

Prof. Dr. Boros Gábor
KRE BTK Szabaddolcsészet Tanszék
1088 Budapest, Reviczky utca 4.

Opponensi bírálat Simon József *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában* című disszertációjáról, illetve könyvéről

Simon Józsefnek a benyújtás óta már könyvként is megjelent¹ disszertációja példaadó vizsgálódás. A „kánon kiterjesztése” manapság divatos jelszó filozófusi-filozófiatörténeti berkekben is, amin itt alapvetően a hagyományosan elnyomottak filozófiájának, illetve gondolkodásukban rejlő filozófiaként azonosítható motívumoknak a felfedezését, beemelését értjük a kézikönyvek, konferenciák, oktatás által fenntartott kánonba. A 17. század második felének, illetve a 17-18. század fordulójának európai filozófiáját illetően már csupán a felszínre pillantva is jogosnak érezhetjük a korabeli magyar/erdélyi gondolkodás filozófiai motívumainak a kiemelését a mélyből és beemelését a kánonba: hiszen például egy Leibniznek professzor apja könyvtárában sokkal könnyebb volt elsajátítani a klasszikusok s a 17. század egész filozófiai kínálatát, folyamatos kapcsolatban állni a még/már élő művelőivel, mint mondjuk például éppen Bethlen Miklósnak, aki időközben igen fontos politikai tisztségeket is betöltött és a politikai gyakorlatban kényszerült rá a folyamatos döntéshozatalra olyan súlyos kérdésekben, amilyenekkel például Leibniz csak merőben teoretikus szinten, vagy legfeljebb tanácsadóként foglalkozott. Leibniz azért is jó példa ebben az összefüggésben, mert élete vége felé még az is megfordult a fejében, hogy valamilyen kormányzati posztra tegyen szert Erdélyben – de ez opponenstársam, Gángó Gábor asztala.

Ha most egy fokkal konkrétabban szeretném indokolni, hogy miért példaadó Simon József vizsgálódása, akkor elegendő már a címre s alcímre vetni egy pillantást, máris megértjük. Kezdjük az alcímmel: *Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában*. Mondani sem kell szinte, hogy legelsősorban is példaadónak lehet mondani, ha valaki filozófiáról beszél egy olyan szerző kapcsán, akit a régi magyar irodalom kutatói ugyan több okból is nagyra tartanak, de a *filozófiai* kánonban alig jelenik meg. Ráadásul a disszerens olyan filozófiát tulajdonít Bethlennek, amely politikai pszichológiát foglal magába, ami ugyan népszerű új interdiszciplináris megközelítésmód manapság, ám eme újkeletű népszerűség nélkül nemigen beszélhetünk róla ama régiség vonatkozásában, amely már a wolffianus metafizika megjelenése előtt is ha a lélekkel foglalkozott, akkor hangsúlyosan inkább *psychologia rationalist* művelt. Vagyis Simon József kifejezetten modern felfogásmódú filozófiát tulajdonít a politikus-irodalmár Bethlennek, s ennek frappáns megjelenítése a cím – *Szégyen és semmi* –, amelyen belül a szégyen

¹ Budapest: Typotex, 2022.

nyilvánvalóan azt az érzelmet hivatott kiemelni, amelyik döntő szerepet játszik a politikai pszichológiában, a semmi pedig egyfajta ontoteológiai-teodíceai (de)konstrukciót – vagy azt is – vetít előre.

Még közelebb lépve a disszertációhoz – amelyet én könyv alakjában tanulmányoztam – azt kell rögzíteni, hogy Simon József Bethlen Miklós *Élete leírása magától* című önéletírásának „Elöljáró beszéd”-éről ír, sőt még annak is csupán egy részéről – ha egy-egy kitekintéstől eltekintünk. Ez mindenképp érdekes elgondolás, olyan, mintha valaki Descartes filozófiáját az *Értekezés a módszerről* címen elterjedt írása, illetve annak két-három része alapján próbálná rekonstruálni. E mű ugyanis eredetileg nem volt más, mint előszó a geometriai, optikai, illetve légköri jelenségekkel foglalkozó „kísérleteihez”. Ez annyiban nem volna lehetetlen, amennyiben Descartes valóban bele is kívánta rejteni a szövegbe filozófiájának alapelemeit, amelyek részletesebb kifejtését azután további műveiben kívánta megadni.

Ám ezzel vége is az analógiának: Bethlennél ilyesmiről annyira nincsen szó, hogy inkább jó negyven évvel filozófiai és teológiai tanulmányai *után* keletkezik az a szöveg, amelyet a disszerens úgy mutat be, mint ami a tanulmányok idején megismert gondolatok igen eredeti továbbgondolása révén előálló filozófiának csak a disszertációhoz fogható összetettségű elemzés révén kibontható foglalata. Ami egyszersmind azt is jelenti, hogy egyáltalán már belefogni is ebbe az igen összetett kutatásba nem csekély kockázat vállalását jelenti. Hiszen első lépésben fel kell tárnia Bethlen utalásai alapján azt, hogy kik voltak tanárai a heidelbergi, utrechti, majd leideni tanulmányai idején, milyen nézeteket képviseltek az akkoriban írt műveikben, milyen más gondolkodókat és milyen interpretációk révén vonhattak még be az oktatásba. Második lépésben tartalmi egységekre kell bontania Bethlen szövegét, és a tanárainak, illetve a kortárs filozófusoknak a kapcsolódó okfejtéseivel összevetve fel kell mutatnia Bethlen saját álláspontját az adott kérdésekben. Végül fel kell vetnie a kérdést, hogy vajon koherens rendszert alkot-e Bethlen így rekonstruált „filozófiája”, illetve, ha nem, akkor milyen motívumokat sejthetünk a mögött, hogy az ilyen-olyan mértékben egymásnak akár ellent is mondó állásfoglalások mégiscsak bekerültek a szövegbe. Nem lehetséges-e, hogy filozófián kívüli motívumok hatására változtat Bethlen a nézetein azzal párhuzamosan, ahogyan politikai publicisztikájában változik az álláspontja – persze valóságos politikai álláspontjának változását leképezve. S ha jól értem, akkor éppen ez Simon József legátfogóbb tézise az elemzett szövegről, amely tézis érdekes módon csak az Epilógusnak nevezett szövegrészben kerül kimondásra ezzel az egyértelműséggel.

Összefoglalva opponensi véleményemet szeretném leszögezni, hogy a disszerens ezt a kockázatos feladatot alapvetően sikerrel teljesítette, s ennek alapján mindenképp javaslom a disszertáció nyilvános vitára bocsátását, szerzőjének pedig az MTA doktora cím odaítélését.

