

ANTISTHENÉS MEDZI SÓKRATOM A DIOGENOM

VLADISLAV SUVÁK, Inštitút filozofie a etiky FF PU, Prešov¹

SUVÁK, V.: Antisthenes between Socrates and Diogenes
FILOZOFIA 66, 2011, No 6, p. 545

The paper deals with the Socratic ethics as developed by Antisthenes and conceived by the doxographical tradition as the basis of Diogenes' Cynicism. The author tries to show that Antisthenes' thought as a whole is connected with *paideia* (education). Thus Antisthenes' interpretations of Homer as well as his logical paradoxes have ethical aiming. There is a close connection between Antisthenes' logic and his ethics of the care of the self. Socratic thought in Antisthenes' fragments is neither skeptical nor dialectical. Contrary to both "intellectualistic" tendencies Antisthenes puts stress on the wise continually practicing ethics. By using of logical paradoxes (mainly *ouk estin antilegein*) Antisthenes probably hoped to demonstrate the anti-Platonic priority of ethics over metaphysics and logic. From this point of view Antisthenes can be seen as the predecessor of practical Cynical *bios* (way of life).

Keywords: Socrates – Antisthenes – Plato – Diogenes – Logical paradoxes – Ethics of the care of the self

Doxografická tradícia kladie veľký dôraz na sókratovský pôvod kynizmu. Zrejme preto označuje za prvého kynika Antisthena, ktorého pokladá za verného, či dokonca najbližšieho Sókratovho nasledovníka.² Názor doxografov nebudeme analyzovať,³ ale použijeme ho ako východisko skúmania vzťahov medzi kynikmi a sókratovcami.

Ak by sme mali charakterizovať kynizmus z hľadiska sókratovskej tradície myslenia, pravdepodobne by sme poukázali na to, že kynici radikalizujú viaceré sókratovské postoje a motívy, medzi ktoré by sme mohli zaradiť kritiku konvenčnej morálky, iróniu, sebaovládanie, skromnosť, umiernenosť. Sókratovská kritika konvencií prerastá do zavrnutia spoločenských noriem a pravidiel. Dôraz na odolnosť proti vášňam (*τὸ ἀπαθές*) a vytrvalosť (*τὸ καρτερικόν*) vyúsťuje do ideálu sebestačného života (*αὐτάρχεια*). Sókratovská irónia sa zmení na otvorený výsmech – najmä vo vzťahu k túžbe po blahobyte a tradovanej úcte k rodovej morálke. Z proklamovanej sókratovskej skromnosti sa stáva prísny

¹ Rád by som poďakoval Dr. Vladimírovi Markovi za kritické pripomienky k článku.

² Porov. Antisthenove zlomky V A 12 – 21 SSR a Diogenove zlomky V B 17 – 24, 126 SSR atď. Slovenský preklad Antisthenových zlomkov A. Kalaša vyšiel vo vydavateľstve Kalligram ([1], skratka V A). Diogenove zlomky sú označené poradím V B. Číslovanie Antisthenových aj Diogenových zlomkov sa pridržiava Giannantonioho edície ([5], skratka SSR).

³ K tejto otázke pozri komentár ([1], 55 – 61). Modernú históriu interpretácie vzťahu medzi Antisthenom-učiteľom a Diogenom-žiakom preberá podrobne G. Giannantoni ([5], IV, 513 – 515).

asketizmus (*ἀσκησις*), ktorý je skôr podmienkou než cieľom kynického života.⁴ Ak porovnáme kynizmus s ostatnými sókratovskými školami 4. st. pr. Kr., do popredia vystúpi jeho prísny výklad sókratovskej maximy, podľa ktorej *blaženosť sa zakladá na zdatnom konaní*: Jedinou chybou v živote je špatnosť konania (*κακία*), jediným dobrom zdatnosť (*ἀρετή*).⁵ Možno práve táto prísnosť doviedla Platóna k výroku na adresu Diogena, ktorý je v určitom zmysle jedinečnou charakteristikou kynika: „šalejší Sókratés“ (*Σωκράτης μαινώμενος*).⁶

V tejto stati si položíme otázku, ako by sme mohli charakterizovať Antisthenovo rozvinutie Sókratovho učenia, ak by sme naň uplatnili hľadisko kynizmu, resp. prečo mohli niektoré prvky antisthenovského myslenia inšpirovať kynikov. Musíme začať tým, čo spôsobuje najväčšie ťažkosti pri štúdiu Antisthena – povahou prameňov. Zlomky, ktoré zaradil G. Giannantoni do II. zväzku antológie *Socratis et Socraticorum reliquiae*, nemajú jednotný charakter. Menšia časť pochádza z Xenofónových sókratovských dialógov, ktoré vznikli ešte počas Antisthenovho života. Väčšia časť vychádza zo zbierok *χρῆται* (stručných, eticky zameraných výrokov). Ostatné správy patria do rôznych literárnych žánrov – od historických až po satirické. Už z tohto dôvodu je veľmi ťažké posúdiť literárnu a historickú hodnotu jednotlivých zlomkov. Napríklad niektoré pasáže z diel rečníkov „druhej sofistiky“ (Dión, Maxim) mohli byť takmer doslovne prepísané z Antisthenových diel a mohli by byť dôležitým svedectvom o obsahu a charaktere Antisthenových spisov, ak by sme vedeli dokázať ich autenticitu. Naopak pasáže z Xenofónových spisov, ktoré by sme mohli považovať za verné obrazy Antisthenovho myslenia, lebo pochádzajú ešte z doby jeho života, patria do žánru *Σωκρατικοὶ λόγοι*, ktorý vytváral fiktívne charaktery a prispôboval ich požiadavkám jednotlivých rozpráv.

Prvý sókratovský motív, na ktorý narazíme pri čítaní Giannantonioho edície Antisthenových zlomkov, sa spája s jeho životom, konkrétne s posmeškami na adresu Athénčanov, ktorí vraj *nie sú o nič urodzenejší ako slimáky alebo lúčne koníky* (V A 8 SSR). Prepojenie životných príbehov nejakej osobnosti s jej etickým učením patrí k typickým črtám kynickej literatúry, preto je možné, že niektoré anekdoty o Antisthenovi vytvorili kynici (resp. stoici, ktorí cez kynikov dokazovali svoj sókratovský pôvod). Ale takisto je možné, že anekdoty vychádzali priamo z pasáží Antisthenových spisov. Mať lepší pôvod, byť urodzenejší (*εὐγενεστέρους*) patrilo k prednostiam dokonalých mužov (*καλοὶ καὶ ἀγαθοί*). Z hľadiska sókratovského myslenia sú však tieto prednosti iba domnelými zdatnosťami, lebo nevyplývajú z duševného rozhodovania, ale z náhodných vonkajškových okolností (príslušnosť k dobrému rodu vyvoláva očakávanie chvályhodného konania).⁷

⁴ Cieľom kynického života je sebestačnosť, ktorá splyva so slobodou reči a konania (*παρηρησία, ἐλευθερία*) ([17], 1 – 28).

