

Bírálat

Simon József *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában* c. doktori munkájáról

Simon József Bethlen Miklósról szóló doktori munkáját olvasva a bírálónak szükségszerűen Erdélyi János azon kijelentése jut az eszébe, amelyet a magyar filozófiának a nyugat-európai minták követéséről tett *A bölcsészet Magyarországon* c. dolgozatában: „Másokra hallgatás fegyelme és szemérme alatt fejlődve elöhaladásunk, olyan volt ez mégis, hogy nem nyomaikba léptünk, hanem oldalukra, nem utánok mentünk, hanem velők. Hogy éreznünk kelle valamely kényszert, bizonyos; de ez nem volt több, mint a párhuzam szüksége, mikor az idegenből vett hatásra önfenntartási erélyünkkel feleltünk, mint kölcsönhatással, s a belső felé irányult, szóltan elmélődés tudományára nyilvános politikai életünk idomával.”¹ Erdélyi mintha anticipálta volna Simon József fő megállapításait, hiszen a dolgozat lépten-nyomon figyelmeztet bennünket azokra a nyugat-európai filozófiai kezdeményezésekből fakadó eszmei párhuzamokra és applikációkra, amelyek kiolvashatók és rekonstruálhatók Bethlen elemzett írásából, és szinte személyre szólóan utalnak a filozófiai elgondolásoknak a politikai gyakorlatra való alkalmazására. Simon mindjárt dolgozata elején megfogalmazza, hogy a tanulmány legfőbb célja kibontani „Bethlen Miklós intellektuális-politikai profiljának azt a szeletét”², amelyen belül Bethlen filozófiai tájékozódása megragadható, és hogy „milyen elméleti (*horribile dictu*: filozófiai) jellegű nézeteket vallott a 17. század végének e kimagasló jelentőségű *homo politicus*a a politikai közösség és a nyilvánosság szférájának sajátosságairól”³. És ezzel egyrészt arra utal, hogy a túlnyomóan történettudományi és irodalomtörténeti feldolgozásokkal párhuzamosan és néha azokra csatlakozva felmutassa Bethlen filozófiai műveltségét és eredetiségét, másrészt meg is nyit egy módszertani jellegű problémát, ami Bethlen „szakmai” identitását érinti. Hiszen nem véletlenül azonosítja ezt az identitást Simon a „filozófiai profillal rendelkező értelmiségi”⁴ státuszával. Ami alighanem utalás lehet Laczházinak arra a megállapítására, hogy Bethlen filozófiai kísérlete „inkább

¹ Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*, Filozófiai Írók Tára, 6. k., Budapest 1885, 8-9.

² Simon József: *Szégyen és semmi*, 10.

³ Simon József: *Szégyen és semmi*, 10.

⁴ Simon József: *Szégyen és semmi*, 246.

eklektikus kísérlet, mintsem szisztematikus filozófiai értekezés”.⁵ Simon a dolgozatában azonban amellett érvel, hogy Bethlen *Önéletírásának* Előljáró beszédében nagyobb mértékű filozófiai koherencia fedezhető fel, azaz nem expressis verbis megfogalmazva ugyan, de a doktori munka egészéből kiolvashatóan állítható, hogy beszélhetünk Bethlen filozófiájáról. végeredményben tehát a magyar filozófiatörténet-írásnak számolnia kell Bethlen besorolásával ebbe a hagyományba.

