

# Sókratés v myslení Hannah Arendtovej I. Filozofia v službách plurality

Michal Zvarík

---

Zvarík, M.: Sókratés v myslení Hannah Arendtovej I. Filozofia v službách plurality. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

---

## Socrates in the Thought of Hannah Arendt I. Philosophy in the Service of Plurality

The article deals with Hannah Arendt's early rendition of Socrates' philosophy in the essay *Socrates*. As is generally known, she was critical towards Western tradition of philosophy influenced by the trial and death of Socrates, since it overlooked specific political experiences and subjected the political sphere to inadequate philosophical standards. In *Socrates*, in contradistinction to Platonic severe distortion of the political, she presents the image of Socrates as respectful towards the fact of human plurality and his philosophy as unsuccessful attempt to attune philosophical thinking with political action. This kind of philosophizing aimed at improving citizens of Athens and restoring the political space as common through establishing friendly relations among them. Arendt's account, however, remains highly selective, since she downplays Socratic problematicity and negativity.

**Keywords:** Hannah Arendt, Socrates, philosophy and politics, friendship, thinking, conscience

## Smrť Sókrata ako zakladajúca udalosť politickej filozofie[1]

Keď Hannah Arendtová v slávnom rozhovore s Günтером Gausom odmietla byť označená za filozofku, pretože svoje miesto vidí v politickej teórii, spôsobila nielen zmätok medzi jej komentátormi, ale predovšetkým vyjadrila svoj kritický postoj k tradícii politickej filozofie.[2] Filozofia sa podľa nej stavia k politickej sfére nepriateľsky, nevidí a prehliada jej vlastný zmysel. Nedôveruje jej spletnosti, nevypočítateľnosti vyvstávajúcej z neprehľadnej siete kontingencií a preto hľadá spôsoby, ako z nej uniknúť či ju ovládnuť a spútať vlastnými filozofickými kritériami. Preto Arendtová situáciu obracia. Politická filozofia je u nej videná cez prizmu toho, čo nazýva verejným priestorom a prostredníctvom jeho skúseností. Jej „politická teória“ je tak kritikou filozofie a jej štandardov z hľadiska určitej koncepcie politična.[3] Inými slovami, namiesto toho, aby na politickú oblasť aplikovala apolitické či antipolitické normy, objasňuje špecifické filozofické skúsenosti nielen vo vzťahu k politike, ale aj z hľadiska toho, ako sú priamo vlastným charakterom politiky štruktúrované a utvárané. Alebo ešte inak, západná filozofická tradícia je v určitom zmysle útekom od politična, a preto je v nej povaha politična negatívne vpísaná.

Jeden z prvých a zároveň najvýznamnejších predstaviteľov tohto filozofického odvrátenia sa od politiky je Platón. Jeho dielo je do značnej miery reakciou na zjavný úpadok aténskej demokracie, ktorý sa nezabudnuteľne manifestoval v spore Atén so Sókratom.[4] Sókratova smrť Platónom hlboko otriasla a nastolila otázku, či a za akých okolností môže byť filozof v obci v bezpečí. Spor so Sókratom tak má pre dejinné sebapochopenie Európy nezmazateľný a priam zakladajúci význam. Prelomovú dôležitosť tejto udalosti podčiarkuje Arendtová na prvých stranách *Vita activa*: „Pojem *vita activa* je zaťažený a preťažený tradičnými predstavami. Tento pojem, ktorý je rovnako starý ako sama tradícia nášho politického myslenia (nie však starší) a ktorý ani zďaleka nezahŕňa všetky politické skúsenosti západného ľudstva, vďačí za svoj začiatok špecifickej historickej konštelácii,

z tieňa ktorej nikdy skutočne nevystúpil: procesu so Sókratom. To samozrejme neznamená nič iné, než že sa zrodil z konfliktu medzi filozofom a *polis*. Politická filozofia, ktorá tu vznikla a položila základ západnej tradície ako filozofie, tak politiky, jednoducho eliminovala veľkú časť skúseností ranej minulosti, pretože tieto skúsenosti boli irelevantné pre jej bezprostredné politické ciele a rušivé pre jej filozofické zámery.“[5]

Toto príkre a zovšeobecňujúce vyhranenie sa proti filozofickej tradícii Západu však rozhodne nezodpovedá celku Arendtovej diela. Na viacerých miestach vidíme jej snahu o artikuláciu tej tradície politickej filozofie, ktorá nechcela vlastnú povahu politična ovládnuť.[6] Sama navrhovala projekt *pravej* politickej filozofie, ktorá má mať pôvod v údive nad pluralitou.[7] Aj v neskoršom diele na túto „pro-filozofickú“ tendenciu poukazujú napríklad jej eseje o Karlovi Jaspersovi, na ktorom vyzdvihuje jeho dôraz na filozofovanie v komunikácii a v otvorenosti voči verejnosti.[8] A v záverečnej fáze tvorby reflektuje Kantov pojem súdnosti, pričom sa domnieva, že Kant svoju skutočnú politickú filozofiu fundovanú práve na schopnosti súdenia nenapísal.[9] To však nič nemení na skutočnosti, že výsledok procesu so Sókratom je podľa Arendtovej jednou z kľúčových príčin historickej rezervovanosti filozofie voči političnu.

Môžeme teda vidieť, že Arendtovej pohľad nie je jednostranne odmietavý. To však ponecháva otvorenú otázku, kde na pomyselné škále medzi pritakávaním politike a odvrátením sa od nej stojí samotný Sókratés. Je Sókratova verejná činnosť, ktorú nazýva službou bohu a dobrom obce,[10] podľa Arendtovej skutočne v prospech politického spoločenstva? Nie je táto služba iba domnelá, nevedomky nesúc v sebe zárodoky jeho rozkladu? Možno ju chápať ako sokratičku? Hannah Arendtová sa Sókratovi vo významnejšom rozsahu venuje v niekoľkých textoch. Prvý z nich je prednáškou, ktorú predniesla v roku 1954 a bola posthumne publikovaná prvý krát pod názvom *Filozofia a politika*[11] a neskôr v mierne upravenej verzii s titulom *Sókratés*. [12] Ďalšie významné zdroje k téme Sókrata sú *Niektoré otázky morálnej filozofie* (1965-66)[13] a *Myslenie a úvahy o morálke* (1971).[14] Neskorší z nich sa do značnej miery stal predlohou pre úvahy o Sókratovi v prvom diele *Života ducha*, publikovaného zakrátko po jej smrti.[15] Čiastočne je Sókratovi venovaný aj text *Občianska neposlušnosť* (1970), kde sa Arendtová vymedzuje voči interpretačným nedorozumeniam, ktoré vidia v Sókratovi historicky exemplárny prípad občianskej neposlušnosti.[16]