⁵ Porov. Antisthenove zlomky V A 88, 104 SSR, Diogenove zlomky V B 13, 143, 223 SSR atď.

⁶ Diog. Laert. VI 54. Historická autenticita tejto správy je neistá – možno je súčasťou doxografickej legendy o sporoch medzi Diogenom a Platónom. Porov. Diogenove zlomky V B 55 – 67 SSR.

⁷ Satirický pohľad na pôvod a urodzenosť Athénčanov je témou Platónovho *Menexena*. Zdatnosť odvodená z urodzeného pôvodu patrí ku konvenčnému chápaniu dobrého konania, ktoré Sókratés raných

Priamym príkladom Antisthenovej kritiky tradičného chápania zdatností by mohla byť Odysseova reč (V A 54 SSR), ktorá obhajuje postoj typický pre neskorších kynikov: *mudrc sa nebude riadiť ustanovenými zákonmi, ale zákonom zdatnosti*.⁸ V závere reči hovorí Odysseus Aiantovi: „Si chorý závisťou a nevedomosťou, dvoma chorobami, ktoré si jedna druhej najviac odporujú. Prvá ťa núti túžiť po krásnom, druhá ti v tom bráni. Zažívaš niečo celkom pochopiteľné a ľudské: keďže si silný, domnievaš sa, že si aj udatný. Ale nevedomuješ si, že múdrosť v boji a udatnosť neznamená to isté ako hrubá sila. Tiež nevieš, že nevedomosť je to najväčšie zlo práve pre tých, ktorí ho v sebe nosia“ (V A 54, § 13 SSR). Dôležitý sókratovský motív by sme mohli hľadať v napätí medzi odvahou (*ἀνδρεία*), uchopenou tradične ako hrdinská zdatnosť (t. j. „chrabrosť v boji“), a odvahou uchopenou ako (nová odysseovsko-sókratovská) rozumnosť.⁹ Antisthenov Odysseus oddeľuje fyzickú, surovú silu (*ἰσχύς*) od odvahy, ktorá má podobu vedenia (*ἐπιστήμη*, tu ako *σοφία*). Nevedomosť (*ἀμαθία*) je v konečnom dôsledku jedinou príčinou chybného konania. S tým by súhlasil Platónov aj Xenofónov Sókratés.¹⁰ Na Odysseovi je však zaujímavé to, že o nevedomosti hovorí v duchu, ktorý je príznačný skôr pre helenistických než klasických mysliteľov, a to ako o najväčšej chorobe duše: Aiantova nevedomosť zapríčiňuje zlé úsudky aj chybné konania¹¹ a je predzvesťou jeho smutného konca (narážka na Aiantovo šialenstvo).

Už historicky najstaršie zmienky u Xenofóna dokladajú, že Antisthenés pristupuje k životu zo sókratovskej pozície, t. j. chápe život ako činnosť, ktorá si vyžaduje neustálu pozornosť a starostlivosť. Ale zároveň kladie dôraz na prvky, ktoré majú bližšie k postojom helenistických kynikov než k známym podobám Sókrata zo sókratovskej literatúry 4. st. pr. Kr. Antisthenés zobrazený v Xenofónovom *Symposiu* (ako prechý a nie príliš vychovaný muž! – predchodca kynikov?) dokazuje, že najviac zo všetkého si zakladá na

Platónových dialógov systematicky vyvracia pomocou elenktického dokazovania, aby nasmeroval pozornosť svojich spoločníkov k otázke *Čo je to (τί ἐστί) zdatnosť?* (napríklad odvaha, spravodlivosť, umiernenosť, zbožnosť). Podobne postupuje Xenofónov Sókratés, ale elenktické skúmanie využíva oveľa menej (porov. *Mem.* IV.5), takže často dospieva k uspokojivej odpovedi na danú otázku *τί ἐστί*, ktorá je pre Sókrata Platónových raných dialógov nedosiahnuteľná (porov. *Pl., Ap.* 19d; 33a; *Xen., Mem.* I.3.9; I.4.6).

⁸ Zl. V A 134 SSR. R. Höistad si myslí, že Antisthenés propaguje prostredníctvom postavy Odyssea kynické zdatnosti ([7], 94). Podobne uvažuje A. Patzer ([10], 213).

⁹ Porov. ([7], 94 a n.). K. Joël ([8], II., 146) dáva obidve reči do súvislosti s polemikou medzi Lachétom a Nikiom v Platónovom dialógu *Lachés*. Ide o spor medzi *φρόνησις a ἰσχύς*, medzi *λόγος a ἔργον*, medzi *ἀνδρεία* v zmysle *καρτερία* (Lachés) a *ἀνδρεία* v zmysle *σοφία* (Nikias).

¹⁰ Porov napr. *Pl., Alc. I.* 118a5, 117d8 (*ἄγνοια*), 134a atď. Ide o jeden z centrálnych motívov sokratiky, ktorý sa u Platóna spája s tézou, že *nikto nekoná chybné úmyselne (ἐκὼν)*; porov. *Prot.* 345d-e; *Meno* 77e-78a; *Resp.* 382a, 413a, 589e; *Tim.* 86d, *Leg.* 731c; *Phil.* 22b). Sókratés raných Platónových dialógov ostáva napriek tomu skeptický k možnosti dosiahnuť etické vedenie. Naproti tomu Xenofónov Sókratés (ovplyvnený možno Antisthenom) bez váhania vymedzuje etické zdatnosti (pozri *Mem.* I.1.16; I.3.9; I.4.6).

¹¹ Porov. V A 54 §4 SSR. Por. výroky V A 169 a V A 167 SSR.

bohatstve.¹² Pod bohatstvom (*πλοῦτος*) si nepredstavuje to, čo jeho súčasníci (majetok, peniaze, česť, slávu). Spôsobom typickým pre sókratovské elenktické rozpravy dokazuje, že tradičná mienka sa dostane do paradoxného svetla, ak ju konfrontujeme so zdatnosťou konania: Aj chudobný človek sa môže stať bohatým, keď sa oslobodí od konvenčných predstáv o bohatstve. Na Sókratovu otázku, prečo si zakladá najviac na bohatstve, Antisthenés odpovedá: „Pretože si myslím, že človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale že ju nosí vo svojej duši“ (V A 82 SSR). Nasledujú príklady ľudí, ktorí žijú biedne napriek obrovskému majetku. Nakoniec hovorí Antisthenés o vlastnom živote: „Ja mám všetkého tak veľa, že sám mám len ťažko prehľad o tom, čo vlastním. V jedle a pití mám dosť, aby som nebol hladný a smädný. A pokiaľ ide o obliekanie, vonku sa netrasím o nič viac ako tento tu chýrny boháč Kallias. No keď sa dostanem domov, steny mi pripadajú ako teplý kabát, strecha ako hrubá huňatá vesta a posteľ mi tak vyhovuje, že mám ráno veľký problém, aby som z nej vstal.“ Pasáž z Xenofónovho *Symposia* považujú viacerí historici za najstaršie literárne stvárnenie kynického života ([15], 85). Antisthenés sa priznáva k vlastníctvu skromného majetku, ale zároveň zdôrazňuje, že skutočné bohatstvo musíme hľadať v postoji k životu. Antisthenés je zobrazený ako človek pohrdajúci vonkajšími dobrami, ako prototyp kynického mudrca, ktorý sa oslobodzuje od majetku podobne ako sa Sókratés oslobodzuje od pút konvencií.

