

Hannah Arendt történeti gondolkodása Szókratész- és Platón-értelmezéseinek tükrében

I. BEVEZETÉS: AZ ARENDTI TÖRTÉNELEMSZEMLÉLET BELSŐ FESZÜLTSGEI

Hannah Arendt történeti gondolkodásának egyik legszembetűnőbb jellemzője a politika idealizált terének és az azt leromboló történelmi folyamatoknak folytonos szembeállítása. Ezt a paradigmaticus ellentétet nem csupán az egykori valóság szerkezetében látja meg, hanem megkettőzi azáltal, hogy a politika értelmezhetőségét is fölosztja egy inherens politikai gondolkodásra és egy azzal szembeállított (szak)történeti megközelítésre, leértékelve az utóbbit. Eszerint a politika terének megfelelő megértés maga is térbeli természetű: a folyamatokban gondolkodó történeti szemlélet éppúgy képtelen a politika jelenségét értelmesen megragadni, mint ahogyan az előállítási folyamatokra irányuló tevékenység nem képes a politika terét létrehozni.

Arendt szerint az a kitüntetett történelmi pillanat, amelyben a politika terét mint a cselekvés terét először váltotta le az előállítási folyamatokban gondolkodó megközelítés, a politika szókratészi felfogásának platóni elutasítása volt.¹ Az ő megvilágításában Szókratész a politika eredendő értelmét testesíti meg, Platón pedig metafizikai nézőpontból belátható célok eszközzévé degradálja a politikát, amivel a politikai filozófia hagyományának megteremtőjévé válik. Arendt szerint ez a hagyomány ugyan lezárul Marx gondolkodásával (vö. Arendt 1995a. 25–48), azonban Platón politikára vonatkozó elképzeléseinek konzekvenciái egészen a jelenbe nyúlnak. Azzal, hogy Platón a politikát rajta kívül álló célok eszközeként képzelte el, bevitte az erőszak eszméjét a politikába, megalapozva azt az elképzelést, hogy a politika nem más, mint előállítási folyamat. Marx és

¹ Arendt Szókratész politikai gondolkodásának értelmezését a *Mi a politika?* című, soha be nem fejezett munkájának harmadik fejezetében akarta megírni. Körülbelül ebben az időben született Szókratészről szóló előadásszövege (*Philosophy and Politics*), amelyet 1954-ben, a Notre-Dame Egyetemen adott elő. Ez utóbbi azonban csak halála után, 1990-ben jelent meg nyomtatásban. Arendt ezen kívül szinte mindegyik jelentősebb munkájában utal a Szókratész–Platón szembeállításra. Összefoglalóan a témához lásd Balogh 2021. 47–64.

az őt követők csupán tettekre akarták váltani a politika platóni instrumentalizálását, azaz nyíltan is megfogalmazták, hogy a politika az uralom erőszakos eszköze. Arendt ebből kiindulva elsősorban nem konkrét politikai elképzeléseikért marasztalta el Platont, hanem azért, mert a politikát eszközzé lefokozó koncepciója egy üres, sematikus gondolati keret, amely bármelyik történelmi korban felhasználható, és bármilyen tartalommal megtölthető, ahogyan azt a történeti példákon keresztül érzékelteti.

Arendt történetírása pontosan igazodik az általa felállított teoretikus szembeállításhoz: a politikát különböző folyamatokkal leromboló törekvéseket úgy mutatja be, mintha ezek az ókor vége óta folyvást ugyanabban a tekintetben állnának szemben vele, és Platón uralomra vonatkozó elképzeléseit reprodukálnák időről időre. A dinamikus történelmi folyamatokba ágyazott statikus politikai elképzeléseivel azonban leegyszerűsíti a történelmet: Hobbesnál, később Marxnál, a totalitárius uralmi formáknál, valamint utóbbiakról részben leválasztva a holokausztnál egyaránt a politikai cselekvést erőszakkal felszámolni akaró törekvések antagónisztikus konfliktusát mutatja ki. Így Arendt a politikát eszközzé degradáló törekvések kritikáját részben a történelem instrumentalizálására alapozta.

Arendtnél a cselekvési tér és az előállítási folyamat történelmi színrevitelének problémái és dichotómiái a *tér* és az *idő* rejtett egymás ellen fordítására utalnak vissza, még ha kétséges is, hogy ez mennyire lehetett tudatos döntés eredménye nála, hiszen ezzel kapcsolatban önreflexiót nem fogalmazott meg. Tanulmányunkban arra törekszünk, hogy azonosítsuk ezen eredendő *szembeállítás* fogalmi lehetőségfeltételeit a Szókratész és Platón filozófiáját tárgyaló arendti szövegekből kiindulva. *Lehetőségfeltételeket, nem pedig okokat* keresünk. Nem tagadható, hogy a *cselekvés* és az *előállítás* fogalmait elméletileg megalapozottan tarthatjuk a *tér* és *idő* arendti szembeállítása okainak, amennyiben tágabb fogalmakként előbbi a (cselekvés)tér, utóbbi pedig a (folyamat)idő mozzanatát foglalja magában, itt azonban nem ezekkel foglalkozunk, legalábbis nem elsődlegesen. Olyan fogalmi mélystruktúrák nyomában járunk, amelyek feltételezésünk szerint úgy formálják Arendt történeti narratíváit, hogy a *tér* és az *idő* egymást folytonosan kizáró viszonya nem pusztán munkáinak kisebb szövegegyeségeit, hanem nagyobb szövegtesteit is belülről gondolatilag szervezi. A *cselekvés* és az *előállítás* fogalmaiból ez az *a priori kényszeresség* nem vezethető le, mert – a *munka* mellett – emberi tevékenységformaként mindkettő nyitott az időbeliség, a temporalitás irányában, és dichotómiájuk csak egy bizonyos teoretikus összefüggésben mutatható ki.