Ahogy azonban ez már lenni szokott, ez a meggyőződés természetesen nem jelenti azt, hogy a disszertáció minden részletével egyetértek. Ezekre a pontokra a következőkben ki fogok térni, miközben még felelevenítem az írás néhány számomra fontosabbnak tűnő mozzanatát. A kritikai, vagy egyszerűen továbbgondolásra ösztönző megjegyzések azonban semmiképpen sem befolyásolják az imént rögzített általános véleményemet.

A disszertáció igazi monográfia, egybefüggő tanulmány, annak ellenére is, hogy a részek címei mást sejtetnek: hiszen, mint már említettem, a kulcsot Bethlen gondolkodásának változásához az Epilógus adja meg, és noha a „Nézetek a semmiről” című III. rész első pillantásra kívül is áll a diszciplináris tagolást alkalmazó I. és II. rész során, de valójában ez a rész is hozzájárul Bethlen egész gondolkodásának mélyebb megértéséhez.

A disszertáció általános módszere egyfajta detektív kutatáshoz hasonlatos a szó eredeti értelmében: feltárja az önéletírás utalásaiból, hogy kiknek milyen kurzusait végezte el Bethlen Utrechtben, illetve Leidenben, majd elhelyezi e tanárok nézeteit a kor alapvető filozófiai gondolkodóihoz, illetve a releváns filozófiatörténeti előzményekhez képest. Mindezt nem egyszerű doxográfiai leírások útján teszi, hanem jól megválasztott szövegrészletek elemzése és összevetése útján. A tanárok kilétét illetően nem nagyon lehet vita, ami pedig a fő gondolkodókat illeti, akiket mozgósít a tanárok kontextualizálásához, vagyis akiket kifejezetten s nagyobb terjedelemben vizsgál a disszertáció – Descartes, Hobbes, Burman, Pufendorf – szintén vitathatatlanul vizsgálándók is. Magam ezen a szinten inkább két olyan szerző szisztematikus bevonását hiányolom, akikre futólag utal ugyan a szöveg, de nem aknázza ki a számomra nyilvánvalónak tűnő összevetési lehetőségeket: Spinozára és Locke-ra gondolok. Az előbbitől való ugyan a II. rész 3. fejezetének mottója, az utóbbira pedig a toleranciakérdés vizsgálatakor utal a szerző, de nézetem szerint ennél több érdekesség rejlik a remélhetőleg még megvalósuló összevetésekben. Ezekre az adott fejezetek vizsgálatakor, illetve az írásom végén fogok konkrétan utalni.

Sorrendben haladva a Bevezetésből elsősorban az általános célkitűzést érzem kiemelendőnek: Bethlen Miklós irodalomtörténeti értékelését áthangolni úgy, hogy az eddig javarészt szépíróként és politikusként, csak kevésbé filozófusként elismert gondolkodó úgy jelenjék meg, mint aki nem csupán esetleges kapcsolatban van kora egynémely fontos gondolkodójával, de lényegi hozzátennivalója is akad ahhoz a kérdéshez, amelyet aztán majd háromszáz év múlva például majd Habermas is boncolgat, „a politikai közösség és a nyilvánosság szférájának sajátosságairól.” (10. o.) Áttekintvén a kutatás múltját és jelenlegi állását a disszertáció meggyőzően érvel amellett, hogy a Gellért püspök, Temesvári Pelbárt, Apáczai Csere János vonal messze nem megfelelően reprezentálja a régi magyar filozófia kánonját. Bethlen annyira nem egyszerűen Apáczai tanítványa, hogy elme- és szenvedélyfilozófiája, valamint a társadalmi viselkedés és a természetjog elméletéhez való hozzájárulása okán az erdélyi értelmiség köreiből akkortájt jól ismert kartezianizmus *meghaladójaként* illeti meg

komoly hely a kánonban – noha persze találunk olyan szöveghelyeket is az Elöljáró beszédben, amelyek Descartes pozitívabb megítéléséről tanúskodnak.²

A Bevezetésben dicséretes módon tisztázza a szerző fő értelmező fogalmi eszközeinek pedigréjét: reflektál a politikai teológia bevett fogalma bizonyos módosításának szükségességére ahhoz, hogy alkalmazható legyen Bethlenre, akinél egyfajta természetes teológia tölti be azt a szerepet, amelyet Schmittnél a skolasztikus-voluntarista filozófiai teológia tölt be. Ehhez kapcsolódva pedig a politikum szférája is olyan, önmagának elégséges nyilvános térré válik, melynek adekvát, újító szellemű elemzése érdekében veszi igénybe a szerző a politikai pszichológia újkeletű diszciplínáját, melynek hátterét, alkalmazhatóságát Hunyady György és Lányi Gusztáv munkáinak felidézése révén tisztázza. Ugyancsak ez az a nyilvános tér, amelyen belül Bethlen szerint ragaszkodni kell a népszuverenitás elvéhez.

Ugyanebben a teoretikus eszközök tisztázásának szentelt fejezetben számomra némiképp elnagyoltnak tűnik, ahogyan a disszerens implicit módon elmarasztalja Rawls-t és a többi, „még mindig Kant” hatása alatt álló modern politikafilozófust. Úgy véli ugyanis, hogy a tényleges emberek tényleges politikai érzélemvilága „kihívást” jelent e politikai filozófia számára. Az én értelmezésem szerint nem annyira kihívás e feladat, ha kihíváson olyasfajta problémát értünk, melyet nem lehet megoldani az adott rendszer keretei között, hanem inkább e politikai filozófia bizonyos elengedhetetlen apriori konstrukcióinak szükségszerű empirikus kiegészítéseként kell tekinteni. Ha igaz az, hogy e gondolkodók „még mindig Kant” hatása alatt állnak, akkor az ismeretek két forrását fogják tételezni, az apriori mellett az aposzteriorit is, hogy a kanti ismeretelmélet keretei között maradjanak. Ez persze nem változtat igazán azon, hogy azt, amit a szerző politikai pszichológiaként Bethlen filozófiatörténeti kontextusának nevez, nem annyira Kant, mint inkább az őt megelőző vagy vele kortárs brit gondolkodók hangsúlyozták. Ezzel – amennyire látom, helyesen – azt hangsúlyozza a disszerens a korábbi Bethlen-értelmezésekkel szemben, hogy ő nem egy megkésett alakja a magyar irodalmi régiségnek, hanem olyasvalaki, aki párhuzamosan gondolkodik az amúgy fejlettebb társadalmi viszonyok között élő szakra filozófiailag reflektáló európai kortársaival, s így vezet be egyfajta szekuláris társadalomfilozófiát bizonyos értelemben önigazolásként is. Ugyanakkor a későbbiekben fölidézek majd két helyet az Elöljáró beszéd nem elemzett részéből, ahol Bethlen nagyon sajátos, teologizáló kontextusban hitet tesz az apriorisztikus forrást is feltételező filozófiák mellett.