Výroky a gnómy obsiahnuté v doxografickej literatúre (podľa ktorej je Antisthenés rovnako sókratovcom ako kynikom) kladú dôraz na vnútornú slobodu rozhodovania: *Hradby miest rúca zradca, ktorý sa v nich skrýva, hradby duše však nemôže nikto otvoriť ani rozrušiť* (V A 107 SSR). Správne rozhodnutia sa rodia v duši, keďže majú status vedenia, sú neotrasiteľné. Inými slovami, skutočné duševné rozhodnutia neprítakávajú vonkajším vplyvom (tlaku konvenčných pravidiel, zákonov a očakávaní), ale vlastnej rozumnosti, ktorá jediná dokáže zvážiť všetky okolnosti (V A 134 SSR). Viaceré antisthenovské gnómy poukazujú na motív, ktorý je pre sokratiku kľúčový:¹³ Etické poznanie núti človeka neustále sa *starat' o seba* (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*). Táto starosť však môže mať viacero podôb. Starostlivosť zameraná na vlastný život vychádza z potreby sebazpoznania, predmet ktorého uchopuje inak Xenofón, inak Platón – a inak zrejme aj Antisthenés.

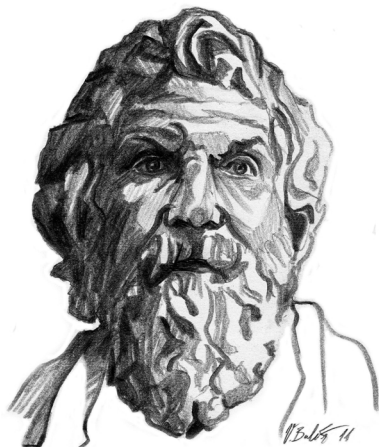
Xenofón vzťahuje sebazpoznanie na poznanie toho, čo je človek schopný urobiť, t. j. na poznanie jeho vlastných možností. Sókratés zobrazený v Xenofónových *Spomienkach* považuje za podvodníka každého, kto vzbudzuje klamlivú predstavu o sebe, že je schopný robiť niečo dobre, aj keď v tom nie je dobrý. Život takého človeka je plný trápenia, škody a posmechu (*Mem.* 1.7.1-4). Sókratés povzbudzuje svojich žiakov, aby poznali najskôr vlastné možnosti/schopnosti (*δυνάμεις*), a až potom sa starali o záležitosti druhých (*Mem.* 3.7). Lebo ten, kto pozná sám seba, vie, čo je pre neho prospešné, a rozozná, čo môže, a čo nie. Robí iba to, čomu rozumie, a vyhýba sa veciam, ktorým nerozumie, takže sa vyhýba chybám a vedie sa mu dobre. Naopak ľudia, ktorí nepoznajú svoje schopnosti, neve-

¹² Xen., *Symp.* 3,8.

¹³ Snaha o sebestačný život (*αὐτάρκεια*) je spätá s úsilím o odstránenie slepej závislosti od náhody (*τύχη*), proti ktorej stojí etika ako *umenie života* (*τέχνη τοῦ βίου*). Porov. V A 80; V A 99; V A 177 SSR.

dia, čo potrebujú ani čo robia – vo všetkom chybujú, každá výhoda im utečie a upadajú do nešťastia (*Mem.* 4.2.25-29).¹⁴

Sókratés ranných Platónových dialógov chápe svoju činnosť – v súlade s inými sókratovcami 4. st. pr. Kr. – ako neustálu *starosť o seba*, ktorú stotožňuje so starosťou o *dušu, pravdu a rozum*.¹⁵ Poznanie seba samého musí vychádzať z uchopenia toho, čo znamená predmet tohto poznania. Rozprava v *Alkibiadovi I.* ukazuje, že predmetom sebapoznania je „samo to samo“ (*αὐτὸ τὸ αὐτό*; *Alc. I.* 130d4). Podľa Sókrata človek nie je nič iné ako duša (*Alc. I.* 130c3), lebo svoje telo používa tak, ako remeselník používa svoje nástroje, čo znamená, že človek sa odlišuje od svojho tela tak ako remeselník od svojich nástrojov (*Alc. I.* 129c-e). Keďže *človek je duša*, v činnosti, ktorá je starosťou o seba, musí uprednostňovať duševné dobré pred telesnými a vonkajšími. Sókratés zároveň podmieňuje praktickú starosť o seba odpoveďou na otázku, ktorá má metafyzický charakter: *τί ἐστίν;* – *Čo je človek?* A hoci sa nepúšťa do metafyzického zdôvodňovania bytnosti duše,¹⁶ predsa je teoretické uchopenie otázky podmienkou praktickej odpovede („akým spôsobom sa môžeme postarať sami o seba“) ([24], 83 – 88).



Antisthenés

Antisthenovo chápanie sebapoznania, a teda ani charakter starosti o seba nedokážeme presne vymedziť, lebo máme k dispozícii len fragmentárne texty a správy. Ale môžeme si o ňom vytvoriť aspoň čiastočnú predstavu na základe niektorých článkov učenia, ktoré boli v antike pomerne známe, ak máme usudzovať podľa množstva odkazov a správ. Mám na mysli predovšetkým jeho ponímanie jazyka, tézu proti možnosti sporu, kritiku definícií a výklady homérskeho eposu. Všetky sa vzťahujú na výchovu, *παιδεία*, ktorá v sókratovskej literatúre splyva s etikou, t. j. s procesom ovládnutia seba samého. Navrhujem netypický postup: Najskôr si načrtne na základe toho, čo sme doteraz povedali, antisthenovský prístup k etike (s dôrazom na prvky, ktoré budú blízke kynikom) a potom si položíme otázku, ako by mohli jednotlivé body Antisthenovho učenia zapadať do tohto rámcového náčrtu.

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že spoločným znakom sókratovských etík 4. st. pr. Kr. je presvedčenie, že *blaženosť sa zakladá na zdatnom konaní*, ku ktorému dospievame praktickou rozumnosťou (*φρόνησις*). K etike musíme pristúpiť ako k praktickému vedeniu, ktoré je prítomné v každom jednotlivom

¹⁴ Pozri ([18], 93 – 109).

¹⁵ Porov. Pl., *Ap.* 30b; *Ethd.* 280d-282d; *Meno* 87d-89a; *Alc. I.* 129b-133d.

