

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/1 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudás és tekintély

Tartalom

Bevezető. Tudás és tekintély (<i>Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit</i>)	5
---	---

FÓKUSZ

VERES MÁTÉ: Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben	13
BENE LÁSZLÓ: Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában	26
BORBÉLY GÁBOR: A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században	50
BALÁZS GÁBOR: Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?	71
SCHMAL DÁNIEL: Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához	88
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant mint a Szentírás	104
BERNÁTH LÁSZLÓ: A priori tudás a hitek etikájáról	122
FORCZEK ÁKOS: A totalitás fogalma <i>a Történelem és osztálytudatban</i>	138
FORRAI GÁBOR: A tudás értéke és a dialektikus felfogás	156

FÓRUM

KLIMA GYULA: Locus ab auctoritate est debilissimus	175
--	-----

VARIA

AMBRUS GERGELY: Carnap fizikalista hit-elméletei	183
HANKOVSKY TAMÁS: A szabadságot vezető szabadság. A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél	209
SZILÁGYI BOTOND: Populista vagy posztfasiszta logika? Kritikai észrevételek Ernesto Laclau diskurzus-elméletéről	223

RECENZÍÓ

GUBA ÁGOSTON: Simon Attila: <i>Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában</i>	245
KISS CSABA: Mit keresett Max Weber Kínában? Takó Ferenc: <i>Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme</i>	251
E számunk szerzői	255
Summaries	257

Simon Attila: *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*.
Budapest, Gondolat Kiadó, 2021. 346 oldal, 3800 Ft

Simon Attila 2021-ben megjelent könyve, eddigi publikációit figyelembe véve, hosszú évek kutatásának a szintézise, amelynek homlokterében elsősorban Arisztotelész gyakorlati filozófiája áll. Az ide tartozó műveket Simon vagy saját alapos módosításaival idézi (*Eudemoszi etika, Rétorika*), vagy végig saját fordításban (*Nikomakhoszi etika, Politika*). (Ebből a tényből kiindulva egyébként örömmel gyaníthatjuk, hogy a szerző asztalfiókjában lapulhat az utóbbi két műnek egy-egy újabb fordítása is.)¹ A könyv két arisztotelészi fogalommal foglalkozik: a barátsággal (*philia*) és a megértéssel (*szüneszisz*), és ennek megfelelően két nagyobb részre tagolódik. A két fogalom vizsgálatát külön célok vezetik: a barátsággal Simon nem általánosságban foglalkozik, hanem egy konkrét tézist akar bizonyítani. Noha kevesen vitatják már, hogy az arisztotelészi *philia*-ban az intézményes jelleg mellett a modern barátsághoz hasonlóan valamilyen érzelmi, altruista és kölcsönösségi oldal is megjelenik, az viszont továbbra is általánosan elfogadott, hogy a barátokat nem tekinthetjük egyedi tulajdonságokkal rendelkező, felcserélhe-

tetlen individuumoknak.² A könyv pontosan ez utóbbi álláspontot vitatja komoly módszertani reflektáltság mellett a *Személyes barátság Arisztotelésznél?*³ nyitófejezetében: Simon állítása szerint Arisztotelész valóban nem artikulálja, hogy a barátságban egyének vesznek részt, azonban a barátságnak mint fenoménnek az elemzése során „nagyon is számol impliciten azzal, hogy itt egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyekről van szó” (22).³ Ennek a kikötésnek – a természetes megközelítésen túl – a legnagyobb előnye, hogy nem kell semmilyen szabatos definíciót adnia

² Arisztotelész a barátságnak három típusát különbözteti meg: a hasznon, az élvezeten és az erényen alapuló barátságot (ahol a felek önmagukért szeretik egymást), azonban csak a harmadikat tekinti szigorú értelemben vett barátságnak (pl. *NE* 1156a7–19). Bár Simon olykor kitér a barátság tökéletlen formáira, alapvetően a valódi barátságot vizsgálja. Az ismertetés során ezért az egyszerűség kedvéért, amikor barátságról írok, az alatt mindig csak a valódi, erényen alapuló értem.

³ Simon tulajdonképpen két tézist akar igazolni: 1. Arisztotelész barátságfelfogása részben eltér a korabeli görög barátság számunkra igen tág jelentésétől (20); 2. Arisztotelész impliciten számol a barátok egyediségével (22). A következőkben azonban a szerzőhöz hasonlóan csak a másodikra térek ki részletesebben, mivel úgy gondolom, hogy annak bizonyításával *a fortiori* az első is bizonyítást nyer.

