

Válasz Adamik Tamás, Kocziszkó Éva és Németh György opponensi véleményére

Az MTA doktora fokozat elnyeréséért benyújtott értekezésem a filozófiatörténet egyik legnagyobb alakjának nem könnyen fölfejtendő szövegeit vizsgálja, törekedve a hiteles értelmezés részletező, ellenőrizhető és érvelő kifejtésére. Ez a két tényező nem teszi könnyű olvasmánnyá pályamunkámat. Innen nézve különösen is megtisztelő, hogy Adamik Tamás, Kocziszkó Éva és Németh György elfogadta a munka kritikai mérlegelésére irányuló fölkérést, s körültekintő és meggondolkodtató bírálatban részesítette értekezésemet. Köszönöm nekik. Válaszomban egyenként veszem sorra a bírálatokat, kizárólag a vitás pontokra összpontosítva.

Adamik Tamás kritikailag említi az értekezés 5. fejezetének címét (Adamik, 2). Véleménye szerint az *Együttélés* cím helyett helyesebb lett volna itt is a 3. és 4. fejezet címében alkalmazott formát használnom: *Együttélés és barátság*. Azért nem így jártam el, mert Arisztotelész az együttélést (a barátság mint közösség, közös cselekvés megélését) a barátság lényegének tartja. Az együttélés a barátság mibenlétét adja meg, míg az idő és a jellem ugyan – felfogásom szerint – konstitutív, de nem esszenciális eleme a barátságnak. Ezért döntöttem úgy, hogy együttélés és barátság viszonyát nem állítom mellérendelő viszonyba, eltérően idő és barátság, valamint jellem és barátság viszonyától.

Adamik Tamás bírálatának III. pontjában hiányolja, hogy értekezésemet nem helyezem el önálló beszámoló keretében a magyarországi Arisztotelész-kutatások összefüggésében (Adamik, 3–4). A korábbi kutatások átfogó bemutatását azért nem végeztem el, mert disszertációm nem általában Arisztotelész filozófiájával, még csak nem is általában Arisztotelész gyakorlati filozófiájával foglalkozik, hanem a gyakorlati filozófia két fogalmával, s közülük az egyikről, a barátságról, még ezen keretek között sem célja átfogóan számot adni. Ilyen értelemben nem vethető össze minden további nélkül a magyar Catullus-kiadáshoz és kommentárhoz írott tanulmánnyal. Értekezésem elsődleges kontextusát a témához kapcsolódó nemzetközi szakirodalom eredményei alkotják, ezeket igyekeztem tőlem telhetően megismerni és a dolgozat megírásakor felhasználni. Ezzel együtt nem tekintek el a magyar kutatásnak az értekezésem szempontjából releváns eredményeitől. A fordításokon és ezek jegyzetanyagán kívül hét, magyar szerzőtől származó munkára hivatkozom, Steiger Kornéltól Lautner Péterig, Heller Ágnes-től Horkay Hörcher Ferencig. Megbecsülöm tudományunk hazai hagyományát. 2009-ben megjelent könyvemben önálló tanulmányokat szenteltem Balogh József, Marót Károly és Kerényi Károly munkásságának, később átfogó számadást készítettem a 20. század első fele magyar ókortudományának kommunikáció- és médiatörténeti

szempontból máig időszerű kezdeményezéseiről. Ezeket az eredményeimet három német nyelvű tanulmányban a nemzetközi közönséggel is igyekeztem megismertetni. És itt nem egyszerűen a hagyománytiszteletről van szó (bár az sem éppen sutba dobandó erény), hanem a hatástörténet eleven összefüggésrendjébe történő tudatos belépésről. Ahol azonban ez a hatástörténet egy adott tudományos probléma szempontjából nem járul hozzá élő kérdések felbukkanásához és megválaszolásához, ott tételeinek formális regisztrálása sem képes ezt pótolni.

Adamik Tamás végül fölhívja figyelmemet a *Philosophy and Rhetoric* című folyóiratban megjelent néhány tanulmányra, valamint egyéb, Arisztotelész *Rétorikájáról* írott tanulmányokra (Adamik, 4–5). Disszertáciomban gyakran hivatkozom Arisztotelész *Rétorikájára*. A 3. fejezetnek a barátok közötti versengésről írott része kifejezetten a *Rétorika* vonatkozó elemzésein alapul, és természetesen a *Rétorika* II. 4. elemzéseire is többször utalok, sőt, nem közvetlenül a barátsággal (vagy a megértéssel) összefüggő *Rétorika*-szakaszokat is sokszor bevonok a tárgyalásba, különösen a politikával és az esztétikai tapasztalattal foglalkozó fejezetekben. Ugyanakkor úgy látom, hogy a barátság és a megértés fogalmi elemzéséhez, ami disszertációm elsődleges tárgya, inkább csak ezen a közvetett, kontextust teremtő módon kapcsolhatóak a *Rétorika* szövegének egyes fejtegetései (leszámítva tehát a versengésről szóló részt). Ezért az ezzel kapcsolatos szakirodalomra sem hivatkoztam nagy számban, bár például Christof Rappnak, a nagy berlini „akadémiai” kiadáson kívül is több munkájára támaszkodtam, s figyelembe vetem Christina Viano tanulmányát, valamint természetesen Cope klasszikus kommentárját (és számos olyan munkát is hivatkozom, amelyeknek nem elsődleges tárgya a *Rétorika*, de dolgozatom összefüggésében érdemlegeset mondanak róla). Mindazonáltal köszönöm, hogy Adamik Tamás fölhívta figyelmemet a további tájékozódás lehetőségeire, valamint arra, hogy Arisztotelésznél a meggyőzés legfőbb eszköze, a *logosz* szoros kapcsolatban áll a jellemmel és az érzelmekkel, s ez főként az *enthüméma* formájában nyilvánul meg (Adamik, 4–5).

Kocziszký Éva bírálatában említi a barátok és a rokonok közötti különbségtételt (Kocziszký, 2). A kettő közötti viszony jelzésekor valamiféle „elsőbbségnek” és „másodlagosságnak” a megállapítását tulajdonítja nekem (a jellemen alapuló barátság elsőbbségét a rokoni kapcsolatokkal szemben). Ebben az összefüggésben Arisztotelésznek a jellemen alapuló barátságra használt „elsődleges (értelemben vett) barátság” (*próté philia*) kifejezését veszem át. A jellemen alapuló barátság és a barátság egyéb formái között hasonlósági viszony van (*Nikomakhoszi etika* 1157a30–32). A jellemen alapuló barátság elsődlegessége szigorúan arra

vonatkozik, hogy a barátságnak ez a fajtája járul hozzá a leginkább a *poliszban* vezetett életforma kiteljesedéséhez, az erényes élet megvalósulásához. Ennek megfelelően az értekezésben a baráti és a testvéri (tehát nem általában rokoni) viszony közötti hasonlóságokról és különbségekről beszélek (54–58). Arisztotelész megfogalmazása mindenesetre nem foglalja magában például azt, hogy a jellemen alapuló barátság érzelmileg mindig intenzívebb lenne az egyéb barátságoknál vagy éppen a rokoni kapcsolatoknál (amelyeket ugyancsak *philiának* nevez Arisztotelész); sőt, éppenséggel azt valószínűsíthetjük, hogy Arisztotelész szerint érzelmi intenzitás szempontjából a szülő – gyermek viszony a legerősebb, ez azonban a szó szoros értelmében véve nem etikai-politikai viszony, hanem a társas kapcsolatok elemi formája.¹ Valószínű, hogy éppen emiatt az intenzitás miatt emeli ki Arisztotelész a *Poétikában* a rokonok között történő szenvedést okozó tetteket olyanokként, amelyek a leginkább „borzasztóak és szánalomkeltőek” (1453b14–22; Ritoók Zsigmond fordítása), s így a tragédia szempontjából a leghatásosabbak. Ez azonban nem érinti azt a viszonyrendszert a *philia* különböző formái között, amelyet a *Nikomakhoszi etikában* etikai és politikai kontextusban tárgyal Arisztotelész.