Treba podotknúť, že u Arendtovej nachádzame viaceré témy a postoje, ktoré sa jej úvahami o Sókratovi vinú jednotne. No zároveň vidíme aj významné interpretačné a tematické posuny. Hlavnou deliacou čiarou je rok 1963, odkedy je po publikovaní *Eichmanna v Jeruzaleme* nútená intenzívnejšie sa zaoberať témou banálneho zla vyvstávajúceho z fenoménu bezmyšlienkovitosti (*thoughtlessness*). Banálnemu zlu možno vzdorovať aktivitou myslenia, ktoré nepovažuje za výsadu profesionálnych mysliteľov, ale v čase politickej krízy 20. storočia sa stáva záležitosťou každého. A pre Arendtovú je práve Sókratés „modelom človeka“, u ktorého sa môžeme najviac naučiť o samotnom myslení skôr než o jeho výsledkoch v podobe myšlienok, ktoré predostiera „profesionálny filozof“.[17] Hoci tieto neskoršie úvahy čerpajú zo základov, ktoré spadajú do obdobia pred *Eichmannom v Jeruzaleme*, pre ich špecifickosť sa nimi budem zaoberať na inom mieste. Pozornosť preto upriamim predovšetkým na predchádzajúce obdobie, na prednášku *Sókratés* (resp. *Filozofia a politika*).[18]

### **Platónovo odvrátenie sa od politiky**

Arendtovej chápanie politična je normatívnym kritériom pre zhodnotenie určitého filozofického postoja vo vzťahu k politike. Z tohto dôvodu začnem zhrnutím niektorých základných rysov jej koncepcie verejného priestoru. Verejný priestor je predovšetkým miestom ukazovania sa a preto aj viditeľnosti konajúcich ľudí. Keďže konajúci môže byť videný, iba ak sa ponúka pohľadu druhých, má verejné ukazovanie sa podmienku vo fakte plurality. Plurál tu však neznamená jednoducho prítomné množstvo ľudí. Pluralita je skôr pojem označujúci skutočnosť, že každý človek je osobou, že je jedinečný, nezameniteľný a nezastupiteľný. Za pomoci priestorovej metafory môžeme povedať, že

každý má vo svete svoje zvláštne miesto. Hľadá ň z svojej osobitej perspektívy, ktorú artikuluje vo vlastnej mienke. Verejný priestor tak podľa Arendtovej vyvstáva ako externý priestor „medzi“ (*in-between*), ako výsledok prepletania ľudských perspektív, konaní a mienok. „Medzi“ je jeho špecifickou jednotou, ktorá nie je garantovaná žiadnou spoločne zdieľanou, vnútornou „objektívnou“ črtou, ktorá by korenila v určitom *apriori*, napríklad v podobe abstrahovanej ľudskej prirodzenosti, etnicity či kultúrnej mentality. Naopak, verejný priestor je spoločný ako priestor ukazovania sa od seba sa líšiacich ľudí, ich skutkov a rečí.

Takéto chápanie verejného priestoru v sebe nesie niekoľko rysov, ktoré sú pre Arendtovej interpretáciu Sókratovho politického myslenia významné: ide o konfliktnosť, kontingentnosť, slobodu a rovnosť. Konfliktnosť je fakticitou politična preto, lebo svet sa v rozmanitosti perspektív javí zakaždým inak. Politika je preto z podstaty veci antagonistická, je súperením rozmanitých mienok a aktivít z nich vyvstávajúcich, zápasom o presvedčivosť zoči-voči iným mienkam. Konfliktom formovaná podoba verejného sveta tak v sebe nesie ohrozujúce zárodoky vlastného rozpadu. V tomto antagonistickom a prepletenom prostredí nikto nedokáže plne predvídať následky rečí a skutkov, a to nielen u druhých, ale ani u seba samého. [19] Verejný svet je tak nevyhnutne panstvom kontingentnosti. Sloboda verejného sveta sa vyznačuje aj tým, že spoločné konanie sa neodohráva ani na základe donucovania násilím, ani na základe poznania opierajúceho sa o nemenné štandardy, ale presvedčania (*to peithein*), [20] a preto neprekračuje limity mienky. V neposlednom rade sloboda môže existovať iba ruka v ruke s rovnosťou politických aktérov utvárajúcich politické spoločenstvo, čiže bez vzťahu prikazujúcej nadvlády a poslúchajúcej podriadenosti.

Ako uvidíme, Arendtová originálne predstavuje Sókrata ako filozofa-občana, ktorý je vzdialený Platónovmu ideálu vlády filozofie. Je preto prínosné, aby sme túto koncepciu odtienili od Platónovho myslenia snažiaco sa prvky konfliktnosti, kontingentnosti, slobody a rovnosti prakticky z politického priestoru vyradiť. Jeden z ústredných problémov pre Platóna je významná rola, ktorú v politike zohrávali rozmanité a konfliktné názory. Náhodná a premenlivá *doxa* nie je osobitým videním z vlastnej perspektívy, ktoré by dokázalo obhájiť svoju špecifickú pravdu. Je nanajvýš slepá a to aj v tom prípade, ak je pravdivá, [21] pretože aj vtedy podlieha nestálosti. Jej premenlivosť je možné prekonať iba „zviazaním prostredníctvom výkladu príčin“, ktoré sú nemenné. [22] Ontologicky je *doxa* iba artikuláciou zdania, toho ako sa mi vec javí (*dokei moi*), ale nevyjadruje *bytie*, nedosahuje vlastný koreň existujúceho v plnom slova zmysle. Politická relevantnosť mienky sa má preto suspendovať v prospech poznania (*epistémé*) a konanie sa stáva predmetom posudzovania vo svetle ideí ako stálych a nemenných štandardov. [23] Nielenže sa tým škrtá virulentná nepredvídateľnosť činov, ktoré sa zakladajú na nestálych mienkach, ale keďže nemenné súcno sa filozofujúcej *theória* javí zakaždým rovnako, za základ politična sa kladie identita nahliadania, ktorá má nahradiť pluralitu. Inými slovami, sloboda politického súperenia medzi rozmanitými *doxai* je nahradená jednotne zväzujúcou a zaväzujúcou „tyraniou rozumu“. [24] Navyše idey sa nedávajú pohľadu rozumu kohokoľvek a kedykoľvek, ale ide o výsledok výchovy, ktorá do politiky zavádza nerovnosť medzi vychovávateľom a vychovávaným. [25] Nazeraniu ideí predchádza dlhá a strastiplná cesta osobnej transformácie, ktorá sleduje cieľ obrátenia pohľadu rozumu od zmyslovo-vnímateľného súcna k jeho nemenným príčinám. Keďže ide o obrátenie pohľadu, vychovávaný nevie a nevidí, k čomu jeho premena smeruje. Naopak, na rozdiel od vychovávateľa, ktorý dospel k pravému nazretiu a tým legitimizuje svoju pozíciu, vychovávaný buď ešte podlieha nesprávnemu dojmu, že premenlivé súcno považuje za pravé a skutočné, alebo na ceste výchovy je oslepený, zmätený a dezorientovaný. [26]

