

Komentáre k vybraným zlomkom Eukleida z Megár

ANDREJ KALAŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava, Slovenská republika

JAROSLAV CEPKO, Univerzita Mateja Bela, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Banská Bystrica, Slovenská republika

VLADISLAV SUVÁK, Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov, Slovenská republika

KALAŠ, A. – CEPKO, J. – SUVÁK, V.: Commentaries on Selected Fragments by Euclid of Megara
FILOZOFIA, 80, 2025, No 3, pp. 424 – 440

Selected fragments of Euclid of Megara concentrate on the testimonies that modern historians consider important for our efforts to reconstruct the early phase of the so-called Megarian Socratic school. Three of the fragments in this selection come from the doxographer Diogenes Laertius, who takes them from earlier Peripatetic and Alexandrian sources (fragments SSR II A 30, SSR II A 32, and SSR II A 34, according to Giannantoni's edition); the fourth fragment comes from Cicero (SSR II A 31). The main method in the interpretation of the fragments is a hermeneutical reading of the text and the context, based on linguistic analysis and comparison of the various theses attributed to Euclid with the corpus of Socratic literature as well as with Hellenistic philosophy. The purpose of this paper is not to provide an interpretation of the fragments, but to review the basic strategies of modern historians in interpreting these testimonies, so that the reader can get a comprehensive picture of how the fragments have been interpreted in the last two centuries.

Keywords: Euclid of Megara – Ancient doxography – Megarian school – Socratic movement

Úvod

Eukleides z Megár (okolo 450 – 365 pred Kristom) je symbolický zakladateľ „megarskej školy“, ktorý bol jedným z priamych poslucháčov Sokrata (porov. Platón, *Phd.* 59c; *Theat.* 142a – 143b). O jeho pôsobení máme iba útržkovité správy.

Eukleides zrejme patril k najstarším Sokratovým žiakom (porov. Gell, *Noct. att.* VII 10, 1-5 [= SSR II A 2]). Po procese so Sokratom sa vrátil do rodných Megár a krátko nato za ním prišli aj ďalší sokratovci, lebo sa obávali pokračovania represii [SSR II A 5]. Eukleides zotrval v Megarách do konca svojho života a zoskupil okolo seba hŕstku žiakov, ktorá prakticky rozvíjala sokratovskú výchovu k starosti o seba (porov. Döring 1972, 98).

V našom výbere zlomkov prinášame niekoľko dôležitých správ, ktoré by nám mohli pomôcť pri rekonštrukcii Eukleidovho pôsobenia na začiatku 4. storočia pred Kristom. Číslovanie zlomkov sa pridrižiava edície, ktorú zostavil Gabriele Giannantoni (1990), skratka SSR.

Eukleides, SSR II A 30

Diog. Laert. II 106:

Zaoberal sa (*scil.* Eukleides) aj Parmenidovou filozofiou [...]. Tvrdil, že dobro je jedno, no označuje sa mnohými menami. Raz ho totiž nazýva rozumnosťou, inokedy bohom, potom rozumom a tiež ostatnými menami. Popieral všetko, čo by mu odporovalo, vyhlasujúc, že to neexistuje.

Komentár: Eukleidov životopis u Diogena Laertskeho sa začína vetou, ktorá predchádza nášmu zlomku, o Eukleidovom pôvode a jeho vlasti (II 106 [= SSR II A 1]). Hneď nato zaznieva tvrdenie – proti tomu, čo by sme očakávali v porovnaní so životopismi iných sokratovcov, ktoré sa zameriavajú na ich charakter a vzťah k Sokratovi (porov. predchádzajúce životy Xenofóna, Aischina, Aristippa, Faidóna) –, že Eukleides bol ovplyvnený eleatizmom [SSR II A 30]. To dáva životopiscovi dôvod k tomu, aby spomenul, že škola, ktorá sa odvíja od Eukleida, bola najskôr nazývaná megarskou, neskôr eristickou a napokon dialektickou [SSR II A 22]. Keď o niečo nižšie (po zmienke, že sokratovci opustili po smrti svojho učiteľa Atény a odišli do Megár) Diogenés obracia pozornosť k Eukleidovej doktríne, dáva jej eleatský akcent, vyjadrený v téze, že „dobro je jedno, no označuje sa mnohými menami“. Je zvláštne, že hoci životopisec očividne považuje Eukleida za Sokratovho žiaka, v samotnom Eukleidovom životopise zmieňuje Sokratovo meno iba v súvislosti s príbehom o tom, ako Sokratovi žiaci po smrti svojho učiteľa utiekli z Atén a útočisko našli u Eukleida v Megarách [SSR II A 5].

G. Giannantoni však upozorňuje, že v zachovaných zlomkoch, ktoré čerpajú priamo z Eukleidových spisov alebo parafrázujú jeho výroky [SSR II A 11 – II A 21], nič nenasvedčuje tomu, že by sa Eukleides zaoberal metafyzickými problé-

mami v eleatskej línii. Nič také nenaznačujú ani názvy jemu pripisovaných diálogov [SSR II A 10]. Preto sa Giannantoni stavia proti tomu, aby sme trvali na spojení Eukleida s neskoršou školou, ktorá mohla mať tendencie podobné eleatským (záujem o eristikú a dialektiku):

Eukleida v žiadnom prípade nemožno považovať za zakladateľa školy v striktnom zmysle slova. Možno ho skôr pokladať za jednu z postáv zo Sokratovho okruhu, o ktorej sa neskorší autori filozofických nástupníctiev domnievali, že ju možno prostredníctvom konceptu školy spojiť so sériou neskorších mysliteľov, ktorí ako skupina nezastávali jednotné stanovisko. A to všetko sa udialo v rámci ešte všeobecnejšieho pokusu o vytvorenie prepojenia medzi Sokratom a neskoršími filozofickými tendenciami (Giannantoni 1990, 4. zv., 51).