A konstitutív lehetőségfeltételek feltárásához elsősorban Reinhart Kosellecknek a történelem lehetőségfeltételeiről szőtt koncepcióját használjuk fel, melyet *Historika* néven igyekezett összefüggő elméletté formálni.² Ugyanakkor nem al-

² Koselleck sokáig dolgozott koncepcióján, s bár nem tudta összefüggő elméletté fejleszteni, főbb gondolatai megtalálhatóak az *Elmúlt jövő* és a *Zeitschichten* esszéiben (Koselleck 2003),

kalmazhatjuk megszorítás nélkül az arendti filozófiára a kosellecki elméletet, mert az általa azonosított lehetőségfeltételek a történelemnek és a történetírásnak csupán nélkülözhetetlen feltételeit adják meg, és nem azt célozzák, hogy belőlük tartalmi vagy szerkezeti meghatározottságokat lehessen levezetni akár Arendtnél, akár másnál. Ennek ellenére az a mód, ahogyan Arendt a teret és időt a *történelemben* fordítja egymás ellen, sajátosan rezonál a kosellecki kategóriákra, és ezek tükrében élesebb fény vetül rájuk. Kosellecknél maguk a lehetőségfeltételek *kifejezéspárok*, amelyek minden szöveget történelmi szöveggé tesznek, és ennyiben kor- és kontextusfüggetlenek. Ezért nem történetileg változó *fogalmak*, hanem a nyelviség dimenzióján kívüli *relációs kategóriapárok*. Fontos szem előtt tartani ezt, mert Arendt fogalmi ellentéteket állít fel, míg a történelem lehetőségfeltételeinek kifejezéspárjai olyan formális sémák, amelyek bármely lehetséges fogalmi ellentét alapstruktúráit adják, és ennyiben Arendt dichotóm fogalmai mögött is meghúzódnak. Ilyen kifejezéspárok a *barát–ellenség*, az *úr–szolga* vagy a történelmi időt tagoló *előbb vagy utóbb* viszonyai.

Feltételezésünk szerint azonban Arendtnél a politikai gondolkodásnak és a folyamatokban gondolkodó történelmi tudatnak a Szókratész–Platón ellentétet is megalapozó éles szembeállítása nem csupán ráépül ezekre a relációs viszonyokra, hanem bizonyos értelemben módosítja magukat a relációkat is. Ennyiben Arendt politikai filozófiája a történelemtől való gondolkodásunk alapstruktúráinak átrendezésére irányul. Szókratész tevékenységét jellemezve Arendt a politika szféráját a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* relációk mentén határozza meg, azaz a *polisz* barátság által jellemzett terét szembeállítja annak ellenségeivel és a hierarchikus uralmi viszonyokat kezdeményező platóni elképzelésekkel egyaránt. Ezzel éles ellentétben a politika előállítási folyamatokká való platóni lefokozása az *előbb vagy utóbb* relációján nyugszik, amennyiben célja szerint a konszolidált viszonyok *korábban* hiányzó állapotát kívánja *utóbb* létrehozni, és ennyiben minden későbbi törekvés mintáját adja. Legfőbb belátásunk az, hogy Szókratész és Platón figurájának szembeállítása során Arendt a történelem lehetőségfeltételeit adó kifejezéspárokat is egymás ellen fordítja, amikor a politika terét a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* viszony szempontjából, a történelem idejét, azaz a politika instrumentalizálását pedig az *előbb vagy utóbb* relációja alapján vázolja fel. Ezen a ponton a kosellecki elmélet negatív feltételei konstitutív viszonyokba fordulnak át Arendtnél: ha úgy tekintünk a legalapvetőbb lehetőségfeltételekre, mint amelyek külön vagy együtt bármely elgondolható emberi látószöveget történelmi perspektívává konkretizálnak, akkor az a tény, hogy Arendt felrúgta közösségüket, saját perspektíváján belül vezetett egyfajta megosztottsághoz. Ilyen módon jött létre nála egy kizárólag politikai és egy kizárólag történelmi perspektíva, amelyek nem egyetlen egész két összeillő feleként viszonyulnak egymáshoz. Az, hogy

illetve egy magyarul is elérhető előadásszövegében (Koselleck 2004). Elméletének vázlatos rekonstrukcióját Stefan-Ludwig Hoffmann végezte el (Hoffmann 2010).