Ehhez kapcsolódva jegyzi meg bírálóm a kitekintések hiányát „az értekezés szempontjából lényeges i. e. V–IV. századi szövegekre.” (Kocziszký, 3) Értekezésemben valóban nem vonatkoztatok szisztematikusan az arisztotelészi *corpuson* kívüli szövegekre (mindenesetre Platón-helyekre többször is utalok, s a *szüneszisz* fogalomtörténetéről szólva Homérosztól Hérodotoszon keresztül a szofistákig és Thuküdidészig áttekintem a szó használatát: 174–176, 198–200). Ennek a szűkített fókusznak két magyarázata van. Az egyik az, amit az értekezés *Bevezetésében* említek: a barátság antik témáját átfogó jelleggel az utóbbi évtizedekben gyakran vizsgálták, Arisztotelész és a Kr. e. V–IV. századi kultúra vonatkozásában is.² Nem láttam értelmét még egy átfogó jellegű munkával előállni. A másik magyarázat pedig az, hogy Arisztotelész barátságértelmezése éppen elég gazdag és összetett, valamint sajátos értelmezési nehézségekkel terhelt ahhoz, hogy önálló vizsgálódás tárgya legyen. Egy filozófiatörténeti munka nem kell, hogy feltétlenül és nagy terjedelemben tartalmazzon kitekintéseket irodalmi és történeti kontextusokra, különösen, ha tárgyat közelebbről nem kultúrtörténeti összefüggések, hanem a filozófiai művekben szereplő fogalmak konstitutív elemeinek és használatának, s az elméleti koncepció belső fogalmi és

¹ A gyermek–szülő-viszonyban megjelenő *szüneszisz* kapcsán fogalmazom meg azt, hogy ez „a társas kapcsolatok legelemibb formájának felfogását, megértését jelenti, a szociális képességek első megnyilvánulását” (202). A kérdéshez a dolgozatból lásd a 7.2. *A szüneszisz szocio-politikai kontextusai* című fejezet egészét az ott említett szövegpéldákkal együtt.

² Lásd például az értekezésben is kiindulópontot jelentő munkát: David Konstan: *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, további irodalommal.

szerkezeti, szemantikai és argumentációs összefüggéseinek a vizsgálata felől közelíti meg. Ez nem csak hogy lehetséges és releváns megközelítés (ahogyan a kultúrtörténet felőli is az), de az utóbbi évtizedekben döntő módon határozza meg az Arisztotelész-kutatás irányait, s ezáltal az egész karakterét.

Kocziszký Éva egy konkrét példán keresztül kifogásolja az értekezésnek azt a gyakorlatát, hogy több esetben módosítva idéz meglévő magyar fordításokat. Bírálatának ebben a szakaszában (Kocziszký, 3–4) több minden kapcsolódik össze. Vegyük először a konkrét fordítási problémát. Idézem a kifogásolt mondatot és a megelőzőt is (abban a formában, ahogyan az értekezésben szerepel), hogy világos legyen a grammatikai és az értelmi összefüggés: „Mármost a barátságnak [szeretetnek] ez a fajtája csak emberek között létezik, mert csak az ő számukra tudatosul a másik ember elhatározása [irántuk] (μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως). A barátság egyéb formái viszont megvannak az állatoknál is.” (*Eudémuszi etika* 1236b5–7) Kocziszký helyteleníti, hogy az utolsó mondatban a „barátság egyéb formái” szerkezet szerepel, vagyis hogy eszerint az állatok között is lehetséges volna barátság. Nézzük a görög szöveget: αὕτη μὲν οὖν ἐν ἀνθρώποις μόνον ὑπάρχει φιλία (μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως)· αἱ δ' ἄλλαι καὶ ἐν τοῖς θηρίοις stb. A kifogásolt mondat eredetijében a αἱ δ' ἄλλαι (A többi azonban...) szerkezet áll. A névelővel ellátott névmás többesszámú nőnemű alakban szerepel, nyilván ilyen főnevet helyettesít, ilyennel kell értelmileg kiegészíteni. Az előző mondatból ilyenként csakis a φιλία jöhet szóba (a másik nőnemű szó, a προαίρεσις itt nem ad jó értelmet az okfejtés logikáját tekintve, Kocziszký sem erre utal). Vagyis a fordításban mindössze annyit tettem, hogy kivettem a görögben hiányzó, de grammatikailag és értelmileg *odaértendő* φιλίαι, „barátságok” szót (mivel itt a barátság különböző formáiról/fajtáiról van szó, ilyen formában: „A barátság egyéb formái”). De nézzük meg Steiger Kornél fordítását is, melyet Kocziszký is idéz: „A barátságnak ez a formája csupán az emberben van meg, mert egyedül ő képes észrevenni a másik vonzalmát. A többi viszont az állatokban is megtalálható stb.” Az eredeti és a módosított változat közötti egyéb különbségeket most figyelmen kívül hagyva azt látjuk, hogy a kérdéses rész itt így szerepel: „A többi viszont”. „A többi” – micsoda? Nyilvánvaló, hogy Steiger fordítása is megköveteli az értelmi kiegészítést, és nála ugyanúgy, mint nálam („A barátság egyéb formái”) csakis a barátsággal, „a többi barátsággal”, vagyis a barátság többi formájával kell kiegészíteni értelmileg a mondatot. A kérdéses mondatot ugyanúgy értjük, ebből a szempontból nincs különbség Steiger fordítása és az én fordításom között. A mondatot ellenőriztem néhány kurrens fordításban, mindegyik ennek megfelelően fordítja, vagyis a barátság egyéb, az állatok között is megtalálható formáiról beszél; némelyik kiteszi, némelyik nem teszi ki a barátság szót, de az utóbbi esetben is (ahogyan Steiger is)

nyilvánvalóan odaérti.³ A szakasz folytatásában, amit Kocziszky is idéz, pontosan erről van szó: a barátság „hasznon” alapuló fajtájának az állatok között előforduló példáiról.

Kocziszky Éva ezzel összefüggésben a *Nikomakhoszi etika* egy passzusa alapján azt állapítja meg, hogy az állatok között nem lehet szó barátságról: „Tehát ember és állat között nem lehetséges barátság, ahogyan állatok között sem, csak hasznosságon alapuló viszony.” (Kocziszky, 3). Én is idézem a szóban forgó passzust, ezúttal nem a saját fordításomban, hanem Szabó Miklóséban, amelyre Kocziszky is hivatkozik: „barátságról nem lehet szó élettelen tárgyakkal szemben, aminthogy igazságosságról sem. S éppúgy nem lehet szó barátságról lóval, ökörrrel, sőt még rabszolgával szemben sem – rabszolga minőségben. A két fél között ugyanis semmiféle közösség nincs.” (*Nikomakhoszi etika* 1161b1–3) Arisztotelész itt azt hangsúlyozza, hogy olyan létezők között nem lehetséges barátság, amelyek között „semmiféle közösség nincs”, viszont egyáltalán nem is említi az állatok közötti barátság lehetőségét, ahogyan azt sem állítja, hogy állatok között ne volna lehetséges barátság. Nehezen is tehetné, hiszen nagyon is ismeri az állatok közötti barátság jelenségét. Ennek alátámasztására elegendő a fenti, Kocziszky Éva által is idézett részletre utalni az ökörszem és a krokodil, valamint a madarak egymás közötti, a kölcsönös hasznon alapuló barátságáról: „A többi [tehát a barátság többi formája – S. A.] viszont az állatokban is megtalálható, hiszen láthatóan van bizonyos haszna az ember és a háziállatok kapcsolatának, de még az állatok egymás közötti kapcsolatának is (πρὸς ἄνθρωπον τοῖς ἡμέροις καὶ πρὸς ἄλληλα). Például amit Hérodotosz mond az ökörszem és a krokodil kapcsolatáról és mint ahogy a jósok a madarak együttlétét és különválását magyarázzák.” (*Eudemoszi etika* 1236b7–10; Steiger Kornél fordítása) De ugyanígy lehetne utalni egy helyre a *De generatione animalium*ból, ahol bizonyos állatoknak a kicsinyeik iránti, hosszan tartó gondoskodását nevezi Arisztotelész *philiának*, sőt *szünétheiáról* is beszél ebben a kapcsolatban: „Amelyeknek a legnagyobb részük van az értelmes gondolkodásban (τοῖς δὲ δὴ μάλιστα κοινωνοῦσι φρονήσεως), azoknál a kifejlett egyedekkel szemben is megnyilvánul a közösség és a barátság (συνήθεια καὶ φιλία), ahogyan az ember és néhány négylábú esetében” (753a13–15). Eszerint az állatok között lehetséges barátság (*philia*).⁴

³ Dirlmeier: „Die übrigen Freundschaften dagegen gibt es auch bei den Tieren...” (*Eudemische ethik*, Berlin, 1962.) Simpson: „Now this friendship is found only among men (for it alone has perception of choice), but the others are also found among beasts.” (*The Eudemian Ethics of Aristotle*, New Brunswick [New Jersey], 2013. Inwood – Woolf: „This kind of friendship is found only among human beings (for they alone are aware of decision), but the other kinds are also found among wild beasts” (Aristotle: *Eudemian Ethics*, Cambridge, 2013).

