

Opponensi vélemény
Simon Attila *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*
című MTA doktori értekezéséről

I. Simon Attila doktori értekezése *Bevezetéssel* kezdődik (6–8. o.), majd két fő résszel folytatódik: az I. *Arisztotelész a személyes barátságról* (9–167. o.), a II. *A megértés fogalma Arisztotelésznél* (168–275. o.) és *Összefoglalással* fejeződik be (276–287. o.). Az értekezést a *Felhasznált irodalom* jegyzéke zárja le (288–308. o.).

A bevezetés elején Simon Attila rögtön leszögezi: „Ez a könyv a barátság (*philia*) és a megértés (*szüneszisz*) arisztotelészi fogalmaival foglalkozik” (6. o.). E témaválasztást azzal indokolja meg, hogy utóbbi évtizedekben sokan vizsgálták az arisztotelészi barátság fogalmát. Ennek egyik legfontosabb oka „az a gondolkodástörténeti helyzet, amelyet az újkori szubjektumfilozófiák válságaként azonosíthatunk” (6. o.). Az ezzel kapcsolatos filozófiatörténeti kutatás „kiterjedtsége és elmélyültsége” fölöslegessé teszi az arisztotelészi barátság-fogalom egy újabb átfogó vizsgálatát. „Ehelyett a *philia* kapcsán egy olyan szűkebb körű problémát vizsgálunk meg, amely – szórványos előzmények után – főként az utóbbi egy-két évtizedben került a kutatás homlokterébe, és amely kontroverznek bizonyult: ez a személyes barátság kérdése” – írja a szerző (6. o.).

A megértés fogalma a XX. században a hermeneutikai filozófia számára vált fontossá, mégpedig összekapcsolódva a barátság problémájával. Martin Heidegger szerint az ember mint megértésre utalt lény nem elszigetelt egyén. A gadameri hermeneutika „szerint a megértés – nyelvi jellegénél fogva – ontológiai meghatározása az emberi létnek” (7. o.). Ugyanakkor a megértés arisztotelészi fogalmának vizsgálatát „nem övezte kitüntetett figyelem a filozófiatörténeti kutatásban.” Ezen a területen máig Gadamer azon észrevételei ösztönzőek, amelyeket az *Igazság és módszerben* Arisztotelész hermeneutikai aktualitásának bemutatása során tárt elő, valamint élete végén a Nikomakhoszi etika VI. könyvének fordításához írott magyarázataiban.” Ezért döntött úgy Simon Attila, hogy disszertációjának második részében átfogóan mutatja be a megértés arisztotelészi fogalmát (7.).

Az I. rész *Személyes barátság Arisztotelésznél?* című 1. fejezetében Simon Attila kiemeli, hogy a Kr. e. V–IV. századi görög barátság-felfogáson mást értettek, mint ma: A *philia* a görögöknél nem a bensőséges érzelmi viszonyt jelenti, hanem a kölcsönös kötelezettség objektív kapcsát: a barátoknak szorult helyzetben kölcsönösen segíteniük kell egymásnak. „Ebben sok igazság van. Arisztotelész például a témáról írott *Nikomakhoszi etika* 8. és 9. könyvében említi az egyazon poliszhoz, majd az egyazon phüléhez tartozók, valamint a tengeri utitársak és vendégbarátok között fennálló barátságot” (10. o.). Ma ezen kapcsolatokat nem nevezzük barátságnak. Montaigne és főként a romantika óta a barátsághoz az egyéniség, az egyéni választás és a bensőséges, szeretetteli érzelmek képzete társul. Ugyanakkor az elmúlt két évtizedben az arisztotelészi *philia* komoly revízió tárgyává vált. David Konstan szerint a görög és a római barátságnak van olyan formája, amely rendelkezik olyan viszonylagos autonómiával, amely összevethető azzal, ami a modern barátságot is jellemzi, tehát személyes viszonyként érti (11–12. o.). Az individualitás és a barátság összekapcsolódik, és felmerül a szelf modern fogalma is. Simon Attila értekezésének középpontjában nem a szelf fogalma áll, „hanem az egyediségnek, a felcserélhetetlen személyiségnek, az individualitásnak a képzete” (13. o.). „Arisztotelésznél tehát lehet beszélni személyes, vagyis egyedi jellemek közötti bensőséges barátságról.”