### **Prvenstvo mienky pred absolútnym videním u Sókrata**

Napriek skutočnosti, že Platónova politická filozofia sa podľa Arendtovej radikálne líši od pozície jeho učiteľa, obaja sa snažili filozofiu urobiť významnou pre oblasť politickej praxe. Týmto momentom kráčajú proti prúdu dobového politického myslenia, [27] ktoré prísne oddeľovalo *bios theoretikos* a *bios politikos*. Filozof či *sofos* sa vyhýba priamej politickej činnosti a namiesto toho sa venuje

prírodným bádaniam či skúmaniu nemenného a stáleho súcna. Tým sa ale diskvalifikuje pre život v politickej oblasti, v ktorej sa ukazuje neskúsený. Oddanie sa filozofii sa teda z hľadiska politického spôsobu života javí ako ohrozenie, filozof je doslova „naničhodníkom“ (*good-for-nothing*), [28] ktorý nerozumie vlastnému dobru a tým menej je spôsobilý chápať dobro obce. V tomto svetle Arendtová komentuje pasáž z Periklovej pohrebnej reči: „My totiž máme radi krásu, ale s mierou a filozofujeme bez zženštilosti (‘Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας·).“ [29] Podľa Perikla je filozofovanie pre človeka nielen prípustné, dokonca ho oslavuje, no s výhradou, že neprekročí mieru, za ktorou sa stáva slabosťou (*μαλακία*), nemožnosťou. Mimochodom, v dialógu *Gorgiás* v duchu tohto myslenia Kalliklés [30] kritizuje filozofujúceho Sókrata pre jeho detinskosť a nedostatok zmužilosti: „Filozofia, Sókratés, je niečo rozkošné, ak sa ňou niekto zaoberá v mladom veku; ak sa však u nej zdrží dlhšie, ako je potrebné, potom je to skaza ľudí.“ Človek oddaný filozofii v pokročilom veku „musí nevyhnutne ostať neskúsený (*ἄπειρον*) vo všetkom tom, v čom musí byť skúsený (*ἔμπειρον*) muž, ktorý chce byť šlachetným, dobrým a váženým (*καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον*).“ [31] Filozof nanajvýš detinsky bláboce, je smiešny a nemožný (*ἄνανδρος*). [32] U Kallikleia je tak filozofia predpolitická záležitosť, k verejnej oblasti sa vzťahuje ako jej predstupeň v podobe vzdelania, vlastnú veľkosť však človek nadobúda až politickou činnosťou. Politika má vlastné, na filozofii nezávislé pravidlá. Naproti tomu teoretický život je možný iba za tú cenu, že sa stiahne mimo pohľad verejnej oblasti a vzdá sa aktivít v jej rámci. Periklés spolu s Platónovým Kallikleom podriaďujú filozofovanie záujmom politiky a uvrhávajú naň limity, bez ktorých by predstavovalo ohrozenie obce.

Sókratés situáciu obracia a podriaďuje politické konanie filozofickej činnosti. Jeho nóvum spočíva v názore, že filozofia sa nemá utiekať do nikým nerušenej skrytosti súkromia, pretože neoslabuje, ale naopak zdokonaľuje a posilňuje občanov ako politických aktérov. To ešte neznamená, že priamo dláždí cestu platónskym filozofom-vládcom. Neponúka totiž žiadnu *epistémé* či múdrosť, ktorú by mohol učiť a podľa nej vychovávať. Sókratova pozícia sa odvíja od rozpoznania ľudských obmedzení, ktoré sa ukazujú jednak v napĺňaní imperatívu *gnóthi sauton* a jednak z vedenia vlastnej nevedomosti. S vedomím týchto limitov zotrval na pôde mienky a nenárokoval si jej prekročenie k absolútne platným náhľadom. Podľa Arendtovej sókratovský nárok sebapoznania pritom nie je požiadavkou akejsi introspekcie uzatvárajúcej sa pred svetom, ktorá je dobovému mysleniu ešte cudzia. Vychádza, ak si môžeme pomôcť charakteristikou J.-P. Vernanta, z gréckeho vedomia „bytia-vo-svete“, [33] z uvedomenia toho, že mám vo svete dané svoje špecifické miesto, z ktorého naň hľadím, a z ktorého sa mi zjavuje. Nijaký iný kľúč k pochopeniu sveta k dispozícii nemám: „V Sókratovom chápaní delfské ‚poznaj seba samého‘ znamenalo: iba cez poznanie toho, čo sa mi javí – len mne a preto navždy zotrúva vo vzťahu k mojej konkrétnej existencii – môžem vôbec chápať pravdu. Absolútna pravda, ktorá by bola tá istá pre všetkých ľudí a preto bez vzťahu k existencii každého človeka a na ňom nezávislá, pre smrteľníkov existovať nemôže.“ [34] Mienka je nanajvýš artikulácia toho, ako sa svet javí človeku ako smrteľnej bytosti, ktorej pohľad je časovo a priestorovo lokalizovaný. Poznanie seba samého tak má negatívny rozmer v sebauvedomení, že človek nie je bohom, ktorého pohľad presahuje jeho obmedzenia a možnosti.