Faktom však zostáva, že antické doxografie (napríklad *diadochai* od Alexandra Polyhistora alebo *Peri filosofias* od Aristokla) sa pomerne koherentne vyjadrujú o tom, že medzi filozofiou megarikov a eleatov existovalo veľmi silné prepojenie. To, že megarici rozvíjali eleatské myšlienky – konkrétne, že popierali adekvátnosť zmyslového vnímania a predstáv pre poznanie a vyhlasovali, že spoľahnúť sa dá iba na rozum (μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν), a že spolu s eleatmi tvrdili, že jestvujúcno (τὸ ὄν) je jedno (εἶναι) a že nič iné ako jestvujúcno nie je – tvrdí aj peripatetik Aristokles (ap. Euseb., *Praep. evang.* XIV 17, 1 p. 756 B – C [= SSR II O 26]). Zvlášť však je, že Aristokles vynecháva „dobro“ a nezmieňuje sa ani o Eukleidovi, ale ako príklad takéhoto eleatizujúceho megarika uvádza Stílpona, čo nekorešponduje so zachovanými zlomkami, ktoré majú výrazne etický charakter (porov. napríklad Télétove správy [SSR II O 31] a [SSR II O 32]).

Diogenovo tvrdenie, že Eukleides sa „zaoberal“ (μετεχειρίζετο) Parmenidovými myšlienkami, však nemusí nutne znamenať, že medzi oboma mysliteľmi existovalo spojenie, aj keď doxograf upozorňuje na túto okolnosť zrejme preto, aby podčiarkol blízkosť medzi učením eleatov a megarikov. Použité sloveso nesie v sebe konotáciu aktívneho „narábania“ s prevzatým materiálom, pričom Eukleidovým originálnym prínosom mohlo byť práve stotožnenie parmenidovského „jestvujúceho“ a „jedna“ so sokratovským „dobrom“. Z toho potom, aj v radoch moderných kritikov, vzišla zaužívaná predstava o megarikoch ako o škole, ktorá má svoje viac-menej jednotné doktrínálne jadro, siahajúce k zakladateľovi Eukleidovi, a v tomto jadre je možné rozlíšiť prvok eleatský („jedno“, „jestvujúce“) a sokratovský („dobro“). Diskusie sa rozvinuli pre-

dovšetkým ohľadom toho, ktorý z týchto prvkov je primárny a ktorý sekundárny. Inak povedané: (i) bol Eukleides pôvodne mysliteľom eleatského typu, ktorý neskôr prešiel pod vplyv Sokrata a začal interpretovať tému jestvujúceho ako jedna na báze sokratovských skúmaní o dobre (porov. Zeller 1875, zv. II/1, 208), alebo (ii) bol pôvodne sokratovcom, ktorý až v druhom kroku začal sokratovské „dobro“ ontologizovať na spôsob parmenidovskej predstavy o jestvujúcom ako sústavne identickom „jednom“? Podotknime, že keby platil predpoklad (ii), ktorý obhajuje napríklad K. Döring (1972, 87), nešlo by v sokratovskom prostredí o niečo výnimočné, pretože podobnú myšlienkovú evolúciu možno pozorovať aj u Platóna, čo neuniklo ani Ciceronovej pozornosti (porov. nižšie *Acad. pr.* II 42, 129 [= *SSR* II A 31]; bližšie pozri Krämer 1959, 507).

Už v počiatkoch modernej kritiky, na základe vyjadrení antických doxografov, Friedrich Schleiermacher (1857, 93) vyslovil názor, že eleatizmus bol pevnou súčasťou doktríny megarikov a že práve týchto sokratovcov mal na mysli Platón, keď v *Soph.* 248a – 249d píše o „priateľoch ideí“ (τῶν εἰδῶν φίλους). To by však znamenalo, že megarici sa odklonili od striktného eleatského monizmu a inklinovali, podobne ako Platón, k pluralizmu ideálnych foriem. V tomto duchu uvažuje Désiré Henne (1843, 71): raní megarici hierarchicky usporiadali rody a druhy, a na vrchol postavili dobro. Dôležitý rozdiel medzi megarikmi a Platónom by spočíval v tom, že kým Platón predpokladá účasť zmyslovo vnímateľných entít na bytí ideí, megarici kontakt medzi nimi radikálne odmietali.

Myšlienka približujúca megarikov k Platónovi vyvolala medzi odborníkmi rôzne ohlasy. Boli takí, čo ju odmietli, pretože v nej videli odchýlenie sa od eleatského monizmu (Ritter 1828, 304 – 309; Mallet 1845, xxxiv). Eduard Zeller (1875, zv. II/1, 214) naopak nadväzuje na Schleiermacherovu myšlienku, ale argumentuje proti stotožneniu „priateľov ideí“ s eleatmi, pytagorovcami či s názormi skorého Platóna, zatiaľ čo Eukleida pokladá za zástancu ostrého protikladu medzi zmyslovým a rozumovým typom poznania, ktoré sa medzi sebou líšia nielen pokiaľ ide o formu, ale aj pokiaľ ide o ich rozdielny predmet. Potiaľto sa Zellerov Eukleides podobá Platónovi. Odlišuje sa od neho odmietnutím vzťahu medzi ideami a predmetmi zmyslovo vnímateľného sveta, čo ho vedie k odmietnutiu pohybu, zmeny a potenciality v línii eleatizmu. Zeller však ide ďalej ako Schleiermacher, keď tvrdí, že Eukleides sa nemohol zastaviť pri konštatovaní mnohosti ideí, pretože keď už raz poprel ich kontakt so zmyslovo vnímateľným svetom a tento bol označený za protiklad bytia, pluralita ideí má čisto nominálny charakter. Ide o množstvo mien, ktoré referujú k jed-

nému a tomu istému bytiu – odtiaľ Eukleidova téza o jednom dobre, pomenúvanom množstvom mien [SSR II A 30], v ktorej Zeller uznáva sokratovský príspevok v podobe dobra ako najvyššieho predmetu, ku ktorému je orientované ľudské chcenie. Eukleides však opisuje toto sokratovské „dobre“ charakteristikami typickými pre parmenidovské „jestvujúce“, a toto dobre napokon sokratovsky interpretuje ako „zdatnosť“ (ἀρετή) (porov. Diog. Laert. VII 161 [= SSR II A 32]), čo podľa Zeller (1875, zv. II/1, 218 – 220) nie je východiskový bod, ale záver Eukleidovho filozofického vývoja. Zeller teda predpokladá v Eukleidovom myslení dve fázy; v prvej počíta s existenciou viacerých foriem, v druhej privádza pluralitu foriem k jednote dobra.