⁴ Ezt egyébként ugyanígy látja a Kocziszky Éva által idézett szócikkében, mindjárt annak első mondatában Klaus Corcilius is, amikor úgy fogalmaz, hogy Arisztotelésznél a barátság gyűjtőfogalma a kölcsönös társas viszonyok különböző formáit foglalja magában, mégpedig „unter Menschen und auch unter Tieren.”

Kocziszky Éva idézett megfogalmazása („Tehát ember és állat között nem lehetséges barátság, ahogyan állatok között sem, csak hasznosságon alapuló viszony.”) továbbá kizáró jelleggel szembe állítja egymással barátságot és hasznosságot. Arisztotelész ezzel szemben ezt mondja: „A barátságnak három fajtája van, éppen annyi, ahány tárgya van a szeretetnek” (*Nikomakhoszi etika* 1156a6–7). A szeretet tárgyait pedig korábban így határozta meg: „Úgy tűnik ugyanis, hogy nem mindenféle dolgot szeretünk, hanem csak azt, ami szeretnivaló: ez pedig vagy a jó, vagy az élvezetes, vagy a hasznos” (1155b18–19; a helyet idézem a dolgozat 11. lapján).⁵ Barátság és hasznosság egyáltalán nem zárja ki egymást Arisztotelésznél, mindjárt például a *poliszt* összetartó politikai barátság is a közös hasznon alapul.⁶

Kocziszky Éva szerint a *philia* lefordíthatatlanul sokértelmű szó, amelyet a vonatkozó „angol és német nyelvű szakirodalomban általában fordítás nélkül, csak görögül írnak le.” (Kocziszky, 3) A saját tapasztalataim ellentmondanak ennek. A *philiát* minden sokértelműsége ellenére többnyire lefordítják (*friendship*, *Freundschaft*), persze annak jelzésével, hogy a barátsággént fordítás nem tökéletes, az eredeti szóban több jelentésirány összpontosul, mint a modern fogalomban. Éppen úgy járnak el tehát, ahogyan én (vö. mindjárt az első fejezet elején a vonatkozó okfejtést: 10; s azután az első fejezet végén, 3 lapon keresztül részletezve az árnyalatokat és a dolgozat ezzel kapcsolatos koncepcióját: 14–17). Ehhez kapcsolódva bírálóm megjegyzi, hogy a *philia* terminusról a kontextusnak megfelelően mindig eldöntöm, hogy barátságot, szeretetet vagy „általában a kellemesen és a hasznoson alapuló viszonyt, »kedvelést«” értek-e rajta (Kocziszky, 3). Ha így járnék el, az sem lenne eleve rossz megoldás: nem feltétlenül kell minden szót mindig ugyanúgy fordítani. De nem így járok el. A *philiát* mindig barátságnak fordítom. Amiket Kocziszky Éva itt felsorol, azok a *phil-* többől képzett szavak fordításaként szerepelnek (*philein*, *philészisz*, *philéton*). Ezek esetében nem lehet és nem is szükséges magyarul mindig valamilyen, a *barát* szóval összefüggő fordítást megoldani. Ezért lesz belőlük (rendre): szeretni, szeretet, szeretnivaló.

Kocziszky Éva bírálata eme részének zárásaként azt fogalmazza meg, hogy „a disszertáció fogalmi apparátusa nem folyamatosan tisztázott és következetes, hogy olykor a jelölt önkényesen, a saját téziséhez igazítva korrigál a kurrens fordításokon, s ez egyaránt értelmezési és ezzel szoros összefüggésben fordítási probléma is.” (Kocziszky, 4) Ezt az állítást sem a Kocziszky által fölhozott, az imént részletesen elemzett (egyetlen) példa, sem pedig,

⁵ A két görög mondat rendre: τρία δὲ τὰ τῆς φιλίας εἶδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς· ἐς δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητὸν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺν ἢ χρησιμὸν.

⁶ 1167b3–4: „az egyetértés politikai természetű barátság, ahogyan mondják is, amennyiben a hasznosra és az élet dolgaira vonatkozik.”

ahogyan ezt is megmutattam, a *phil-* tő különböző fordításai nem igazolják. Arról nem is szólva, hogy opponensem itt egyfelől a hazai és a nemzetközi ókori filozófiatörténeti kutatásban teljesen bevett gyakorlatot kifogásol (a meglévő fordítások módosításokkal történő átvételét), s másfelől, hogy értekezésemben a legtöbbet hivatkozott művek esetében (*Nikomakhoszi etika* és *Politika*) mindig saját fordítást adok. Persze Kocziszky logikáját követve az utóbbi megoldás, ha lehet, még rosszabb: hiszen itt nem egyszerűen módosítom, hanem a sajátommal helyettesítem a „kurrens” fordítást. Szerintem viszont egy műnek több, egyaránt helyes, jó fordítása létezhet, annak megfelelően, hogy a benne szereplő fogalmakat, összefüggéseket melyik fordító – aki egyben mindig értelmező is – hogyan érti.

Bírálom hiányolja a „másik megismerését megghiúsító, tragikus következményű látszat” tárgyalását a barátsággal kapcsolatban (Kocziszky, 4). A jelenség fontosságának alátámasztására idéz egy helyet a *Nikomakhoszi etika* IX. könyvéből: „a legtöbb nézeteltérés akkor támad a barátok között, ha a valóságban nem olyannak bizonyulnak, mint ahogyan egymásról hitték.” (1165b6–8) Kocziszky Éva ezt úgy érti, mint a „barátok közötti tragikus konfliktus leggyakoribb esetét” (Kocziszky, 4). Az idézett részben szereplő *diaphora* szó elsősorban eltérést, különbséget jelent, innen aztán jelenthet véleménykülönbséget, nézeteltérést is (Szabó Miklós helyesen fordította nézeteltérésnek). De semmiképpen sem jelent szükségképpen „tragikus konfliktust”. Ha megnézzük a szövegösszefüggést (*Nikomakhoszi etika* IX. 3), amelyben az idézett mondat előjön, akkor azt látjuk, hogy Arisztotelész itt arról beszél, hogy milyen esetben kell fölbontanunk a barátságot. A színlelés, a barát becsapása meglehetősen hétköznapi eseteinek a területén vagyunk, melyek ugyan lehetnek szomorúak, sőt akár tragikusak is, de egyáltalán nem szükségképpen azok. A tragédiaelmélet ennek az esetnek egy kiélezett változatával hozható összefüggésbe, amely Arisztotelészt a barátság etikai kérdéseinek tárgyalásakor láthatóan egyáltalán nem foglalkoztatja (nem is utal erre az összefüggésre), hiszen a hétköznapi életben (amely az etikai elemzések elsődleges vonatkoztatási kerete) ez az eset viszonylag ritka. A szűkebb, közvetlen szöveggörnyezetből is világos mindez (1165a36–b8).⁷ Arisztotelész itt azt vizsgálja, hogy mi a helyzet akkor, ha a barátság egyoldalú: az egyik fél a tökéletes, jellemen alapuló barátság alapján barátja a

⁷ „Aporia rejlik abban a kérdésben is, hogy azokkal, akik nem maradnak meg ugyanolyannak, [mint voltak a barátság megkötésekor] föl kell-e bontanunk (1165b) a barátságot, vagy nem. Netán azok esetében, akik a haszon vagy az élvezet kedvéért barátok, semmi különös nincs abban, ha felbontják a barátságot, amikor már nincs meg a másikban az, ami hasznos vagy élvezetet kínált? Hiszen ők ezeknek a dolgoknak voltak barátai, tehát ha ezek hiányoznak, akkor ésszerű, hogy ne barátkozzanak egymással tovább. Bizonyára váddal fogják illetni azt, (5) aki úgy tesz, mintha a jelleme miatt lenne valakinek a barátja, pedig a haszon vagy az élvezet kedvéért szereti őt. Mert ahogyan fejtegetésünk elején mondtuk, a barátok között a legtöbb nézeteltérés abból fakad, ha valójában nem olyan módon barátai egymásnak, mint ahogyan gondolják.”

másiknak, partnere azonban csak a haszon vagy az élvezet végett barátkozik vele. Tehát maga a szűkebb kontextus által meghatározott jelenségcsoport is meglehetősen banálisnak mondható, semmi sem utal arra, hogy Arisztotelész itt a tragikus konfliktusnak bármiféle relevanciát tulajdonítana.