² Pl.: 433. sk. o.: „... soha semmi, ami egyszer az Istentől létet vett a teremtés által, semmivé nem lehet.” Ez Descartes kiindulópontja a lélek halhatatlanságának ideiglenes bizonyításához az *Elmélkedések*hez írott egyik előszóban. 437. sk. oldalon a „kicsuda-micsuda” kifejezésekben lévő „csuda” zseniális elemzése az *admiratió*ra, csodálkozásra kifuttatva arra épül, ahogyan Descartes *A lélek szenvedélyei* szenvedélyosztályozásában a csodálkozást tekinti a legelső szenvedélynek. A 444. oldalon az istenszeretetet elemezve Bethlen Descartes szeretetfelfogására épít, melyet egy Chanut-levéliben, illetve a 3. elmélkedés végén példáz. A 449. oldalon védelmébe veszi „szegény Cartesiust” az ateizmus-váddal szemben.

Fontos még kiemelni módszertani tekintetben, hogy a szerző filozófiai értekezést ír ugyan, de nem hanyagolja el a filológiai kutatást sem – a Keserű Bálint és Balázs Mihály nevével fémjelezhető szegedi régi magyar irodalmi műhely hagyományának megfelelően –, de külön tanulmányban jelentette meg ez irányú reflexióit, s ehhez tudja utalni az olvasót. Persze ebben a műben is vannak ilyen jellegű megfogalmazások, melyek közül számomra különösen izgalmas a 63. oldalon olvasható, mely szerint jó okunk van annak feltételezésére, hogy az a Frans Burman, aki 1648-ban ifjú teológusként folytatott fontos filozófiai beszélgetést Descartes-tal, 1662-ben, immár utrechti professzorként földéli a magánkollégiumán annak fontos témáit, Bethlen le- vagy megjegyzi őket, és 46 évvel később felhasználja ezeket az Előljáró beszéd megírásakor.

Különösnek tűnhet, hogy az első rész első fejezete az Előljáró beszéd 9. fejezetének vizsgálatával indítja a tulajdonképpeni tárgyalást. Van azonban magyarázat rá, és úgy vélem, meggyőző: hiszen minden további filozófiai választási lehetőséget alapvetően meghatároz az elme mibenlétére vonatkozó metafizikai-ontológiai, illetve megismerési képességeire vonatkozó ismeretelméleti kérdésre adott válasz. Ráadásul Descartes nyomán a 17. század második felének filozófusai feltétlenül állást kellett, hogy foglaljanak abban a kérdésben, hogy az elmét a testtől valóságosan különböző, önálló szubsztanciának tekintik-e, vagy szorosabb kapcsolatot, netán azonosságot tételeznek fel a testtel. Módszertanilag a disszerens ismét példaadóan jár el, amikor e kérdés vizsgálatakor összekapcsolja a kortárs magyar elmefilozófia-történeti vizsgálódásokat – ami alapvetően Schmal Dániel munkáit jelenti – és a legfrissebb külföldi szakirodalmat. Ennek nyomán plauzibilisen elemzi és veti össze Bethlen és olyan kortárs karteziánsok elmefogalmát mint Claude Clerselier. Ugyanakkor fontos lenne pontosítani a Descartes saját nézeteiről kiindulópontként adott jellemzést. A 39-40. oldalon ugyanis ezt olvassuk:

/.../Descartes az *Értekezés a módszerről* című művében közismert módon az elme létezése melletti erős érvként tekint a nyelvi jelsorozatokat bonyolult strukturáltságára³ – nyilvánvalóan fenntartva azt, hogy a *cogito*-érv első kézből származó bizonyossággal biztosít bennünket a saját elménk létezéséről. Vagyis a nyelvi jelek – természetesen a mechanikus világban megvalósuló – magas fokú strukturáltsága plauzibilisebb módon magyarázható úgy, hogy egy anyagtalan elme rendezi el a jelekként funkcionáló kiterjedt dolgokat ily módon, semmint úgy, hogy a mechanikus természettörvények alakítsák ki az extenzív dolgok e rendezettségét.

(A lényeges kérdés nem ez, de nem hagyhatom ki e helyütt annak az általános benyomásomnak az említését, hogy a disszerens néhol a bevett nyelvhasználattól eltérően, és szerintem nem szerencsés módon alkot/alkalmaz latinizmusokat a

³ Itt a Matúra kiadás 64. oldalára hivatkozik a szerző.

nyelvében: itt például az „extenzív” jelző a szokásosan kiterjedt dolgokként megnevezett létezőkre felesleges latinizálásnak tűnik.)

Hasonlóképp olvassuk az 52. oldalon, hogy „Descartes ama tézise mellé, hogy az elme létezésének igen erős bizonyítéka a nyelvi jelek oly mértékű szervezettsége, ami nem származhat a pusztá mechanikai törvényekből /.../”

A lényeges probléma ezzel kapcsolatban az, hogy Descartes az utalásban említett helyen nem a beszéd mégoly bonyolult strukturáltságát tekinti az elme létezése melletti érvként, hanem a váratlan nyelvi – és más jellegű – szituációkhoz való alkalmazkodás képességét – amellet persze, hogy egyáltalában: az ember *gondolatokat mond ki*, vagyis annak az eszes léleknek a tartalmait fejezi ki, amelyről valóban „első kézből származó bizonyossággal biztosít bennünket” a *cogito*-érv, de persze végső soron Isten létezésének és cselekvésének megismerése. Ezt egyébként érdekes módon kicsit később a disszerens maga is rögzíti, mikor Kékedi Bálint írásából az 51. oldalon a 103. jegyzetben ezt idézi:

„Persze van feladat, amihez a statikus és dinamikus mechanizmusok együttesen sem képesek felnőni, ám Descartes ebből a fajtából csak két /.../ magatartást ismer el: az értelmes nyelvhasználatot és az észhasználatra utaló találékonyságot.”

Vagyis valójában a találékony, értelmes nyelvhasználat alkotja az embert az állatoktól megkülönböztető jegyet Descartes szerint, s ehhez nem szükséges, hogy különlegesen bonyolult struktúrájú mondatokkal fejezzük ki gondolatainkat.