Az erény és barátság c. 2. fejezetben Simon Attila közelebbről vizsgálja meg azokat a fogalmi összefüggéseket, amelyek a barátság és egyéni jellem arisztotelészi kapcsolatának szempontjából a későbbi okfejtése számára fontosak lesznek. Először azt veszi szemügyre, hogy mit jelent a jellemre alapuló barátságról szóló fejtegetésekben az, „hogy az ilyen barátok *önmagukért* barátai egymásnak” (2, 1). A 2. 2. részben a *nuszra* mint az önmagára vonatkozó

arisztotelészi elgondolás elemzése következik. Végül a 2. 3. alfejezet első felében a *nusz* gyakorlati összefüggését mutatja be az egyedivel: a közép (*to meszon*) eltalálásához szükség van a cselekvés egyedi körülményeinek és a cselekvő egyedi karakterének megragadására és megértésére is. Ezen alfejezet második felében a jelölt röviden jellemzi azokat az irányokat, amelyeket a következőkben részletesen tárgyal: az időt, a jellemet és az együttélést.

Az *Idő és barátság* című 3. fejezetben az idő és a barátság összefüggéseiről értekezik (46–99. o.). Témáját három hosszabb alfejezetben fejti ki. Ezek a következők: 3. 1. *Egymás megismerése, összeszokás és bizalom*; 3.2. *Az idő és a jellem megváltozása*; 3. 3. *Az idők során egymásra tett hatás*. Az első alfejezetet ezzel a megállapítással indítja: „Ha Arisztotelész gyakorlati filozófiáját vizsgáljuk, akkor a *szünétheia* szóban, ha emberi kapcsolatra vonatkozik, az ismerőség és az összeszokás kettős és egymással össze is függő jelentésmozzanata tapintható ki. A szóban ugyanakkor az éthosz rejlik benne, és ez arra utal, hogy az ismerőség és az összeszokás mindenekelőtt a jellemek, a másik jellemének bensőséges ismeretét, és a kapcsolatban résztvevők jellemének egymáshoz idomulását, egymáshoz hasonlóvá válását jelenti (*szün-étheia*) (47. o.).

A *Jellem és barátság* című 4. fejezetben a jellem és a barátság összefüggéseit vizsgálja (100–124. o.). A fejezet Arisztotelész jellem felfogásával kezdődik: „Először is világos, hogy Arisztotelész a számunkra most releváns összefüggésben *jellemen* – legalább is explicit konceptuális szinten – nem az egyén individuális karaktervonásait érti, hanem a természet és a morálisan egységes közösség értékrendje által meghatározott típuszerű alakzatot. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy – a különböző affektusoknak, vágyaknak, törekvéseknek a konstellációja az egyes embernek egyedi jellegzetessége legyen, és így a gyakorlati ész rájuk irányuló és hozzájuk bizonyos mértékig alkalmazkodó, őket összhangba hozó működése is szükségképpen egyedi lesz” (100. o.). A jellem és a barátság további aspektusait a *Tapintat és együtt-érzés* (4.1.), *Az együttlét örömei* (4.2.) és *Miért nem lehet egyszerre sok barátunk?* (4.3.) című alfejezetekben tárgyalja.

Az *Együttélés* című 5. fejezetben a barátok együttélésének módját írja le az alábbi három fejezetben: 5.1. *A barátság mint közös tevékenység*, 5.2. *Együttélés, életforma és jellem*, és 5.3. *Az emberi együttélés mint a beszélgetés és a gondolkodás közössége* (125–167. o.). Ez utóbbi magában álló *Együttélés* címet csonkának érzem, mert a megelőző címek logikája szerint itt is az *Együttélés és barátság* lenne a helyes cím, hiszen a jelölt ebben az alfejezetben is az együttélés és a barátság viszonyát kutatja.