¹ Közülük a *Nikomakhoszi etika* időközben már meg is jelent az Atlantisz Kiadónál (a szerk. megjegyzése).

a személyről, illetve nem kell részletesen meghatározni olyan fogalmakhoz fűződő viszonyát, mint a szelf vagy az öntudat (18–19).

Az *Erény és barátság* című fejezet kívánja lerakni az alapot ehhez a személyes barátságfelfogáshoz. Az erényen alapuló barátságnál fontos szempont, hogy a barátok önmagukért (*kath' hautusz, di' hautusz*) szeretik egymást, a *Nikomachoszi etika* két releváns helye pedig az embernek ezt az „önmagaságát” az ésszel (*nusz*) azonosítja.⁴ Simon emellett érvel, hogy az első szöveghelyen nem kizárólagosan, a másodikban pedig szinte biztosan nem az elméleti észről van szó, hanem a gyakorlatiról (*nusz praktikosz*). A mindennapi erkölcsi-politikai térben működő gyakorlati ész – szemben az elméleti ész személytelen és általános jellegével – szorosan összefügg az egyediséggel, hiszen magától értetődően egyedi dolgokkal, eseményekkel foglalkozik (39–45). A jellemnek (*éthosz*) hasonlóképpen nem csak típuszerű leírása lehetséges, a *hozzánk* viszonyított közép eltalálásánál ugyanis a cselekvőnek szükségképpen tisztában kell lennie a körülményeknek és saját magának egyedi vonásaival is: a helyes cselekvés nem univerzális elveket követve, hanem csak egyes esetenként történő mérlegelés útján lehetséges (48–53). Ennek a partikularista etikának a megfontolásai viszont kihatnak arra is, hogy miként közelítünk a barátság felé, mivel ha az erényes cselekvésnél egy egyedi vonásokkal rendelkező személyt veszünk számításba, akkor szintűgy egyedi személynek kell feltételeznünk a barátságban részt vevő feleket is. E mellett az egyediséget feltételező elméleti háttér mellett azonban maga az arisztotelészi *philia* három alapvető és egymással összefüggő szempontja is egyedi résztvevőkre mutat: az idő, a jellem és az együttélés: a

következőkben ezek lesznek a főbb témák (53–56).

Az *Idő és barátság* fejezet három fontosabb aspektust különít el. Az első az öszszeszokás (*szünétheia*): ahhoz, hogy valakit a barátunknak nevezhessünk, bizalomra okot adó szilárd ismerettel kell rendelkez-nünk róla. A barátot a próba (*peira*) ítéli meg, egy olyan (inkább negatív) eseménye életünknek, amely megvilágítja barátunk jellemét – ez pedig csak a közösen meg-élt, de egyedi életben lehetséges (72–79). Másfelől viszont a barát élvezetes voltának megismeréséhez is idő kell, amely folyamán viszont nem csupán a másik ember megszorítások nélküli jó volta, hanem a számunkra való jó volta a lényeges, a barát ugyanis csak így tekinthető a *mi* barátunk-nak⁵ (79–84). Az idő és a barátság összefüggésében a második aspektusnak tekinthető elkülönbözés, vagyis a barátoknak az idő során bekövetkező jellemváltozása az öszszeszokás által kirajzolt keretben mozog. Arisztotelész szerint a hitványná vált barátunkkal a kapcsolatunkat nem rögtön, hanem csak a javítási kísérletünk sikertelensége esetén szabad fölbontanunk (84–88). A válasz háttérében a *peira* általi sajátos megismerés áll: a barátunkról kialakult képünk stabilitását egy adott változás nem írhatja felül. Amíg az öszszeszokás a barátság kezdete, az elkülönbözés pedig a barátság vége, a harmadik szempontot a már meglévő barátságnál találhatjuk: ez az idők során egymásra tett hatás. A közösen töltött idő alatt a barátok alakítják, kiigazítják egymást, de emellett lemásolják (*apomattontai*) egymás pozitív tulajdonságait is. Ez a folyamat azonban – és ezzel ismét az egyediség területén mozgunk – nem egy az egyben történő utánzás, hanem *interpretatív mimézis* (100–104). Mivel a mimézis gyakorlati közegben valósul meg, elengedhetetlen, hogy miközben a lemásolt

⁴ NE 1166a10–23; NE 1168b29–1169a6.