Kocziszky Éva a dolgozat 4. fejezetére vonatkozóan, de voltaképpen az első három fejezetre is kiterjesztve (vö. „Továbbra is...”) azt állapítja meg, hogy „teljesen immanens, kitekintéseket kerülő, rekonstruktív a tárgyalásmódja, az értelmező (...) nem tesz fel kérdéseket a szövegnek.” (Kocziszky, 4.) Ami az immanens és rekonstruktív tárgyalásmódot illeti, ezt készséggel elfogadom, sőt remélem, hogy nemcsak az értekezés első négy fejezetére, hanem egészére is vonatkoztatható. Bárcsak sikerült volna immanens értelmezéssel pertinens módon rekonstruálnom Arisztotelész barátságelméletének általam fölfedezni vélt sajátosságait. Azt azonban, hogy ne tennék föl kérdéseket a szövegnek, nem látom be. Hermeneutikai alaptétel, hogy az értelmezői munka – akkor is, ha immanens és rekonstruktív – nem indulhat ki másból, mint a szövegnek föltett kérdésekből. Dolgozatom első részét az a kérdés vezérli, hogy Arisztotelész barátságfelfogásában mennyiben játszik szerepet az egyedi jellem képzete. Ebből a kérdésből bomlanak ki a továbbiak: milyen viszony van idő és barátság, jellem és barátság között? És így tovább, egészen a dolgozat mélyebb tagolásának egységeiig. Olyan kérdéseket viszont valóban nem teszek föl, amelyek valamilyen külső, az arisztotelészi elgondolásoktól és elemi társadalmi tapasztalatoktól merőben idegen, normatív elvárással szembesítenék a szöveget. Bírálóm a nők közötti barátság tárgyalásának hiányára vonatkozó megjegyzéséből kiolvashatóan itt „kérdésen” ilyen típusú „kérdést” ért, vagyis olyasmit, amire a szöveg nem tud válaszolni, s csupán ezt a hiányt regisztrálhatjuk vagy éppen róhatjuk föl neki. Engem viszont az érdekelt, hogy mi az, ami Arisztotelész művéből a barátságra vonatkozóan kiolvasható, s nem az, ami nem olvasható ki belőle. (Németh György bírálatában ehhez a témához kapcsolódó kérdést tesz föl, s mivel ő a nők közötti barátság elvi lehetőségére kérdez rá az arisztotelészi elgondolások alapján, erre a kérdésre a neki adott válaszomban még ki kell térnem.) Sem Arisztotelész, sem én nem tekintem a barátságról az etikákban mondottakat általánosérvényűnek,⁸ vagyis történelemfölöttinek és egyetemesnek, amely eltekint az egyeditől (éppen ennek az ellenkezőjét igyekszem bizonyítani). Arisztotelész alapvetően saját korának athéni társadalmát, az abban megjelenő etikai értékeket, viszonyrendszereket, cselekvési mintákat, erényeket és hibákat igyekszik megérteni és fogalmilag tisztázni, s ez

⁸ Vö. „nem problémátlan az arisztotelészi etikák értelmezett passzusait *általában* a barátság etikájaként olvasni (...). Az értekezésnek ez a nemeket, és ezzel együtt hús-vér személyt nem ismerő *általánossága*” (Kocziszky, 4–5, kiemelések tőlem).

különösen is érvényes a *philia* sajátos jelenségére. Az, hogy én tiszteletben tartom ezt az önkorlátozását, nem jelenti azt, hogy ne viszonyulnék kritikusan némely elgondolásához. Az értekezésben nem egyszer jelzem azokat a *belső* ellentmondásokat, fogalmi tisztázatlanságokat, amelyek *immanens* nehézségeit, megoldatlanságait jelentik az etikákban mondottaknak (például 91, 97 [207. j.], 105 [218. j.], 111 [229. j.]). Mindenesetre azt készséggel elismerem, hogy Arisztotelész felfogásának a női barátság esetében megmutatkozó határait legalább „egy mondat erejéig” (Kocziszký, 4) szóba lehetett volna hoznom.

Ami a szerelem és barátság viszonyával kapcsolatos észrevételt illeti (Kocziszký, 5) – mely szerint helytelenül föltételezem, hogy Arisztotelész szerelem és barátság között csak intenzitásbeli, azaz mennyiségi különbséget föltételezne –, ennek megállapításában a legszorosabban Arisztotelész szövegére támaszkodom. Ő maga fogalmaz így (ezt a részt hosszabban idézem a dolgozatban is): „Sok embernek nem lehetünk barátai a tökéletes barátság értelmében, ahogyan az sem lehetséges, hogy egyidejűleg sok emberbe legyünk szerelmesek (ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἄμα); ez ugyanis túlzáshoz hasonlít (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ), s az ilyesminek az a természete, hogy egyetlen emberre irányul (πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι).” (*Nikomakhoszi etika* 1158a10, idézve a dolgozat 114. lapján) A szakaszt értelmezve a szerelem és a barátság között analógiát tételezek, és látható, hogy az idézett helyen Arisztotelész is így jár el. Ezután pedig az okfejtésben a következő megfogalmazást is idézem Arisztotelésztől: „a szerelem ugyanis a barátság túlzó formája (ὑπερβολὴ γὰρ τις εἶναι βούλεται φιλίας), s csupán egyetlen emberre korlátozódik (τοῦτο δὲ πρὸς ἓνα); így aztán az igazán jó barátság (τὸ σφόδρα) is csak kevés emberrel lehetséges.” (1171a11–13, idézve a dolgozat 115. lapján). Ha a két helyet összeolvassuk, akkor nem juthatunk másra, mint hogy Arisztotelész a szerelmet és a jellemén alapuló barátságot hasonlóan véli egymáshoz az érzelm intenzív („túlzó”) volta szempontjából, ugyanakkor különbséget is tesz közöttük azon az alapon, hogy a szerelem mint *pathosz* még a barátságnál is nagyobb túlzást jelent. Ezt a még nagyobb túlzást jelzi az is, hogy szerelmet egyetlen ember iránt érzünk, barátságot viszont, ha nem is mindig csak egyetlen, de semmiképpen sem nagy számú emberrel vagyunk képesek fenntartani. Amit opponensem megfogalmaz, hogy ugyanis „a barátság racionalitáson alapul”, az igaz, csak hogy ez nem jelenti azt, hogy *kizárólag* racionalitáson alapulna (vö. mindenekelőtt jóakarat és barátság különbségének elemzését: *Nikomakhoszi etika* IX. 5). Dolgozatom több pontján is igyekszem megmutatni, hogy Arisztotelész nagyon fontosnak tartja a barátságban az érzelmi elköteleződést (a barátság *pathosz* oldalát) is. (Ez a mozzanat számtalanszor előjön az értekezésben, legjellemzőbben talán a 4.1. *Tapintat és együtt-érzés* című alfejezetben.) Az, hogy a fent idézett helyen Arisztotelész láthatólag nem tesz különbséget az

irracionális/racionális ellentét alapján barátság és szerelem között, abból magyarázható, hogy kifejtésének ezen a pontján ez a szempont irreleváns. Itt csak az érzelem intenzitása és a belőle fakadó „számszerűségi” viszonyok érdeklik (tudniillik hogy miért lehet csak kevés barátunk).

Opponensem az értekezés második, a *szüneszisz* fogalmával foglalkozó részét az első résznél kevésbé koherensnek látja: „mintha ez a második rész egyes, más célból készült tanulmányokból lenne összeállítva.” (Kocziszký, 5) Az értekezés első részének koherenciáját az adja, hogy ott a fejezeteken egyetlen kérdés, az arisztotelészi személyes barátság kérdése húzódik végig. A második rész azonban más szerkezetű. Itt az a kérdés, hogy milyen *különböző* funkciói vannak a megértésnek Arisztotelésznél, hogyan működik a *szüneszisz* az etika, a politika és az esztétika területén. Az ezeket a részterületeket tárgyaló fejezetek szükségképpen jobban elkülönülnek egymástól, mint a fejezeteken átívelő egységes kérdés alá rendezett első rész egységei. Mindazonáltal a politikai *szüneszisz*ről szóló 7. fejezetben (7.1), valamint az esztétikai hatástényezők elemzése során is kifejezetten utalok (9.2) a 6. fejezetnek az etika kontextusában kifejtett elemzéseire (az összefüggések láttatása céljából egészen az ismétlődő önparafrázisig is elmenve: 258 és 259–260).