A disszertáció II. része, *A megértés fogalma Arisztotelésznél* bevezetést és négy fejezetet foglal magában. A bevezetésben Simon Attila értelmezi a megértés (*szüneszisz*) fogalmát és funkcióját, majd hangsúlyozza, hogy disszertációja II. részének a megértés lesz a vezértémája. A 6. fejezetben *Az erkölcsi megértés* címen azokat a fogalmi összefüggéseket veszi szemügyre, amelyek a megértésnek az etikán belüli tárgyalását határozzák meg (170–193. o.) A 7. fejezetben *A megértés mint politikai fogalom* címen azt vizsgálja, miképpen jelenik meg a megértés a tág értelemben vett politikai dimenzióban (194–223. o.). Ehhez kapcsolódik a 8. fejezet *Nyelv, kommunikáció, közösség és politika* címen, amely már nem közvetlenül a megértés politikai szerepével foglalkozik, hanem annak tágabb kontextusával: a megértés nyelvbe és kommunikációba ágyazottságával (224–251. o.). Végül a 9. fejezetben *Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának esztétikai hatástörténetében* címen azt az elgondolását terjeszti elő, hogy bár a *Poétika* szövegében ez a fogalom nem kerül elő, ugyanakkor a tragédia (és más, a praxishoz szorosan kapcsolódó irodalmi műfajok) értő befogadása az arisztotelészi koncepció alapján nem nélkülözheti a bemutatott cselekvések és jellemek etikai szempontú megértését és megítélését, amit a *szüneszisz*nek a legfőbb feladataként lehet azonosítani (252–275. o.).

II. Az I. pontban arról írtam, hogy mi Simon Attila doktori értekezésének témája, a II. pontban arról kívánok véleményt mondani, hogy milyen. Opponensi tisztelnél fogva

véleményt kell mondanom erről az első olvasásra is komolynak és precíznek tűnő disszertációról. Most tehát e doktori értekezés általam vélt erényeiről és hiányosságairól szólnék néhány szót. Először az erényeiről ejtek szót, mert sokkal több erénye van ennek a doktori értekezésnek, mint hiányossága. Első és legfontosabb erénye a témaválasztás nagyszerűsége: *barátság (philia) és megértés (szüneszisz)*. Két olyan erkölcsi, etikai fogalom, amely több ezer éve összetartja és éltezi az európai népeket és embereket, egyszersmind táplálja az európai kultúrát, beleértve a vallást is. Mert hát a barátságnak és a megértésnek nemcsak politikai, hanem vallási konnotációi is vannak. Különösen aktuális és fontos ennek a két fogalomnak, a barátságnak és a megértésnek tanulmányozása napjainkban, amikor is a hagyományos európai keresztény kultúrát veszély fenyegeti.

Annak is óriási értéke van, hogy legnagyobb és legegységesebb filozófus, Arisztotelész értékelésében kapjuk kézhez a barátság és a megértés tökéletesre csiszolt gondolatrendszerét. Arisztotelész műveit mint drága kincseket már a görögök és a rómaiak, sőt a középkorban is rejtegették és megtalálták, és abban a korban, amelyben megtalálták, újra kivirágzott a tudományosság, például a Kr. e. 1. században Rómában Sulla idejében, a Kr. u. 5–6. században Boethius Arisztotelész műveit fordította, majd a 12–13. században újabb arisztotelészi munkákat fordítottak latinra, és ez is hozzájárult ahhoz, hogy a 12. és a 13. században Párizs és az észak-franciaországi városok a tudományok középpontjai lettek, és létrejöttek az első egyetemek. Abaelardus például több logikai művet írt, de ezekben mindig találtak valami kivetnivalót, és ennek az volt az oka, hogy abban az időben, amikor Abaelardus logikai műveit írta, Arisztotelész bizonyos logikai és dialektikai művei el voltak kallódva, és Abaelardus nem nem férhetett hozzájuk.

Simon Attila *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában* című MTA doktori értekezése logikusan épül fel. Két nagy részre bomlik. Az első rész öt fejezetben tárgyalja a barátság témáját, a második rész pedig négy fejezetben a megértés fogalmát főleg Arisztotelész etikái, a Nikomchoszi, az Eudemoszi és a Nagy etika alapján, de olykor más műveket is bevon vizsgálatába, például a Rétorikát. A nagy fejezeteket alfejezetek tagolják, és mindegyiket összefoglalás zárja le, melynek terjedelme általában egy-két oldalnyi. Ezek az összefoglalások megítélésem szerint nagyban hozzájárulnak az adott fejezetekben részletesebben és bonyolultabban kifejtett témák jobb megértéséhez. A fejezeteket anyagát az arisztotelészi forrásszövegek és e szövegekkel kapcsolatos szakirodalom kritikai megvitatása alkotja, az összefoglalások pedig eme megvitatások új eredményeit összegezik érthető értekező stílusban. Az értekezés nyelvezete világos, ugyanakkor szakszerű. Ahogyan az egyes fejezetek új eredményeit összefoglalások, ugyanúgy az egész értekezést összefoglalás zárja le, amely az értekezés egészét foglalja össze, és ezáltal érthetőbbé teszi.