⁵ NE 1238a3–6.

jellemvonásokat az egyedi helyzetekben alkalmazzuk, értelmezzük is azokat. A tá-
gabban értett antik gondolkodást követve
„az *imitatio* egyben *aemulatio*t is jelent”
(105), hiszen az erényes barátok az utánzás
során egyúttal versenyeznek is az erény-
ben, ami – szemben az irigységgel – olyan
paradox altruista cselekedetekhez vezet-
het, mint a versengésről való lemondás,
egy-egy megbecsült dolog átengedése a
barátunknak (114–116).

Az időt követő második nagyobb szem-
pontot fejt ki a *Jellem és barátság* fejezete.
Míg Simon korábban a praktikus ész és az
erények kapcsán nézte meg a jellem és a
barátság összefüggését, ebben a fejezet-
ben ugyanezt az affekciók (*pathoszok*) felől
teszi. Az arisztotelészi barátságfelfogásban
lényeges, hogy az ember tapintatos (*epi-
dexiosz*) legyen, ami leginkább a barátunk
vigasztalása során tud megmutatkozni. Ah-
hoz viszont, hogy a vigasztalás ne legyen
üres, ismernünk kell az adott körülménye-
ket, illetve barátunknak a balszerencse
miatti érzéseit. Csakis ez teremti meg a
lehetőséget az együtt-érzésre [*sic*], vagyis
hogy részesüljünk a barátunk *pathosz*ából –
miközben a mi *pathoszunk* oka a barátunk
pathosza, nem pedig a barátunk *pathoszá*t
kiváltó tárgy (121–128). Az egyediség ját-
szik szerepet Simon szerint az amellet-
fölhozott érveknél, hogy miért nem lehet
egyszerre sok barátunk (135–144). Az ér-
vek közül a legfontosabb az előbbi affek-
tív hangoltságra vonatkozik: ez csak akkor
áll fenn, ha a barátok megfelelő tapintattal,
egymás egyediségét ismerve viszonyulnak
egymáshoz (142–146). Sok barát esetén az
ember kénytelen lenne egy időben több,
egymástól eltérő *pathoszt* átélni, „ez vi-
szont az ész és az érzés kiegyensúlyozott
voltát, vagyis a barátok mint egyének eré-
nyes voltát fenyegetné” (146). A barátok
korlátozott száma mellett egyik érv az
volt, hogy nehéz egyszerre sok emberrel
együtt élni (*szüdzén* [*sic*]), ami már a kö-

vetkező fejezethez, az *Együttéléshez* vezet
át minket.

Az együttélés „a barátság legfőbb moz-
zanata” (147), ennek során képes ugyanis
megvalósulni a közös tevékenységként
(*energeia*) fölfogott barátság. Ebből érthe-
tő meg az az arisztotelészi gondolat, hogy a
boldog és autark embereknek is szüksége
van barátokra. És viszont: az itteni érvelés
elemzésével kapunk pontosabb képet ar-
ról, hogy miben áll az együttélés. A barátok
szükségessége mellett szóló első és hosszú
„természetfilozófiaibb” (*phüszikóteron*)⁶
érv megértéséhez Simon szerint a legfon-
tosabb a jól ismert „a barát mint másik én”
(*heterosz autosz*) gondolatának értelmezése
(152–168). A mód, ahogy a másik létező-
sének elsődlegesen a tudatába kerülünk,
„a gondolatok beszélgetésben történő
megosztása lesz” (162). Simon arra mutat
rá, hogy ez nem egyszerűen a saját önref-
lexivitásunk másokra való kiterjesztését
takarja, hanem egy dialogikus viszonyt: a
barátunk attól lesz a másik énünk, hogy
közössé tesszük vele a tevékenységeinket,
és így – hasonlóan a beszélgetéshez – az
„kollaboratív tevékenységge” válik, ame-
lyik nem tartozik külön egyik énhez sem,
hanem két elkülönült (!) én *közös* tevé-
kenysége már. A barátok szükségessége
mellett szóló, a könyvben dialektikusabb-
nak nevezett érv két részből áll. Az első a
barátunk által véghezvitt erényes cseleke-
detek szemlélésén alapul, melyek sajátok-
ként (*oikeia*) boldogságot okoznak. Simon a
„saját”-ot itt nem az előző értelemben
vett közös cselekvésként értelmezi, ha-
nem úgy, mint amelyek a sajátunknak is
tekinthetők, mivel részt vettünk barátunk
jellemének megformálásában (174). Az
érv második fele pedig azon empirikus
megfigyelésből indul ki, hogy bármilyen
tevékenység könnyebben végezhető, ha
másokkal együtt csináljuk, mint ha egye-