Zviedlo by nás na scestie, ak by sme na tento negatívny moment *doxa* kládli významnejší dôraz a pripisovali mu tragicky osudový nádych. Hoci sa mienka v porovnaní s božským pohľadom zdá byť iba akýmsi *privatio*, Arendtová skôr mieri k jej pozitívnemu vyzdvihnutiu či k rehabilitácii jej významu pre konštitúciu politického sveta. Naše chápanie sveta v mienke je síce iba relatívne, ale predsa len je určitým rozumením. Je výrazom našej osobitej pozície vo svete, ktorý sa nám dáva tak, ako sa neponúka nikomu druhému, no neznamená to, že by sme sa tým od druhých izolovali. Vďaka limitovanosti rozmanitých *doxai* nadobúda zmysel vystavovanie názorov pred druhými prostredníctvom komunikácie a reči. V tomto svetle Arendtová originálne chápe vedomie vlastnej nevedomosti: „Na tejto rovine Sókratovo ‚viem, že nič neviem‘, neznamená nič viac než: viem, že nemám pravdu pre každého; nemôžem spoznať pravdu druhého bez toho, aby som sa ho spýtal

a teda sa naučil jeho *doxa*, ktorá sa mu oproti ostatným ukazuje odlišne.“[35] Sókratovo dialogické pôsobenie medzi Aténčanmi je tak zo svojej povahy verejné. Nezotrúva so svojím myslením v skrytosti súkromia. Vydáva sa na verejné priestranstvá, aby sa s druhými otvorene zhováral, ale necháva v tomto priestore predovšetkým ukazovať osobitý názor svojich spoluobčanov. Podľa Arendtovej tým preukazuje citlivosť pre pluralitu. Nielenže nesleduje cieľ prekročenia mienky v prospech absolútneho poznania, ale dokonca ponecháva nedotknutú ústrednú podmienku politiky, že svet a jeho záležitosti sa ukazujú v nespočetných perspektívach v nespočetných spôsoboch a preto sa môžu artikulovať v nelimitovanom počte odlišných názorov a mienok. Arendtová tak prichádza ku kontroverznému záveru, že Sókratovým motívom nebolo prekonanie sofistiky s jej relativizmom, ako sa prezentuje napríklad v Prótagorovom *homo mensura* či zlomku, že o každej záležitosti je možné argumentovať na dve strany.[36] Vlastne tu dochádza k jej radikalizácii, pretože o každej záležitosti je možné hovoriť z potenciálne nekonečného množstva perspektív, ktoré ľudia vo svete zaujímajú.[37]

### **Sókratés v službe zdokonalenia obce**

Pochopiteľne, ak by Sókratés zostal iba pri tom, že necháva ukazovať rozmanité mienky na verejnosti, nenašli by sme na ňom nič, čo by mohlo poburovať či provokovať. Jadro jeho dialogického filozofovania nespočíva iba v tom, aby vypočul čo ktokoľvek mieni, pretože jemu ide o zdokonalenie tak občanov, ako aj *polis*. Ak je však cieľom Sókratovho dialógu osobné zdokonalenie Aténčanov, ich zdatnosť, nesmeruje k ich vychovávaniu? Spomínali sme, že Platón transformuje problém politiky na problém výchovy, čím narúša pôvodné chápanie verejného priestoru ako priestoru slobodnej aktivity medzi rovnými na základe mocenskej asymetrie medzi vychovávateľom a vychovávaným. Nie je táto nerovnosť inherentne vpísaná už v Sókratovej požiadavke zdatnosti, na ktorú nabáda?

Otázka, či je Sókratov prístup k politike pedagogický alebo apedagogický, sa odvíja od problému kritéria, na základe ktorého možno posudzovať mieru dokonalosti určitej mienky. Mienka je natoľko dokonalá, nakoľko je pravdivá. Pre Platóna je kritériom pravdivosti absolútne platné súcno, ktoré sa vychovanému rozumu ukazuje vždy rovnako. Naproti tomu Sókratov prístup, v ktorom je podľa Arendtovej smrteľnej bytosti odňatá možnosť absolútneho nazretia a nemá žiadnu múdrosť pre druhého, musí byť rešpektujúci voči pluralite, t.j. osobitému ukazovaniu sa bytostiam lokalizovaným vo svete a jedine z vlastného miesta svetu rozumejúcich. Možnosť sebazdokonalenia sa tak črtá v rámci tohto horizontu vlastnej perspektívy. Táto možnosť stojí na dvoch predpokladoch. Po prvé, medzi mienkou a zdatnosťou, resp. nezdatnosťou, musí existovať vzťah.[38] Čím dokonalejšia a pravdivejšia je mienka, tým dokonalejší a lepší je aj jej nositeľ. A po druhé, vedenie dialógu je prínosom nielen pre Sókrata a prípadné obecenstvo, ktorí tak získavajú artikuláciu pre nich inak nedostupnej perspektívy, ale obohacuje aj toho, koho mienka sa vyjavuje, pretože sa mu stáva zrejmom. Pôvodne je vedomie vlastnej pozície vo svete a teda aj pravdivosť vlastnej mienky bežne človeku skrytá. Liekom na túto situáciu je maieutika: „Ak zostaneme verní jeho metafore maieutiky, môžeme povedať: Sókratés chcel učiniť obec pravdivejšou tým, že by každého z jej občanov nechal vysloviť svoje pravdy. Metóda, ktorou sa to robí, je *dialegesthai*, vyčerpávajúce prediskutovanie niečoho (*talking something through*). Ale táto dialektika rodí pravdu *nie* zničením *doxa* či názoru, ale naopak odhalením *doxa* v jej vlastnej pravdivosti. Úlohou filozofa potom nie je vládnuť obci, ale byť jej ‚ovadom‘, nehovoriť filozofické pravdy, ale učiniť občanov pravdivejšími. Rozdiel oproti Platónovi je nepopierateľný: Sókratés nechcel ani tak vychovávať občanov ako skôr zdokonaľiť ich *doxai*.“[39]

Ako je všeobecne známe, pre Platónovho Sókrata je kritériom pravdivosti nejakej mienky vzájomná harmónia vyslovovaných myšlienok, čiže ich logická koherencia. Arendtovú predovšetkým zaujíma skúsenostné pozadie, z ktorého konzistentnosť ako morálna požiadavka vyrastá. V tejto súvislosti komentuje obzvlášť radikálnu formuláciu tejto požiadavky z Platónovho dialógu *Gorgiás*: „bolo by lepšie, [...] keby radšej väčšina ľudí so mnou nesúhlasila, ale mi odporovala, než aby som ja jediný nesúhlasil so sebou a sám sebe odporoval.“[40] Arendtová vidí význam kritéria vnútorného súladu

zoči-voči nesúhlasu druhých primárne v tom, že otvára možnosť učiteľnosti zdatnosti, [41] ktorá neimplikuje hierarchický výchovný vzťah a ani prekročenie oblasti toho, čo sa mi iba javí. Snaha o vnútorný súlad a logickú koherentnosť by nikdy nemohla vyvstať, ak by človek v istom zmysle nebol vnútorne rozštiepený, ak by v sebe nenachádzal, že sám je bizarným spoločenstvom „dvoch v jednom“ (*two-in-one*). Okrem toho, že sa ukazujem druhým v rečiach a skutkoch, som vystavený pohľadu seba samého. Dosah plurality sa teda nezastavuje pri jednotlivjej ľudskej osobe videnej druhými, ale preniká skrze jeho bytosť v sebe-javení.[42] Inými slovami, tým že človek je vnútorne rozštiepený, stojí pred možnosťou, či skôr úlohou, nastoliť jednotu so sebou samým, musí vysloviť súhlas s tým, ako sa sebe ukazuje. Prednosť tohto súladu pred súhlasom s druhými spočíva v tom, že sám seba nemôžem opustiť a ani pred sebou utiecť. S osobou druhého nie som neoddeliteľne zviazaný a je v mojej možnosti nevystaviť sa jeho pohľadu odchodom, útekem či skrývaním. Práve preto, že som „vnútorným spoločenstvom“, musím so sebou žiť a nejakým spôsobom sa so sebou vyrovnáť.