A felhasznált szakirodalom felsorolása jól áttekinthető. Első helyen a szótárak és a kézikönyvek állnak. Ezt követik a szövegkiadások, fordítások és kommentárok, majd a további szakirodalom szerzők szerinti abécérendben, 21 oldal terjedelmében (188–308. o.). Már itt megállapíthatom, hogy Simon Attila *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában* című értekezése témaválasztását, kutatási módszerét és új eredményeit nézve megüti azt a mértéket, amely egy MTA doktori értekezéstől elvárható.

III. Az opponens kötelessége azonban az is, hogy az értekezés esetleges hiányosságaira is felhívja a figyelmet. Az első és szembetűnő hiányossága Simon Attila doktori értekezésének az, hogy bár Magyarországon és magyar nyelven készült, a magyarországi Arisztotelész-kutatásokat nem vázolja fel disszertációjának elején, és disszertációjának témaválasztását sem helyezi el közöttük. Amikor olvasni kezdjük disszertációját, az a benyomásunk, mintha nálunk még nem foglalkoztak volna tudományosan Arisztotelésszel. Ezzel szemben Moravék Endre *A magyar klasszika-filológiai irodalom bibliográfiájában* hat olyan művet említ Arisztotelészről, amely 1901 és 1925 között jelen meg. Ugyanilyen című bibliográfiájában Borzsák István már több mint ötven olyan művet sorol fel, amely Magyarországon látott napvilágot 1926 és 1950

között, vagy amelyről Magyarországon írtak. Ritoók Zsigmond főszerkesztősége alatt adta ki az Akadémiai Kiadó 1986-ban *A magyar ókortudomány bibliográfiája 1951–1975* című vaskos kötetet, s ebben is több mint ötven mű található Arisztotelészről. A magam részéről bizony szívesen olvastam volna Simon Attila jelen disszertációjában például arról, hogy az említett 75 év alatt és később is, milyen Arisztotelész-kutatások folytak Magyarországon, s hogyan kapcsolódik ezekhez Simon Attila doktori értekezése. Saját tapasztalatom késztetett arra, hogy e hiányosságra felhívjam a figyelmet. Amikor több évtizeddel ezelőtt felkértek arra, hogy az *Auctores Latini XV.* köteteként elkészítsem Catullus összes verseinek első magyar nyelvű kommentárját, Szilágyi János György volt az egyik bírálóm, s igencsak elmarasztalt azért, mert nem írtam a magyarországi Catullus-kutatásokról, és kifejezetten az ő kérésére iktattam be a *Bevezetésbe* a *Catullus a magyar irodalomban* című fejezetet (vö. *Catullus versei. Catulli Veronensis liber.* Auctores Latini XV. Tankönyvkiadó, Budapest, 1971, 22–23.). Eljárását azzal indokolta meg, hogy kis ország vagyunk, be kell osztani erőnket, ezért számon kell tartani azt, hogy témánkról eddig kik és mit írtak. Ugyancsak Szilágyi János György *Voces paginarum. Magyar ókortudomány a XX. században* című vaskos kötetében – megjelent 2008-ban – két szerzőtől is közöl tanulmányt, amely Arisztotelésszel kapcsolatos. Az egyik Hegedűs István *Aristoteles a görög tragédia karénékéről* (i. m. 57–68), a másik Ivánka Endre *Arisztotelizmus* (i. m. 398–402). Simon Attila ezeket sem említi.