Arendt szerint egyesek leginkább *térben* gondolkodnak – beleértve őt magát is –, mások viszont *időbeli* folyamatokban, nem komplementer módon, hanem kontradiktórikusan feszülnek egymásnak. Szókratész és Platón filozófiájának szembeállítására fókuszáltnak sűríti magába ezt a dichotóm viszonyt, hiszen a róluk szőtt arendti elbeszélés egy térben és egy folyamatokban gondolkodó filozófusról szól, akik a politikához való viszonyulás kölcsönösen kizáró pozícióit testesítik meg.

II. SZÓKRATÉSZ ÉS PLATÓN FILOZÓFIÁJÁNAK ARENDTI SZEMBEÁLLÍTÁSA

Arendt Szókratész perét és halálát, illetve Platón erre adott filozófiai reakcióját a politikai gondolkodás történetében éppolyan jelentős fordulópontnak tartotta, mint Jézus Krisztus elítélését és kivégzését a kereszténység történetében (Arendt 1990. 73).³ Elsősorban azért, mert Szókratész kivégzése és Platón erre adott reakciója az ember számára leginkább méltó politikai keret, a *polisz* elleni törekvések hivatkozási pontjává vált a történelem során. Ugyanakkor hiba volna azt gondolni, hogy Arendt szerint kizárólag ebből az eseményből adódott volna az a nemcsak feszült, hanem ellenséges viszony, amely a politika és a filozófia között azóta is fennáll. Mélyrehatóbb magyarázatot keresve fogalmazza meg, hogy a per egy lappangó, strukturális probléma felületi tünete volt, amennyiben szerinte abból, hogy Szókratésznek nem sikerült bírát saját érdemeiről és ártatlanságáról meggyőznie, Platón arra következtetett, hogy a filozófiai meggyőzés hatástalanná vált a politikában. Ezért Arendt értelmezésének gondolati-filozófiai kiindulópontját annak tisztázása jelenti, hogy a politikai szférában milyen értelmet hordozhatott a *meggyőzés* (*peithein*) jelensége, illetve mi az, amit helyette Platón a politikai gondolkodás számára nyújtani akart vagy tudott.

Arendt szerint a meggyőzés nem pusztán az egyik alapvető politikai diskurzusforma volt a Platón előtti és Periklész korában kiteljesedő klasszikus Athén életében, hanem jóformán az egyetlen, amely méltó volt a polgárok közötti ügyek

³ Arendt Platónról és elsősorban Szókratésztől más összefüggésekben olyasmiket is megfogalmaz, amelyek kettejük filozófiájának kiélezett szembeállításából már kimaradnak. Dana R. Villa Arendt Szókratész-képeiről adott rekonstrukciójában Arendt *Filozófia és politika* című előadását összeveti a *Civil Disobedience* és a *Thinking and Moral Considerations* című műveiben Szókratésztől tett megjegyzéseivel, valamint a *Life of the Mind* vonatkozó szöveghelyeivel. Szerinte a *Filozófia és politika*ban Szókratész *maieutikai* funkciójának és poliszerősítő tevékenységének hangsúlyozásával háttérbe szorulnak filozófiájának azon törekvései, melyekkel a polgárokat a lelkiükkel való törődésre és az igazságtalanság elkerülésére buzdította (Villa 1999). Villa állításai azonban csak részben támaszthatók alá az arendti szövegek alapján. Ennek ellenére tartható az a tézise, hogy Arendt még legszókratikusabb pillanataiban is alapvetően anti-szókratikus. Frederick M. Dolan pedig arra mutat rá, hogy az *Állam* Szókratészével ellentétben, aki a gondolkodó ember megtestesítője, a demokráciát elítélő, a tiszta értelmet ünneplő és a szofizmust kigúnyoló Szókratész, Arendt Szókratésze erősen hasonlít a szofistákra (Dolan 2000. 264).

intézésére. Az erőszak alkalmazását ezért a görög városállamok a külkapcsolatok világára korlátozták, ahol minden megengedett volt, beleértve a megsemmisítő háborút is, amelynek *locus classicus* Thuküdidésznek az Athénnek ellenálló mélosziak brutális lemészárlásáról szóló szűkszavú híradása. Arendt a polgárok közötti szóbeli meggyőzés és a külvilág irányába érvényesített megsemmisítés közötti aszimmetriával elsősorban a *Mi a politika?* háborúról szóló töredékeiben vet számot (vö. Arendt 2002. 112–113),⁴ azonban ezek a megfontolásai kimaradnak a *peithein* jelenségéről adott leírásaiból, mert itt a *meggyőzés* önmagában hordozott értelmének feltárására fókuszál. Arendt a beszéd szabadságának poliszban elfoglalt helyzetét ugyanakkor nemcsak a külpolitika erőszakos intézési módjával állítja szembe, hanem a politikai szabadsághoz szükséges magánszférában uralkodó viszonyokkal is. A család és a gazdaság szférája Arendt számára másként ugyan, de szintén az erőszak terepe volt annyiban, hogy a polgárok másokat kényszerítettek maguk helyett a létfenntartás terheinek viselésére.⁵ Mindez jól ismert Arendt gondolkodásában, azonban anélkül, hogy erre utalnánk, nehéz lenne rámutatni annak fontosságára, hogy azon a szűk mezsgyén, ahonnan az erőszakot a polgárok közötti kapcsolatokból kiszorították, milyen jelentőséget tulajdonít Szókratésznek.