Podľa Arendtovej Sókratés požiadavkou vnútornej harmónie objavuje fenomén svedomia, pre ktorý je záväzný imperatív „Buď taký, aký by si sa chcel ukazovať (*appear*) druhým,“ ktorý formuluje v kontexte javenia sa sebe samému: „ukazuj sa sebe samému tak, ako by si sa chcel ukazovať druhým, keby ťa videli.“[43] Tento odkaz na druhých sa na prvý pohľad zdá problematický. Nie je tu rozpor s požiadavkou vnútornej logickej koherencie, ktorá má prednosť pred súhlasom so svetom? Nevydáva takého chápanie svedomia ľudskú osobu do rúk nahodilostí rozmanitých mienok, ktoré si o nej druhí utvárajú a tým rozpúšťa možnosť jednoty so sebou samým?

Referenciu na pohľad druhej osoby musíme vidieť v kontexte dobovej „etiky viditeľnosti“. Napríklad v zlomkoch spisu *O pravde* sofistu Antifóna nachádzame načrtnuté tvrdenie, že zákony obce je prospešné dodržiavať v prípade, ak je človek videný druhými, no v prípade, že jeho čin by nemal žiadnych svedkov, mal by voliť vlastný prospech daný prirodzenosťou (*τὰ τῆς φύσεως*) a zákony porušiť.[44] V podobnom duchu Kritias vidí pôvod náboženstva v potrebe zastrašiť ľudí a odvrátiť ich od prekračovania zákonov obce. Riešenie spočíva v objave geniálneho človeka, ktorý vymyslel bytosť schopnú vidieť aj vtedy, keď sa žiaden zo smrteľníkov nepozera.[45] Na rozšírenosť tejto koncepcie poukazuje aj fakt, že Platón sa s ňou vyrovnáva a vykresľuje ju mýtom o Gýgovom prsteni, ktorý činil svojho nositeľa neviditeľným a umožnil mu tak nadobudnúť verejné pocty, moc a bohatstvo za cenu zločinov, ktoré páchal v skrytosti pred zrakom verejnosti.[46] Môžeme si všimnúť, že Sókratov imperatív svedomia mieri priamo proti týmto koncepciám. Človek má aj v skrytosti konať tak, akoby jeho činy mali obecenstvo. Dôvodom nie je pohľad všadeprítomného, zastrašujúceho božstva, ale to, že iným konaním si človek škodí, pretože svedkom jeho činov je nakoniec on sám. Arendtová tento moment zdôrazňuje príkladom vraha: „dôvod, prečo by ste nemali zabiť, dokonca aj za podmienok, že vás nikto neuvidí, je, že pravdepodobne nemôžete chcieť žiť s vrahom. Vykonaním vraždy by ste sa odovzdali do spoločnosti vraha po zvyšok vášho života.“[47] Vrah je dokonca „so sebou v dvojakom nesúhlase: zastáva kontradiktórické tvrdenia a ukazuje, že je ochotný žiť s niekým, s kým nesúhlasí,“ pričom pre Sókrata je tento dvojaký rozpor tým istým fenoménom.[48]

Problém zhody či nezhody so sebou samým, to ako sa sám sebe ukazujem a či tomuto obrazu súhlasne pritakávam, nie je iba rýdzo osobnou a izolovanou aktivitou bez väzby na širšiu politickú komunitu, pretože ovplyvňuje náš spoločne zdieľaný svet. Na jednej strane moja mienka o sebe predurčuje možnosti môjho konania vo vzťahu k druhým. Na druhej strane sú moje očakávania toho, ako druhí budú konať, podmienené aj mienkou, ktorú si utváram o sebe samom a to v tom zmysle, že možnosti svojho konania projektujem aj na druhých. Inými slovami, vraždou sa neodsudzujem iba na osobné spoločenstvo s vrahom, ale zároveň aj v druhých vidím potenciálnych vrahov.[49] Môžeme teda dodať, že podľa Arendtovej etika, ktorá nabáda konať inak vo svetle verejného pohľadu a inak v skrytosti samoty, je nespoľahlivá jednak preto, že nedokáže naplniť požiadavku konzistentného súhlasu so sebou samým, ale aj preto, že vo výsledku vnútorný nesúlad činí občanov nespoľahlivých

vo vzájomných vzťahoch a nesie v sebe zárodky akejsi hobbesovskej *bellum omnium contra omnes*.

### Ustanovenie spoločného sveta v dialógu

Toto narušenie jednoty je priamo vpísané v povahe politična. Verejný priestor je miestom súperenia a konfliktu rozmanitých mienok a činov, zmyslom konania je *aristeuein*, ukázať sa vo vlastnej význačnosti či zdatnosti, ktorou politický aktér prekonáva ostatných. Momenty konfliktu a súperenia prirodzene nesú hrozbu postupného rozpadu politickej komunity. Sókratés pôsobí v dobe postupného úpadku a krízy aténskej demokracie, ktorá sa oslabovala nielen neustálymi vojnami s ostatnými obcami, ale práve aj vnútornými rozbrojmi a rozpormi. Výsledkom súperenia bola vzájomná závišť, „národná nerest antického Grécka“, a nenávišť. Jednota obce tak nebola zakúšaná ako verejný priestor „medzi“, ako spoločný svet, ktorý nás spája a zároveň oddeľuje.[50]