¹⁶ Sókratés hovorí Alkibiadovi, že odpoveď, ku ktorej dospeli po krátkej úvahe („Človek je duša“), nie je celkom presná, ale jednako postačuje aj vo svojej skromnejšej podobe (130c8).

vedení do tej miery, do akej súvisí s vytváraním seba samého. V porovnaní s moderným chápaním má sókratovská etika výrazne antiteoretický charakter, čo znamená, že nie je „teóriou dobrého života“, a už vôbec nie „teóriou morálky“. Antisthenovský variant etiky je navyše prepojený so spôsobom života – podľa všetkého oveľa výraznejšie než platónsky, hoci etika v dialógoch raného Platóna nemá status vedenia, zatiaľ čo v Antisthenových zlomkoch vyúsťuje do (špecifického typu) vedenia. Rozdielne postoje mohli vyplynúť z rozdielneho prístupu k životu: Antisthenés sa nedokáže od života vzdialiť a abstrahujúcim spôsobom dištancovať, nedokáže odpovedať na otázku *Čo je (dobrý) život?* teoretickými prostriedkami. Spolu s Michelom Foucaultom by sme mohli povedať, že život je pre Antisthena najväčšie a v určitom zmysle jediné dielo, na ktorom pracuje ([19], 288). Starat' sa o seba znamená bez prestania vytvárať svoj život. Túto činnosť nemôžeme prerušiť, môžeme sa jej len vzdať (keď sa naposledy vzdáme možnosti rozhodovať o sebe). Práve tieto motívy sú výrazné v kynických textoch, ktoré kladú dôraz na to, že život sa musí za každých okolností riadiť rozumovým rozhodovaním.¹⁷ Etika je prítomná vo všetkom, čím sa zaoberáme, čo robíme, ako myslíme, lebo vždy sa primárne zaoberáme životom (čo korešponduje s Xenofóntovým obrazom Sókrata v 1. knihe *Spomienok*).¹⁸ Iba v tomto zmysle má etika status vedenia, t. j. jediného vedenia, ktoré môžeme dosiahnuť.

Antisthenovský prístup k životu by sme mohli označiť za individualistický, čo by mohlo byť v kontraste s myslením neskorého Platóna, ale oveľa dôležitejšie je jeho anti-univerzalistické založenie: Žiadna etika ma nenaučí, ako správne viesť svoj život, pokiaľ sa nedokážem ja sám správne rozhodovať. Sebapoznanie nie je problém, ktorý si pred seba stavíme ako nejaký predmet hodný skúmania. Táto otázka – podobne ako ďalšie – patrí k spôsobu života, pre ktorý sa rozhodujeme. Sebapoznanie je iným menom pre *umeenie života* (*τέχνη τοῦ βίου*). Nemôžeme ho oddeliť od toho, ako žijeme, a skúmať ako niečo, čo je nám „vlastné“, a zároveň „cudzie“.

Tento všeobecný náčrt sa pokúsime dať do vzťahu s niektorými článkami Antisthenovho učenia, ktoré nadviazali (podľa antických správ) tak na Sókratov odkaz, ako aj na diskusie medzi sókratovcami prvej generácie. Začneme štýlom a charakterom písania: Antisthenés je jedným z autorov sókratovských dialógov (*Σωκρατικοὶ λόγοι*), čo by sme mohli chápať tak, že využíva dialogickú formu, podobne ako iní Sókratovi žiaci, na vyjadrenie vlastných etických postojov.¹⁹ Diogenés Laertský (II 47) zmieňuje medzi najvý-

¹⁷ Pozri Diogenove zlomky V B 196 SSR. K chápaniu života porov. zl. V B 59; V B 223, V B 161; V B 161 SSR atď.

¹⁸ Porov. Xen., *Mem.* 1.1.12 a n. Sókratés sa zaoberá výlučne ľudskými vecami (*τὰ ἀνθρώπινα*).

¹⁹ Porov. zl. V A 100, v ktorom Antisthenés charakterizuje svoju činnosť ako schopnosť „stýkať sa so sebou samým“. Spojenie *ὁμιλεῖν ἑαυτῷ* sa dá preložiť viacerými spôsobmi: „súhlasiť so sebou samým“, „byť žiakom seba samého“, „priatelíť sa so sebou samým“, „bojovať so sebou samým“ atď. Höistad ([7], 110) si myslí, že fráza *ὁμιλεῖν ἑαυτῷ* sa vzťahuje na dobovú spoločenskú požiadavku politickej svornosti (*ὁμόνοια*), založenú na zákone, proti ktorej Antisthenés stavia vlastnú predstavu spoluzitia rovnako zmýšľajúcich bratov (*ὁμονοούντων ἀδελφῶν συμβίωσιν*), ktoré je mocnejšie než všetky hradby (t. j. zákony; Diog. Laert. VI 6), resp. predstavu svornosti podľa prirodzenosti (*κατὰ φύσιν*). V zhode

znamnejšími (οἱ κορυφαιότατοι) sókratovcami – a má na mysli predovšetkým autorov *Σωκρατικοὶ λόγοι* – trojicu: Platón, Xenofón, Antisthenés. Ak uvážime, že Xenofón preberal sókratovské motívy z Platóna, a najmä z Antisthena,²⁰ zostávajú dvaja dôležití autori *Σωκρατικοὶ λόγοι*: Platón a Antisthenés. Zachovalo sa nám len niekoľko drobných správ, na základe ktorých sa zdá, že Antisthenés narábal s jednoduchou mimickou formou dialógu.²¹ Pre antisthenovské dialógy je príznačné, že ich hlavnou postavou nie je len Sókratés, ale aj Kýros alebo Héraklés, pričom každý z nich predstavuje iný typ sókratovského mudrca, resp. vládcu.²² Niektoré zlomky naznačujú, že Antisthenés mal výhrady k Platónovmu spôsobu dialektického skúmania. Napríklad krátke súhlasné a submisívne odpovede typu „Pravdaže áno“ (Πάνυ μὲν οὖν...),²³ ktoré sa objavujú v Xenofóntovom *Symposiu* (V A 81 SSR), by mohli byť satirou na dialektickú metódu skúmania, ako ju poznáme z raných Platónových dialógov ([13], 19).

Položme si otázku, prečo by Antisthenés útočil na Platónovo poňatie dialektického skúmania. Odpoveď by sme mohli hľadať v Aristotelovej správe (V A 150 SSR), podľa ktorej Antisthenés odmietal možnosť definície zdatnosti, lebo bol presvedčený (podobne ako Sókratés raných Platónových dialógov), že „nie je možné vymedziť, čo je vec“ (οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι). Ak správne chápeme Aristotelovu zmienku, tak Antisthenés hovorí, že neexistuje cesta ku konečnej odpovedi na otázku τί ἔστι.²⁴ Zdá sa, že Antisthenés zavrhuje cestu, po ktorej sa vydal zrelý Platón v závere *Menónu*, keď pripustil

s Bachtinom ([23], 120) by sme mohli dať Antisthenov výrok do súvislosti so žánrom *soliloquii*, v ktorých vedie autor dialóg so sebou samým. Spojenie *ὁμιλεῖν ἑαυτῷ* by mohlo byť v tomto zmysle špecifickým antisthenovským rozvinutím sókratovskej dialektiky.