Ez persze nem befolyásolja a szerző gondolatmenetét, melynek végkövetkeztetése így is lehet az, hogy Bethlen a korban – a szerző által gondosan rekonstruált módon – vitatott problémát, az automatikusan mondott imádság jellegét „imádkozó automataként kezeli inkább”, s ezzel összekapcsolva nagy súlyt helyez „a hétköznapi-társadalmi nyelvhasználatra” – amiben akár a heideggeri *Gerede* előképét is láthatnánk. Vagyis szerinte lehetségesek mentális aktusok nélküli nyelvi megnyilvánulások az ember esetében is, a descartes-i elgondolással ellentétben. Ezt a szerző a 68. oldaltól kezdve többször is az általa vázolt Bethlen-portré legfontosabb elemének mondja, s az idézetek szerint bizonyos joggal. Más kérdés persze, hogy mit lehet kezdeni azokkal a passzusokkal Bethlennél, amelyekben pozitívan fogalmaz a descartes-i elgondolás kapcsán.⁴

(Nyelvi megjegyzés: nem rokonszenvezem azzal a stilisztikai fogással, amikor egy szerzőt nevének megismétlése helyett valamilyen jelzőjével azonosítanak. Gyakran nyer

⁴ „... hogy a füled a pap szájából hallja, és a füled után a szád mondja, az a lélek segítsége által mégyn végbe, mert a lélek hallatja meg a füllel, és ugyanaz szólaltatja ki a nyelvvel ...” (435. o.) „... az oktan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint hallás, látás, szólás, stb.” (436. o.)

alkalmazást ilyenkor például a szerző nemzetisége, ami a 17. század kontextusában eléggé anakronisztikusnak tűnik.)⁵

Ennél a nyelvi kérdésnél talán fontosabb az a szövegrész, amely valamiképp bizonyára a felvilágosultságot hivatott kiemelni a disszerensnél, de számomra nem elég érthetően:

A felvilágosult szerző egyértelműen lefokozza az ősbűn antropológiai relevanciáját: az Isten és az emberi lélek létezéséről alkotott ismeret, illetve az alapvető erkölcsi értékek metafizikai, kontextusfüggetlen megkülönböztetésének képessége nem törlődik az ősbűn ténye által. (69)

Én itt annyiban zavarban vagyok, hogy ha jól értem a dolgot, akkor az ősbűn – már ha arra gondolunk, amit a szerző máshol a református szóhasználat szerint a bűnesetnek nevez – épp „az alapvető erkölcsi értékek” – értsd: a jó és a rossz – tudásának megszerzésében áll, vagyis nemigen törölődhetne el általa. De bizonyára valamiképp félreértelmezem a szöveget, úgyhogy kíváncsi vagyok a disszerens saját értelmezésére.

A szövegnek ugyanezen a részén kezdi a szerző összekapcsolni Bethlen lélekfogalmát a vitalizmussal. Hálás volnék, ha a válaszban röviden és egyértelműen leszögeznéd, hogy mit ért vitalizmuson. Az, ahogyan bevezeti a 70. oldalon, számomra nagyon kevésbé informatív: „Amennyiben a lélek megszűnik, az a lélek életének megszűnését jelenti; és megfordítva: az étellel nem rendelkező lélek nem nevezhető léleknek többé. Egyértelműen kijelenthető tehát, hogy Bethlen az ősbűn antropológiai és ismeretelméleti státuszát felülíró lélektanát itt *vitalista* kontextusba helyezi.”⁶ A következő oldalakon több aspektusból is van szó a vitalizmusról, de számomra mégsem vált egyértelművé, hogy kvázi definíciószerűen mit foglal magában Bethlen vitalizmusa, s milyen viszonyban áll a korabeli gondolkodásban a mechanikai filozófia alternatívájaként kidolgozott vitalizmussal.

Ettől nem teljesen független problematika a lélek számossága vagy egyedisége. A disszerens többször is felidézi Bethlennek azt a szövegrészét, amelyben arról ír, hogy „*a léleknek kétféle munkája* (a következőkhöz hasonlóan a disszerens kiemelései) vagyon az emberben, egyik egészen csak *lelki, spirituális, intellektuális*, a másik *animális, testi, mely áll az ember érzékenységeinek, tagjainak, mint a száj nyelv. fül, etc., az emberi munkák véghezvitelére alkalmassá való tételében*.” Ezt követően viszont „az animális lélek

⁵ A 69. oldalon, a következőkben idézett helyen viszont a disszerens Bethlent „A felvilágosult szerző”-nek titulálja. Azt hiszem, e kifejezésnek a magyarban más alapjelentése van, mint annak rögzítése, hogy valaki a felvilágosodás eszmerendszerének híve, s ezért el kellene kerülni. Ráadásul ha az EB-nek az elemzetteket követő fejezeteit olvassuk, melyekben elmélyült filozófiai-teológiai fejtegetéseket kapunk időről s örökkévalóságról, bűnről, üdvözülésről és kárhozatról, akkor a „felvilágosodás” kifejezés használatát leginkább csak abban az értelemben látnánk helyesnek, amelyben szokás azt mondani, hogy egyes vallási irányzatok, egyházak még nem mentek át a felvilágosodáson. Messze van ez a felvilágosodás radikális változataitól.

⁶ Az olvasót kissé nyugtalanítja, hogy itt az „ősbűn” leértékeléséről olvasunk, miközben az EB 18-19. része elmélyült elemzését adja a bűnesetnek.

téziséről” ír Bethlennél, ami azt sugallja, hogy több lelket helyez Bethlen az emberi testbe, miközben az idézet egyetlen lélekről s annak animális – és más – *munkájáról* beszél. Ez ősrégi vitakérdés a filozófiában, ezért volna jó tisztán látni Bethlen – s a disszerens – pozícióját a kérdésben.

A 81. oldalon szerintem ingoványos talajra merészkedik a szerző. Bethlen „implicite vallott metafizikája” alapján mutat fel egy érvet a lélek halhatatlansága mellett. Számomra nem érthetőek az itteni tézisei. Azt írja, hogy e szerint „Istennek a teremtésben megnyilvánuló jósága erősebb mozzanat az isteni mindenhatóságnál.” A fizikai világ egyetlen létezőjét sem lehet megsemmisíteni azért, mert „*az egész világ irtóztató machinája bomlanék meg véle*.” Ezt a kifejezést mondja aztán „az isteni tökéletesség ... leibnizi jellegű ... visszatükrözésének”. Számomra kevésbé világos, hogy az „irtóztató” jelző miért utal feltétlenül a jóságra vagy a tökéletességre. Ezt a nehézséget nem szünteti meg a röviddel ezt követően leírt két, magyarázónak szánt mondat, sőt inkább mintha ellentmondáshoz is vezetne, bár talán a gépelési hiba miatt:

A fizikai világ mechanikus *tökéletlenségének* (saját kiemelésem - BG) azonban elemi feltétele az, hogy Isten attribútumainak intellektuális jellege felülírja azok voluntarizmusát: Isten jósága magasabb rendű sajátossága, mint mindenhatósága – akár descartes-i értelemben vett, a teremtett világot minden pillanatban konzerváló mindenhatósága. A semmi, a nem-létezés ki van űzve a *tökéletes* (saját kiemelésem - BG) mechanikai struktúrájának teremtett világ határain kívülre.