A bírálat szerint helyesen mértem föl, hogy „a *philia* és a *szüneszisz* összekapcsolásával” lehetőségem van „saját kutatást is” felmutatnom (Kocziszký, 5). Magam úgy látom, hogy saját kutatást mindenekelőtt nem a két fogalom összekapcsolásával mutattam föl. Hanem a *philia* fogalmának egy sajátos szempontú vizsgálatával, melynek tézise – Arisztotelésznél a jellemén alapuló barátságban a személyes barátság mozzanatai is jelen vannak – a szakirodalom túlnyomó részével *szemben* fogalmazódik meg, s ennek a tézisnek a pertinenciáját igyekszem különböző összefüggések felől megmutatni. A *szüneszisz*ről pedig egyáltalán nem készült még átfogó elemzés, értekezésem második részében ezt az elemzést végzem el a fogalom különböző használati köreinek (etika, politika, esztétika) vizsgálatával. A dolgozat elsődleges tétje nem a két fogalom összekapcsolása, jóllehet számos előre- és visszautalás jelzi – valóban meglévő – szoros kapcsolatukat. Kocziszký Éva erről az összekapcsolásról (amely tehát dolgozatom szempontjából nem bír elsődleges jelentőséggel) ezt mondja (egyetlen beékelés kivételével betűhíven idézem az egész mondatot): „Lehetséges, hogy az én olvasatom gyengéje is az oka annak, hogy találom [sic – nyilván „nem találom”] szervesnek a két fogalomkör összekapcsolását, s főleg ismétlődéseket látok olyan általánosságokra vonatkozólag, amennyiben a barátság működésének feltétele a másik gyakorlat, cselekvéseiben megmutatkozó megismerése, megértése.” Az említett előre és visszautalásokon túl a két fogalom közötti kapcsolatot több helyen kifejtetten és részletező módon mutatom meg: mindenekelőtt az interpretatív mimézisről szóló alfejezetben (3.3.1. – vélhetőleg erre és az erre

vonatkozó későbbi visszautalásokra utal bírálóm), hasonlóan az 5.3. *Az emberi együttélés mint a beszélgetés és a gondolkodás közössége* című alfejezetben, azután összefoglalóan a II. részhez írott *Bevezetés*ben, a 6.2. alfejezetben a *szüneszisz*ről mint baráti tanácsról szólva, majd a 8. fejezet elején, 4 lap terjedelmű önálló alfejezetben, melynek címe is hangsúlyosan jelzi a kapcsolatot: *Barátság és megértés, nyelv és politika*. Az utolsó fejezet, melynek témája a *szüneszisz* esztétikai szerepe, valóban nem kapcsolódik közvetlenül „a barátság etikájának kezdeti kérdéséhez.” Egyfelől azonban ez a „kezdeti kérdés” csak a dolgozat I. részének témája, másfelől hadd idézzem Hans-Georg Gadamernek azt a meglátását, amely az egész 9. fejezet legfontosabb ösztönzője volt, s a lehetséges kapcsolat szempontjából is megvilágító (és amelyet természetesen idézek a szóban forgó fejezetben is, 259): A *szüneszisz* mint „a hermeneutika alapvető erénye (...) nem csupán a baráti tanácsot vagy a valaki más viselkedéséről hozott ítéletet jelenti, hanem azon többi ember megérthető és belátható tapasztalatának egészét is, akiktől tanulunk valamit. A tudomány, a költészet és a művészet egész területe mindig efféle másokkal folytatott csere, mely a saját tapasztalatunkat gazdagítja.” Ezt a gondolatot nemcsak a 9. fejezetben, hanem a 6.2. alfejezetben is említem, előre utalva a 9. fejezettel való kapcsolatra.⁹

A bírálatnak ugyanebből a bekezdéséből idézem: a *szüneszisz* politikai jelentőségének vizsgálata után „a *Poétika katharszisz*-elméletének etikai értelmezhetőségét veti fel, inkább csak érintőlegesen” (Kocziszký, 5). Az igaz, hogy a *katharszisz*-elméletéről csak röviden szólok (ennek indokáról mindjárt), a *Poétika* hatáselméletének etikai értelmezhetőségét azonban részletesebben is indokolom az értekezés utolsó, 24 lap terjedelmű fejezetében. 5 lap terjedelemben tárgyalom a tragédia etikai jelentőségét a *Poétika* alapján (253–257), majd több, mint 3 lapon keresztül tragédia és *szüneszisz* kapcsolatát, végül a tragédia erkölcsi-politikai jelentőségének kifejtését követően (261–264) 11 lap terjedelemben (264–274) mérlegelem az elgondolásommal szemben fölhozható ellenvetéseket. Ebben a fejezetben egy olyan elgondolást terjesztek elő a *szüneszisz*nek az esztétikai megértésben játszott szerepéről, amely tudtommal – Halliwell és Gadamer rövid, fontos megjegyzésein túl (257, 259) – még ötlet formájában sem merült fel korábban a szakirodalomban.

Bírálóm az értekezés tartalmi kritikáját a következő mondattal zárja: „A tragédia céljára és esztétikai hatására vonatkozó, az arisztotelészi *Poétikában* található megjegyzések

⁹ „a barátok olyan helyzetekbe is betekintést nyújthatnak egymásnak, amelyek a másik számára ismeretlenek vagy hozzáférhetetlenek. A saját tapasztalatnak ez az idegen tapasztalattal történő gazdagítása ugyancsak a *szüneszisz* mint megértés révén történhet meg.” (187.) A mondat végéhez kapcsolódó lábjegyzetben egyrészt hivatkozom Gadamernek a fent idézett helyére, másrészt ezt fűzöm hozzá: „A tapasztalatnak ez a gazdagítása nemcsak a baráti beszélgetés, hanem az esztétikai tapasztalat révén is végbemehet. Erről részletesen lesz szó a 9. fejezetben.”

közismerten nagyon sokféle értelmezést generáltak, ezek közül a jelölt azt a javaslatot fogadja el, mely szerint a *katharszisz* az érzelmek (*phobosz* és *eleosz*, félelem és részvét) morális tréningjét foglalja magában.” (Kocziszky, 5) Értelmezésem utolsó fejezete nem a *katharszisz* fogalmára összpontosít, ezt ugyanis csupán a tragédia által kiváltandó „sajátos gyönyörnek” egy mozzanataként azonosítja, s a tragédia komplex hatását értelmi, érzelmi és erkölcsi tényezők összjátékaként fogja fel (mindenekelőtt Stephen Halliwell elgondolása nyomán). Ahogyan ezt az értekezésben hangsúlyosan megfogalmazom: „tézisemnek nem a *katharszisz* fogalma, hanem az esztétikai hatásnak, a tragédiát jellemző »sajátos gyönyörnek« (*oikeia hédoné*) a *Poétika* egészéből kiolvasható egyik aspektusa, nevezetesen az erkölcsi megértés áll a középpontjában. Márpedig ez a »sajátos gyönyör« (melyről ennek az alfejezetnek a 3. pontjában részletesen is lesz szó) nem azonosítható a *katharszisszal*, az utóbbi ugyanis az előbbinek egy részmozzanata.” (264–265) Vagyis a fejezetnek a *szüneszisz* fogalma, „az erkölcsi megértés áll a középpontjában”, nem pedig, ahogyan Kocziszky Éva megfogalmazza, „az érzelmek (...) morális tréningje”. Ehhez kapcsolódóan nyíltan megállapítom azt is, hogy „előterjesztésem (...), jóllehet rokonságban áll velük, nem sorolható az »érzelmi nevelés« elméletei közé” (265). Ezen túlmenően a fejezet több pontján kifejtett módon érvelek az érzelmi nevelés típusú elméletek ellen. A vonatkozó részletek közül kettőt a lábjegyzetben végig idézek, a főszövegbe csak a bevezetőjüket emelem be: „Értelmezésem itt részlegesen párhuzamba állítható Arbogast Schmitt gondolataival a tragédia által nyújtott »tapasztalati kincsről (Erfahrungsschatz)«, amelynek a szerepe azonban nála az, hogy az érzelmek megfelelő kiművelését lehetővé tegye. Értelmezéseink között a különbség abban rejlik stb.” „Ezen a ponton érdemes röviden szóba hozni néhány olyan értelmezést, amely a *katharszisz* affektív komponenseiről, ezeknek az erkölcsi ítélettel fennálló kapcsolatáról most előadottal rokonságban van, s rámutatni ezen felfogások és az én értelmezésem közötti különbségekre. Stb.”¹⁰ A *Poétikát* tárgyaló fejezet nem a Kocziszky Éva által neki tulajdonított álláspontot képviseli.