Másik, nem ennyire szembetűnő hiányossága Simon Attila értekezésének a felhasznált külföldi szakirodalommal kapcsolatos. Azért mondom, hogy nem ennyire szembetűnő hiányossága, mert Simon Attila valóban imponáló mennyiségű külföldi szakirodalom kritikai felhasználásával készítette el jelen értekezését. Egy jelentős forráscsoportot azonban figyelmen kívül hagyott, pedig azt a folyóiratot éppen a filozófia és a retorika kutatásának előmozdítására hozták létre *Philosophy and Rhetoric* címen; a Pennsylvania State Universityn alapították. Első évfolyama 1968-ban jelent meg. Ebben a folyóiratban több olyan tanulmányt publikáltak, amelyeket Simon Attila is felhasználhatott volna értekezésében; például: Alan Brinton: *Plato, and the Vir Bonus.* *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983/3) 167–184; Jane V. Curran: *The Rhetorical Technique of Plato's Phaedrus.* *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986/1) 66–72; Lois S. Self: *Rhetoric and Phronesis: The Aristotelian Ideal.* *Philosophy and Rhetoric* 12 (1979/2) 130–144; Robert N. Gaines: *Aristotle's Rhetorical Rhetoric.* *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986/3) 194–200; Eugene Carver: *Aristotle's Rhetoric as a Work of Philosophy.* *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986/1) 1–22; Gerard A. Hauser: *Aristotle's Example Revisited.* *Philosophy and Rhetoric* 18 (1985/3) 171–180. Hasonlóképpen nem használta fel azokat a híres tanulmányokat, amelyeket *Landmark Essays on Classical Greek Rhetoric.* Edited by Edward Schiappa. Davis California 1994. Közöttük vannak olyan híres tanulmányok John T. Kirby: *The „Great Triangle” in Early Greek Rhetoric and Poetics* (3–15); Carnes Lord: *The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'* (157–168).

Végül nem hagyhatom szó nélkül azt, hogy bár Simon Attila értekezésében néhányszor hivatkozik Arisztotelész *Rétorikájára*, végső összefoglalásában, amelyben összegezi disszertációjának eredményeit, nem szól a *Rétorikáról*. Pedig az a tény, hogy Arisztotelész megírta *Rétorikáját*, a legfőbb bizonyíték arra nézve, hogy Arisztotelész számolt a szubjektív érzelmekkel és a sajátos emberi jellemekkel. *Rétorikája* elején ugyanis elmarasztalja a korábbi rétorikaszerzőket azért, mert a bizonyításban csak a szubjektív érzelmek felszítására törekedek, és elhanyagolták a logikai bizonyítást, az enthümémákat. Ezt írja ugyanis: „Nos azok, akik eddig szónoklattanokat állítottak össze, ennek csak kis részét dolgozták ki. Ugyanis egyedül a bizonyítások tartoznak a rétorikához, a többi csak kiegészítés. A szakírók azonban egyáltalán nem beszélnek az enthümémákról, pedig éppen ezek alkotják a bizonyítás gerincét, viszont a tárgyhoz nem tartozó kérdéseket igen részletesen tárgyalják. Ugyanis az ellenszenv, a szájalom, a harag és a lélek efféle indulatai nem tartoznak a tárgyhoz, hanem a bírót érintik. Következésképpen ha minden ítélkezésnél alkalmaznánk azt a szabályt, amely néhány államban

– elsősorban a jó törvényekkel rendelkezőkben – most is érvényben van, e szerzők nem tudnának mit mondani. Valóban, minden ember úgy véli, hogy a törvényeknek ezt elő kell írniuk; vannak, akik meg is valósítják ezt, és megakadályozzák a tárgyhoz nem tartozó dolgokról való beszédet; így van ez az Areiopagoszon is, és igazuk van. Nem szabad ugyanis megfertőzni a bírót azzal, hogy haragra, gyűlöletre vagy szájalomra indítjuk. Ez olyasféle, mintha valaki elgörcsítene azt a vonalzó, amellyel dolgozni akar.” (1,1; 1354a).

Hasonlóképpen érdemes még külön is felhívni a figyelmet a fentebb említett tanulmányok közül Kirby *The „Great Triangle” in Early Greek Rhetoric and Poetics*, magyarul: *A „nagy háromszög” a kora görög retorikában és poetikában* című jelentős dolgozatára. Kirby abból indul ki, hogy Homérosztól kezdve egészen Platónig a görög gondolkodást, irodalmat és retorikát három fogalom uralta, mint afféle istenségek. Ezek a *Peitho* (a meggyőzés Istensége, vagy meggyőzés), *Bia* (az Erőszak istensége, vagy erőszak) és *Erósz* (a Szerelem istensége, vagy szerelem). Ezt a három fogalmat egy háromszög csúcsán úgy helyezi el Kirby, hogy fent van a *Peitho*, lent balra a *Bia*, jobbra az *Erósz* van. Így a háromszögnek van egy *Peitho* – *Bia*, *Peitho* – *Erósz* és *Bia* – *Erósz* oldala vagy tengelye Kirby szerint. Mindhárom „fogalom megtalálható Gorgiasz Helené dicsérete című művében az Isteni Akarat ernyője alatt. A retorika a legkorábbi időktől kezdve a *peitho/bia* és a *peitho/erósz* tengelyen működött. Platón szeretett volna létrehozni egy igazságosan és biztosan működő retorikát, amelyet így határozott meg: „a lelkek vezetése szavak által”. De nem tudta megteremteni ezt jól működő retorikát, mert a háromszög fölé a hatalmat helyezte.