Itt ugyan azt jelzi a szerző, hogy ez az elgondolás problematikussá lesz a semmi felbukkanásával mint antropológiai mozzanattal, és erre majd később tér vissza, én azonban úgy látom, hogy ebben a megfogalmazásban a tézis önmagában is problematikus.

A II., „Politikai pszichológia” című részt a szerző annak a kitérőnek szánja, amelyet szükségesnek ítél a semmi imént említett problémájának végső megválaszolásához. Itt kezd bele a „becsület” és a „hírnév” bethleni fogalmainak nagyívű elemzésébe. Nekem az elemzések maguk megvilágító erejűnek tűnnek, azokkal kapcsolatban nincs ellenvetésem. Amit viszont fölvetnék – és itt persze már nem először sajnálkozom azon, hogy nem lehet a *majdani* publikált változatra hivatkozni, legfeljebb egy csodával határos módon egyszer megjelenő második kiadásra – az a Locke/Leibniz vita bevonásának szükségessége összehasonlító elemzés céljából. E vita ugyanis nagyon is a szerző által elemzett problematika keretein belül mozog. Locke ugyanis az *Értekezés* 2. részének a „Más viszonyokról” szóló 28. fejezete 7. cikkelyében beszél a háromféle törvényről, melyeket az emberek általában tekintetbe vesznek cselekedeteik megítélésakor. Az első ezek közül az isteni törvény, a második a polgári törvény, a harmadik viszont éppen „A vélemény avagy a hírnév törvénye”, amelyet a 10. cikkelyben valamiért egyenesen „filozófiai törvénynek” nevez, amely „az erény és véték mértéke”.

... az *erény* és a *vétek* neveket alkalmazásuk egyedi eseteiben, a világ különböző népeinek és emberi társadalmainak körében, mindig csakis olyan tetteknek tulajdonítják, amelyek az egyes országokban és társadalmakban jó vagy éppen rossz hírnévnek örvendenek.” (Osiris, 390.)

Ez teljességgel az a megközelítés, amelyet a disszerens a politikai pszichológia körébe sorolhatna, sőt még azt is mondhatnánk, hogy az elme közreműködése nélküli nyelvi aktusokban konstituálódik ez a hírnév s vele ez az erény: *javasolni* ugyanis azt szokás, hogy *a saját természetük szerint* helyes vagy rossz cselekedeteket jelöljék e kifejezések, s ekkor egybeesne ez a mérlegelés az isteni törvényen alapulóval; ezt lehetne az elme bevonásával elvégzett vizsgálatnak nevezni. Locke láthatóan az „egyedi esetekre” érvényes megfontolást tartja fontosabbnak, míg Leibniz az *Újabb értekezések* párhuzamos helyén megbotránkozik ezen és síkra száll az isteni törvény alkalmazása mellett. Ami Leibnizet illeti, az ő ilyen irányú állásfoglalása pontosan ahhoz az elgondolásához kapcsolódik, amelyre a 102. oldalon található 191. lábjegyzet utal a pufendorfi természetjogi tanítás kapcsán, úgyhogy érdemes lett volna „kontrollcsoportként” egy kicsit jobban bevonni őt is a gondolatmenetbe. A hírnév-kontextus további elemzéséhez a 1113. s következő oldalakon is jól jöhetett volna Locke bevonása, mint ahogyan mindenképp számba venném Locke-ot „a nyelv kommunikatív szempontjának” elemzésekor is (89. o.).

Különös apróság, hogy a 86. oldalon a Hobbes-ra kitekintő szövegrész a „Diskurzus” megjelölést kapta az exkurzus helyett, melyet értelemszerűen várnánk.

Másik hasonló, talán nagyobb jelentőségű furcsaság, hogy az 59. oldalon lévő 122. lábjegyzetig a szerző többször is leírja, hogy terjedelmi okokból lemond az eredeti nyelvű változatok közlésétől, miközben a következő adandó alkalomtól fogva már végig idézi az összes eredeti nyelvű változatot – bizonyos muníciót is adva ezzel az opponenseknek. Jelen opponens viszont nem szeretne visszaélni helyzetével és mikrofilológiai vitákba bocsátkozni – kivéve egyetlen esetet, melyről később lesz szó.

Azzal kapcsolatban viszont mindenképp tenne megjegyzést, hogy a szöveg valahogy a „lételmélet” kifejezést alkalmazza olyan helyeken is, ahol szerintem mondjuk a „lételméleti hely” volna megfelelő – vagy nem értem a szóban forgó helyek mondanivalóját. Ilyen például a 84. oldalon: „Bethlen számára a politikai nyelvhasználatban kiformalódó elbeszélt történelem *lételméletének* (eredeti kiemelés) kérdése első megközelítésben a *nyelvhasználatra* vonatkozó kérdés. Másik példa: 93. o.: „Sőt, ezen obskúrus lételméletű minőségeknek a fizikai világra vonatkozó kauzális képessége...”.

A Pufendorfról írott összefoglaló bemutatás kifejezetten jól sikerült része a disszertációnak, kisebb megjegyzéseim, javaslataim azért itt is vannak. A 103. oldalon

idézi a disszerens Pufendorfort, aki az első filozófia feladatát dolgok definícióinak feltárásában látja. A 104. oldalon kezdődő értelmezés ezt a metafizikával s annak is karteziánus változatával kapcsolja össze. Ez nem helytelen ugyan, de talán még helyesebb lett volna Hobbes-t is bevonni a fejtegetésbe, aki Pufendorf számára – a szerző által is kiemelten – nagy tekintély volt, s akinek *Elementa philosophiae* című filozófiai főműve kifejezetten a definíciókat megadó *philosophia primával* kezdődik.

A 104. oldal alján kezdődő idézet fordításával kapcsolatos apró megjegyzés, hogy az itt már idézett latin szöveg szerint a fordításból – melyet ismét idéz a 113. oldalon – kimaradt a nem jelentéktelen *potissimum* szó.

Különösen érdekes viszont a megelőlegezett felvillantása annak, ahogyan s amiért Bethlen eltér Pufendorftól a természetjogi normatív kötelezettség eszméje kapcsán. Ezt a disszerens Bethlen politikai szerepével hozza összefüggésbe, amelynek az Elöljáró beszédre vonatkozó tanulságait a publicisztika alapján az Epilógus fogja levonni, de az áttekinthetőség érdekében helyesen már itt is utal rá a szerző.