²⁰ Porov. ([8], zv. II/2, 1085). Medzi autormi sókratovských dialógov panovala veľká rivalita. Príkladom môže byť pasáže z Xenofóna (*Mem.* I.2), v ktorej vymenúva najvernejších Sókratových nasledovníkov (*ὁμιληταί*; *Mem.* I.2.48), pričom nespomína Antisthena, Platóna, Aischina ani Xenofóna, t. j. štvoricu, ktorá patrila k najplyvnejším autorom *Σωκρατικοὶ λόγοι*.

²¹ Porov. V A 200 SSR. Nepriamym svedectvom o tom, že Antisthenés využíval sókratovské dialektické skúmanie, by mohli byť aj jeho reči (*Odysseova a Aiantova*, V A 53-54 SSR). Ako celok tvoria „rozhovor“, ktorý nevýstúje do jednoznačnej odpovede na otázku, ktorý z týchto dvoch hrdinov koná zdatne.

²² Okrem toho je pravdepodobné, že v Antisthenových dialógoch sa striedali dialogické pasáže s dlhšími monológmi, čo je z hľadiska raných Platónových dialógov neprijateľná forma rozhovoru. Platón stavia dialektiku (umenie dávať otázky a odpovedať na ne; *Crat.* 390c) proti rétorike, ktorá je „dlhou rečou“. Dialektický rozhovor má pevnú štruktúru, lebo žiadna otázka v ňom nie je položená náhodne, vždy sa kladie s ohľadom na to, čo už bolo povedané. Otázka sa stáva hybným momentom rozhovoru a každá odpoveď ju prehľbuje. Preto postaví Platón v *Prótagorovi* (334 c a n.) „stručnú reč“ (*βραχυλογία*, 335a3) proti „dlhému rozprávaníu“ (*μακρὰ λέγειν*, 334e5), t. j. rozhovor (*διαλέγειν*) proti hovoreniu (*λέγειν*; porov. *Meno* 75d).

²³ Pl., *Euthyph.* 7a5 etc.

²⁴ Otázka *Čo je to?* vedie väčšinu raných Platónových dialógov k nevyhnutnosti vymedziť to, čo majú *spoločné* všetky prípady tej ktorej *zdatnosti*, napríklad čo je *spoločné* všetkým prípadom *odvahy* (τί ἔστιν ἀνδρεία; *Lach.* 190e3) atď. Porov. *Euthyph.* 5d7 (τί ... εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον), *Resp.* 331d2, 472b7 (τί ἔστι δικαιοσύνη) atď.

možnosť „dialektického vedenia“ o povahe zdatnosti.²⁵ Bola to cesta, po ktorej sa musel vydať, ak chcel zdôvodniť potrebu reformy výchovy, ako je uchopená v *Ústave* alebo v *Zákonoch*.

Rozdiel medzi Antisthenovým a Platónovým ponímaním vedenia je pomerne zložitý. Zdá sa, že Antisthenés uchopuje sókratovské vedomie nevedenia pozitívne, t. j. bez skeptických dôsledkov, ktoré z nich vyvodil Platón raných dialógov. Ale zároveň odmieta stotožniť (pozitívne etické) vedenie s teoretickou odpoveďou na otázku *τί ἐστι*, čo by mohlo znamenať, že neútočí na Platónovho Sókrata raných dialógov, ale na výklady zrelého Platóna.

Antisthenés využíva pri svojej kritike eleatskú diferenciu *jedno – mnohé*: Každá definícia (*λόγος*) sa nevyhnutne stáva zmmnožením viacerých *λόγοι*, ktoré si vyžadujú ďalšie definície (ďalšie *λόγοι*). A takto by sme mohli pokračovať *ad infinitum*. Nevyhnutným dôsledkom každej systematickej snahy o určenie *logu* je *μακρὸς λόγος* („dlhá reč“, „dlhý výklad“, „zmmnožený logos“). *Logos* nemôžeme určiť pomocou ďalších *logoi*, lebo aj tie si vyžadujú určenie – môžeme ho vymedziť iba na základe jeho samého, t. j. na základe *οἰκειῶς λόγος*.²⁶

Aby sme lepšie porozumeli Antisthenovej pozícii, mali by sme tézu „Nie je možné vymedziť, čo je vec“, spojiť s inou, oveľa slávnejšou tézou: „Spor nie je možný (*μηὲ εἶναι ἀντιλέγειν*)²⁷ a takmer ani nie je možné hovoriť nepravdivo“.²⁸ Pri výklade tejto tézy sa môžeme oprieť o dva typy antických správ. Prvé vychádzajú z predpokladu, že Antisthenés argumentuje eleatským jazykom z pozície logickej náuky, ktorá sa dá uplatniť na skutočnosť ako takú (v metafyzickom zmysle).²⁹ Tento spôsob výkladu využívajú aristotelovskí komentátori, aby poukázali na naivitu Antisthenových záverov.³⁰ Existuje však aj druhý (dokonca historicky starší) spôsob čítania tézy o nemožnosti sporu, ktorý naznačuje, že Antisthenés nevytvoril systematické logické učenie, ale svoju argumentáciu namieril priamo proti platónskemu esencializmu.³¹ Tvrdenie, že každú vec môžeme nazvať iba jej *vlastným logom*, pripomína eleatský hosť v Platónovom *Sofistovi*: Ku každej veci môžeme priradiť iba jej *vlastné meno*, t. j. nemôžeme hovoriť „Človek je dobrý“, ale „Dobré

²⁵ Porov. *Meno* 98a: Vedenie je „zdôvodnený výklad príčin“ (*αἰτίας λογισμὸς*).

²⁶ Porov. *Ar. Met.* 1024 b 26-34.

²⁷ *μηὲ εἶναι ἀντιλέγειν*; doslova „protirečenie neexistuje“; V A 152-153 SSR. Porov. spojenie *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*; *Ar., Top.* 104b20 n.; *Diog. Laert.* 9.53.

²⁸ *μηδὲ ψεύδεσθαι*; *Ar., Met.* 1024b34.

²⁹ Porov. Proklos (In: *Plat. Crat.* 37 = zl. V A 155): „Antisthenés hovorí, že protirečenie nie je potrebné. Lebo každý *logos* je podľa neho pravdivý. Ten totiž, kto hovorí (*ὁ λέγων*), hovorí niečo (*τι λέγει*); a ak hovorí niečo, hovorí to, čo je (*τὸ ὄν*). Ale každý, kto hovorí to, čo je, hovorí pravdu.“ Veľká časť moderných interpretátorov číta Antisthenovu tézu v súlade s Proklovým výkladom problému (porov. napr. jednu z posledných systematických prác o Antisthenovi ([22], 56 – 64)).

³⁰ Porov. fr. V A 149 SSR. Fernanda D. Caizzi ([21], 58 a n.) poukazuje na rozdiely medzi správou Prokla a Aristotelovými správami (V A 150 – 153), ktoré ju vedú k podozreniu, že Proklos formuluje antisthenovský paradox z pozície dobového myslenia bez ohľadu na pôvodné zdroje, či už peripatetické, alebo iné.