¹⁰ Idézem a két legfontosabb helyet, a lábjegyzeteket elhagyva: „Értelmezésem itt részlegesen párhuzamba állítható Arbogast Schmitt gondolataival a tragédia által nyújtott »tapasztalati kincsről (Erfahrungsschatz)«, amelynek a szerepe azonban nála az, hogy az érzelmek megfelelő kiművelését lehetővé tegye. Értelmezéseink között a különbség abban rejlik, hogy Schmitt túlzottan is bízik abban, hogy a nézők ilyen módon ténylegesen is használható »érzelmi tudásra« (»Gefühlswissen«) tesznek szert, amelyet majd magukkal visznek a gyakorlati életbe. Szerintem Arisztotelészből ennél kevesebb olvasható ki. Rorty ezzel kapcsolatban helyesen hangsúlyozza, hogy a tragédia megtekintése önmagában nem elégséges az érzelmek »helyes« (erényes) középére szoktatásához. Ehhez az erények tényleges gyakorlására és utánzására van szükség, egészen addig, míg »szokássá« nem válnak (»habituatio«). A tragédia esztétikai tapasztalata azonban erre természetesen nem ad módot. A méltányos megértés és az erkölcsi ítélet képességét azonban élesítheti. Márpedig, ahogyan Arisztotelész általános érvénnyel megfogalmazza, az affektusokkal való helyes bánás előfeltételezi a helyes ítéletet: »Mivel [...] az erény abban nyilvánul meg, hogy megfelelő módon érzünk örömet, szeretetet és gyűlöletet (τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς

Kocziszký Éva bírálatának utolsó előtti bekezdésében úgy fogalmaz, hogy értekezésemmel „egy nemzetközileg kellőképpen még nem megmértetett kutatást” prezentálok (Kocziszký, 6). Hogy mi volna „nemzetközileg kellőképpen” megmértetve, az viszonylagos; különösen, ha figyelembe vesszük, hogy egy olyan munka csekélynek föltüntetett nemzetközi jelenlétéről és hatásáról van szó, amelynek derék része 2020 őszére készült el. Szerény eredményekről azonban az értekezés témájában korábban idegen nyelven közölt tanulmányokkal kapcsolatban beszámolhatok; már csak azokat a munkáimat figyelembe véve is, melyeknek eredményeit az értekezésbe jelölt módon bedolgoztam. Ezekre a cikkekre eddig 28 hivatkozás érkezett (ezeket az MTMT oldalam, valamint az MTA doktori pályázat részeként benyújtott részletes publikációs listám tartalmazza). A folyóiratokban, tanulmánykötetekben és monográfiákban föllelhető hivatkozások mellett olyan nagy tekintélyű, sztenderd munkák is említik őket, mint Arbogast Schmitt 2008-as, monumentális *Poética*-kötete, amely a Hellmut Flashar által szerkesztett, mértékadó berlini „akadémiai” Arisztotelész-sorozat részeként jelent meg;¹¹ a 2014-ben Ronald Polansky szerkesztésében megjelent *The Cambridge Companion To Aristotle's Nicomachean Ethics* bibliográfiai fejezete;¹² Dorothea Frede 2020-ban közreadott, kétkötetes *Nikomachische Ethik* könyvének irodalomjegyzéke;¹³ vagy éppen a Penguin Classics sorozat *The Nicomachean Ethics* kötetének igencsak szűkre szabott terjedelemben, valóban csak nagyon válogatott szakirodalmi tételeket összegyűjtő

καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν), világos, hogy semmit nem kell annyira megtanulnunk és megszoknunk (μυθᾶναι καὶ συνεθίζεσθαι), mint azt, hogy helyesen ítéljünk (τὸ κρίνειν ὀρθῶς)» (*Politika* 1340a15–17). Az esztétikai tapasztalat etikai mozzanata ennek az ítéletnek mint a helyes affektív viszonyulás kognitív alapjának a gyakorlását teszi lehetővé – ám sem azt nem tudja biztosítani, hogy ez az ítélet helyes legyen, sem pedig azt, hogy ha helyes az ítélet és ebből fakadóan a színpadon látottakhoz való affektív viszonyulás, akkor a tényleges gyakorlat közegében is mindenkor erre fogunk jutni, vagyis helyesen fogunk ítélni és érezni.” (263–264) „Ezen a ponton érdemes röviden szóba hozni néhány olyan értelmezést, amely a *katharszisz* affektív komponenseiről, ezeknek az erkölcsi ítélettel fennálló kapcsolatáról most előadottal rokonságban van, s rámutatni ezen felfogások és az én értelmezésem közötti különbségekre. Arbogast Schmitt a tragédia hatásának lényegét az érzelmi nevelésben, az »érzelmek kiművelésében« (»eine Kultivierung der Gefühle«) látja, vagyis abban, hogy a tragédia a maga erkölcsi és érzelmi hatásával ahhoz segít hozzá, hogy a színházat elhagyva a való életben akkor és olyan mértékben érezzünk félelmet és részvétet, amikor és amilyen mértékben az »helyes«. Az érzelmek racionalizálása volna így a tragédia legfőbb erkölcsi hatása, a *katharszisz* pedig nem a tőlük való »megtisztulás«, hanem az »érzelmek megtisztítása« lenne. Jóllehet Schmitt elismeri ebben a folyamatban az erkölcsi ítélet fontosságát, de a hangsúlyt nem erre, hanem már az affekusok megfelelő megélésére helyezi. Ezen kívül erősen kontraintuitív az a megállapítása, hogy a színháznak ilyen közvetlen hatása volna az affektusok megfelelő megélésére a való életben.” (271–272) Hasonló ellenvetéseket fogalmazok meg Richard Janko és Neil Croally elgondolása ellen (272).

¹¹ Aristoteles: *Poetik*, Akademie, Berlin, 2008, 364, 426. Hogy ennek kontextusa világos legyen: a terjedelmes bibliográfiába az egykori (de szellemi tekintetben még mindig nem teljesen lebontott) vasfüggöny innenső oldaláról mindössze három szerző került be, közöttük két magyar: Ritoók Zsigmond és én.

¹² Thornton Lockwood: *Topical Bibliography to Aristotle's Nicomachean Ethics*. In: Ronald Polansky (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 459.

¹³ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston (MA), 2020, 1/307. Ez a munka a már említett Flashar-féle mértékadó sorozat darabjaként jelent meg, s ahogyan a korábbi, Dirlmeier-féle *Nikomachoszi etika*-kötet több mint hatvan éven keresztül az Arisztotelész etikájával foglalkozók számára megkerülhetetlen volt, úgy vélhetőleg ez is az lesz a következő évtizedekben.

könyvésze.¹⁴ Az utóbbi hivatkozás természetesen nem elsősorban tudományos értéke miatt fontos, viszont jól jelzi a hivatkozott munka elfogadottságát a szakterületen (arról nem is szólva, hogy a most elősorolt könyvek közül alighanem a Penguin Classics kötet jut el a legszélesebb olvasóközönség kezébe).

Bírálom ugyanitt megjegyzi, hogy az ODT adatlapon kiemelt 10 publikációra „mindössze 23” hivatkozás történt. Ez igaz. Viszont ezen az adatlapon nem a hivatkozások száma alapján tüntetek föl közleményeket, hanem a munkásságom különböző vonulatait jelzendő, valamint legfőképpen az utóbbi időket jellemző érdeklődésemről igyekszem számot adni (a doktori.hu előírása szerint a 10 tételből 5-nek az utóbbi 5 évből kell származnia – ez nyilván a hivatkozások potenciális számát is csökkenti). Ráadásul ez a tételsor nem szerepel az MTA doktori fokozat elnyeréséért benyújtandó adatlapok között. Ezek egyikén az 5 legfontosabb publikációm kellett föltüntetnem, az ezekre kapott hivatkozások száma 65, ami közel háromszorosa a bírálóm által említett számnak (bár itt sem ez volt a tételek kiválogatásának szempontja). Ha a minél nagyobb hivatkozási szám bemutatása lett volna a célokom az ODT számára összeállított listán, aligha hagytam volna ki 2009-ben megjelent könyvem, melyre egymagában 32 hivatkozás érkezett (vö. ismét a Kocziszky által kiemelt 23-mal). Csak még egy adat annak érzékeltetésére, hogy mennyire torzítja az összképet a Kocziszky Éva által az ODT-adatlapról átvett szám: az MTMT által generált, az MTA doktori pályázatomból képező szakterületi tudományometriai táblázat szerint a munkáimra érkezett független hivatkozások száma 301. Lett volna miből válogatnom a más célból és más alkalommal összeállított ODT-listára is. Az MTMT-ben található adatok, éppen úgy, mint a Kocziszky Éva által hivatkozott szám, nyilvánosak, a felületen bárki magyar tudós számára az idézettségi számaira rá lehet keresni.