Začiatkom 20. storočia kritika postupne opúšťa Schleiermacherovo stotožnenie Platónových „priateľov ideí“ s megarikmi, čo má svoj dopad aj na vložnejšiu recepciu Zellerovej syntézy. Dominantnou sa stáva téma megarských argumentov, ich funkcie a miesta v dejinách antickej logiky (porov. napríklad Bocheński 1951; Frede 1974; von Fritz 1978). Okrem tejto analytickej zložky však naďalej pretrváva aj záujem o riešenie problému vzťahu sokratizmu a eleatizmu u Eukleida. Theodor Gomperz (1925, zv. II, 134 – 163) hneď na začiatku kapitoly venovanej megarikom poukazuje na to, že Platónova a Aristotelova snaha devalvovať svojich filozofických konkurentov mala za následok vytvorenie pokriveného obrazu nielen o megarikoch, ale aj o ostatných myšlienkových prúdoch nadväzujúcich na Sokrata. Podľa tohto rakúskeho historika v pozadí rozdielov, ktoré odlišujú megarikov od iných sokratovcov treba vidieť dobové nepriateľstvo medzi Megarami a Aténami, ich odlišné politické a ideologické stanovisko, ako aj rozdielnosť dórskeho a iónskeho ducha. Napriek tomu sa Gomperz snaží vyzdvihnúť význam a dôležitosť otázok, ktoré tvoria základ megarskej doktríny: ontologický problém jedna a mnohosti, a logický problém netransparentnosti jazyka, ktorá sa prejavuje vo viacznačnosti slovesa „byť“ a v tom, že jedinému subjektu možno priradiť viacero predikátov a, naopak, jednému predikátu viacero subjektov. Tieto témy megarikov naozaj približujú k eleatom, ba Gomperz (1925, zv. II, 138) ich neváha označiť za „novoeleatov“ (*Neueleaten*). Eukleides podľa neho „eticizoval“ eleatsku ontológiu a zároveň „ontologizoval“ sokratovskú etiku (Gomperz, 1925, zv. II, 137). Zatiaľ čo Zeller predpokladal, že jednotliví sokratovci pod vplyvom iných filozofií reduktívne akcentovali niektoré vybrané aspekty Sokratovho myslenia, Gomperz naopak u nich vidí snahu integrovať Sokratove myšlienky do širšieho rámca iných filozofií. V každom prípade, Gomperza spája so Zellerom to, že obaja vnímajú Eukleida viac ako eleata než ako sokratovca.

Začiatkom tridsiatych rokov nastaví opačné garde Kurt von Fritz vo svojom obsiahlom hesle v *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1931, Sup., zv. V, 707 – 724). Von Fritz v prvom rade striktne odlišuje to, čo hovoria pramene, od toho, čo je výsledkom špekulácií o dejinno-filozofických vzťahoch, či už v modernom alebo v antickom kontexte. Eukleidove údajné kontakty s eleatizmom patria do druhej z týchto kategórií. Skonštruované boli *ex post* na základe toho, že doxografi si všimli tematickú príbuznosť Eukleidovej tézy „dobro je jedno“ [SSR II A 30] a argumentov Diodóra Kroma proti pohybu, s myšlienkami Parmenida a Zenóna. V skutočnosti nás však Eukleidove názory zhrnuté v Diog. Laert. II 106 nijak nenúti predpokladať eleatský vplyv. Práve naopak, pointou eukleidovského zlomku by nemuselo byť to, že z parmenidovského ontologického monizmu vyplýva, že jedno je totožné s dobrom, ale to, že z jednosti dobra a jeho mnohorakých prejavov vyplýva, že opak dobra musí byť považovaný za nejestvujúce. A tak podľa von Fritza nám stačí v pozadí Eukleidových názorov vidieť Sokrata s jeho tézami o jednote dobra a etickej zdatnosti, a v jeho výklade zdatnosti ako vedenia. Na rozdiel od prakticky orientovaných sokratovcov typu Antisthena alebo Aristippa sa Eukleides pevne drží aj teoretických základov Sokratovej filozofie, a to tým, že na jednej strane aplikuje eristiku a dialektiku, ktoré boli pevnou súčasťou Sokratovej filozofickej metódy, a na druhej strane teoretizuje nad etickými témami. Von Fritzova rekonštrukcia Eukleidovho filozofického pozadia teda dáva jasnú odpoveď na otázku, čo bolo jeho primárnou filozofickou inšpiráciou. Neexistuje žiadne puto v zmysle školy, ktoré by ho viazalo s eleatmi. Eukleides je naopak pevne zasadený v sokratike, ako naznačuje aj väčšinový konsenzus prameňov, ktoré ho pokladajú za Sokratovho poslucháča. Na druhej strane má však toto videnie aj neblahý vplyv na otázku kontinuity megarskej školy. Ak je vzhľadom na minulosť Eukleides odstrihnutý od eleatov, vzhľadom na budúcnosť je potom problematické prepojiť ho s eristicko-dialektickou orientáciou v rámci skupiny, ktorá sa zvykne označovať ako megarská škola. Možno by sme ju mali chápať ako školu vo veľmi oslabenom zmysle, t. j. ako produkt tých historicko-filozofických špekulácií (*philosophiegeschichtliche Beziehungen*), ktoré sa von Fritz snaží „vyzátvorkovať“.

Z mladších autorov si von Fritzovu rekonštrukciu do veľkej miery osvojil Klaus Döring (1972, 87), zatiaľ čo Robert Muller (1985, 13 – 18, 101 – 103) koketuje s eleatskou linkou, ba vracia na svetlo aj identifikáciu megarikov s „priateľmi ideí“. G. Giannantoni (1990, 4. zv., 57) sympatizuje s von Fritzovým riešením a upozorňuje, že Eukleidovi pripisovaná téza o jednosti dobra [SSR II A 30], metóda kritiky záverov, a nie premís, ako aj problematizovanie argumentácie *per*

analogiam [SSR II A 34] sú typické charakteristiky sokratovského διαλέγεσθαι. Giannantoni navrhuje, aby sme v tvrdení z nášho zlomku, podľa ktorého „dobro je jedno, no nazýva sa mnohými menami“, videli vyjadrenie sokratovskej tézy o jednote cnosti / zdatnosti (porov. nižšie zlomok [SSR II A 32]).