³¹ Porov. Popperov výklad ([20], I, 334 – 336).

je dobré“ a „Človek je človek“. ³² Pasáž z Platónovho raného dialógu *Euthydémos*³³ pripomína Antisthenovu pozíciu ešte zreteľnejšie, hoci sa odvoláva na „starší paradox“, podľa ktorého nie je možné dokázať, ako odporuje (*ἀντιλέγειν*) jeden človek druhému. Argument proti možnosti sporu predkladá sofista Dionysodóros: „Ak v reči vykladám nejakú vec, ty však v inej reči inú vec, v takom prípade si odporujeme? (...) Alebo je to tak, že ja vykladám vec, zatiaľ čo ty nevykladáš nič? Ako by však mohol niekto, kto nič nevykladá, odporovať tomu, kto niečo vykladá?“³⁴ Ak by sme Antisthenovu tézu interpretovali pomocou pasáže z *Euthydéma*, dospeli by sme k záveru, že akákoľvek snaha vymedziť *οἰκειὸς λόγος* je neuskutočniteľná.

Klaus Döring ([4], 235 – 236)³⁵ presvedčivo ukazuje, ako by mohla vyzerat' Antisthenova pozícia z hľadiska Platónovho *Euthydéma*: Predpokladajme, že existuje *logos*, ktorý určuje *τί ἐστί* („čosť“) veci. V tom prípade platí, že tento *logos*, rovnako ako vec, ktorej *τί ἐστί* určuje, je *iba jeden*. Pomenujme ho spolu s Antisthenom *οἰκειὸς λόγος*. Práve tento *logos* musíme mať odteraz na zreteli vždy, keď budeme hovoriť o *logu*. Predstavme si, že dve osoby – osoba *A* a osoba *B* – hľadajú *οἰκειὸς λόγος* veci *X*. Osoba *A* niečo vysloví a tvrdí, že to, čo vyslovila, je hľadaný *logos*. To, čo navrhla osoba *A* ako *logos* veci *X*, môže byť buď 1. hľadaný *logos*, takže je to *οἰκειὸς λόγος* veci *X*, alebo 2. *logos* inej veci, napr. veci *Y*, alebo 3. *logos* ničoho, takže je to nejaká ústna výpoveď iného druhu (zvuky napodobňujúce reč). Predstavme si ďalej, že osoba *B* protirečí osobe *A*, že to, čo povedala, nie je *οἰκειὸς λόγος* (veci) *X*, a za hľadaný *logos* označí niečo iné. Pre to, čo navrhne osoba *B* ako *logos* veci *X*, platí to isté, čo pre návrh osoby *A*: Musí to byť buď 1. hľadaný *logos*, alebo 2. *logos* niečoho iného, napr. veci *Z*, alebo 3. *logos* ničoho, teda žiadny *logos*. Pokiaľ osoba *B* vyhlási za *οἰκειὸς λόγος* veci *X* niečo iné ako osoba *A*, mohli by sme hovorovo povedať, že osoba *B* odporuje osobe *A*. Ale v skutočnosti to nehovoríme správne. Neplatí, že osoba *B* protirečí osobe *A*, lebo keď osoba *A* vyslovila *logos* jednej veci a osoba *B* *logos* druhej veci, tak osoba *B* neprotirečila osobe *A*, ale hovorili o dvoch rôznych veciach – každá o svojej.

Nedokážeme zistiť, či niektorá z navrhovaných formulácií pre *logos* veci *X* je hľadaným *logom*. Nedokážeme dokonca zistiť ani to, ktorá z ponúknutých formulácií je *logom*, a ktorá ním nie je. Platí totiž Antisthenova téza, že nie je možné určiť *τί ἐστί* veci, resp. že za určitých okolností by to možné bolo, ale *my* nie sme schopní poznať, či sa to skutočne stalo. V plnom slova zmysle platí Aristotelova veta (*Met.* 1043b25-26), že *nie je možné vymedziť, čo vec je, lebo definícia je dlhou rečou*. Z Antisthenovho „atomistického stanoviska“ si dvaja ľudia nemôžu odporovať, keď sa pokúšajú o určenie bytnosti veci, lebo „ak by hovorili odlišne, nebudú už hovoriť o tom istom, keďže reč o tejto veci samej je len jedna“.³⁶

³² *Soph.* 251b-c.

³³ *Euthyd.* 286b-288a.

³⁴ *Euthyd.* 286b3-6.

³⁵ Döringov výklad by sme mohli chápať ako protiklad Naviovej interpretácie ([22], 56 – 64).

³⁶ Porov. V A 152.

Téza o nemožnosti sporu mohla vyplynúť z jednoduchého presvedčenia, že „sókratovské veci“ (hľadané zdatnosti pre blažený život) nedokážeme adekvátne vymedziť v jazyku, t. j. nedokážeme o nich vypovedať nič zmysluplné okrem ich vlastného mena (*οἰκείος λόγος*). Antisthenés hovorí, že „definícia je dlhá reč“ (*τὸν ὄρον λόγον εἶναι μακρὸν*), preto môžeme vypovedať iba to, *aké* niečo je, ale nemôžeme povedať, *čo to je*. Aristotelés v tejto súvislosti uvádza príklad so striebrom: Nedokážeme povedať, *čo je* striebro, ale môžeme povedať, že *je ako* cín (V A 150). Aristotelovmu príkladu nedôverujem, resp. neverím tomu, že vychádzal z Antisthenových spisov o protirečení. Nemáme žiadny dôvod myslieť si, že Antisthenés uvažoval o veciach ako „striebro“, „cín“ alebo „človek“ či „kôň“.³⁷ Myslím, že pod „vecami“ (*πράγματα*) si musíme predstaviť v prvom rade *zdatnosti konania* (*ἀρεταί*). Príklady uvádzané Aristotelovými komentátormi, ktorí poukazujú na Antisthenovu naivitu, nie sú rovnakého druhu ako otázky, ktoré si Antisthenés kládol, keď sa pýtal na spravodlivosť, dobro, odvahu, zákon atď.³⁸ Práve v prípade takýchto „vecí“ sa nenájdu dvaja ľudia, ktorí by sa zhodli v odpovedi na to, čo je *krása, sloboda, otroctvo, dobro, odvaha, zákon, spravodlivosť*.³⁹