Mivel nem csupán a politikáról való gondolkodás, hanem a politika gyakorlása is a beszéd és a meggyőzés, azaz a *logosz* és a *peithein* terepe volt, Arendt ezek értelmét elsősorban Szókratész tevékenységének példájából kibontva tárja fel, akit sokkal inkább gondolkodó polgárként, semmint filozófusként mutat be. Gondolkodás és cselekvés összefonódását azzal is nyomatékosítja, hogy Athént nem demokráciaként, hanem *iszonomiaként*, azaz az egyenlő polgárok közötti meggyőzés és az egymás előtti megjelenés performatív tereként határozza meg. Arendtnél a politika és erőszak tendenciózus szembeállításáért eredetileg a *beszéd* és az *uralom* szembeállításaként jelenik meg: maga utal arra, hogy az *iszonomia* politikailag egybeesik a beszéd szabadságával, az *iszégoriával*. Érvelése szerint a polisz azért nem lehet demokrácia, mert a kifejezésben szereplő *kratein* minden esetben uralmi viszonyokra utal, s ezáltal kizárja magából a beszéd szabadságát (Arendt 2002. 57).

Arendt szerint az erőszaktól és az uralmi viszonyoktól csak úgy lehet mentesíteni a *poliszt*, ha a közügyek terén nem az igazság oldaláról bírálják a polgárok véleményét. A szókratészi dialektika gyakorlása is egy ilyen, szigorú egyenlősé-

⁴ Arendt a görög történeti emlékezetre szűkíti a megsemmisítő háború „visszavonását”, azaz a homéroszi pártatlanság biztosítja a legyőzöttek emlékének fennmaradását.

⁵ Arendt szerint a család politikai jelentősége abban áll, hogy védelmet nyújtson a külvilág ellen, ez azonban ahhoz vezet, hogy az egyesek, a legkülönbözőbbek számára nincs benne hely (Arendt 2002. 22–23). Vagyis a család a pluralitás kibontakozásának útjában áll. Arendt Platón-bírálatának egyik aspektusa visszaül erre a felfogásra: Platón az *oikosra* jellemző uralmi viszonyokat akarta kiterjeszteni a poliszra és ennek révén a poliszból egy óriásira növelt családot alkotni (vö. Platón 2007. 14).

gen alapuló beszélgetés volt szerinte, amelynek gyümölcseit nem annak alapján ítélték meg, hogy ilyen vagy olyan eredménnyel van, vagy hogy valamilyen igazsághoz vezet. Ez a fajta párbeszéd a barátok számára a legjobb, és közöttük fordul elő leggyakrabban. A barátság valóban nagyrészt beszélgetésekből születik, ami folyamatosan fejlődik és növekszik, mígnem egy kis világ lesz, amelyet a barátok egymással megosztanak.

A polisz közügyeinek meggyőzés révén való intézése csupán megfelelő keretet adott a minden egyes emberre jellemző kezdés, kezdeményezés (*arkhein*) képességének kiteljesítésére (*prattein*), amely csak egy közös világban lehetséges. S mivel a cselekvés és a gondolkodás szimbiózisa határozta meg a szókratészi pozíciót, a dialektika maga is a kiteljesítés egyfajta formája volt, amennyiben a beszélgetőpartnerek *doxá*jában feltárta azok igazságát. Arendt számára az *arkhein* és a *prattein* szoros együttese, azaz a szabad kezdeményezés közösségi realizálása azonos magával a hatalom jelenségével, amely nem más, mint hogy „másokkal összefogunk, és velük egyetértésben cselekszünk” (Arendt 2011. 183). Ha ezt a hatalomfelfogást annak fényében vesszük szemügyre, amit Arendt Szókratész barátságteremtő tevékenységéről megfogalmazott, akkor nyilvánvaló, hogy a filozófus baráti társaságában a hatalom kezdeményének jelenségét találjuk meg, amely annak mértékében nő, amennyire kiterjeszhető más polgárok összefogásának irányába. Mivel a meggyőzés a véleményből eredően képes bánni a sokasággal, a barátság, a *philia* kötelékei lefedhetik a polisz egészét.⁶ A gondolat republikánus felhangjai tagadhatatlanok, amennyiben az állam belső egyenlenségére, a *discordiára* kínál sajátos megoldást. Szókratész figurája ezért végső soron annak a polgártípusnak a mintapéldánya, aki – túl reflexióis tevékenységén – a *par excellence* politikai szféra működéseként és működtetésének garanciája. A szókratészi filozófia ilyesfajta felfogása a bölcsesség szeretetét alárendeli a periklészi gyászbeszédben felmagasztalt Athén nagyságának és dicsőségének (vö. Villa 1999. 252).⁷