⁶ NE 1170a13–b19.

dül. Mivel a jó és kellemes cselekvésnél értéknek számít, hogy a lehető leginkább folyamatos legyen, ezért szükségünk van barátokra, akikkel együtt tudjuk végezni (175–179). Simon elemzése rámutat az együttélés mélyebb, egzisztenciális vetületére is: az embernek az adja meg az élete értelmét, „hogy milyen aktivitások konstituálják számára az életet *mint egzisztenciát*” (183). A változatos formát mutató tevékenységek közül legkiemelkedőbb a közös filozofálás (*szüμφιλοσοφείν*) lesz, azonban hogy végül is melyik tevékenységi módot preferáljuk, ugyanúgy meghatározott háttérünktől, egyéni adottságainktól, törekvéseinktől függ – nemkülönben barátunk esetében, akit mindehhez választunk (179–186). A beszélgetés, a gondolatok megosztása (*κοινωνείν λόγον και διανοίας*) viszont nem sorolható egyszerűen a preferált tevékenységek közé. A beszélgetés ugyanis minden tevékenységnél jelen van, minden aktivitás általa válik közössé: a beszélgetés jelenti „a közös cselekvésnek a legfontosabb közegét” (194).

A könyv második része az arisztotelészi megértés (*szüneszisz*) fogalmát járja körül. Amint arra Simon fölhívja a figyelmet, jóllehet a kutatás az utóbbi időben többször fókuszált a megértés különböző területeken betöltött szerepére, még nem készült olyan átfogó elemzés, amely egyedül a *szüneszisz*-t vizsgálta volna meg a lehetséges aspektusokból: ez a rész tehát erre vállalkozik (199–200). A vizsgálat legfontosabb kiindulópontja a *Nikomakhoszi etika* egyik szöveghelye,⁷ ugyanis egyrészt ez lesz a kulcsszöveg az etikai megértésnél, másrészt a passzus lényegében tartalmazza a *szüneszisz* általános meghatározását is.⁸ Ahhoz, hogy megérthesse a *szüneszisz* funkcióját a

különböző kontextusokban, Simon ehhez az alapdefinícióhoz fog fordulni, miközben az egyes kontextusoknál külön kiemeli, hogy más és más jellemzői a hangsúlyosabbak. Az *Etikai megértés* fejezete rávilágít arra, hogy a *szüneszisz* – bár a gyakorlati okosság-hoz hasonlóan a praxis területén működik, sőt működése azzal analógnak tekinthető – „nem a *phronészisz* egy alfaja vagy sajátos változata, hanem egy tőle részben független erény” (207). Simon két dologban ragadja meg a különbségüket. A *szüneszisz*-nél, szemben a *phronészisz*-szel, nem veszünk részt ágensként, így sohasem preskriptív (206–213). Másfelől lényegi kikötés, hogy akkor alkalmazzuk, amikor valaki más beszél a dologról (*allu legontosz*), vagyis eleve adott benne a dialogikus jelleg (201–204; 214–220). A megértéshez kapcsolódó másik két fogalom, a *gnómé* és a *szüngnómé* („el-nézés”, „együttértés”, „bocsánat”) a *szüneszisz* affektív oldalát is feltárja: a beszélőhöz bizonyos hangoltsággal viszonyulunk, „már eleve *megértéssel* vagyunk” (223. kiemelés tőlem, G. Á.).

A *Megértés mint politikai fogalom* című fejezet azt mutatja be, hogy a *szüneszisz* nemcsak az egyéni cselekvésnél található meg, hanem előkerül a szociális (a gyermek és a szülő szeretetkapcsolata) és biológiai (a politikai természetű állatok viselkedése), de mindenekelőtt politikai szinten is. A politikai megértés azonban lényeges pontokon eltér az előbbi erkölcsi megértéstől. A *szüneszisz* és a *phronészisz* között korábban látott különbség politikai kontextusban elmosódik: ugyan a politikai aktoroknak kell egyedül politikai *phronészisz*-szel rendelkezniük, míg a polgároknak csak politikai *szüneszisz*-szel, azonban az utóbbiak segítségével mondott kritikai vélemény már hozzájárul a politikai deliberáció folyamatához (250–259).