Simon alapos filológiai előtanulmányok alapján vég bele Bethlen elemzett műve filozófiai tartalmának rekonstruálásába.⁶ Ennek nyomán veti össze az irodalomtörténeti és történettudományi feldolgozásokban megfogalmazott tételeket saját megközelítési módszerével. Összekapcsolja Bethlen társadalom-felfogását a szellemi modernitás alapeszméivel valamint a meghatározó filozófiai és jogfilozófiai elméletekkel, nevezetesen a karteziánus tradícióval és a természetjogi koncepciókkal. Ennek nyomán állítja, hogy Bethlen írása különbözik a korabeli emlékiratok által követett narrációs technikáktól. Mégpedig Bethlen azon szövegformáló módszere révén, amelyben „a szerző azzal az igénnyel lép fel, hogy kijelentései igazság-érvénnyel bírjanak és az egyes kijelentések propozicionális tartalmi ugyancsak igazság-érvénnyel rendelkező elméletté álljanak össze.”⁷ Ebből vonja le Simon azt a következtetést, hogy az „*Előljáró beszéd* a kora újkori magyar nyelvű filozófiai próza nagyszerű teljesítménye”.⁸ Ezzel a kijelentésével újabb metodológiai kérdést nyit meg, mégpedig azt, amelyik a magyar filozófia történetének tartalmi-terjedelmi vonatkozásait illeti. Pontosabban azt, hogy a filozófiatörténet-írás kiterjessze-e érdeklődését arra a területre, amelyet manapság alkalmazott filozófiának nevezünk, vagy pedig maradjon meg a tradicionális keretek között, és csupán a „professzionális” értelemben vett filozófiai produktumokkal foglalkozzon? A Simon állítása melletti és az ellene szóló érvekhez még visszatérek a bírálat későbbi szakaszában. Minden esetre Simonnak az irodalomtörténeti és történettudományi hagyományban meggyökerezett Bethlen-képpel szemben támasztott „filozófus Bethlen”-felfogása komoly figyelmet érdemel a maga kidolgozottságával és filológiai valamint filozófiai komparációival egyetemben.

⁵ Laczházi Gyula 2016. „A magyarországi korai felvilágosodás lélektani irodalma és Bethlen Miklós önéletírásának lélektani relevanciájú megállapításai”, in: Balázs Mihály-Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon*. Szeged, SZTE Régi Magyar Irodalmi Tanszék, 221.

⁶ Simon József: Filológiai és filozófiatörténeti megjegyzések Bethlen Miklós *Önéletírásának* Előljáró beszédéhez, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2016, 299-314.

⁷ Simon József: *Tézisek*, 3.

⁸ Uo., 3.

Bethlen filozófiai nézeteinek rekonstrukciója során Simon első sorban a karteziánus tradíciónak azt a részét veszi górcső alá, amelyik a nyelvi performatív aktusok kivitelezésével függ össze, pontosabban azzal, hogy ezek tudatos reflexió révén, vagy, ellenkezőleg az elme „kikapcsolásával” valósulnak meg. Bethlen ezt a gondolatát az „imádkozó automata” példáján keresztül mutatja be, és Simon szerint a korabeli Descartes-kritikáktól eltérően kommunikációs szituációba helyezi, és a mentális aktusok szimultaneitásának problémáját tételezi. Ami arra utal, hogy Bethlen Frans Burmannak a felfogását követhette. Ezt a tézist Simon azzal a feltételezéssel támasztja alá, hogy Bethlen hallgatóként vett részt Burmann előadásain, és magánórákra is járt hozzá hollandiai tanulmányai során.

A természetjogi hagyományhoz Bethlen a „hírnév” jelensége révén kapcsolódik, és itt – a magyar filozófiai nyelvhasználat szempontjából figyelemreméltó lépésként – a „hírnév” szóösszetétel elemeire bontásával operál. Eközben kihangsúlyozza a nyelv kommunikatív jellegét, ami abban nyilvánul meg, hogy az „az emberek morális vagy civilis qualitasait” kommunikatív aktusok hordozzák. Ezek azok a központi fogalmak, amelyeknek az eredete egyértelműen Samuel Pufendorfra vezethető vissza, hiszen Bethlen Heidelbergben hallgatta Pufendorf előadásait. Ez azt is jelenti, hogy a hatásmechanizmus felderítése miatt Simon alaposabban végig elemzi Pufendorf elméletét, miközben alaposan kiaknázza a jelenkori Pufendorf-szakirodalmat. Ezek után jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy a fogalomátvétel ellenére Bethlen mást ért a morális és a civil minőségek terminusai alatt, mint Pufendorf. És itt szeretném teljes egészében idézni Simonnak a Tézisekben megfogalmazott állítását: „Azt az elméleti funkciót, amit Pufendorfnál a tiszta kötelezettség racionálisan hozzáférhető normativitása hordoz, Bethlennél teljes mértékben képes betölteni a politikai pszichológia jelenségyvilága. Ha azonban feltevésünk helyes, és Bethlennek volt egy előzetesen vallott természetjogi meggyőződése, akkor már egyáltalán nem olyan meglepő a pufendorfi fogalomhasználat. Bethlen mintegy a pufendorfi természetjog felől „érkezik” a politikai pszichológia univerzalitásához. Ha hipotézisünk helytálló, akkor nem arról van szó, hogy Bethlen mit értett meg Pufendorból vagy Grotiusból, és ‘meddig jut el’ az ő elméletük recepciójában, hanem arról, hogy explicit módon lemond a természetjogi gondolkodásról, és társadalom-elméletét egy olyan vezérfonál mentén fejti ki, melynek távoli párhuzamaként talán Mandeville gondolkodását tekinthetjük.”⁹