Eukleides, SSR II A 31

Cicer., *Acad. prior.* II 42, 129:

Megarské učenie bolo vznešené a starobylé. Zo spisov, ktoré som prečítal, vidím, že na jeho počiatku stál Xenofanes, ktorého som nedávno spomínal, a potom ho nasledovali Parmenides a Zenón (** preto sa podľa nich nazývajú eleatskými filozofmi). Potom ich nasledoval Sokratov žiak Eukleides z Megár, podľa ktorého dostali meno práve spomínaní megarskí filozofi. Vyhlasovali, že dobrom je jedine to, čo je jediné, podobné a vždy to isté. Prevzali mnoho aj od Platóna.

Lactant., *Divin. instit.* III 12, 9:

Eukleides je právom považovaný za skvelého filozofa. Založil megarskú náuku, keď sa postavil proti názoru ostatných filozofov vyhlásiac, že najvyššie dobro je to, čo je podobné a vždy to isté. Určite tak pochopil, aká je povaha najvyššieho dobra, hoci nevysvetlil, čo to je.

Komentár: Zlomok obsahuje dve latinské svedectvá, ktoré Eukleida spájajú s eleatmi a pripisujú mu tvrdenie „dobro je jedno“ (respektíve „vždy to isté“), ktoré sa objavuje aj v doxografickej pasáži z Diogena Laertskeho v predošlom zlomku [SSR II A 30].

Zaujímavá je výstavba Ciceronovej argumentácie v *Prvých akademikách*: Najskôr hodnotí náuku megarikov ako „vznešenú“. Jej dávne korene vidí už u Xenofana (podľa dobových doxografov pôvodcu eleatskej školy), a rozvíjať ju mali Parmenides a Zenón (porov. Diog. Laert. IX 21). Zmienka o Xenofanovi nás utvrdzuje v tom, že Cicero si nevytvoril svoj názor na megarikov na základe vlastného štúdia spisov raných megarikov, ale ovplyvnili ho peripatetické a alexandrijské doxografie. Prepojenie Xenofana s eleatmi patrí bezpochyby ku konštruktom helenistických doxografov. Werner Jaeger (1953, 66 – 67) presvedčivo ukazuje, že Xenofanes nechápal Jedno ako pojmový princíp, ale vyjadroval sa o jedinom bohu vzhľadom k celému Nebu. Až neskorší autori (napríklad anonymný autor spisu *O Xenofanovi, Melissovi a Gorgiovi*) prisúdili Xenofanovmu bohu parmenidovské atribúty pre jestvujúce, tie však nemajú s bohom nič spoločné, preto si Jaeger myslí, že Xenofanes nikdy nepremýšľal

ako eleat. Ak Cicero skutočne čítal megarské spisy, neboli to Eukleidove dialógy, ale skôr spisy neskorších dialektikov, ktorí mohli iniciovať myšlienku o prepojení Eukleidovho sokratizmu s eleatským učením o jestvujúcom.

Cicero pokračuje tvrdením, že Eukleidovo dobro malo atribúty parmenidovského jestvujúcna: je jedno, nemení sa a je totožné samo so sebou. Jednota, večnosť a nemennosť sú tak nutnými podmienkami toho, aby niečo bolo skutočným dobrom. K. von Fritz (1975, 131) v tejto súvislosti píše: „iba to je dobrom (*id bonum solum esse*), čo je jedno, podobné a stále to isté“. Na Ciceronovej správe je nápadné, že dáva do vzťahu dva nesúrodé typy argumentácie (o jestvujúcom, o dobre) na základe ich podobnosti, ktorú nenájde v pôvodných textoch, lebo vznikla *ex post*. Napriek tomu, že nikto z trojice údajných zakladateľov (Xenofanes, Parmenides, Zenón) neproblematizuje vo svojom učení dobro, Cicero usudzuje, že všetci traja sú spriaznení s Eukleidom, pretože megarik pripisuje dobru tie isté atribúty, aké prisudzuje Parmenides jestvujúcemu (porov. Döring, 1972, 83 – 84): Eukleidovo *unum* by malo byť rovnaké ako Parmenidovo εἷς (viď DK 28 B 8,6: „nikdy nebolo ani nebude, pretože je teraz zároveň celé, jedno, súvislé“). Eukleidovo *simile* by malo byť rovnaké ako Parmenidovo ὁμοῖον (viď DK 28 B 8,22: „nie je ani rozdelené, pretože je celé podobné“). Eukleidovo *semper* by malo byť rovnaké ako Parmenidovo ταύτόν (viď DK 28 B 8, 29: „zostáva tým istým na tom istom mieste, a spočíva v sebe samom, a týmto spôsobom zostane upevnené aj potom“).

Napokon Cicero dodáva, že v tomto megarici za veľa vďačili aj Platónovi. R. Muller (1985, 104) poukazuje na to, že stanovením nutných podmienok Cicero otvára možnosť rôznych interpretácií, čo by tieto podmienky napĺňalo, a medzi tieto možnosti patria podľa neho aj platónske idey. Práve preto by sme nemuseli zavrhnúť myšlienku, že megarici sú vlastne Platónovi „priatelia ideí“ (*Soph.* 248a – 249d) – dodáva Muller.

Ďalšia správa, ktorú zaradil G. Giannantoni do skupiny zlomkov [SSR II A 31], pochádza od kresťanského spisovateľa Lactantia. Je očividné, že vychádza z Cicerona, ale zároveň vidíme, že robí dve dôležité zmeny. Vynecháva *solum* a „dobro“, o ktorom je reč, bližšie špecifikuje ako „najvyššie dobro“ (*summum bonum*). Výrok potom už neznamená stanovenie nutných podmienok dobra, ale prostý opis toho, čo je považované za najvyššie dobro, a v kontexte autorových myšlienok ide zrejme o koncept boha ako trvalej, večnej a nemennej entity.