⁶ Mivel Arendt normatív szempontból tárgyalja a politikai jelenségeket, ezért jelenségértelmezései általában nem vezethetők vissza hermeneutikai módszerekre (vö. Olay 2008. 21). Ez tükröződik abban, hogy Szókratész-interpretációjának két fontos gondolata, a barátság (*philia*) tudatos szókratészi kialakítása és az önellentmondástól való féltelme a platóni szövegekben az arendtiétől eltérő hangsúlyokkal jelennek meg. A barátság lehetőségfeltételeit is elemző *Lüszisz*-ben a „hasonló”, az „azonos” és a „különböző” fogalmainak összehasonlításával szóba kerül ugyan az a meghatározás, hogy csak a jók hasonlók egymáshoz, hiszen ami önmagához sem hasonló, különbözik önmagától és nem lehet hasonló máshoz és barátja (*philon*) annak (*Lüszisz* 214d–e). Ez nagyjából lefedné azt, amit Arendt ki akar mutatni az önazonosság és a barátság összefüggésében, de Szókratész a beszélgetés során nem fogadja el és *elenkhosznak* veti alá. Ami a belső azonosságot illeti, a *Lakhész*-ben valóban hasonlóan érvel Szókratész, mint Arendt, de nem teljesen fedi egymást a két gondolat, hiszen Szókratész összehang alatt elsősorban a belső meggyőződéssel összhangzó tetteket érti (*Lakhész* 193e), nem pedig a belső gondolkodás harmóniáját, ami Arendt szerint a *philia* alapja (vö. Arendt 1990).

⁷ Arendt állítása szerint Platón poliszellenességének egyik motivációja az volt, hogy Szókratész halála nyilvánvalóvá tette, hogy csak az uralkodás biztosíthatja a filozófus számára a földi halhatatlanságot, amelyet a polisz minden polgárának biztosított (Arendt 1990). A po-

Arendt hatalomfelfogása tehát nem feltételez semmilyen szembenállást a poliszon belül, sőt olyan érdeket sem, amelyet sérthetne, hiszen potenciálisan mindenki részese, noha biztosan csupán azok, akik Szókratész köré gyűlnek. Ebből adódóan a *hatalomnak* Arendtnél Platón fölléptéig elméleti értelemben nincs ellenfogalma – nem számítva a már említett utalást az *iszonomia* és a *demokrácia* különbségére. Éppen ezért Platón filozófiája, amely Szókratész felfogásának állítólagos bírálóira és elvetésére épül, a polgári hatalom megteremtését aláaknázva a politikai szféra konstitutív feltételeit pusztítja el. Szigorúan véve ezért Platón maga sem a demokráciának, hanem az *iszonomiának*, azaz a polisznak az ellensége. Mindazt, amit Arendt Platónról elmond, ebből kiindulva fogalmazza meg.

Platón *iszonomia*-ellenessége elsősorban a vélemény, a *doxa* poliszban elfoglalt helyének ártértékeléséből nőtt ki. Arendt szerint az, hogy a kontingens emberi viszonyokkal harmonizáló athéni véleménykultúra Szókratész igazságtalan kivégzéséhez vezethetett, Platón az „igazság zsarnokságának” megfogalmazására készítette, amelyben nem az időlegesen jó – amiről az emberek meggyőződhetők –, hanem az örök igazság – amiről az emberek nem győződhetők meg – hivatott uralkodni a városban. A nem meggyőzésen alapuló igazság Arendt szerint csakis olyasmi lehet, ami semmiféle viszonyban nem áll a politika szférájával. Egy ilyenfajta igazság megtapasztalását Arendt Szókratésztól sem tagadta meg, és annyiban egyetért Platónnal, hogy mint tapasztalatot nem lehet szavakba foglalni. Arendt szerint Platón műveiben ezt az eredendő filozófiai tapasztalatot alapvetően a *szép* ideája tükrözi vissza, amennyiben az az emberi dolgok világának „sötétségét” bevilágítja. A legfőbb idea fényében felragyogó ideák semmilyen kapcsolatban nincsenek a politikával vagy uralmi igényekkel. Ezért az abszolút igazság ideaelméleti bevezetése a politikai viszonyokba önmagában sem nem kézenfekvő, sem nem konfliktusmentes Platónnál, miként azt Arendt hangsúlyozza.