Kocziszky azt is észrevételezi, ha jól érzékelem, némi bíráló élel, hogy az „ODT adatlapján kiemelt tíz publikációja közül mindössze kettő jelent meg magyar kutatótárs (kolléga) szerkesztésétől független fórumon” (Kocziszky, 6). Ez a megállapítás is igaz. Az ott föltüntetett közleményeim nagyobb részt olyan kutatócsoporti együttműködés keretében jelentek meg, melyben a magyar résztvevőkön kívül külföldi kutatók vettek részt. Úgy gondolom, az a lehetőség, hogy a nemzetközi részvétellel megvalósuló együttműködések eredményeiből magyar szerkesztők bevonásával szülessenek kötetek, elismerésként fogható

¹⁴ Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, trans. Adam Beresford, Penguin Classics, London, 2020, 290. Ez a tétel még nem szerepel az MTMT-profilomban, melyet tavaly nyáron az eljárás részeként zároltak, így nem tudtam használni. A hivatkozás a 2017-ben a *Rhizomata* című folyóiratban közölt tanulmányomra történik, melynek címe: *Sunesis as Ethical Discernment in Aristotle*, és amelynek szövege az értekezésem 6.1. alfejezetének szolgált alapjául.

fel, és a magyar tudomány erejét, bizonyos területeken a legmagasabb nemzetközi színvonallal azonos magasságát mutatja. Ezek a kötetek ráadásul nem világvégi zugkiadóknál jelentek meg, hanem olyan elsőrangú, a minőségre kényesen ügyelő fórumokon, mint – csak néhány példát említve – a Max Niemeyer és a Fink Verlag, a Winter (a heidelbergi egyetemi kiadó), a Böhlau, vagy éppen a Springer. A kötetekben legalább felerészben szerepeltek külföldi kollégák, közöttük olyan tudósok, megint csak példaként, mint Christoph Jamme, Hans-Ulrich Gumbrecht, Friedrich Kittler vagy Werner Hamacher. Soha nem gondoltam volna, hogy a szereplésem ezekben a kötetekben egyszer még hátrányomra üthet ki. És most sem gondolom. Örülök és továbbra is megtiszteltetésként tartom számon, hogy részese lehettem ezeknek a külhoni kollégákkal közös vállalkozásoknak, melyek, ezt szeretném nyomatékosan megismételni, egyszersmind a magyar tudomány bizonyos teljesítményeinek elismerését is jelentik.

Opponensem az előző bekezdésben idézett mondatát („Az ODT adatlapján kiemelt tíz publikációja közül mindössze kettő jelent meg magyar kutatótárs [kolléga] szerkesztéséről független fórumon”) így folytatja: „a bolgár a *Journal for Ancient Philosophy and Science*-ben.” Kocziszky Éva itt sejtetően a *Rhizai* és a *Rhizomata* című folyóiratra gondol (bár e kettőnek nem címe, hanem alcíme az, hogy *A (!) Journal for Ancient Philosophy and Science*). Itt két különböző folyóiratról van szó. A *Rhizainak* valóban volt bolgár vonatkozása, egyik szerkesztője és a kiadója bulgáriai illetőségű volt. Mindenesetre ez a folyóirat is kezdettől fogva nemzetközi szerkesztő- és szerzőgárdával, nemzetközi szttenderdek szerint, magas színvonalon működött. A *Rhizomata* című folyóiratot (mely nem jogutóda a *Rhizainak*) azonban nem Bulgáriában, hanem Berlinben adja ki egy viszonylag ismert kiadói vállalkozás: a Walter de Gruyter. Ennyit a bolgár szálról. Ugyanakkor, Kocziszky Éva állításával szemben, mindkét folyóirat szerkesztésében közreműködött és közreműködik magyar kutató: Bodnár István. Mellette olyan tudósok dolgoztak és dolgoznak szerkesztőként, mint a Kocziszky Éva által is tekintélyként megidézett Klaus Corcilus (Tübingen), Pavel Gregorič (Zágráb), Katerina Ierodiakonou (Athén és Genf). Aki ismeri ezeknek a kollégáknak a tudományos munkásságát, s egyáltalán tudósi és szerkesztői habitusát, az aligha gondolhatja komolyan, hogy a minőség elvén alapuló szerkesztői gyakorlatukban (amelynek egyik eleme a *blind peer review* bírálati rendszer) bármilyen szerepet játszana a (magyar szerzőkkel szembeni) pozitív etnikai diszkrimináció – éppoly kevéssé, mint a fentebb említett kötetek szerkesztőinek esetében.

Németh Györgynek igaza van abban, hogy a fiatalok barátkozása („bandázása”) az együtt töltött idő felől tekintve elégséges feltétele volna közöttük az elsődleges értelemben vett barátság

kialakulásának, és az együtt katonáskodók esetében ehhez még a célszerűen végzett közös tevékenység is hozzájárul (Németh, 2). Hogy Arisztotelész mégsem ezt a formát tekinti a barátság legtökéletesebb megvalósulásának, annak az lehet az oka, hogy fölfogása szerint az ifjak jellege (beleértve ebbe a *phronésziszt* is) még nem alakult ki (a szellemi állapot csúcspontját Arisztotelész az 50. év körülre teszi: *Politika* 1335b32–35, *Rétorika* 1390b9–11), s így nem lehet részük a jellemen alapuló elsődleges barátságban. Ehhez járulhat az is, hogy bár az ifjúkori barátságok, ami a *pathoszt* illeti, nagyon intenzívek lehetnek, mégsem tudnak megfelelni annak a követelménynek, hogy a barátoknak időt, tetemes időt kell eltölteniük együtt ahhoz, hogy az elsődleges értelemben barátai legyenek egymásnak (ezt a kérdést az értekezés 3.1.2. alfejezetében, főként az *Eudemoszi etika* alapján részletesen tárgyaltam).

Bírálom a 7.3. alfejezetben részletesen vizsgált kérdésben (vagyis hogy a *Nikomakhoszi etika* 10. könyvében miért a *szüneszisz* szerepel a törvényhozáshoz szükséges gondolkodásbéli erényként, és miért nem – mint többnyire – a *phronészisz*) az általam egyaránt valószínűnek tartott két magyarázat közül amellet foglal állást, hogy ennek a fogalmi eltérésnek az oka a gondolatmenet adott pontjának argumentációs igényeiben rejlik, nem pedig abban (ez a második lehetőség), hogy a *szüneszisz* a politikai deliberációnak része lehet (miközben az egyéni erkölcsi deliberációnak nem; Németh, 2). A dilemma után következő alfejezetben részletesen igyekeztem megmutatni, hogy Arisztotelész fogalomhasználata a politikai deliberáció kérdésében nem következetes. Az egyik fontos helyen (*Politika* 1291a24–28) a politikai deliberációt Arisztotelész nyíltan a politikai *szüneszisz*hez köti. A *Nikomakhoszi etika* 6. könyvében viszont értelmezésem szerint (6. fejezet) a *szünesziszt* éppen azáltal különbözteti meg a *phronészisztől*, hogy az előbbi nem része az etikai deliberációnak, azt a *phronészisz* végzi. Ezt az értelmezést továbbra sem látom indokoltnak feladni. Továbbra is azt a magyarázatot tartom a legvalószínűbbnek, hogy az egyén erkölcsi deliberációja és a politikai deliberáció különböző természetű, s ennek eredményeként a megfontolás előbbi típusában nem, az utóbbiban viszont lehet használni a *szünesziszt*. A népgyűlésben tanácskozó (közös deliberációt végző) polgárok *szünesziszüket* használják, mert nem ők hozzák meg azt a végső döntést, amely már közvetlenül a cselekvéshez vezet (erre a *polisz phronésziszüket* működtető vezetői jogosultak). Mindazonáltal Németh Györgynek a konkrét helyre vonatkozó megoldási javaslatát (amely tehát az általam elősorolt alternatívák egyike mellett foglal állást), újra mérlegre téve a dolgot, hajlamos vagyok elfogadni. Nemcsak határozottabb, elegánsabb és egyszerűbb, hanem a politikai deliberáció értelmezése során általam részletesen kifejtettekkel is jobban összhangban van, amennyiben ott nem ugyanazoknak a megfontolást végzőknek a

különböző képességeik gyakorlásáról van szó, hanem maguk a megfontolást végzők (legfőképpen: a politikai funkcióik) különböznek.

Amikor az értekezésben a *Poétika* magyar fordítását említem, akkor mindig Ritoók Zsigmond fordítására utalok, s mivel – ahogyan opponensem is megjegyzi (Németh, 3) – a bibliográfiában ez az egy magyar *Poétika*-fordítás szerepel, ez az utalás könnyen azonosítható. Ezzel együtt valóban pontosabb lett volna a fordító nevét is beleírnom a Németh György által kifogásolt mondatba, ahogyan ezt egyébként számos esetben meg is teszem, amikor kifejezetten a Ritoók-féle fordítás egyes megoldásairól beszélek.