Eukleides, SSR II A 32

Diog. Laert. VII 161:

Zdatností nezaviedol (*scil.* Aristón z Chia) veľa – ako Zenón –, ani jednu nazývanú mnohými menami – ako megarskí filozofi –, ale v zmysle relatívneho stavu vzhľadom na niečo iné.

Komentár: VII. kniha *Životopisov* od Diogena Laertskeho sa venuje stoikom. V súvislosti s náukou heterodoxného stoika Aristóna z Chia životopisec poukazuje na jeho špecifický postoj v otázke jednoty alebo mnohosti zdatností / cností (ἀρεταί). Aristón sa dištancuje od zakladateľa stoicizmu Zenóna, ktorý pripúšťa pluralitu zdatností, no zároveň neupadá ani do druhej krajnosti, ktorá sa tu pripisuje megarikom, totiž, že zdatnosť (ἀρετή) je len „jedna, no nazývaná mnohými menami“. Téza vyzerá ako variant výroku, ktorý ten istý Diogenés Laertský pripisuje Eukleidovi z Megár vo svojich *Životopisoch* II 106 [= SSR II A 30]: „Dobro je jedno, no nazýva sa mnohými menami“. V tomto duchu uvažuje Luciano Montoneri (1984, 70 – 71), ktorý vidí v obidvoch svedectvách od Diogena Laertskeho ([SSR II A 30] a [SSR II A 32]) očividný vplyv eleatského učenia, aj keď pripúšťa, že eukleidovské doktrínálne dedičstvo mohlo byť neskôr reinterpretované mladšími megarikmi, napríklad Stilpónom alebo Diodórom Kronom.

Na obidve tézy zachované v Diogenových *Životopisoch* sa však môžeme pozrieť aj z iného uhla: mohli by sme v nich zazrieť stopy dvoch rozdielnych výkladov učenia „prvého megarika“. Kým Eukleidov výrok v Diog. Laert. II 106 znie ako metafyzické tvrdenie o substancializovanom dobre, čo iniciovalo diskusie o možnom eleatskom dedičstve, megarská téza, spomenutá v Diog. Laert. VII 161 v súvislosti s Aristónom, je zasadená do kontextu etického. Náš zlomok preto nahráva sokratovskému pozadiu megarskej školy (porov. vyššie komentár k zlomku [SSR II A 30]).

Do tohto kontextu zasadzuje výrok aj G. Giannantoni (1990, 4. zv., 57 – 58), ktorý Eukleidovo „jedno dobro nazývané mnohými menami“ dáva do vzťahu so Sokratovou tendenciou redukovať pluralitu „čiastkových“ *aretai* (ako statočnosť, rozvážnosť, spravodlivosť či zbožnosť) na jeden spoločný základ, ktorým je „celková“ *areté*, chápaná ako rozumnosť (φρονήσις) alebo poznanie dobra a zla (ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ). Túto tendenciu môžeme čítať vo viacerých Platónových dialógoch z raného obdobia, v ktorých snahy o zadefinovanie čiastkových zdatností ústia do apórií (*Euthyfrón*, *Lachés*, *Prótagoras*, *Lysis*, *Charmidés*). Druhú, dialektickú časť rozhovoru s Prótagorom (keď doznel sofistov monologický výklad o tom, že politickú zdatnosť možno naučiť), Platónov

Sokrates otvára otázkou: „Práve toto mi podrobne vylož, či je zdatnosť nejakej jedno (ἐν μὲν τί ἐστι ἡ ἀρετή), a spravodlivosť, rozvážnosť a zbožnosť sú jej časti, alebo či toto všetko, čo som práve vymenoval, sú len mená zdatnosti, ktorá je sama iba jednou (ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος)“ (Platón, *Prot.* 329c – d). Téza pripisovaná Eukleidovi v Diog. Laert. II 106, respektíve megarikom v Diog. Laert. VII 161, je v súlade s druhou časťou tejto Sokratovej otázky a v dialógu *Prótagoras* Sokrates dáva najavo, že sa kloní práve k nej, kým sofista nástojí na rozdieloch medzi čiastkovými zdatnosťami, prinajmenšom na neredukovateľnosti statočnosti na ostatné z nich. V Platónovom *Lachétovi* je táto „celková zdatnosť“ v diskusii s Nikiom vymedzená ako „poznanie dobrého a zlého“ (199c – d), zatiaľ čo Lachés, podobne ako Prótagoras, vzdoruje Sokratovej snahe o redukciu. V *Prótagorovi* zaznievajú aj ďalšie sokratovské tézy, a to prepojenie dobra a slasti, ktoré zaručuje príťažlivosť dobra (*Prot.* 354c – 355e) a výklad zlého konania ako omylu (*Prot.* 352c). Platón sa v otázke jednoty a mnohosti zdatností od tohto sokratovského nastavenia postupne odkláňa. V *Menónovi* (74a – e) prezentuje model vzťahu celkovej a čiastkových zdatností na báze – aristotelovsky povedané – rodu a druhu a v *Ústave* už nezakryte používa slovník plurality *aretai*, čo je zrejme dôsledok stratifikácie *psyché*, ktorá nie je totožná s rozumom ako vo *Faidónovi*, ale má svoje tri časti. Na rozdiel od zakladateľa Akadémie Eukleides sa svojou tézou o jedinej zdatnosti / dobre drží Sokratovej línie. Olof Gigon (1972, 106) si dokonca myslí, že za Sokratovým postojom v *Prótagorovi* by sme mali vidieť Eukleida. Ešte pred Gigonom predpokladal Eukleidov vplyv na Platóna Hans Joachim Krämer (1959, 477 – 478 a 505 – 507), ktorý upozorňuje na Eukleidovu tézu o stotožnení dobra a jedna (považujúc ju za dôsledok eleatského vplyvu) na Platónovu koncepciu idey dobra v *Ústave*. G. Giannantoni (1990, 4. zv., 58) naopak tento posun v Platónovom myslení pripisuje skôr kríze Platónovho sokratizmu a neskoršiemu autonómnemu vývoju Platóna ako filozofa. Oveľa pravdepodobnejšie sa mu javí, že Eukleidova téza sa podobá postoju Platónovho Sokrata v *Prótagorovi* jednoducho preto, že ide o autentickú sokratovskú myšlienku. Gigonov a Krämerov predpoklad Eukleidovho vplyvu na Platóna sa tak ukazuje ako zbytočný.