Ezt a konverziót Platón az *Államban* hajtja végre, melyben a *szépnek* mint legfőbb ideának a pozíciójába a *jó* ideáját helyezi (Arendt 1990, Arendt 1995c. 121).

lisznak mint a nagy tetteket és szavakat megőrző emlékezés terének elgondolása azért fontos, mert egyfajta megoldást kínál a mulandóság meghaladására, melyet Arendt az ember alapvető igényének tart (Arendt 1995b. 81; Olay 2008. 47–48). A Thuküdidész által leírt gyászbeszédben – amely Arendt egyik kedvelt hivatkozási pontja – Periklész a csatában elhunytakról azt mondja, hogy „mindegyikük halhatatlan dicsőséget szerzett magának – nem annyira azt az emlékművet, amely alatt fekszenek, hanem azt, ami, valahányszor a szó vagy cselekedet alkalmat ad rá, maradandóan megőrzi mulhatatlan dicsőségüket” (Thuküdidész 2006. 141). Ennek fényében Szókratész kivégzése és elfeledése a kiválóság megtagadása volt a polisz részéről, holott nagyságának elismerése megillette volna a filozófust, s Platón filozófiája egyfajta elégtételt adna általa, hogy a filozófus számára egy másfajta halhatatlanságot biztosít az ideák szemlélése. Ennek azonban ellentmond az, hogy Szókratész éppen a halhatatlanság poliszbeli megőrzésén ironizált, legalábbis Platón *Menexenosza* szerint. Ez a periklészi gyászbeszéd egyfajta parafrázisa, melyet Szókratész Periklész egykori élettársa, Aszpaszia szájába adva mesélt el (vö. *Menexenosz* 235a–b).

Görög kontextusban ez elsősorban a *kalokagathon* eszméje miatt hangsúlyáthelyezésnek tekinthető, amennyiben a *kalosz* nem csupán szépet, hanem valamire jót, azaz megfelelőt is jelent. Arendt Platón-értelmezésének legizgalmasabb része talán az, ahogyan a kifejezésben rejlő „hasznos” jelentésárnyalatát a politikai gondolkodás hagyományában beállt fordulat megvilágítására használja. A hasznosság politikába való bevezetését persze Arendt éppúgy nem Platón szövegeinek elemzéséből bontja ki, mint Szókratész tevékenységének rekonstrukcióját sem. Ellenben a hasznosság, különösen annak utilitarista politikai felfogásában Arendt filozófiai törekvéseinek mindig is kiemelt célpontja volt, s korántsem szűkíthető le a Szókratész–Platón problémakör kereteire. Arendt szerint bármilyen tevékenységnek a hasznosság szerinti megítélése eleve egy cél–eszköz kategóriákon belüli gondolkodást feltételez, amely a politika értelmétől teljesen idegen. A polisban élés, azaz a politika sem nem az élet *célja*, sem nem valamilyen politikán túli célok *eszköze*, csupán a nyilvánosságban önmagát megmutatni akaró ember tevékenységének az *értelme* (vö. Arendt 2002. 146–158; Arendt 2011).

Ennek tükrében a *jó* ideájának a politika orientációs pontjává való platóni fel-emelését Arendt azért bírálja, mert a polgároknak ezáltal politikán túli célokhoz kell igazítaniuk tevékenységüket. Vagyis nem csupán a napi politika művelése vagy a politika szférája, hanem az államot alkotó és érte tevékenykedő emberek személye is csupán eszköz Platón elméletében. Emögött az a platóni belátás áll, hogy Szókratész tragédiája nyilvánvalóvá tette, hogy a legtöbb ember nem tudja, mi a „jó” és a „jó élet”, ezért rászorul arra, hogy mások irányítása és uralma alatt éljen. Szükség van tehát valakire, adott esetben egy filozófuskirályra, aki tudja, mit tesz, cselekedeteit az igazság és az igazságosság vezetik, és képes a *jó* ideájának megfelelő rendet létrehozni. Ez az a pont, ahol a szókratészi beszélgetések értelmet feltáró, véleményeket ütköztető, hatalmat konstituáló elképzelését Platón a teljes tagadásába fordítja át. A *hatalom* lecserélése az *uralomra*, azaz a szókratészi társaság barátságának uralmi viszonyokkal való platóni helyettesítése Arendt történelem- és modernitásértelmezésének egyik vezérmotívuma. Arendt megfontolásai az *Államról*, a *Törvényekről*, a filozófuskirályról, a *vélekedés* és *tudás* platóni szembeállításáról vagy éppen a barlanghasonlatról egyaránt ennek megvilágítását és alátámasztását szolgálják.⁸

⁸ Arendt Platón filozófiájának elmélyültebb vizsgálatával is adós maradt: leírása több szempontból is leegyszerűsíti a platóni formahipotézist. Erősen vitatható például az az elgondolása, hogy Platón filozófiája minden esetben az egységnek elkötelezett, mert a filozófiai igazság egysége jelentik számára a legfőbb jót, amennyiben a sokféleség veszélyt jelent (vö. Ottmann 2005). Ebben az összefüggésben az *egy* problémája Parmenidészig nyúlik vissza, és Arendt erre utalva néhányszor a nyugati filozófiai hagyományt Parmenidészről és Platónról eredezteti (Arendt 1995d. 166; Arendt 2002. 52). Arendt ugyan *A szofistára* utalva említi, hogy Platón Parmenidészre mint szellemi atyjára „kezet emelt” (Arendt 1995c. 133), azonban az *egy* problémájának platóni vizsgálatát teljesen mellőzi, amely a Parmenidésszel való szembefordulásának legfőbb motívuma. Így Arendtnél elsikkad a forma-hipotézis belső problémáinak platóni