Az átírás és a görög írásmód váltakozó használatáról az egyes fogalmak, kifejezések esetében (Németh, 3). Ez kétségtől valószínűleg váltakozik a dolgozatban, de ezt a váltakozást igyekeztem következetesen vezérelni. A Németh György által szóba hozott helyen a *bulészisz* azért szerepel transzkribálva, mert ez sokszor előforduló fogalom Arisztotelésznél; a *ταχέως*-t viszont azért emeltem át az eredeti alakban a görög szövegből, mert ez nem fogalom, hanem csak a szöveg adott helyén bír – az értelmezésem felől nézve – nagy jelentőséggel. Az ebben rejlő megfontolást igyekeztem érvényre juttatni az értekezés egészében, a dolog természetéből adódóan lehetséges, hogy nem teljes sikerrel. (Hiszen például mi legyen egy adott fogalomnak a nem főnévi alakjaival, például a *szüneszisz* esetében a *szünienai/συνιέναι* alakkal? Továbbá: biztosan eldönthető-e minden kifejezésről, hogy fogalom-e vagy sem?)

Németh György bírálata végén három kérdést tesz föl (Németh, 3). Az első kérdés így szól: „Létezhet-e nők között barátság az arisztotelészi szempontok figyelembe vételével?” (Németh György itt nyilván a dolgozatban elemzett, elsődleges barátságra gondol.) Ez fogas kérdés. Arisztotelész nem beszél nők közötti barátságról. Egyfelől azt kell megállapítani, hogy Arisztotelész a kérdéssel a korabeli társadalmi viszonyok miatt nem foglalkozik kifejtetten, vagyis amiatt, hogy a nők a nyilvános életben nem vagy elenyésző mértékben vettek részt; azok a tevékenységek, melyeket Arisztotelész a barátság mint „együttélés” jellegzetes példáiként felsorol (lásd a dolgozatom 5.2. *Együttélés, életforma és jellem* című fejezetét), mindannyian kifejezetten férfiak által végzett tevékenységek. De amikor bírálom „arisztotelészi szempontokat” említ, akkor nem erre a társadalomtörténeti összefüggésre, hanem az arisztotelészi filozófiai elgondolások kereteire utal. Ha ezeket vesszük figyelembe, akkor azt lehet megállapítani, hogy Arisztotelésznél semmi nem zárja ki, hogy a nők között létezzenek jellemén alapuló barátságok. Egyfelől elismeri a sajátos női erényeket (például *Rétorika* 1361a5–11: *philergia* és *szóphrosüné*), másfelől a gondolkodásbéli erényekről – ezeknek a jelen szempontból legfontosabbikáról, a deliberációról – azt mondja, hogy ez megvan a nőkben,

de *akuronként*, vagyis a parancsadás autoritása nélkül.¹⁵ Egyetértve Irina Deterič vonatkozó értelmezésével, úgy látom, hogy itt alapvetően éppen az értekezésemben is bőven tárgyalt *szüneszisz/phronészisz* megkülönböztetéséről van szó (6.1. *Megértés és gyakorlati okosság*), vagyis arról, hogy a nők nagyon is képesek megfontolni és tanácsot adni, csak éppen, társadalmi státuszukból fakadóan, a közvetlenül a cselekvéshez vezető döntéshozataltól vannak elzárva. A döntéshozás itt a politika és a háztartás bizonyos ügyeiről való döntést jelenti. Nem látszik nyoma annak, hogy szűkebben magánéleti viszonyokban, éppen a jellemen alapuló, személyes, bensőséges barátság esetében, ez korlátozná őket.

A második kérdés: „Arisztotelész szerint az öregek miért nem alkalmasak barátságra?”¹⁶ Hiszen elég idő áll rendelkezésükre, hogy azt barátaikkal töltsék? (1157b14). Mitől lesznek mogorvák és »besavanyodott és öreg emberek«? Arisztotelésznek az idősebbekről alkotott véleményét az értekezés 229. számú lábjegyzetében tárgyalom röviden. Itt azok mellé a helyek mellé, ahol a Filozófusnak az öregekkel kapcsolatos kedvezőtlen előítéletei nyilvánulnak meg, odaállítom azokat a helyeket, ahol az „öregség és az öregek iránti tisztelet nyer megfogalmazást”, hozzátéve, hogy „ezek a helyek nem opponálják, legfeljebb árnyalják az öregek habituális-érzületi sajátosságáról (mogorvaság) alkotott sztereotípiát” (111., 229. l.). Ehhez most a *Rétorika* II. könyvének 13. fejezetét is hozzá véve azt válaszolhatom bírálóm kérdésére, hogy Arisztotelész ebben a tekintetben vélhetőleg kortársai előítéleteit követte. A *Rétorika* mindenestre az öregek jellemző tulajdonságai között sorolja föl a rosszindulatot, a gyanakvást és a bizalmatlanságot, az önzőséget és azt, hogy „siránkozók, nem pedig tréfálkozók és vidámak” (Adamik Tamás fordítása). Ezek a jellemvonások nem kedveznek a barátságnak. A szónoki mesterség általában, és konkrétan a *Rétorika* című munka is, diszkurzív érdekeltségéből fakadóan az *éthosz* megrajzolásánál azzal vethet számot, hogy mi az, amit a mindenkori kortársak, Arisztotelész kortársai is általában gondolnak a különböző jellemekről, így az öregek jelleméről is. Míg ez a felfogás a szónoklattani munka esetében helyén van, az *Etikában* nagyobb körütekintést várnánk, különösen annak fényében, hogy a szerző, ahogyan ezt említettem, más műveiben kifejezetten dicsérőleg ír az öregkor előnyeiről, melyek közé mindenekelőtt a megfontoltságot, körütekintést, politikai okosságot sorolja. A túlzó általánosítás Arisztotelésznél sem kedvez a tények körütekintő megítélésének.

¹⁵ Így érti Irina Deterič: *Why Does a Woman's Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women*. In: *Filozofija I Društvo* XXVI (4), 2015, 902–916; C. D. C. Reeve: *Aristotle on Women: Diminished Deliberation and Divine Male Rule*. In: *Rev. Roum. Philosophie*, 64 (2020), 1, 3–38 a terminus jogi jelenségeit hangsúlyozza (*invalid, unratified, obsolete*), ami abból a szempontból nem jelent különbséget, hogy mindkét esetben arról van szó, hogy a *buleutikon* működik a nőkben, viszont a társadalmi-politikai autoritás hiánya miatt nem jut irányító szerephez.

¹⁶ A bevezető formula nyilvánvalóan elírásból származó ismétlését értelemszerűen töröltem.

A harmadik kérdés: „Ha a fiatal emberek nem rendelkeznek megfelelő tapasztalattal, csak elméleti tudással, közöttük kialakulhat-e igaz barátság?” Erre a kérdésre egy korábbi ponton, a fiatalok barátkozását említve, már lényegében választ adtam. Egyetérték a kérdésben sugallt válasszal: Arisztotelész szerint fiatal emberek között nem létezhet barátság a szó elsődleges értelmében, tehát jellemen alapuló, közelebbről a jellemek jó voltán alapuló barátság, amelyben még az egyedi jellemvonások is szerepet játszanak. A fiatalok jellege még kialakulatlan (de mindenképpen távol áll a tökéletestől); *phronészi*ssel sem rendelkeznek (erre utal Németh György kérdésében az, hogy *csak* elméleti tudásuk lehet); jellemük később akár az ellenkezőjére is változhat (vagy egyszerűen a két jellem eltávolodhat egymástól; ezt elemeztem is *Az idő és a jellem megváltozása* című, 3.2. alfejezetben); végül talán még az is mondható, hogy az együtt töltött idő sem lehet elég hosszú ahhoz, hogy barátokként igazán megismerjék és próbára tegyék egymást (ennek fontosságát pedig a *Szilárdság és próba* című alfejezetben vizsgáltam [3.1.2]). A fiatalok barátságát elsősorban az érzelmi intenzitás jellemzi, nem a jellem és a meggondolás helyessége és szilárdsága (vö. *Rétorika* II. 12).

Németh György akkurátusan lajstromozza az értekezésben előtalált helyesírási és nyelvhelyességi hibákat, sőt az elütéseket is. Nagylelkűen fogalmaz, amikor ezt mondja: a „308 oldalas dolgozatban mindössze tizenhat elütést” talált (Németh, 4). Hálás vagyok bírálóm nagyvonalúságáért, mindazonáltal egyetlen hibának sem lett volna szabad a szövegben benne maradnia.

Végezetül szeretném még egyszer megköszönni opponenseim munkáját, figyelmét és legfőképpen azt, hogy több ponton is arra készítettek, hogy az értekezésemben előadott érvelést újra mérlegre tegyem. Ha ez a válasz a tudományos munka formájában megvalósuló önmegértés új eredményeit is tartalmazza, az ennek a készítésnek köszönhető.

Debrecen, 2021. 11. 12.

Simon Attila