Ahogy korábban jeleztem a *Gerede* heideggeri egzisztenciáléjának bevonhatóságát az elemzésbe, úgy a 116-117. oldalon található elemzés kapcsán érdekesnek tartanám Habermas kommunikatív etikájának megemlítését mint távoli rokonét: „a nyelvhasználat természetes kötelezettsége ..., hogy ne tévessze meg a másikat. /.../ A nyílt beszéd kötelezettségének másik oldalán a kommunikációs partner ama természetes joga lép fel, hogy megértse a beszélőt.”

A 118. oldal alján Hochstrasser Pufendorf-interpretációját idézi fel a szerző a „természettörvény innátizmusa” kapcsán, mely szerint „az innátizmus erős tézise azt feltételezné, hogy a kisgyermek teljes természetjogi ismeretek birtokában vannak: ám a nyelvtanulás fokozatossága kizárja ezt.” Itt némi óvatosság ajánlott lett volna az interpretáció egyszerű elfogadásában. Hiszen az ellenvetés Locke *Értekezése* első könyvének innátizmus-kritikájára épít, ami azért nem Locke legmélyebb belátásait jelenti, annyira nem, hogy Locke maga is feltételezi a morális természet törvények velünk születettségét nemcsak a korai természetjogi esszéiben, de még a *Két értekezésben* is, ahol a természeti állapotban is érvényesek a természeti törvények, s nem is csupán *in foro interno*. Ami azt illeti, bizonyos fajta velünk születettséget még Hobbes-nak is tulajdoníthatunk, éppen annyiban, amennyiben *in foro interno* még nála is megvannak a természetjog alapelemei.⁷

⁷ Amit kiemelni egyébként azért is fontos lehet, mert különben lehetetlen volna megmenteni Hobbes-t. Locke-ot, s adott esetben Hume-ot is Bethlen dühétől, amely azért támadhatna fel benne, mert ateizmushoz vezető filozófiát művelnek: „És innét sült ki ama bölcsektől, sőt Aristoteles és minden peripateticusoktól, de bizony bolondul hirdetett és a keresztyén vallást többől felfordító, atheusokat csináló mondás, axioma: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, azaz: Semmi sincs az ember elméjében, ami elsőbben az érzékenységbe nem ötlött, nem volt; mely mellett sok keresztyén filozófus ma is kész volna talán magát megöletni.” (13. rész, 448. sk. o.) Hasonló megfogalmazást hoz a 17. rész a 469.

Ami magát Hobbes-t illeti, kicsit pontosítani lett volna jó a 121. oldalon annak leírását, hogy hogyan jön létre az érzékelés során az a látszat, Hobbes szerint, hogy az elménk külső tárgyak tulajdonságait jeleníti meg. Ugyanis nem az agy fejt ki ellenállást, ahogyan a 121. oldal alján olvassuk, hanem a szív.⁸

A 123. oldalon olvassuk, hogy Hobbes-nál „Minden akarati mozgás voltaképpen animális mozgás”. Ez annyiban biztosan igaz, hogy Hobbes „animális vagy más néven akarati mozgásról” beszél a *Leviatán* 6. fejezetének elején. A kérdés itt inkább az lehetne, hogy az „állatokban végbemenő kétfajta jellegzetes mozgás”, a „vitális” és az „animális vagy más néven akaratlagos” között milyen viszony van.

A Bethlenre tett esetleges Hobbes-hatás vizsgálatának konklúziója a 127-128. oldalon mondatik ki. Egyfelől a hírnév „társadalompszichológiai” – én a bevett szóhasználatnak megfelelően „szociálpszichológiai” írnék – elemzését a disszerens közel érzi a hobbes-i szenvedélyelmélethez kapcsolódó hatalomkoncepcióhoz, másfelől megállapítja, hogy Bethlen a népfelség elvének fenntartásával nyilvánvalóan elveti Hobbes abszolutizmusát, és – ha fogalmazhatunk így – a természeti állapotban Bethlen érvényesülni lát bizonyos „természetjogi értékeket”. Ez számomra megalapozottnak tűnik, miközben kissé hajmeresztőnek találom a 127. oldali szöveget megnyitó mondatot, melyet legfeljebb viccként lehetne komolyan venni: „Úgy tűnik tehát, mintha Bethlen az első rész után felhagyott volna a *Leviatán* olvasásával.”

Nem hiszem, hogy nagyon mély igazságot fejez ki az az állításom, mely szerint egy könyv elolvasása nem vonja maga után a téziseinek elfogadását, átvételét. Lehet, hogy Bethlen csak a *Leviatán* első könyvét olvasta, de erre a kimutatható hatás hiányából nem lehet következtetni. Bethlen mélyen biblikus gondolati kerete az én olvasatomban homlokegyenest ellentétes a *Leviatán*éval, ahol szétválik az első két könyv teljesen szekuláris fejtegetése és a második könyvé, amelynek tartalma masszív politikai teológia hosszas hermeneutikai fejtegetésekkel fűszerezve (vagy azoknak álcázva...). Bethlennél nincs ilyen szétválás, az Istenhez kapcsolódó hírnév megkérdőjelezhetetlenül fölötte áll a politikai pszichológiában elemezhető szintnek, amelyen a hírnév jelentőségét a világi hatalom szempontjából lehet boncolgatni – ami ettől persze még eminensen fontos vállalkozás, ahogyan a disszerens ki is emeli. Ami pedig a természeti állapotban érvényesülő természetjogi értékeket illeti, ez is olyan pont, ahol sokkal inkább Locke-ban látnám a lehetséges előképet, semmint Hobbes-ban. Ne felejtjük el, hogy Pufendorf Locke számára is komoly tekintély volt. Persze, ha mondjuk Leo Strauss szemüvegén

oldalon is, és a két hely mintázata is megegyezik: vélhetőleg az Arisztotelészt követő Hobbes-t és Locke-ot ítéli el, majd hitet tesz Descartes mellett.

⁸ *The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediatly, as in the Tast and Touch ; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling : which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver it self: which endeavour because Outward, seemeth to be some matter without. And this seeming, or fancy, is that which men call Sense ;*

keresztül olvassuk Pufendorfort és Locke-ot, akkor bennük is fölfedezhetjük a rejtőzködő Hobbes-t, ám egyfelől szerintem ilyen mértékben Strauss-nak ebben nincs igaza, másfelől a disszerens nem is épít, nem utal Strauss értelmezésére, ha jól látom.

