *szeretet nélkül semmi sincs* – ezt pedig a ma embere is igencsak érezheti mindennapi emberi- és életviszonyaiban és cselekedeteiben. Ugyanakkor valamilyen mértékben Pál apostolnak a görög bölcsességet is be kellett engednie a keresztény hitvallásba. Ezen aztán messze túl akartak menni az Apostoli Atyák – Jusztinosz, Órigenész, Alexandriai és Római Szent Kelemen –, mert az eretnekvitákban, valamint a dogma kialakításában nélkülözhetetlennek bizonyult a görög logika. De nem több, hisz világnézetnek már csak bonyolultsága miatt sem felelhetett meg a görög filozófia. A skolasztika nagy teológusai-filozófusai viszont azt is hangsúlyozták, hogy Isten az értelmi megközelítését (kísérletét) is beépíti a teljes értékű hitbe. (Végül is: ez a kérdéskör is kísérti a ma emberét.)

A *Látáskultúra és kereszténység* című tanulmány nagy tanulsága számomra az, hogy a keleti gondolkodóknál, de az európai filozófia mélyáramaiban is meglévő – a fogalommal egyenértékű – látás-instrumentáriumot töredékeiben sem ismerjük, csak tudunk róla. Mi láttatható és mi nem? Ahogyan Heidegger fogalmaz, mi van és marad a homályban, mi hozható a fényre és mi nem? A sematizmus-kérdésben pedig Immanuel Kant is alapvetően épít erre az explorációs módszertanra.

Az óriásplakátokról feminista szemmel, avagy a metafizika dícsérete alighanem az egyetlen hiteles álláspont, amit a nők (bocsánat: hölgyek) megpillanthatóságáról, a nőkérdés mai megközelítési perspektívájáról érvényesnek tartok. (Ezt nem csak én mondom, ezt azok a kolléganőim mondták, akik egy elég kétségbeesett keresgélésem alkalmával – ilyen témákban kellett volna egy pertinens vélemény – erre a tanulmányra hívták fel a figyelmemet.)

Egy formális bevezető kereteit messze túllépve, végül e sorok írója is – a bőség zavarával küzdve – át kellett hogy térjen saját olvasatára. Amelyben persze, hogy tévedhet. Ez azonban nem lehetett másként, ugyanis itt a filo-

inkon ebben a felfogásban természetesen egy sokkal kártékonyabb felfogás is munkál: a politikum és a morál egy olyan végzetes – és nem csak az elvek szintjén megnyilvánuló – szétválasztása, amely mindkét területet emberpusztítóan elidegenedetté teszi, és a »köz-akarata« nevében eltünteti az erkölcsi rendet. Ettől még a legelszántabb machiavellista is elpirulna, Machiavelliről nem is beszélve. Nekünk sajnos napjainkban is gazdagodó, bőséges tapasztalataink vannak ezen a téren.” (Szegő Katalin: i. m. 239–240.) Ez tehát a *veszély* fenoménje. De vajon mit tart a kibontakozásról Szegő Katalin, a filozófia és a társadalomtudományok képviselőjében? Mert ez utóbbi gondolat lenne diskurzusának nem egy helyén *az argumentum*.

zófia-történet (így!), az etika, a fenomenológia és más szakfilozófiák, valamint a második, késői (és a mi tájainkon sajnos nagyon elkésett) modernitás problémarendszerének feltárását, megjelenítését és összekapcsolását kapjuk – szintetikus olvasatban és egy könyvben. Nyugodtan mondhatom, hogy Szegő Katalin egy *filozófiai bevezetést* – a kifejezés szigorú szakmai értelmében – is átadott olvasóinak. Valamint a filozófia oktatóinak és hallgatóinak a *Reneszánsz gondolkodók* (1995), illetve *A felvilágosodás gondolkodói* (1996) bevezetett, szerkesztett és jegyzetelt köteteit.

És ez sem lehetett másként. Nem szólhattunk ugyanis arról – ámde mondanivalónk nem lenne teljes enélkül –, hogy Szegő Katalin, az oktató és pedagógus egyike azon keveseknek, akik a nehéz időkben átörökítették a filozófia művelésének és tanításának a klasszikus, humanista hagyományát (pontosan ezt tükrözi tanulmányainak, esszéinek belső formája). Goethe szavai illenek ide: „Lennék egész egyéni és/ hagynám a hagyományt,/ de ily vállalkozás nehéz,/ félek, hogy bajba ránt.// Autochton-voltom, nem vitás,/ becsületemre válna,/ ha nem volnék én is csodás/ módon más hagyománya.”