Takisto K. Döring (1972, 85 – 87) upozorňuje, že problematizácie *agathon* a *areté* patria k základným témam Sokratových skúmaní, ktoré rozvíjajú jeho nasledovníci. Tieto skúmania vyúsťujú do dvoch vzájomne prepojených presvedčení: (1) vedenie dobra je totožné s konaním dobra (οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει), takže jednotlivé *aretai* môžeme chápať ako čiastkové *epistémαι*, respektíve *fronéseis*; (2) ak sú čiastkové *aretai* podobami *epistémαι* o tom, čo je dobré v jednotlivých oblastiach, tak sú zároveň zvláštnymi prejavmi jedinej *areté*, ktorá spočíva

v poznaní dobra v sebe samom. Tieto dve presvedčenia tvoria podľa Döringa základ Eukleidovho učenia, ktoré mohlo mať tak praktický, ako aj teoretický charakter. V podobnom duchu sa vyjadroval na adresu Eukleida už K. von Fritz (1931, Sup., zv. V, 716): hlavný princíp Eukleidovej doktríny spočíva v jednote *agathon*, pričom *nús* a *fronésis* sú prejavmi *agathon*, takže zohrávajú úlohu sokratovskej *epistémé*. Dokonca aj *mé on*, ako opak *agathon*, sa dá vysvetliť podľa K. von Fritza sokratovským spôsobom, keďže stotožnenie *areté* s *epistéme* si vynucuje poňatie *kakon* ako „omylu“, takže sa zaobídeme bez predstavy o eleatskom vplyve na megarské učenie. K. Döring (1972, 87) na rozdiel od K. von Fritza nevylučuje eleatský vplyv na Eukleida, odmieta však označenie *Neueleat*, ktoré zaviedli nemeckí historici, a Eukleida považuje skôr za sokratovca rozvíjajúceho eleatské prvky vlastné Sokratovej dialektike.

Pokiaľ ide o kontext zlomku prevzatého z Diog. Laert. VII 161 [= SSR II A 32], stoici nadväzovali na sokratovský problém jednoty *areté*, ktorá sa však rôzne prejavuje v podobe štyroch kardinálnych zdatností. Jednotliví predstavitelia stoicizmu sa pritom rozchádzajú v názore, či ide len o rôzne aspekty jednej a tej istej *areté*, alebo sú navzájom kvalitatívne odlišné a neredukovateľné jedna na druhú. Zenón z Kitia sa vyjadruje k tejto otázke spôsobom, ktorý umožňuje obidva prístupy, t. j. predpokladá mnohosť zdatností, ale vymedzuje ich tak, akoby bola jedna zdatnosť. Plutarchos o ňom píše:

Zenón, podobne ako Platón, pripúšťa mnohosť zdatností na základe rozdielov (κατὰ διαφοράς) – napríklad múdrosť, statočnosť, rozvážnosť a spravodlivosť. Tvrdí o nich, že sú neoddeliteľné, no pritom od seba navzájom odlišné. Keď ich však, na druhej strane, chce vymedziť, hovorí, že statočnosť je rozumnosť [...] v konaní, spravodlivosť zas rozumnosť v prideľovaní, akoby zdatnosť bola len jedna, no líšila sa vo vzťahu k jednotlivým oblastiam konania (*De Stoic. rep.* 7 p. 1034a [= fr. 200 S.V.F. II]).

Poznamenajme, že pri definícii statočnosti je Plutarchov text porušený. Sám Zenón ani jeho žiaci nedefinujú statočnosť ako rozumnosť v konaní, ale ako rozumnosť vo veciach, ktorým treba čeliť. Zenónovu snahu redukovať čiastkové zdatnosti na rozumnosť (φρόνησις) badať aj v inej pasáži z Plutarcha:

Zdá sa, že blízko k tomuto názoru má aj Zenón z Kitia, ktorý spravodlivosť definuje ako rozumnosť vo veciach, ktoré prideľujeme, rozvážnosť ako rozumnosť vo veciach, ktoré si volíme, statočnosť ako rozumnosť vo veciach, ktorým čelíme. Obhajcovia jeho pozície však tvrdia, že pod rozumnosťou (φρόνησις) Zenón myslel vedenie (ἐπιστήμη) (*De virt. mor.* 2 p. 441a [= fr. 201 SVF II]).

Podľa A. M. Ioppolovej (1980, 212 – 215) práve Aristón z Chia zaviedol rozlíšenie medzi zdatnosťou / cnosťou uchopenou ako praktická múdrosť (φρόνησις) a teoretickým poznaním dobra (σοφία/ἐπιστήμη), ako naznačuje pasáž z Galéna:

Aristón si uvedomoval, že existuje jediná mohutnosť duše, ktorou racionálne uvažujeme (λογιζόμεθα), a to poznanie dobrého a zlého (ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν). [...] Keď duša poznáva podľa jediného logu nezávisle od toho, že by dobro alebo zlo aj konala, ide o múdrosť a vedenie (σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη). Keď však pristupuje ku konaniu skutkov podľa životných okolností (κατὰ τὸν βίον), vtedy na seba berie množstvo mien, o ktorých sme hovorili vyššie, a nazýva sa rozumnosťou, rozvážnosťou, spravodlivosťou a statočnosťou (*De Hippocr. et Plat. decr.* VII 596 p. 591 M. [= fr. 374]).