Ehhez hasonló sajátos megfogalmazás a 133. oldalon az, mely szerint „Bethlent sokkal jobban érdekli az az affektív reflexió, mely nem teológiailag és szupranaturálisan /én természetfelettit írnék/ meghatározott, hanem a természetes affekciók tere.” Itt egyrészt hermeneutikailag kérdéses egy szerző érdeklődésének természetét feltárni vélni az írása alapján, másrészt nem szabad elfelejteni, hogy az elemzés tárgya nem egy Bethlen által egységes egészként koncipiált szöveg, amely az Elöljáró beszéd egésze volna – 80 oldal a hivatkozott kiadásban –, hanem annak egy a disszerens saját szempontja alapján kiválasztott részlete – nagyjából 35 oldal. A saját szempont pedig éppenséggel Bethlen szűkebben vett, vagyis a teológiai mondandótól valamennyire elválasztható filozófiai gondolkodásának rekonstrukciója volt. Nem állítom, hogy itt ördögi kör van, de legalábbis hermeneutikai bizonyosan. Mindenesetre a teológiai perspektíva háttérbe szorulása a kiválasztott szövegrészen belül is csak néhány oldalra vonatkozik, s ha az egész EB-et nézzük, a perspektíva egyértelműen teológiai lesz.

A 130. oldallal a becsület, szégyen, ambíció hármásának a disszertáció szempontjából középponti jelentőségű tárgyalása következik. Előzetes megjegyzésként említem, hogy jó lett volna, ha a „becsület” kapcsán legalább lábjegyzetben utalt volna a szerző arra, hogy Bethlen szövegében e szó csillámló, de azért inkább a mai „becsülés” értelméhez áll közelebb, mint a „becsületéhez”.

Lényegesebb kérdés, hogy az elemzést olvasván nehezen dönthető el, hogy Bethlen álláspontjában van-e valamilyen feszültség, ha nem is ellentmondás, vagy a rekonstrukció élez ki egy a Bethlen szövegében inkább csupán hangsúlybeli eltérést. A rekonstrukció a 136. sk. oldalon Bethlent voltaképp még Hobbes-nál és Pufendorfnál is radikálisabbként mutatja fel a *conditio humana* meghaladhatatlanságának tételezésében, ami a társadalom radikálisan szekuláris, minden normativitást nélkülöző felfogását jelenti:

a becsület működésének mechanizmusa a normatív jelleg teljes hiányában ruházza fel autoritással a politikai felsőbbiséget. ... a kettejük /Pufendorf és Hobbes/ által meghaladni szándékolt emberi kondíció az, melynek területén belül és azt meg nem haladva /saját kiemelés – BG/ véli Bethlen felfedezhetni a politikai autoritás magyarázó elvét.

Ugyanakkor már a disszertáció maga is idéz, tanulságos módon, olyan szövegrészt is az EB-ből, amelyben megjelenik az egész szöveg teológiai kerete: „nem az uralkodókért teremtett országot az Isten, hanem az országokért uralkodókat.” (142. o.) Az itt a tanulságos, hogy a szerző itt Althusius-éval veti össze Bethlen álláspontját, akinél valóban teljesen szekuláris álláspont artikulálódik a párhuzamos megfogalmazásban:

„Nem az állam vagy a királyság *van* (saját kiemelésem – BG) a király miatt stb.”. Árulkodó a különbség az „*est*” és a „*creavit Deus*” között. Mintha a bethleni elemzést közel hozva a kortárs klasszikusokéhoz, elsikkadt volna az a végső normatív keret, amely Bethlennél mindenképp jelen van, s nem is a háttérben. Ha egyszer Isten teremtette az uralkodókat az országokért, akkor ennek ugyanaz a normatív alapja, mint a teremtésnek általában: az Istenben titokzatos módon benne rejlő jó megvalósítása – ahogyan az EB nem elemzett 14. részében olvassuk:

Miért jó? azért, hogy az Isten így csinálta, így akarta, így tetszett néki. Ennél tovább menni nem tudok, nem is akarok, nem is merek ... nem a teremtett állapot jósa oka az Isten előtt az olyanná való teremtésének, hanem az Isten maga jósa, akaratja, örökkévalósága. (454. sk.)

S ha már ennél a fejtegetésnél járunk, hadd idézzem azt is, hogy a világi folyamatok – a politikaiakat is beleértve – pusztán természeti – „nem szupranaturális” – elemzésének megvan a maga határa Bethlen szerint:

Ezt az Isten egyik nagy könyvét, a természet könyvét tartozunk olvasni igenis, de ez csak addig jó, amíg az Istennek dűcsöséges, néked üdvösséges; azért csak lassan járj ebben, mert a felettébb való curiositast gyakran követi furiositas, bolondulás, eretnekség, atheismus. (456.)

Ez engem elgondolkodtat a disszertáció e középső részének dialektikus kibontakozásával kapcsolatban is, amely a szekuláris becsületfogalom kibontásával indul, „A szekuláris becsület teológiai bírálata”-val, majd „A szekuláris becsület újraértékelés”-vel folytatódik, hogy végül *Aufhebung*ként a természetes vallás által megalapozott politikai pszichológia zárja a sort. Ezt a szerző erős perspektívaváltásként tárja elénk:

Bethlen ... feladja a szekuláris és örökkévaló becsület éles megkülönböztetésének programját. ... nem feltételezi a keresztyén kinyilatkoztatás ismeretét ..., e perspektívaváltásnak jelentősen felül kell írnia Bethlen teológiai alapállását is... (151. sk.)

Talán a szerző sem gondolja alapvetően másként, s csak a megfogalmazások sugallanak olyasvalamit, mint a korábban képviselt keresztyén teisztikus álláspont feladását Bethlennél valamifajta természetes vallás fölvétele érdekében. Anélkül, hogy idézném a 152. sk. oldali fejtegetéseket, én úgy látom, hogy Bethlen EB-ében a „természetes vallás eszménye” úgy értendő, hogy a *keresztyén* kinyilatkoztatást nem föladvá vet számot a bibliai teremtéstörténet egészébe beilleszthető nem zsidó s nem keresztyén pogány történelem folyamatainak természetes-vallási alapjaival, de mindvégig fenntartva a keresztyén kinyilatkoztatásba vetett hitét, valahogy úgy, ahogyan „Galileust”, Copernicust is összhangba hozhatónak tekinti a mózesi teremtéstörténete(ke)n alapuló kinyilatkoztatással. Értelmezésem szerint ez Descartes, sőt talán még inkább a Bethlen-kortárs Malebranche álláspontjához áll közel (eltekintve most persze a felekezeti

különbségektől), inkább, mint mondjuk Spinozáéhoz és az őt követő „radikális felvilágosodás”-hoz sorolható gondolkodókéhoz (már amennyiben ők persze egyáltalán megmaradnak valamilyen kinyilatkoztatás vagy akár természetes vallás körében). Az egységes *religio* kiemelése Bethlennél a konfessziók által szabdalta vallással szemben, értelmezésem szerint – amely különösen is épít az EB-nek a disszertációban nem elemzett részeire – a szeretet jegyében egységesíteni remélt, a Bibliára mint kinyilatkoztatott könyvre építő protestáns valláshoz vezető lépés eleme.