Ide kapcsolódik Simon következő állítása is, miszerint Bethlent nem annyira a társadalmi szerződés szempontjából fontos tétel – a társadalomnak az egyének általi létrejötte

⁹ Uo., 16.

– hanem az egyén helye a társadalomban érdekli. Ezért a civil-morális minőségek közül a becsület – szégyen – ambíció triászát emeli ki, amellyel a politikai autoritás pufendorfi megalapozását változtatja meg, és tereli át a politika-pszichológia területére. Még egyszerűbben: „a megbecsültség értelmében vett becsület (...) a politikai autoritás egyetlen legitimációs alapja.”¹⁰

Simon végezetül kitér a Bethlen-kutatásokban gyakran megjelenő megállapításra is, miszerint az *Önéletírás Elöljáró beszédének* filozófiai szempontból legjelentősebb és talán legnyilvánvalóbb része a *semmi*, a *nem-létezés* témaköre. Simon itt is él saját interpretációjával, miszerint a Bethlen filozófiai gondolataiban gyakran megjelenő kartezianizmussal szemben Descartesnek a semmiről megfogalmazott eszméjét elutasítja. Ennek magyarázatát Simon abban látja, hogy ennek a semmi-felfogásnak az antropológiai következtetései olyan teológiai következményekkel járnak, amelyek elfogadhatatlanok voltak Bethlen kálvinista világnézete számára.

Rövidre zárva Simon doktori dolgozatának tartalmi összefoglalóját, egyértelműen megállapítható, hogy Bethlen filozófiai nézeteinek rekonstrukciója, a lehetséges eszmei minták beazonosítása valamint Bethlen bizonyos gondolatai originalitásának a felmutatása egyértelműen mutatják Simon filozófiatörténész – és nem kevésbé filológiai – felkészültségét és az eszmetörténeti összefüggések alapos ismeretét.

Ennek konstataálásával szeretnék áttérni azokra a módszertani kérdésekre, amelyeknek a tárgyalása – természetesen – nem tartozott a doktori dolgozat célkitűzései közé, de végiggondolásuk és talán megválaszolásuk részben tisztázhatja a magyar(országi) filozófia történetírásának némely, máig homályban tartott részét. Simon megállapítja, hogy az irodalomtörténeti elemzésekben Bethlen „*filozófiai* nézetei csak kivételes esetekben képezték explicit vizsgálat tárgyát, e kivételek esetében a filozófus arcéle szinte mindig csak a *szépiró* szerző egyik vonásaként jelenik meg”. Kiemeli azonban Laczházinak a semmiről és a szenvedélyekről szóló elemzéseit, amelyek már valódi filozófiatörténeti kérdéseket tárgyalnak, és melyek releváns módon vethetőek fel az *Önéletírás Elöljáró beszédének* textusai alapján.

Ezek után – nézetem szerint – jogosan rója fel a filozófiatörténet-írásnak, hogy Bethlennek nem szentelt figyelmet, és közben két okot sorol fel. Az első, szerinte, az, hogy kutatások nagy része szerint nem is beszélhetünk magyar filozófiáról az 1772 előtti

¹⁰ Uo.: 11.