Arendt szerint Platón politikai elképzelése a nyugati politikai gondolkodásra rendkívüli hatást gyakorolt, mert a mesterségbeli tudás analógiájára alapozta a filozófuskirály uralmát (Arendt 1995c. 119). A *jó* ideájának megvalósíthatósága a hozzáértő személy exkluzív tudásának eszméjéből eredt, amit Platón expliciten az *Államférőben* tárgyal. A politika mércéinek ismerete éppúgy garantálta az uralom sikerét vagy kudarcát, mint a mesterember modelljének ismerete valamilyen tárgy elkészítésének minőségét. A politika egész szférája ezért Platóntól kezdve az előállítási folyamatokhoz vált hasonlón. Az előállítás folyamat-szerűségét Arendt hasonlónak tartja a történelemhez, legalábbis a történeti tudat modern formáihoz. A folyamat egy termék esetében az előállítás céljának, a készterméknek az elkészültéig tartó idő, Arendt szerint pedig a modernitás alapvetően politikai jelenségek előállítására törekvő történelmi folyamatokat jelent (vö. Arendt 2008). Ezáltal politika és történelem viszonyának egyik legfontosabb tagolását a (politikai) tér és a (történelmi) idő alapvető arendti szembeállítás adja, amennyiben a politikai tér jelenségéből kiszorított előállítás és erőszak történelmi folyamatok alakjában jelennek meg. Ebben a tekintetben bír alapvető fontossággal az erőszak politikába való bevezetésének kezdőpillanata, amelyet Arendt Platón filozófiájában, elsősorban az uralomra vonatkozó nézeteiben látott. Minden későbbi történelmi folyamat megismétli a Platón által elkövetett „ősbűnt”, azaz a politika instrumentalizálását. Ezekkel a folyamatokkal ellentétben, az eminens politikai jelenségek rögzült állapotok Arendt felfogásában, és ez ugyanúgy igaz körbekerített politikai térként a görög polisra, mint a római örökség politikai realitására, a vallásra, a tekintélyre és a hagyományra. A „politikai szabadság döntő eleme, hogy térhez kötött” – írja egy helyen Arendt (2002. 58). A politika természetének térbeliesítése magyarázza, hogy minden olyan törekvést, amely politikai jelenségeket teremt vagy rendít meg, Arendt időbeli folyamatként ragad meg, miként azt a *Múlt és jövő között* esszéi mutatják, amelyekben a tekintély, a történelem, a szabadság vagy éppen a hagyomány elvesztésének különböző időbeli lefutásait követhetjük végig.

vizsgálata, melyet Platón éppen az *egy* gondolatán vitt végig a *Parmenidészben*, s amelynek aporiáira *A szofista*-ban kínált megoldást azzal, hogy a formák nem lehetnek egyszerű ideák, hanem bonyolult viszonyháló feszül közöttük. Parmenidésszel szemben Platón megoldása az, hogy a nem-létezők bizonyos szempontból vannak, a létező pedig bizonyos tekintetben nem létezik (*A szofista* 257a–b, 259a–b), illetve hogy a nem-létező nem a létező ellentéte, csupán valamilyen, tőle különböző dolog (*A szofista* 257b). Arendt főbb munkáiban egyik dialógusra sem utal.

III. „A TÖRTÉNELEM LEHETŐSÉGFELTÉTELEI” ÉS ARENDT POLITIKAI FOGALOMALKOTÁSA

A politika és a történelem egymást kölcsönösen kizáró viszonya Arendtnél azon a megfontoláson nyugszik, hogy a *polisz* jellemzőit a jelenre vonatkoztatja, miközben tisztában van azzal, hogy az antik kor már elmúlt, viszonyait lehetetlen visszahozni. Tudatában van a történelmi távolság jelentőségének, mégis keresi azokat a vonásokat a hagyományban, melyeket a modern korban életre lehet kelteni. Ezáltal a jelen és a múlt közötti különbségek áthidalhatók, a klasszikus és a modern kort pedig produktív módon össze lehet kötni (Ottmann 2005). Ez az áthidaló törekvés bizonyos értelemben a történelmi gazdagság kárára született meg nála, miközben az egész nyugati történelmet át akarta fogni.

Az alábbiakban azt kívánjuk alátámasztani, hogy a valódi alteritás kizárása a történelemből és az a látszólag paradox megvilágító erő, ami ebből a politikára háramlik, az empirikus kutatásokon kívüli *a priori* szemléleti meghatározottságokból vezethető le nála. Másként fogalmazva Arendt történeti szövegei, amelyek különböző kontextusokban aktualizálják a Szókratész–Platón-ellentét problémáit, olyan szerzői perspektívát feltételeznek, amelyből számára *nem láthatóak* az instrumentalizálásnak ellenálló történelmi jelenségek. Ennek tükrében történeti narratíváinak magyarázóereje és hihetősége nem azon nyugszik, hogy Arendt elhallgat bizonyos tényeket vagy értelmezési hagyományokat, hanem inkább azon, hogy számára nem is léteznek. Egy ilyesfajta szemlélet sajátos lehetőségfeltételei a politika legalapvetőbb fogalmi-kategoriális adottságainak sajátos elrendezettségében rejlenek, melyek megvonják számára az érzékelhető határait. Amennyiben ez igaz, Arendt látószögéből már azt megelőzően *a priori* módon tűnnek el a történelmi folyamatok sajátos jegyei, hogy történetírói szelekcióba kezdett volna. Szókratész és Platón filozófiájának ellentétbe állításából éppen ezek a szemléletszervező fogalmi viszonyok bonthatók ki, amennyiben konfliktusuk a politikai és a történeti gondolkodás példaszzerű ütköztetését mutatja fel.