S ha már említettem Spinozát, végezetül kitérek még arra, hogy számos helyen érdekesnek tartanám, ha összevetnénk az ő egyes gondolatait azzal, amit Bethlen a szenvedélyek és az értelem kapcsolatáról, illetve a felekezetek szabdalta vallási tér és valamilyen természetes vallás közötti viszonyról írt. Nem filológiailag igazolható kapcsolatra gondolok alapvetően – habár Leiden nem volt oly nagy város az 1660-as években, amikor Bethlen oda járt egyetemre, s a nem messze lakó Spinoza egy másik leideni hallgatónak tartott „magáncollegiumot” Descartes filozófiájából, mert az elégedetlen volt a – Bethlen által is hallgatott – tanárok óráival. Ez órák anyaga 1662-ben meg is jelent, s eléggé ismertté is vált mint Descartes filozófiájának egyedülálló, geometriai módon adott összefoglalása. E helyett inkább részint az *Etikán*ak azokra a gondolatmeneteire gondolok, amelyek közé tartozik a 151. oldalon mottóként idézett hely: „Mindemellett érzékeljük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”,⁹ részint a *Teológiai-politikai tanulmány* bevezetőjére és az igaz vallás alapelveinek rögzítésében kulmináló első tizenöt fejezetére. A mottó kapcsán nem az örökkévalóság spinozai értelmezése lehetne érdekes – hiszen azt kizárják az EB záró fejezetei, melyek az idő és örökkévalóság közötti viszony egészen más elemzését adják –, hanem az érzés és tapasztalás felértékelése, illetve az a tény, hogy megértés és érzelem Spinozánál úgy kapcsolódik össze, ahogyan egy helyen a disszerens is kiemeli. Ezekhez a lehetőségekhez képest a mottóba rejtett utalás sajnálatosan kibontatlan maradt.

Mint már utaltam rá, a másik gondolkodó, akinek művét Hobbes, Pufendorf és Althusius mellett igencsak érdemes lett volna alaposabban elemezni Bethlen szempontjából John Locke. Locke *Két értekezése* ugyan kevésbé volt ismert kortársai körében, mint később, ám egyrészt a gondolatokat össze lehet vetni akkor is, ha nem ismerhette a leírt változatukat Bethlen, másrészt a nagyon is ismert *Értekezés az emberi értelemről* című műben, valamint a vallásfilozófiai művekben számos olyan gondolatmenet van, amelyek természetes módon kínálkoznak összevetésre. Legfőképp ilyenek a hírnév törvényét elemző szövegrészek, melyekre már utaltam, de igen érdekes lehetne az ún. „kevert moduszok” elméletét is bevonni a „morális és polgári minőségek” pufendorfi elmélete mellett a szekuláris és teológiai megalapozású morálfilozófia viszonyának árnyalásakor.

⁹ Kicsit fura persze, hogy a valamiért most szükségesnek látott latin szöveget a szerző az 1677-es *Opera posthumá*ból veszi.

Ha nem jelent volna meg könyvként a disszertáció, akkor most lehetne javaslatokat tenni a majdani publikáció előkészítésére. Most, mint említettem, már csak a reménybeli második kiadás előkészítéséhez járulhatok hozzá tanácsokkal. Ezek között a legelső, hogy jó volna kibővíteni a vizsgálódást, és hasonló alapossggal vizsgálni meg az EB első, illetve a 12-től következő részeit. Ennek folytán az arányok talán helyesebben jelennének meg Bethlen szekuláris-filozófiai, filozófiai-teológiai, illetve kinyilatkoztatott teológiai vizsgálódásai között. A kibővítésnek azonban további lehetőségét is látom. Jó volna az egész önéletírást is feldolgozni, és kilépni vele a nemzetközi színtérre. Ez egyrészt jót tenne a kora újkori magyar gondolkodás ügyének általában is, másrészt pedig be lehetne kapcsolni az önéletírás mint műfaj teoretikus feldolgozására irányuló kísérletek sorába, amely a Dilthey-tanítvány Georg Misch monstre *Geschichte der Autobiographie*-jával vette kezdetét, majd az irodalomelmélet egyik fontos kutatási területévé vált. Misch például a 17-18. századot már nem tudta igazán kidolgozni, számára Descartes *Értekezésének* autobiográfiai részletei jelentik a kora újkori önéletírás mintáját. Milyen jó volna tudatosítani a világban, hogy errefelé vannak igen komoly konkurensei...

Földhözragadtabb javaslatom, hogy érdemes lenne még dolgozni az egységesítésen. Ahogy említettem, a latin szövegek hol idéztetnek, hol nem. A 152. oldalon olvassuk, hogy Károli fordításában közli a bibliai idézeteket, pedig akkor már számos idézetten túl vagyunk. Stílusán általában igényes a szöveg, de néhol enged egyrészt a szlengbe hajló, de legalábbis kevésbé gondos megfogalmazások vonzásának, illetve kicsit az az érzése az olvasónak, hogy Bethlen stílusát imitálva alkot latinizmusokat vagy olykor talán nem nélkülözhetetlenül használ ilyeneket. Ellensúlyozásképpen vannak olyan terminusok, melyeket a neolatin nyelvekből vettünk át, mint a „szociálpszichológia”, s amelyek, mint utaltam rá, magyarosan jelennek meg, például „társadalompszichológia” formájában.

Ez ugyan már nem annyira a szerző, s végképp nem a disszerens mulasztása, de mégis megragadom az alkalmat, hogy azért is sajnálatomat fejezzem ki a disszertáció könyvként való megjelentetése miatt, mert a könyvnek nem volt egyenletesen alapos munkát végző olvasószerkesztője. Időről időre olyan szövegrészek bukkannak fel, melyekben nem kevés bosszantó elütés, hiba található. Kirívó példa erre a 25. oldal 54. lábjegyzetében például, hogy Kornis Gyula helyett Kornis Mihály neve olvasható.

Lezárásképpen szeretném ismételtlen leszögezni, hogy az ellenvetések, továbbgondolásra ösztönző javaslatok semmiképp sem befolyásolják a korábban adott összefoglaló értékelésem: a disszerens a nagyon igényes, egyszersmind kockázatos feladatát alapvetően sikerrel teljesítette, s ennek alapján mindenképp javaslom a disszertáció nyilvános vitára bocsájtását, szerzőjének pedig az MTA doktora cím odaítélését.