Arisztotelészre tette meg ezt a korszakos lépést: megírta az első tudományos retorikát, a háromszög fölé, a hatalom helyett a tudományt helyezte, mert a retorikát így határozta meg: „Fogadjuk el, hogy a retorika olyan képesség, amely minden egyes tárgyban feltárja a meggyőzés lehetőségét” (1,2, 1). Arisztotelész tehát a *Peithó*, *Bia*, *Erósz* triász helyébe az *éthosz*, *pathosz* *logosz* triászt állította.

Hogy megvilágítsam, miről is van szó Platon esetében, idézem *Antik stíluselméletek Gorgiasztól Augustinusig* című könyvem (Budapest, 1998) Platónról szóló fejezetének utolsó versszakát:

„Ebből az értelmezésből egyértelmű, hogy a *Kratylos* fontos adalékot szolgáltat Platon retorikaelméletéhez, amelyet fentebb a *Gorgiaszból* és a *Phaidrosból* levontunk. Ha a szónok ismeri az igazságot, az emberi lelket, és azt is, hogy milyen lélekre milyen beszéd képes hatni, továbbá mondanivalóját a logika helyes szabályai szerint rendezi el, akkor nincs semmi nyelvi akadálya annak, hogy meggyőző, igaz beszédet mondjon. Más kérdés az, hogy az erkölcstelen közmegegyezés, a politikai hatalom és erőszak engedi-e érvényesülni a tökéletes szónoki beszéd meggyőző erejét. *Sókratész védőbeszéde* című műve azt bizonyítja, hogy a hatalommal szemben tehetetlen még az ilyen igaz beszéd is. Talán ez az oka annak, hogy Platon csak az alapelveit fektette le egy tudományos, igazi *rhétoriké techné*nek, részletes kidolgozását azonban tanítványára, Arisztotelészre hagyta” (51. o.).

Ami pedig az új arisztotelészi triászt, az *éthoszt*, a *pathoszt* és a *logoszt* illeti, hangsúlyozni kell, hogy a retorikai bizonyítás két logikai eszköze, a példa és az enthüméma egységet alkot az *éthosszal*, a szónok jellemével mint bizonyítókkal (jellemek, a fiatalok, az öregek, az érett korúak jelleme, a hatalmasok jelleme: 2, 12–17), és a *pathosszal*, tehát azzal, hogy a szónok milyen érzelmeket tud kiváltani hallgatóiban (harag, szelídség, barátság, szeretet, gyűlölet, félelem, bátorság, bizakodás, szégyen, jótett, hála, szájalom, felháborodás, irigység, versengés: 2, 1–11). Arisztotelész retorikájában tehát az enthüméma, a csonka vagy retorikai szillogizmus a meggyőző beszéd gerince, amely ugyanúgy veheti premisszáit a jellemből, az *éthoszból*, mint az érzelemből, a *pathoszból*; ez a három tehát egységet alkot, s ez biztosítja Arisztotelész *Rétorikájának* logikus struktúráját (vö. Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Rétorika*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 65).

IV. A fentiekben ismertettem Simon Attila *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában* című MTA doktori értekezését, mérlegeltem erőnyeit és hiányosságait. Az általam említett hiányosságok nem kisebbítik az értekezés erőnyeit, azaz új tudományos eredményeit, csak árnyalják. Éppen ezért értekezés megfelel azoknak a tartalmi, módszertani és formai követelményeknek, amelyek egy MTA doktori értekezéstől elvárhatók. Ennek alapján melegen javaslom a Bíráló Bizottságnak, hogy Simon Attila szóban forgó értekezését nyilvános vitára bocsátani, és új eredményeiért szerzőjének az MTA doktora címet megadni szíveskedjék.

Budapest, 2021. szeptember 2.

Adamik Tamás
professor emeritus,
az MTA doktora