időszakban, vagyis az előtt a korszakhatár előtt, amely évszámot az irodalomtörténetírástól veszi át a magyar bölcsélettörténet periodizációja. A másik okot abban látja, hogy a magyar filozófia történetével foglalkozó konferenciák a rendszerváltás után örvendetesen megszorodtak ugyan, de például mindjárt az első, 1992-es miskolci konferencia előadásait tartalmazó kiadvány nem hogy Bethlent, de a régi magyar filozófiai kultúra egyetlen alakját sem veszi figyelembe. Itt csupán azt szeretném megjegyezni, hogy a kilencvenes évek elejének ilyen „boom”-ja azzal is összekapcsolható, hogy a marxista filozófia oktatásából kieső személyek egy része akkor úgy vélte, hogy a magyar filozófiatörténet-íráson belül talál magának új terepet, de gyorsan rájöttek arra, hogy megfelelő felkészültség nélkül ez nem fog sikerülni. Ugyanakkor az elhivatott kis számú kutatógárda azóta megerősödött, és számos konferencián (Miskolc, Kolozsvár, Budapest, Pozsony, Nyitra, Újtátrafüred stb.) és azok anyagaiból megjelentetett kiadványokban már megjelent a Simon által hiányolt korszakkal való foglalkozás is. És itt éppen ő maga az, aki a rá jellemző minuciózus módon elemzi az általa bemutatott filozófusokat.¹¹

Abban azonban teljesen igaza van Simonnak, hogy az ún. régi magyar filozófiai kultúrát a magyar filozófiatörténet-írás eddig nagyon mostohán kezelte. Ennek több oka is van. Az egyik az, hogy ugyan nem Erdélyivel kezdődött a magyar filozófia történetírása, de sokáig mégis az általa kijelölt ösvényen jártak a követők. És még ott is eltéréseket találunk a katolikus és a protestáns szerzők között. Még nagyobb korlátozásokkal találkozunk a marxista korszakban, amikor a materialista tendenciák kutatása vált előírászerű kötelességgé, és mivel ilyeneket nem nagyon lehetett találni, az ún. haladó hagyományok foglalták el ezt a helyet.¹² Persze, ez az orientáció nemcsak a magyar, hanem a szocialista országok filozófiatörténetészeire is jellemző volt. Eklatáns példája ennek a szlovák filozófiatörténet-írásban meghonosodott kifejezés az eperjesi evangélikus kollégium 17. század végi rövid időszakára – amikor ott Johannes Bayer és Isaac Caban működtek – amelyet „eperjesi iskolának” neveztek el az ötvenes évek történetészei. Kézzelfogható okokból, hiszen bölcséleti orientációjuk alapján nyugodtan be lehetett rakni ezeket a gondolkodókat a „haladó hagyományok” felíratú fiókba. Az már senkit sem zavart, hogy az „iskola” fogalmának, ami feltételezi a hagyományt és a hatást, ez az elnevezés nem felelt meg. Ennek az iskolának a fő

¹¹ Lásd pl.: *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben* (szerk. Mester Béla), MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest 2016, 103-115.; *A magyar filozófia történetírása* (szerk. Mester Béla, Mészáros András), Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács – Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, Somorja, 2022, 104-117.

¹² Vessd össze: Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1957/2-4/364-370.

képviselőit, Bayert és Czabánt helyezi új összefüggésrendszerbe pl. Guba Ágoston.¹³ A 17. és 18. század azért is kiesik a filozófiatörténetek érdeklődési köréből, mert a karteziánus hatást leszámítva (amely témakör feldolgozottsága ugyancsak revízióra szorul) a filozófiai eszmék recepciójának a módzatai főként az iskolai filozófián belül jelentek meg, és magának az iskolai filozófiának azokat a produktumait eddig kevésbé tették vizsgálat tárgyává, amelyek a szerzők nyugat-európai peregrinációi alatt készültek.