⁷ NE 1142b34 – 1143a18.

⁸ „[...] a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság

tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről”, NE 1143a13–15.

A két legfontosabb kontextus után a könyv *Nyelv, kommunikáció, közösség és politika* fejezetében bizonyos értelemben még tovább szélesedik a *szüneszisz* perspektívája: a vizsgálat tárgya itt ugyanis az, hogy egyáltalán mi biztosítja a megértés lehetőségét. Simon a *Politika* egyik *locus classicus*⁹ bontja ki lépésről lépésre, és így mutatja meg, hogy miért mondhatjuk az embert inkább politikai lénynek amiatt, hogy beszéddel, *logosszal* rendelkezik. A *logosz*nak az állati kommunikációval szemben *szümbolon*-jellege van, amelyhez konvencionális tartozik: ez a speciális kommunikációs mód „az emberi nyelvet egy nyitott térbe helyezi” (283), ahol a többértelműség folyamatos egyeztetést kíván (270–285). A *logosz* közvetíti a politikai és etikai fogalmakról kialakult felfogásokat (*aiszlhészisz*eket) az emberek között: ezeknek a felfogásoknak a közössége, közössé tevése (*koinónia*), ezáltal a *logosz* médiumul szolgálva teremt meg a *poliszt* (285–291).

A könyv utolsó fejezete, *Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának esztétikai hatásméletében* a *Poétika* egyes gondolatait értelmezi a *Nikomakhoszi etika* felől, a kérdés itt ugyanis az, hogy – az arisztotelészi morálpszichológiát figyelembe véve – melyik lelki képességünknek köszönhetően értjük meg a tragédia által fölvetett (erkölcsi) kérdéseket. Simon az eddigiekre építve amellest érvel, hogy ez a *szüneszisz*: ítéletünk tárgya egyfelől egy valaki más által véghezvitt cselekménysor, ahol az etikai kérdések nem érintenek minket közvetlenül, továbbá a cselekmény szemlélésének nem kizárólag intellektuális oldala van, hanem feltételez egyfajta affektív hangoltságot is (300–308). Másfelől minthogy a *phronészisz* és a *szüneszisz* területe megegyezik, a megértés képességének a gyakorlása az esztétikai befogásnál a *phronészisz* kifinomodását is magával hozza (317–318). Ha

tehát a *Poétikát* illetően „nevelő hatásról” akarunk beszélni, azt Simon szerint az erkölcsi ítéletünk finomításában ragadhatjuk meg, nem pedig habitusunk direkt átalakításában vagy egy meghatározott erkölcsi tantétel elsajátításában.

A könyv érvelése rendkívül komplex, sőt szerteágazó, emiatt nem mindig könnyű követni, azonban sokat segítenek az olvasónak a második kivételével az összes fejezet és az egész könyv végén olvasható tartalmi összefoglalók. Az érvelés komplexitása részben a különböző megközelítésmódok egyszerre történő érvényesítéséből származik, amire vonatkozóan hasonlóan megfontolt módszertani reflexióval találkozunk (11–12): a könyv elemzése épít görög nyelvi értelmezésekre, reagál a – nagy részben analitikus kötődésű – filozófiatörténeti szakirodalomra, miközben a fő nézőpontja a Gadamer által kidolgozott filozófiai hermeneutika. Ez a sokféleség a szerző céljának megfelelően sehol sem eredményez gondolati kakofóniát, miközben a vezérszólam érezhetően végig a filozófiai hermeneutika marad. Amikor Simon olykor a mélyebb megértés kedvéért összekapcsolja Arisztotelész és bizonyos kontinentális filozófusok gondolatait,¹⁰ párhuzama az értelmezési kreativitás mellett mindig megvilágító erejű, sohasem hat erőltetettnek (hozzátennem: ebből a szempontból szerintem fölülműl nem egy analitikusnak tekinthető filozófiatörténeti munkát).

Az idő, mint láthattuk, igen fontos szempont a barátságánál, Simon ezért is szán neki kitüntetett figyelmet. Azonban éppen az idővel kapcsolatban merülhet föl egy kisebb tartalmi ellenvetés a szerző értelmezésével szemben. A barátság kialakulásánál a *peira*, a próbatétel elengedhetetlen feltétel: csak ennek fényében

¹⁰ A végig idézett Gadamer mellett többször megjelenik Heidegger (pl. 58, 75, 162), de Gehlenre is történik hivatkozás (285).