Eukleides, SSR II A 34

Diog. Laert. II 107:

Dôkazy nevyvracal (*scil.* Eukleides) na základe premís, ale na základe záveru. Odstraňoval aj úsudok využívajúci porovnanie tvrdiac, že spočíva buď na podobnom alebo na nepodobnom. Ak vychádza z podobného, treba sa skôr zaoberať samotnými vecami než tým, čomu sú podobné. Ale ak vychádza z nepodobného, samotné porovnávanie je zavádzajúce. Práve preto o ňom hovorí Timón nasledujúce verše, pričom znevažuje aj ostatných sokratovcov:

*Vôbec mi nezáleží na týchto tárajoch, ani na nikom
inom, ani na Faidónovi – bez ohľadu na to, kým vlastne bol, ani na hádavom
Eukleidovi, ktorý medzi Megarčanov zasial zúrivosť škriepok.*

Komentár: Pasáž z Eukleidovho životopisu u Diogena Laertskeho vykresľuje Eukleida ako zakladateľa školy, ktorá mala silnú logickú líniu v postavách ako Eubulides, Alexinos či Diodóros Kronos, preto mu pripisuje niektoré logické postupy, uplatňované megarskými „eristikmi“ alebo „dialektikmi“. Poznamenajme, že slovník použitý v citovanej pasáži z Diogena Laertskeho, t. j. slová ako λῆμμα („premisa“) alebo ἐπιφορὰ („záver“), je silne ovplyvnený stoikmi (porov. Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* II 135 – 136; Diog. Laert. VII 76).

E. Zeller (1875, zv. II/1, 224) poukazuje na to, že podobne ako si kontraintuitívne tézy Parmenida vyžiadali dialektické nástroje rozvíjané jeho žiakom Zenónom z Eley, aj Eukleidovo stotožnenie bytia, jedna a dobrá viedlo k potrebe uchýliť sa k argumentačným postupom dialektického a eristického typu, ako sú *deductio ad absurdum* (v našom zlomku označené ako vyvracanie zamerané nie na premisy protivníkovho argumentu, ale na jeho závery) a odmietanie dôvodu založeného na analógii (παράβολή).

Pasáž z Diog. Laert. II 107 sa zmieňuje o dvoch argumentačných postupoch: (1) vyvracanie zamerané na závery, a nie na predpoklady; (2) odmietanie zdôvodňovania založeného na analógii. V obidvoch prípadoch je použitá terminológia, ktorú poznáme od stoikov, čo nie je prekvapujúce, lebo stoickí logici nadviazali na megarských dialektikov. Poznamenajme, že u nás sa stoickou sémantikou z pozície transparentnej intenzionálnej logiky zaoberá kniha Františka Gahéra (2006).

Ad (1): Stoici nazývajú dôkazom (ἀπόδειξις) taký úsudok (λόγος), ktorý na základe predpokladov (λήμματα) uznaných za pravdivé odhaľuje záver (ἐπιφορά), ktorý bol skrytý, pomocou dedukcie (porov. Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* II 135 – 136; Sext. Emp., *Adv. math.* VIII 301 – 302). Napríklad v dôkaze „ak je noc, nesvieti slnko – teraz je noc – preto nesvieti slnko“ je *záverom* veta „preto nesvieti slnko“, všetko ostatné sú *predpoklady*. K. Döring (1972, 89 – 91) si myslí, že Eukleides považoval λήμματα za tvrdenia, na ktorých zakladali jednotliví diskutujúci v dialógoch svoje argumenty, a ἐπιφορά za konečné závery vyplývajúce z týchto argumentov. Na základe Diogenovej správy však nevieme, ako postupoval Eukleides, keď útočil na závery svojich oponentov, a čo týmto postupom sledoval. Preto sú neopodstatnené zjednodušujúce výklady moderných historikov, že Eukleides používal rovnakú metódu ako Zenón z Eley, opísanú v Platónovom *Parmenidovi* (porov. napríklad Natorp 1907, zv. VI 1, 1002; Gigon 1947, 287), respektíve že uplatňoval obvyklé postupy, aké používa aj Sokrates v raných Platónových dialógoch (porov. nižšie názor G. Giannantonioho). Všetky tri postupy majú podľa Döringa spoločné iba to, že napádajú jednotlivé výroky, predpoklady alebo tvrdenia, ale nie argumentáciu ako takú. Líšia sa však v spôsobe, akým postupujú, keď napádajú konkrétne tvrdenia: Zenón sa pokúša podporiť Parmenidovo učenie nepriamo, keď poukazuje na predpoklady, ktoré sú v rozpore s Parmenidovými propozíciami, takže vedú k protirečivým dôsledkom. Sokrates podrobuje „skúške“ jednotlivé tvrdenia, ktoré vyslovili alebo pripustili jeho spolubesedníci. Eukleides čaká na konečný výsledok argumentácie protivníka a až potom ju napadne. Východiskom Zenónovej argumentácie je teda predpoklad, ktorý je v rozpore s Parmenidovými tvrdeniami, pre Sokrata je ním ktorékoľvek tvrdenie spolubesedujúceho a pre Eukleida je východiskom konečný výsledok argumentácie spolubesedujúceho.

Ad (2): L. Montoneri (1984, 65 – 66) nepochybuje o tom, že Diogenova správa o Eukleidových argumentačných stratégiách potvrdzuje Eukleidov záujem o eleatskú logiku. Argument týkajúci sa používania analógie má podľa Montoneriho dichotomicko-dilematickú formu, takže svojou štruktúrou pripo-

mína argumenty Zenóna z Eley. Zdôvodnenie odmietnutia dokazovania založeného na podobnosti sa uskutočňuje podľa toho istého modelu, t. j. prostredníctvom postupného skúmania obidvoch krajností: ak je analógia platná, čiže keď je vytvorená na základe úsudkov podobných skúmaným veciam, tak je vhodnejšie odkazovať na tieto veci, a nie na to, čo sa im podobá (takže analógia je zbytočná); ak je naopak vytvorená na základe úsudkov, ktoré nie sú podobné skúmaným veciam, čiže ak je podobnosť iba zdanlivá, tak odkláňa našu myseľ od správneho poznania veci a vedie ju po falošnej stope. Skúmanie vzťahu medzi skutočnou vecou a jej obrazom, medzi identickým a neidentickým, vedie k poznaniu, že nie je možné logicky zdôvodniť pojem neidentického, teda toho, čo participuje na identickom. Keď sa chce Platón vyhnúť podobným ťažkostiam v *Sofistovi* 240a – c, pokúša sa o logickú definíciu obrazu a zavádza výrazy ako ἐτερότης (240a9) a κοινωνία (250b9).