Simon a „rég magyar filozófiai kultúra” kifejezéssel él, amikor az 1772 előtti korszakot hozza be vizsgálódási tárgyának. Ezzel szerintem megnyit egy olyan témát, amelyet érdemes lenne végiggondolni, hiszen főként a múlt század ötvenes éveiben a marxista megközelítésen belül virulens gondolatról van szó. És ez ismét nemcsak a magyar, hanem például a korabeli csehszlovák filozófiatörténet-írásnak is szerves része volt. Arról van szó, ahogyan azt Mátrai László az 1957-es vitában ki is fejtette, hogy a korabeli iskolai filozófia egyértelműen professzionális termékei mellett figyelembe kell venni az írók és tudósok filozófiai jellegű gondolatait is, hiszen azzal egységes történelmi képet kapunk az adott korszakról. Mátrai elképzelésében mintha Joó Tibornak a harmincas évek beli „szinoptikus szemléletről”¹⁴ szóló nézete ismétlődne meg. Persze, Joó feltételezi, hogy ez a szinoptikus kép csak akkor formálódhat meg, ha már végbement egy tisztességes pozitivisták tényfeltárás. Ezzel pedig eleddig adós a magyar filozófiatörténet-írásnak a 17-18. századi eseményekkel foglalkozó része. Ha pedig valakinek derogál a szellemtörténeti és a marxista szempont illetén összekapcsolása, nyugodtan hivatkozhat a New Historicism rokon felfogására. A probléma magva abban a dilemmában van, hogy a felvilágosodás előtti korszakban beszélhetünk-e világosan kirajzolódó filozófiai folyamatokról Magyarországon, vagy pedig „filozófiai kultúráról” kell beszélnünk. Más szóval, és sarkosabban fogalmazva: filozófiatörténetről vagy pedig eszmetörténetről beszélünk-e?

Abban, hogy a filozófiatörténet-írás átvette az irodalomtörténet korszakolási sémáit, és ezzel 1772 határkövé vált, Simonnak részben igaza van, hiszen Sartori Bernát 1772-ben megjelent könyvét (*Magyar nyelven Philosophia, azaz a bölcsesség szeretésének tudományából némely jelesebb kérdések*) tartja a hagyomány egy szimbolikus áttörésnek, az

¹³ Guba Ágoston: Atomizmus a 17. századi Felső-Magyarországon, in: *(Kelet-) Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben* (szerk. Mester Béla), MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2016, 116-136.; uő: Magyar filozófiai torzó. Közelítés Bayer János eklektikus természetfilozófiai rendszeréhez, in: *A magyar filozófia történetírása* (szerk. Mester Béla – Mészáros András), Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács – Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest-Somorja, 2022

¹⁴ Joó Tibor: Újabb felfogások a barokkról, in: *Magyar Szemle*, 1933, 146-156.

első modern és magyar nyelven megjelent műnek. Történt ez annak ellenére, hogy Bertalanffi Pál jezsuitának már korábban, 1754-ben világot látott a *Keresztyén Böltsesség* c. könyve. Ez a periodizációs kérdés azonban nemcsak ebben az összefüggésben válik problémává. Mert ha feltesszük a kérdést, hogy beazonosítható-e a magyar filozófia történetén belül egy egységes és közös télosszal rendelkező folyamat, és ezen belül egymást követő és egymásra épülő szakaszokat és korszakhatárokat különböztethetünk meg, akkor egy újabb dilemmával állunk szemben. A tárgyalt korszakban ugyanis a felekezetiileg meghatározott magyarországi iskolai filozófia egyes képviselői más-más trajektóriumon belül láttathatók. Meglátásom szerint a magyar filozófiának – és ebben a kérdésben önmagam korábbi, pontosabban 2016 előtti álláspontját is revideálnom kell – nincs egységes története, hanem diskurzus-formációk egymás-mellettiségéről és egymást követéséről kell beszélnünk. Vagyis pl. Bethlent is be kell sorolnunk egy olyan diskurzusba, amelyik ugyan egyidejű volt a magyarországi professzionális jezsuita diskurzussal, csak éppen diametrálisan eltért attól. Simon elemzései ezt a szinoptikusnak is nevezhető összképet árnyalják és pontosítják a nyugat-európai minták filológiaiilag megalapozott felmutatásával. Ez az, ami eddig hiányzott a 17-18. századi filozófiai kezdeményezéseket bemutató írásokból, és amelyet most Simon mellett még Guba Ágoston, Smrcz Ádám, Gángó Gábor valósítanak meg.

Vagyis a bíráló szemszögéből azt a következtetést vonhatom le egyrészt Simon doktori dolgozatából, másrészt a belőle fakadó módszertani felvetésekből, hogy ezek jelentős tudományos innovációkat tartalmaznak, és nyomukban a magyar filozófiatörténet-írásnak egy új szakasza jelent meg, amelyiken belül választ kaphatunk régi dilemmáinkra, és bővíthet a magyar(országi) és magyar filozófia diapazónja is.

A doktori dolgozatot nyilvános vitára alkalmasnak tartom.

Bélvata, 2025. március 31.


Mészáros András, az MTA külső tagja