Arendtová tvrdí, že Sókratés čelil nebezpečenstvu vnútorného rozpadu obce tým, že sa snažil občanov urobiť nielen pravdivejšími, ale aj priateľskými. Opiera sa pritom o Aristotelovu koncepciu *filia*, pretože „veľká časť Aristotelovej politickej filozofie, najmä tá, v ktorej stojí vo vyslovenej opozícii voči Platónovi, ide späť k Sókratovi.“[51] Kým Platónovo riešenie nestability a sváru v obci sa zakladá na spravodlivosti ako celkovej harmonizujúcej zdatnosti, ktorá uvádza zložky duše a triedy v najlepšej obci do adekvátnych vzťahov, podľa Aristotela je práve priateľstvo tmelom obce, ktorý má v nastolovaní jej jednoty prednosť dokonca aj pred spravodlivosťou: „Podobá sa tiež, že obce udržuje priateľstvo a že sa zákonodarcovia oň väčšmi usilujú ako o spravodlivosť... Kde sú občania k sebe navzájom priateľskí, tam nie je potrebná spravodlivosť, kde sú však spravodliví, tam potrebujú okrem toho aj priateľstvo a ako sa zdá, priateľská príchylnosť je najväčšia medzi spravodlivými.“[52]

Priateľstvo stmeluje obec tým, že dáva zakúšať svet ako spoločný (*koinon*) a to bez narušenia pôvodnej plurality ľudí. Ľudia vstupujúci a zotrávajúci v priateľskom zväzku nie sú zbavení pôvodnej inakosti vyplývajúcej z ich osobitej pozície vo svete. Priateľstvo spája nerovných a nerovnakých ľudí prostredníctvom vyrovnania, *isasthénai*, tzn. činí ich navzájom rovnými členmi spoločenstva.[53] V Arendtovej interpretácii je priateľstvo primárne dialogický vzťah. V priateľskom rozhovore sa mi sprostredkovane dáva to, ako sa svet ukazuje konkrétnej druhej osobe, dáva mi vidieť pravdivosť v artikulácii jeho pozície. Svet sa pre mňa ako spoločný vyjavuje o to viac, čím viac perspektív druhých som schopný chápať.[54] Vo svetle priateľstva Arendtová komentuje aj skutočnosť, že sókratovské dialógy, v ktorých ide o vyčerpávajúce prediskutovanie nejakej záležitosti, zostávajú otvorené a neukončené. Zdanlivá bezvýslednosť dialógu, aspoň z tohto uhla pohľadu, nie je žiaden nedostatok. Skôr ide o sprievodný jav, ku ktorému v diskusii medzi priateľmi dochádza pomerne bežne. Rozhovor je pre nich zmysluplný, aj keď nedospeje k žiadnemu explicitnému záveru.[55] Sókratés, ktorý vedie dialóg práve preto, že nemá múdrosť, ktorú by mohol poskytnúť druhým, vidí úlohu filozofa v tom, že zabezpečuje toto široké pochopenie sveta ako spoločného skrz rozmanité perspektívy: „Sókratés, zdá sa, veril, že politickou úlohou filozofa je pomôcť ustanoviť takýto spoločný svet, založený na chápaní priateľstva, v ktorom nie je potrebná žiadna nadvláda.“[56]

No zakúšanie sveta ako spoločného naráža na limity v podobe podmienok, ktoré vôbec činia priateľstvo možné. Ako píše Aristotelés, „[z]dá sa, že priateľské správanie k ľuďom nám blízkym a známe podstatné znaky priateľstva pochádzajú zo vzťahu človeka k sebe samému (ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι).“[57] A ako neskôr dodáva pri slávnej charakteristike priateľa ako druhého ja, na dobrom bytí priateľa som angažovaný rovnako ako na mojom vlastnom: „ak sa cnostný človek (ὁ σπουδαῖος) správa k sebe samému (πρὸς ἑαυτὸν ἔχει) tak ako k svojmu priateľovi – lebo jeho priateľ je jeho druhým Ja (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν) –, tak z toho všetkého vyplýva, že pre každého človeka je priateľovo bytie natolko alebo takmer natolko žiaduce (αἰρετόν) ako jeho vlastné (τὸ αὐτὸν εἶναι).“[58] Aj tu podľa Arendtovej Aristotelés odkazuje na ducha Sókratovho myslenia, konkrétne na jeho požiadavku súladu so sebou samým. Preto spoľahlivým a stálym priateľom môže byť v skutočnosti iba niekto, kto je plne pravdivý a neodporuje si.[59]

## Nedostatky Arendtovej ranej koncepcie Sókrata

Môžeme zhrnúť, že v prednáške z roku 1954 Arendtová prezentuje pozitívny obraz Sókrata ako filozofa priateľského voči vlastnej povahe politiky. Sókratés síce obracia naruby pôvodný názor, že filozofia sa má podriaďiť oblasti politiky, no namiesto určitej ucelenej teórie, ktorú by mocensky vnucoval, požaduje skôr verejné filozofovanie každého za seba pod podmienkou, že bude dodržiavať koherenciu svojho myslenia. Táto podmienka umožňuje, aby sa občania stávali lepšími a aby sa utvrzovali v tom, že *polis* je spoločná v rozmanitosti, je jednotou plurality.

Arendtová však nezostáva celkom nevšímavá aj voči negatívnemu, anti-politickému ostňu Sókratovho verejného pôsobenia. Jeho úsilie urobiť filozofiu politicky významnou podľa neho nevyhnutne vstupuje do konfliktu s obcou prinajmenšom v dvojakom ohľade. Vnútorne koherencia síce má slúžiť ako alternatíva k zabezpečeniu jednoty prostredníctvom zákonov a spravodlivosti, ale zároveň s nimi môže byť v rozpore. Ich prestupovanie pritom žiadna obec nemôže rešpektovať či nechať prejsť mlčaním.<sup>[60]</sup> Pozoruhodnejší a omnoho významnejší je druhý dôvod, ktorý je podľa Arendtovej „menej zrejmy.“<sup>[61]</sup> Ako je všeobecne známe, v Platónových sókratovských dialógoch žiaden partner nedokáže svoj názor obhájiť a podlieha vyvráteniu. Výsledkom Sókratovho úsilia tak obvykle nie je zdokonalenie mienky či odhalenie jej pravdivosti, ale jej zničenie: „je zrejmé, že mnohí z jeho poslucháčov neodišli s pravdivejším, ale so žiadnym názorom.“<sup>[62]</sup> Keďže zakúšanie spoločne zdieľaného sveta je naviazané na to, že sa artikuluje v mienke, zničenie *doxa* narúša samotnú politickú skutočnosť. Tento moment môžeme stručne rozviesť. Politicky žijeme vtedy, ak aktívne konáme vo verejných záležitostiach. Naše konanie sa pritom zakladá na našom chápaní sveta, čiže na názoroch a mienkach. Paralyza vyvrátenia sa preto netýka iba našich rečí, ale ochabuje aj našu schopnosť konať.