Viacerí historici (Zeller 1875, zv. II/1, 263; Gomperz 1925, zv. II, 153; Natorp 1907, zv. VI 1, 1002) si všimli, že odmietanie zdôvodňovania založeného na analógii je namierené proti metóde, ktorú Sokrates často využíva v dialógoch. Opisuje ju napríklad v rozhovore s Ischomachom, pričom ju vzťahuje sám na seba:

Práve som si uvedomil, akým spôsobom si mi kladol jednotlivé otázky; najskôr si ma previedol cez to, čo mi bolo známe, potom si mi však predstavil veci, ktoré boli tým predchádzajúcim podobné; hoci som si myslel, že o nich nemám vedenie, teraz ma presviedčaš, že aj toto mi je dobre známe (Xenoph., *Oecon.* XIX, 15; prel. A. Kalaš).

Aristoteles v *Rhet.* II 20; 1393b4 – 8 uvádza ako príklad argumentácie pomocou analógie Sokratovo známe pripodobňovanie aténskej praxe losovania do úradov losovaniu atlétov alebo kormidelníkov bez ohľadu na ich skutočné schopnosti. Na rozdiel od bájk, ktorá je čírou fikciou, podobenstvo (παράβολή) využíva príklady, ktoré by sa mohli odohrať v bežnom živote.

Proti tradičným interpretom (ktorých sme uviedli vyššie) vystúpil K. von Fritz (1931, Sup., zv. V, 717) s predpokladom, že Eukleidovo odmietanie zdôvodňovania založeného na analógii bolo namierené proti platónskym podobenstvám a mýtom, ktoré sú vystavané pomocou analógie (porov. napríklad podobenstvo rozdelenej úsečky v VI. knihe Platónovej *Ústavy*). Na margo von Fritzovho názoru však K. Döring (1972, 90 – 91) poznamenáva, že: (1) obidve argumentačné stratégie uvádzané Diogenom Laertským (II 107) používajú stoickú terminológiu, čo znamená, že λόγος treba chápať podľa stoického zvyku ako „argument“, „dôkaz“, a nie tradične ako „reč“; (2) je málo pravdepodobné,

že by Eukleides odmietal mýtickú reč, lebo ju sám využíva vo svojich dialógoch (porov. Stob. III 6, 63 [= SSR II A 11]).

Na rozdiel od nemeckých historikov a od Montoneriho sa Giannantoni (1990, 4. zv., 59 – 60) snaží minimalizovať, či dokonca úplne odstrániť predpoklad eleatského vplyvu na Eukleida a maximalizovať silu sokratovských vplyvov poukazom na to, že u Eukleida nemusíme predpokladať využívanie Zenónovej dialektickej metódy (ako naznačujú Natorp 1907, zv. VI 1, 1002; Gigon 1947, 287; Guthrie 1971, 186), ani polemiku s Platónovým ilustratívnym používaním mýtov (porov. von Fritz 1931, Sup., zv. V, 717), ani kritiku akademických špekulácií o podobnosti a nepodobnosti (porov. Stenzel – Theiler 1931, zv. XV 1, 218 – 219), pretože tak elenktické vyvracanie, ktoré vychádza zo záverov zastávaných spoludiskutujúcim, ako aj problematizovanie príkladov prevzatých na základe podobnosti, patrili do výbavy sokratovských argumentačných postupov (διαλέγεσθαι).

Z gréčtiny a latinčiny preložil Andrej Kalaš
Komentáre napísali Jaroslav Cepko a Vladislav Suvák

Literatúra

- BOCHEŇSKI, I. M. (1951): *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- DÖRING, K. (1972): *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Studien zur antiken Philosophie 2. Amsterdam: Grüner.
- FREDE, M. (1974): *Die stoische Logik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- FRITZ, K. von (1931): Megariker. In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplement V. Wissowa, G. (ed.). Stuttgart: Metzler, stĺpce 707 – 724.
- FRITZ, K. von (1975): Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien von Klaus Döring (Review). *Gnomon*, 47 (2), 128 – 134.
- GAHÉR, F. (2006): *Stoická sémantika a logika z pohľadu intenzionálnej logiky*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis.
- GIGON, O. (1947): *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Francke.
- GIGON, O. (1972): Studien zu Platons *Protagoras*. In: A. Graeser (ed.): *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 98 – 154.
- GOMPERZ, T. (1925): *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Bd. II. 4. Edition. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENNE, D. (1843): *École de Mégare*. Paris: Joubert.
- IOPPOLO, A. M. (1980): *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli: Bibliopolis.
- JAEGER, W. (1953): *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart: Kohlhammer.

- KRÄMER, H. J. (1959): *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- MALLET, M. C. (1845): *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*. Paris: Maire-Nyon.
- MONTONERI, L. (1984): *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania: Università di Catania.
- MULLER, R. (1985): *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris: Vrin.
- NATORP, P. (1907): s. v. Eukleides (n. 5). In: *RE VI 1*, 1000 – 1003.
- PAULY, A. F. – WISOWA, G. (1890 – 1968): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. 66 zv. + 15 doplň. zvāzkov. J. B. Metzler – Druckenmüller.
- ITTER, H. (1828): Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule. *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*, 2, 295 – 335.
- SCHLEIERMACHER, F. (1857): *Platons Werke*. Band II-2. 3. Edition. Berlin: Georg Reimer.
- STENZEL, J. – THEILER, W (1931): s. v. Megarikoi. In: *RE XV 1*, 217 – 220.
- ZELLER, E. (1875): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Band II/1: Sokrates und die Sokratiker. Leipzig: Fues's Verlag.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0031/23 *Miesto megarikov v sokratovskom hnutí*.

Andrej Kalas
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta
Univerzity Komenského
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: andrej.kalas@uniba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-9883-7911>

Jaroslav Cepko
Univerzita Mateja Bela
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5232-8193>

Vladislav Suvák
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút filozofie
17. novembra 1
080 01 Prešov
Slovenská republika
e-mail: vladislav.suvak@unipo.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3067-9870>