⁹ *Pol.* 1253a7–18.

ismerjük meg ténylegesen a másikat, ehhez viszont bizonyos időnek el kell telnie, hogy megtörténjen (75–77). Az *Eudémoszi etika* egy részletét¹¹ elemezve Simon a következőre jut: „Látható, hogy Arisztotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél” (76). Csakhogy nem biztos, hogy itt egyáltalán megkülönböztethető ontológiai és episztemológiai horizont. Igaz ugyanis, hogy a barátság létrejöttéhez idő kell, hiszen a próbát jelentő körülményeknek fel kell bukkanniuk, az idő azonban bár szükséges, önmagában nem elégséges a magyarázathoz. Amikor a barátság genezisének döntő pontja, a *peira* bekövetkezik és megmutatja a másik jellemét, akkor azt mindig valaki számára mutatja meg. Más szóval a *peiránál* mindig szükséges egy olyan ember megléte, aki értelmezi, megítéli a „barátjelölt” próbatétel során tanúsított magatartását – akár úgy is, hogy nem megfelelően értelmezi. (Ez a megközelítés talán jobban is illeszkedik a *philia* dialogikus jellegéhez, amelyet Simon többször is hangsúlyoz.) A barátságnál az idő tehát elválaszthatatlannak tűnik a megismeréstől (a *peira* mellett ezt erősíti meg szerintem az interpretatív mimézis is).¹²

Néhány formai megjegyzés. Simon nem fukarkodik a görög szavak, kijelentések – olykor átírt, olykor görögbetűs – idézésével; ez egyedül a hosszabb szövegeknél vá-

¹¹ EE 1237b36–1238a2.

¹² Simon az itteni eszmefuttatását mindenekelőtt az *Eudémoszi etika* egyik valóban furcsának tetsző kijelentésére építi („de akkor sem [ti. barát valaki, kiegészítés tőlem, G. Á.], ha egy nap óta az”). Ám érdemes észrevennünk, hogy a *Nikomakhoszi etika* párhuzamos helyén (NE 1156b28–32, idézve: 77. 134. lj.) nincsen semmilyen, az időt külön kezelő kitétel. Simon másik hosszabb idézete (EE 1237b17–23, idézve: 77) csak a *peira* nyomán kialakuló bizalom fontosságát magyarázhatja.

lik zavaróvá, ahol általában a lábjegyzetben hozott görög szöveg mellett a fordításba is beilleszti az általa fontosnak ítélt hosszabb-rövidebb görög eredetit. Ez a szükségtelen megkettőzés azonban csak tovább növeli a könyv amúgy sem rövid terjedelmét és a folyamatos olvasást sem segíti. A bibliográfia mellett lehet, hogy érdemes lett volna egy név- és tárgymutatót, illetve egy helymutatót készíteni – de ezen majd elgondolkodik a szerző egy új kiadás vagy egy idegen nyelvű átdolgozás során.

Simon véleményem szerint meggyőzően érvel amellett, hogy Arisztotelész barátságfelfogásánál joggal feltételezhetünk egyedi tulajdonsággal rendelkező személyeket, illetve amellett is, hogy a megértés egy önálló, különböző kereteken belül használt arisztotelészi fogalom. De ahogy azt az előbbi megfogalmazás is sejteti, az olvasónak a könyv befejezésével az a benyomása támadhat, hogy tulajdonképpen két könyvet olvasott el. A két rész egymástól lényegében függetleníthető: noha Simon megemlíti néhány – valóban fellelhető – kapcsolódási pontot,¹³ az azonban kétségesnek látszik, hogy vajon képes-e egybekovácsolni a két részt. Siesünk leszögezni, hogy ez a könyv tartalmára semmilyen kihatással nincs, kizárólag egy szerkezeti problémáról beszélhetünk. Már ha problémának tarthatjuk egyáltalán. A könyv címében szereplő „és” ugyanis ártatlan mellérendelésként érve nem feltételezi – és nem is kell feltételeznie – a két rész közötti szorosabb kapcsolatot. Simon könyvét nem monográfiaként, hanem *hekaterográfiaként* érdemes olvasni.

¹³ Ilyen összekötő pontot jelent a megértés fontossága az interpretatív mimézisnél, az érzelmi hangoltság megléte az együtt-érzésnél és megértésnél, a barátok beszélgetésben és közös gondolkodásban megvalósuló közössége, mely a megértésen alapszik (197), illetve a *polisz* és a *philia* kapcsolata (261–264).