Antisthenés prisudzoval vedeniu skôr protireptický a výchovný než epistemologický ráz – aj preto sa jeho skúmania *logu* viažu na proces výchovy. V tejto súvislosti sa zvykne uvádzať slávny citát z Epiktéta: „Počiatkom výchovy je skúmanie mien“ (V A 160 SSR).⁴⁰ Skúsme si položiť otázku: Prečo sa výchova zaoberá jazykom, presnejšie *skúmaním spoločných mien* (*τὰ ὀνόματα*)? Lebo každý sa musí naučiť, čo znamená, keď dáva do protikladu *správne* a *nesprávne*, *užitočné* a *škodlivé*, *spravodlivé* a *nespravodlivé* atď. Nie je v našej moci vymedziť *τί ἐστι* zdatnosti (*ἀρετή*) alebo chybného konania (*κακία*), t. j. nie je v našej moci povedať, *čo je spravodlivé*, a *čo je nespravodlivé*, ale v našej moci je aspoň čiastočné porozumenie základným diferenciám, v ktorých sa odohráva naše rozhodovanie a konanie. Nedokážeme vymedziť *správne*, *dobré* a *krásne* konanie, ale môžeme sa naučiť, ako rozlišovať medzi *správnymi*, *dobrymi*, *krásnymi* činmi a konaním, ktoré je *nesprávne*, *chybné*, *škaredé*, *škodlivé*. Vďaka výchove (ktorá splýva so schopnosťou používať *φρόνησις*) dokážeme porovnávať lepšie s horším, až sa nakoniec dopracujeme k poznaniu toho, čo je najlepšie zo všetkých známych praktických príkladov. Aj bez teo-

³⁷ Ak sa pozrieme na Antisthenove zlomky ako celok a vezmeme do úvahy aj tituly prác, ktoré sa nám zachovali iba v názvoch (porov. V A 41 SSR), môžeme povedať, že Antisthenés sa zaoberal iba otázkami, ktoré súviseli s výchovou. Zdá sa, že aj fragmenty, ktoré sa týkajú logiky alebo výkladu Homéra, mali jasné etické zameranie. Nemáme žiadne správy, ktoré by naznačovali, že Antisthenés uvažoval o metafyzických otázkach. Naproti tomu máme veľa správ, ktoré dokladajú, že kritizoval pokusy o metafyzické uchopenie skutočnosti (porov. V A 147 – 149).

³⁸ Ak by Aristotelés označil za Antisthenove „veci“ príklady z etickej alebo politickej oblasti, musel by uznať v súlade s vlastným skúmaním v etike a politike, že o týchto otázkach nemôžeme uvažovať teoretickým spôsobom – por. napr. úvodné pasáže *Etiky Nikomachovej* o praktickej povahe etického vedenia, ktoré si nemôže vystačiť s teoretickými odpoveďami na otázku typu *τί ἐστι*.

³⁹ Vo všetkých prípadoch ide o tituly Antisthenových spisov, teda o problémy, ktorými sa zaoberal (V A 41 SSR).

⁴⁰ Peknú štúdiu o antisthenovskom chápaní výchovy napísal Jaroslav Cepko [3].

retických kritérií máme dostatok prostriedkov na to, aby sme prakticky viedli naše konanie k zdatnosti na spôsob τέχνη (τέχνη τοῦ βίου).

Antisthenés zrejme nepochyboval o existencii vecí ako *spravodlivosť* alebo *sloboda*, *odvaha*, *dobro konania* atď. To, čo spochybňoval, bola ich poznateľnosť, t. j. možnosť dosiahnutia konečnej odpovede na otázku „Čo je to?“ (τί ἐστὶ) (spravodlivosť/sloboda/odvaha/dobro atď.). Jeho pozícia nevyústila do relativizmu príznačného pre sofistov. Podobne ako Sókratés raných Platónových dialógov aj on bol presvedčený o neuchopiteľnosti τί ἐστὶ. Oproti Platónovmu Sókratovi tu však vidíme jeden zásadný rozdiel: Antisthenés nepísal aporetické rozpravy, t. j. nepostupoval dialektickou metódou od otázky τί ἐστὶ k možným odpovediam, ktoré viedli besedníkov k ďalším (teoretickým) skúmaniam a ďalším (teoretickým) odpovediam. Antisthenés sa naučil, ako prakticky používať čiastočné odpovede bez toho, aby za nimi hľadal konečné odpovede. Tak postupoval Platón: od pravdivých mienok smerom k dialektickému vedeniu ako úplnému (aj keď skôr zvnútornenému) poznaniu príčin. Práve v tom by sme mohli vidieť jedinečný aspekt Antisthenovej podoby sókratovskej etiky. Ak bolo potrebné niekoho poučiť o tom, čo je prospešné pre život, a čo mu škodí, ukazoval to na príklade.⁴¹ Rovnaké postupy uplatňujú aj jeho kynickí nasledovníci. V slovných sporoch neprotirečia *logom*, ale svoj postoj demonštrujú: „Keď raz Zénón pomáhal svojmu učiteľovi Parmenidovi v dokazovaní, že bytie je nehybné, dokazoval túto tézu piatimi argumentmi. Keď im kynik Antisthenés nevedel protirečiť, postavil sa a začal kráčať. Myslel si, že zjavný dôkaz je silnejší ako akékoľvek protirečenie vyjadrené slovami“ (V A 159 SSR).⁴² Kynici poskytujú dôkazy, ktoré majú podobu činov, zjavných skutkov (čo je jeden z významov *parrhésie*, ktorá spája pravdu s priamočiarosťou). Príznačný výrok zo Stobaia, pripisovaný Antisthenovi, hovorí, že *protirečiaci nemá zastavovať v reči toho, komu protirečí, ale má ho poučiť*, lebo „toho, kto nám protirečí, nemáme v jeho reči zastavovať tým, že mu budeme protirečiť, ale treba ho poučiť – veď ani bláznivého človeka nevylicieš ten, kto je choromyseľný v opačnom smere“ (V A 159 SSR).⁴³

Čo znamená „neprotirečiť“, ale „poučiť“? Pripomeňme si Platónovu uštipačnú poznámku o tom, že Antisthenés nemôže písať o nemožnosti sporu, lebo vyvracia sám seba.⁴⁴ Antisthenés sa vraj preto rozhodol napísať *Sathóna*. Slovná hračka s Platónovým menom (Σάθων = „s veľkým údom“)⁴⁵ nemusela byť mienená ako urážka Prvého Akademika.

⁴¹ Porov. Döringov výklad ([4], 227 – 240), na ktorý nadväzuje Susan Prince ([11], 82) a dáva ho do vzťahu s doxografickými správami (V A 103, 159, 174, 148) a kynickou etikou ([11], 82 – 90).

⁴² Diogenés Laertios (VI 39) prisudzuje rovnakú príhodu Diogenovi zo Sinópe. Je pravdepodobné, že ide o kynickú anekdotu, ktorá sa začala spájať s Antisthenovým menom až dodatočne. Ale na druhej strane, ak porovnáme túto anekdotu so zlomkom V A 174, ukáže sa súvislosť s Antisthenovou tézou o nemožnosti sporu (porov. zl. V A 152 – 153).

⁴³ V tomto zmysle by sme mohli pochopiť aj doxografické zhmutia antisthenovskej etiky, ktoré zdôrazňovali, že v živote nepotrebujeme príliš veľa učenia na úkor praktickej rozhodnosti (porov. Diog. Laert. VI 10).

⁴⁴ Porov. V A 148 SSR.

⁴⁵ Σάθων (doslova „ten s mužským údom“, prenesene „vták“) – tu ako slovná hračka s menom „Platón“ (Πλάτων).