Je pomerne pozoruhodné a prekvapujúce, ako málo priestoru venuje a aký malý dôraz Arendtová kladie na tento negatívny rozmer Sókratovho filozofovania, keď dokonca naznačuje, že Sókratés „si, zdá sa, túto stránku veci neuvedomil.“ Jej koncepcia, ako ju načrtáva v prednáške, sa preto nakoniec javí do značnej miery selektívna. Z jej referencií je zrejmé, že jej primárnymi zdrojmi sú Platón a Aristotelés, pričom neberie do úvahy širší okruh Sókratových nasledovníkov. No táto selektívnosť preniká aj jej východisko v Platónovi. V duchu Jana Patočku sa môžeme pýtať, kde zostala Sókratova provokatívnosť a príklon k problematike? Arendtová sa obmedzuje na obraz Sókrata ako pôrodníka myšlienok, no aj ten zostáva neúplný. Tak ako pôrodná babica vie privolať potrat, tak Sókratés zbavuje ľudí „obludných“, disharmonických mienok.<sup>[63]</sup> Vyvrátenie mienky privedením do apórie zbavuje človeka predsudkov, čím ho pripravuje pre hľadanie pravdivej odpovede. No pre Arendtovú akoby *elenchos*, ktorým Sókratés paralyzuje podobne ako morská raja,<sup>[64]</sup> bol iba niečím sekundárnym, neplánovaným výsledkom tam, kde mala pôvodne zaznieť pravdivosť logicky koherentnej mienky. Ako podotkol Dana Villa, Arendtová v prednáške „bagatelizuje Sókratovu negativitu“ a jeho maieutická činnosť „nemá žiaden očistný účinok.“<sup>[65]</sup> Hoci Arendtová umenšuje význam problematizácie, neznamená to, že by si ho nebola vedomá. Sókratovskú absenciu múdrosti na jednej strane interpretuje ako akési ponechanie priestoru pre vyslovenie mienky druhého. Na druhej strane si všíma, že Sókratés v Platónovom podaní maieutiky sám prehlasuje, že je „neplodný“, čiže nedisponuje žiadnou múdrosťou a neprináša vlastné myšlienky. Zároveň Arendtová kladie otázku, či „táto samotná neplodnosť, táto absencia mienky, nie je prerekvizitou pravdy,“<sup>[66]</sup> ale ponecháva ju bez odpovede. Zdá sa, že tieto dva pohľady, kde na jednej strane Sókratés vystupuje ako služobník politična a plurality a na druhej strane ako rušiteľ mienky, sú v kontexte Arendtovej koncepcie navzájom nezlučiteľné a jeden sa môže rozvíjať iba za cenu potlačenia druhého.

Je nutné dodať, že tieto výhrady sa obmedzujú na jej „rané“ chápanie Sókrata. Až v neskoršom období sa Arendtovej interpretácia obrátila. Sókratovská problematizácia *doxai* a negatívny rozmer myslenia nadobúdajú väčší význam, rovnako ako hlbšie rozvíja nebezpečenstvá, ktoré Sókratova morálna požiadavka koherencie nesie pre konštitúciu politického spoločenstva. Napriek anti-



politickým tendenciám však Sókratés pre Arendtovú predstavuje inšpiratívny zdroj pre uchopenie témy vzťahu medzi myslením, morálkou a politikou najmä v čase krízy.[\[67\]](#)

## Literatúra

- ARENDR, H.: *Civil Disobedience*. In: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace and Company 1972, s. 49-102.
- ARENDR, H.: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company 1995.
- ARENDR, H.: *Philosophy and Politics*. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 73-103.
- ARENDR, H.: *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books 2003.
- ARENDR, H.: *Socrates*. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books 2005, s. 5-39.
- ARENDR, H.: "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: Kohn, J. (ed.): *The Essays in Understanding 1930 - 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 2005, s. 1-23.
- ARENDRTOVÁ, H.: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK 2002.
- ARENDRTOVÁ, H.: *Myšlení a úvahy o morálce: Přednáška*. In: *Reflexe*, č. 19., 1998, s. 1-25.
- ARENDRTOVÁ, H.: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH 2002.
- ARENDRTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH 2007.
- ARENDRTOVÁ, H.: *Život ducha. I. díl: Myšlení*. Praha: Aurora 2001.
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram 2011.
- CANOVAN, M.: *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 135-165.
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2000.
- GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov I. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: EPOCHA 1971.
- PLATON: *Dialógy I-III*. Bratislava: Tatran 1990.
- PORUBJAK, M.: *Anamnesis a Platónov dialóg Menón*. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 28-38.
- THUKYDIDES: *Dejiny peloponézskej vojny I-IV*. Martin: Thetis 2010.
- VERNANT, J.-P.: *Řecký člověk*. In: Vernant, J.-P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2005.
- VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.
- VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1999.

## Poznámky

- [\[1\]](#) Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0496/18 „Rôzne podoby chápania negatívnej slobody v súčasnej (liberálnej) politickej filozofii“.
- [\[2\]](#) ARENDR, H.: "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: Kohn, J. (ed.): *The Essays in Understanding 1930 - 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 2005, s.1-2.
- [\[3\]](#) Nakolko mi je známe, termín „politčno“ (*das Politischen, the Political*) Hannah Arendtová nepoužíva. Tento pojem pravdepodobne zaviedol Carl Schmitt a odvtedy sa stal súčasťou všeobecne užíwanej odbornej terminológie. V texte pod političnom rozumením to, čo je podľa Arendtovej svojou povahou politické vo vlastnom slova zmysle, čím sa odlišuje od rozmanitých „politik“ či politických koncepcií, ktoré ho oslabujú či redukujú. V sekundárnej literatúre k jej mysleniu sa o rozlíšenie medzi politikou (*politics*) a političnom (*the political*) opiera napríklad Dana Villa (VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996).
- [\[4\]](#) ARENDR, H.: *Socrates*. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books 2005, s. 26.
- [\[5\]](#) ARENDRTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH 2007, s. 20-21.

Podobne silný dôraz na udalosť smrti Sókrata nachádzame aj v prednáške *Sókratés*: „Priepasť medzi filozofiou a politikou sa historicky otvorila súdom a odsúdením Sókrata, ktorý v dejinách politického myslenia zohráva rovnakú rolu bodu obratu, akú zohráva súd a odsúdenie Ježiša v dejinách náboženstva.“ ARENDT, H.: *Socrates*, s. 6.

[6] K tejto stránke Arendtovej diela pozri napr. CANOVAN, M.: *Socrates or Heidegger?* Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990. Margaret Canovanová poukazuje, že táto snaha mala podobu neustáleho a nezavršeného hľadania, prehodnocovania a spochybňovania predchádzajúcich úvah.

[7] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 38.