Antisthenés mohol použiť žartovnú prešmyčku, aby demonštroval svoj nesúhlas s Platónovými praktikami definovania, ktorý nevyplynul z protirečenia, t. j. z protirečivého názoru na uchopiteľnosť definícií zdatností, ale z odlišných praktík pomenovania toho, čo považujeme za skutočnosť.⁴⁶ Boli to praktiky, ktoré podľa Antisthena predstavovali sókratovskú líniu hľadania dobrého života, líniu, z ktorej sa podľa neho Platón zásadne odchyľil.

Ukazuje sa, že Antisthenova podoba sokratiky mohla byť spätá s kritikou Platóna (ako referujú doxografické správy). Platón a Antisthenés mohli vedome rozvíjať dve rozdielne podoby sókratovskej etiky, aj keď vychádzali zo spoločného vymedzenia etiky ako starosti o seba. Pre Platónovho Sókrata má starosť o život praktický charakter, ale zároveň je podmienená odpoveďou na teoretickú otázku (*τί ἐστὶ*), čím otvára cestu k metafyzickému konceptu výchovy. Antisthenés sa podľa doxografických správ postavil proti takémuto rozvinutiu sokratiky.⁴⁷ Tému o nemožnosti sporu mohol formulovať priamo proti Platónovi ako *argumentum ad hominem*.⁴⁸ Ak by sme prijali antisthenovské stanovisko, povedali by sme, že Platón dal Sókratovej etike neprípustný charakter, keď ju spojil s logikou hľadania odpovedí na otázku *τί ἐστὶ*, ktorá umožnila oddelenie vedenia od konania.⁴⁹ Poznanie, že nie sme schopní definovať zdatnosti, viedlo Antisthena k odmietnutiu akejkoľvek etiky, ktorá sa opiera o teoretické vedenie. Antisthenov nesúhlas s Platónom-Sathónom vyznieva síce provokatívne, ale práve toto provokatívne gesto mohlo inšpirovať neskorších kynikov tak svojím parrhesiastickým charakterom, ako aj praktickým zdôvodnením prístupu k životu. Antisthenove logické tézy by sme mohli chápať v tomto kontexte ako predobraz kynického odmietnutia inštitúcií tradičnej výchovy.⁵⁰

LITERATÚRA

- [1] *Antisthenés*. Prel. A. Kalaš. Bratislava: Kalligram 2010.
[2] Βραρχαχχι, Α.: *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis 1990.

⁴⁶ Porov. ([11], 82) a zl. V A 146 SSR, kde sa *Sathón* zaraďuje medzi *spisy o protirečení*. Porov. zl. V A 145 SSR, podľa ktorého Antisthenés napísal „*spis proti logike o dialektickom skúmaní*“, čo by znamenalo, že staval logiku proti dialektike. K antiplatónskemu postoju Antisthena by sme mohli pristúpiť aj z hľadiska cieľov etiky, ktoré chápe inak Platón, a inak Antisthenés: Podľa antických správ Antisthenés prispel k transformácii politického významu *ὁμόνοια* („svornosť“) na význam, ktorý patrí výlučne do individuálnej etickej oblasti. V tomto zmysle o ňom referuje epikúrovec Filodémos a dáva ho do jednej línie so Zénónom, Kleanthom a Chrysippom (porov. V A 69). Ak by sme uplatnili rovnaké hľadisko na diogenovskú „obec múdrych“, mohli by sme povedať, že medzi zdatnými/rozumnými (*σπουδαῖοι*) nemôžu nastať protirečenia, aké ovládajú ľudia chybne konajúcich (*φαιῶλοι*; porov. Antisthenov zl. V A 71).

⁴⁷ V A 148 – 149. Porov. ([4], 241 – 242).

⁴⁸ Podobne Platón mohol v *Hippiovi Menšom* polemizovať s Antisthenovým používaním analógie *techné* a s jeho stvárnením Odyssea ako sókratovského mudrca. Porov. ([10], 176).

⁴⁹ Práve v prepojení etiky s logikou by sme mohli hľadať začiatok platónskej cesty k metafyzike (porov. dialógy *Menón*, *Faidón*, *Symposion*, ktoré opúšťajú elenktické spôsoby skúmania z raných dialógov).

⁵⁰ Porov. Diog. Laert. VI 103.

- [3] CEPKO, J.: Antisthenés a *paideia*. K sókratovskému modelu výchovy. In: *Filozofia*, roč. 66, 2011, č. 6, s. 535 – 544
- [4] DÖRING, K.: Antisthenes: Sophist oder Sokratiker? In: *Siculorum Gymnasium*, 38, 1985, 229 – 242.
- [5] GIANNANTONI, G. (ed.): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 voll. Napoli: Bibliopolis 1990.
- [6] HIRZEL, R.: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3 Bd. Leipzig 1963.
- [7] HÖISTAD, R.: *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala: Karl Bloms Boktryckeri 1948.
- [8] JOËL, K.: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. 2 Bd. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung 1893 – 1901.
- [9] MAIER, H.: *Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr 1913.
- [10] PATZER, A.: *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg: Diss 1970.
- [11] PRINCE, S.: Socrates, Antisthenes, and the Cynics. In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell 2006, pp. 75 – 92.
- [12] RANKIN, H. D.: Ouk Estin Antilegein. In: Kerferd, G. B. (ed.): *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1981, S. 25 – 37.
- [13] RANKIN, H. D.: *Antisthenes Sokraticos*. Amsterdam: Hakkert 1986.
- [14] RICHARDSON, N. J.: Homeric Professors in the Age of the Sophists. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21, pp. 65 – 81.
- [15] ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. Μ.: *Οι αγγαίοι κυνικοί. Αθήνα: Γνώση* 1998.
- [16] WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von: *Platon: Sein Leben und seine Werke*. 2 Bd., 3. Aufl. Berlin: Weidmann 1959 – 1962.
- [17] BRANHAM, R. B. – GOULET-CAZÉ, M. O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press 1996.
- [18] DORION, L.-A.: Xenophons Socrates. In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell 2006, pp. 93 – 109.
- [19] FOUCAULT, M.: O genealogii etiky: Nástin vývoje díla. Prel. Stanislav Polášek. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 1996, s. 265 – 299.
- [20] POPPER, K. R.: *Open Society and its Enemies*. 2. vol. London: Routledge 2002.
- [21] CAIZZI, F. DECLEVA: Antistene. In: *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, 38, 1964, 48 – 99.
- [22] NAVIA, L. E.: *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London: Greenwood Press 2000.
- [23] BAKHTIN, M. M.: *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1984.
- [24] JIRSA, J.: Platón: Poznání sebe samého jakožto péče o sebe. In: Suvák, V. (ed.): *Sebapoznanie a/ko starosť o seba*. Prešov: FF PU 2010, s. 79 – 111.

Príspevok vznikol v Inštitúte filozofie a etiky FF PU v Prešove ako súčasť grantového projektu VEGA *Miesto kynizmu v sokratike* č. 1/0448/11.

doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.
 Inštitút filozofie a etiky FFP U
 Ul. 17. novembra 1
 080 78 Prešov
 SR
 e-mail: vsuvak@unipo.sk