[8] Pozri jej články *Karl Jaspers: A Laudatio* a *Karl Jaspers: Citizen of the World?* In: ARENDT, H.: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company 1995, s. 71-94.

[9] ARENDTOVÁ, H.: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH 2002, s.15.

[10] *Plat. Apol.* 30a5-7.

[11] ARENDT, H.: *Philosophy and Politics*. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 73-103.

[12] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 5-39.

[13] ARENDT, H.: *Some Questions of Moral Philosophy*. In: Kohn, J. (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books 2003, s. 49-146.

[14] ARENDT, H.: *Thinking and Moral Considerations*. In: Kohn, J. (ed.): *Responsibility and Judgement*, s. 159-189. Česky: *Myšlení a úvahy o morálce: Přednáška*. In: *Reflexe*, č. 19, 1998, s. 1-25.

[15] ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha. I. díl: Myšlení*. Praha: Aurora 2001, s. 183-212.

[16] ARENDT, H.: *Civil Disobedience*. In: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace and Company 1972, s. 49-102.

[17] ARENDTOVÁ, H.: *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 10; *Život ducha. I díl*, s. 185.

[18] Na rozdiel v chápaní Sókrata vo *Filozofii a politike* oproti iným, neskorším textom upozorňuje aj Dana Villa. Pozri VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1999, s. 205, 208-212

[19] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 304.

[20] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 37-38.

[21] Napr. *Plat. Resp.* 506c6-9. Pri gréckych autoroch som sa primárne opieral o slovenské preklady, ktoré som miestami mierne upravoval, pričom som prihliadal na grécke texty v databáze *Thesaurus Linguae Graecae*.

[22] *Plat. Men.* 97e6-98a8, PORUBJAK, M.: *Anamnésis* a Platónov dialóg Menón. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 37.

[23] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 293-295.

[24] ARENDTOVÁ, H.: *Co je autorita?* In: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK 2002, s. 101.

[25] „Výchova v politike nemôže hrať žiadnu rolu, v politike máme vždy do činenia s tými, ktorí už vychovaní a vzdelaní sú. Kto chce dospelých vychovávať, chce sa v skutočnosti stať ich poručníkom a v politickej činnosti im brániť. Pretože vychovávať dospelého nie je možné, ... predstiera sa zámer vychovávať, ale vlastným účelom je donucovať bez použitia sily.“ ARENDTOVÁ, H.: *Krise výchovy*. In: *Mezi minulostí a budoucností*, s. 156.

[26] *Plat. Resp.* 515c-516a.

[27] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 10.

[28] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 11.

[29] *Thuc.* 2.40.1.1-2. Upravujem preklad od Petra Kuklicu (pôvodne: „My totiž máme radi krásu, ale s mierou, pestujeme vzdelanosť, ale nestrácame tým bojaschopnosť“), aby bližšie zodpovedal zmyslu, ktorý tejto pasáži dáva Arendtová. Porov. ARENDT, H.: *Socrates*, s. 10 a ARENDTOVÁ, H.: *Krise kultury*. In: *Mezi minulostí a budoucností*, s. 186.

[30] Dana Villa podotýka, že Arendtová „zdieľa Kallikleov názor na nebezpečnosť filozofie.“ VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror*, s. 204.

[31] *Plat. Gorg.* 484c5-d2.

- [32] Plat. *Gorg.* 485b9-c2.
- [33] VERNANT, J.-P.: Řecký člověk. In: Vernant, J.-P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 17.
- [34] ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [35] ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [36] DK 80 B 1, B6a.
- [37] „Sókratés bol najväčší zo všetkých sofistov. Domnieval sa totiž, že existuje, alebo by malo existovať toľko rozmanitých *logoi*, koľko je ľudí, a že všetky tieto *logoi* tvoria ľudský svet natolko, nakolko ľudia spolu žijú v reči (*in the manner of speech*).“ ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [38] „vedomie, že človek je mysliace a konajúce bytie v jednom – teda niekto, koho myšlienky nezmeniteľne a nevyhnutne sprevádzajú jeho činy – zdokonaľuje ľudí a občanov.“ ARENDT, H.: Socrates, s. 23.
- [39] ARENDT, H.: Socrates, s. 15.
- [40] Plat. *Gorg.* 482b8-c3.
- [41] ARENDT, H.: Socrates, s. 18.
- [42] ARENDT, H.: Socrates, s. 20.
- [43] ARENDT, H.: Socrates, s. 22.
- [44] DK 87 B 44. Viacerí komentátori podotýkajú, že Antifón nemusí priamo nabádať k porušovaniu zákonov obce. A. Graeser podotýka, že „Antifónovu poznámku možno *de facto* chápať ako konštatovanie stavu, ktorý je“ (*Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 92, p. 142). W. K. C. Guthrie zas upozorňuje, že Antifón „prezentuje názory obvyklé v 5. storočí“ (*The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 108).
- [45] DK 88 B 25.
- [46] Plat. *Resp.* 539b6-561d3.
- [47] ARENDT, H.: Socrates, s. 22. Tento príklad spoločenstva s vrahom vo mne samom je pre Arendtovú silno presvedčivý a vracia sa k nemu aj v neskorších textoch o Sókratovi. Porov. ARENDT, H.: *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90-91; *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 22, resp. *Život ducha*, s. 206.
- [48] ARENDT, H.: Socrates, s. 23.
- [49] ARENDT, H.: Socrates, s. 22-23, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 96.
- [50] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [51] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [52] Arist. *EN* 1155a23-28. Mierne upravený preklad J. Špaňára.
- [53] ARENDT, H.: Socrates, s. 17.
- [54] ARENDT, H.: Socrates, s. 18. Porov. *Vita activa*, s. 75-76.
- [55] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [56] ARENDT, H.: Socrates, s. 18.
- [57] Arist. *EN*. 1166a1-2.
- [58] Arist. *EN*. 1170b5-9.
- [59] ARENDT, H.: Socrates, s. 20.
- [60] ARENDT, H.: Socrates, s. 24.
- [61] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [62] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [63] Plat. *Theaet.* 151c.
- [64] Mimochodom, so slávnym prirovnaním Sókrata k morskej raji, ktorý Arendtová zdôrazňuje v neskorších textoch, sa v eseji *Sókratés* nestretneme.
- [65] VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror*, s. 214.
- [66] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [67] Rozvíjanie týchto tém by presahovalo limity tejto štúdie, preto sa im budem venovať v pokračovaní na inom mieste.

Mgr. Michal Zvarík, PhD.  
Centrum fenomenologických štúdií  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta  
Trnavská univerzita v Trnave  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava  
e-mail: zvarik.michal@gmail.com