Ha a keresett lehetőségfeltételeket közelebbről szemügyre kívánjuk venni, azt egy olyan fogalmi keretben érdemes tenni, amely a történelmi ábrázolás összes olyan feltételét képes megragadni, ami egy szöveget mint szöveget egyáltalán történetivé tesz. Reinhart Koselleck *Historikája* ennek – legalábbis célja szerint – eleget tesz. Elmélete olyan formai kategóriák azonosítására törekszik, melyekhez a premodern szemléletnek éppúgy igazodnia kellett, mint a posztmodernnek, és ennyiben e kategóriák Arendt „történetírásának” is feltételeit képezik. Ezeknek a metahistorikus lehetőségfeltételeknek a fényében megvilágíthatók azok a fogalmi csomópontok az arendti szövegekben, amelyekből a politikai és a történelmi jelenségek dichotómiája minduntalan megnyílik.

A kosellecki lehetőségfeltételek közelebbről nézve relációs kifejezéspárok, mint a *barát és ellenség, az úr és szolga*, illetve az *előbb vagy utóbb* viszonyai, bár

ezek mellett továbbiak is elképzelhetők.⁹ Csak együttesen, párba rendezve fejeznek ki olyan sematikus viszonyokat, melyek minden beszédet és cselekvést lehetővé tesznek és behatárolnak, anélkül, hogy ezáltal szükségszerűen meghatároznák azokat. Nem pusztán sematikusak, hanem önmagukban rendkívül leegyszerűsítettek is, azonban a komplex történeti gondolkodás is ezeken alapul.¹⁰

Az előző alfejezetben bemutatott arendti megkülönböztetések közül néhány markánsan rezonál Koselleck kategóriapárjaira. A *beszéd és uralom* szembeállítására Arendt politikafelfogását *horizontálisan* tagolja azáltal, hogy az visszavezethető a *barát és ellenség* alapvető megkülönböztetésére, amennyiben a szókratészi beszéd által konstituált polisz barátságban alapuló viszonyai szemben állnak a külpolitika erőszakosságával. Arendt számára ez az a motívum, amely a politikát megkülönbözteti a külső viszonyokban uralkodó erőszaktól. A *hatalom és uralom* szembeállítására pedig *vertikálisan* tagolja politikafogalmát, amennyiben az *úr és szolga* viszonyára utal vissza azáltal, hogy valós tartalma éppen az *úr–szolga* viszony megszüntetése a poliszon belül. Nem véletlen, hogy Arendt szerint Marx saját, uralmi viszonyok megszüntetését célul kitűző programjának alapmodellje szintén a görög polisz volt, amennyiben az osztálytársadalom megszűnésével a politikai egyenlőség hasonló terét anticipálta, mint ami a klasszikus Athént jellemezte (vö. Arendt 1995a. 26–27).

⁹ Koselleck szerint ezek a relációk bővíthetők, közel sem korlátozódnak erre a háromra. Ilyenek még a *háború és béke*, illetve a *termelőerők és termelési viszonyok* ellentétei, továbbá a *társadalmi munka*, a *politikai nemzedék*, az *államberendezkedési formák*, a *határ*, a *tér* és az *idő* kategóriái (Koselleck 2003d. 403). Ezeket az *Elmúlt jövőben* másutt nem tárgyalja, azonban figyelemre méltó, hogy szerepelnek köztük nem-relációs kifejezéspárok is. Koselleck bevallottan transzcendentálfilozófiai szempontból tekint ezekre a kifejezéspárookra, azaz a nyelviség dimenziójából kiemelten. Ugyanakkor a történeti-szemantikai mélystruktúrák elemzése során Walter Dieckmannra hivatkozik (Koselleck 2003. 123), akinek a politikai szavak tartalmáról adott elemzése mindvégig a nyelv és a beszéd, a *langue* és a *parole* klasszikus szembeállításának keretén belül mozognak, hangsúlyozva, hogy a szó és a nyelven kívüli valóság viszonyának vizsgálata nem tartozik a nyelvtudományi szemantika feladatai közé (Dieckmann 2000. 28). Koselleck tehát a nyelviség dimenzióján kívülre tekintve építi fel elméletét, önreflexióit azonban visszazárja a nyelvtudományi szemantika körébe, amennyiben a nyelv szituatív használata és strukturális meghatározottságai közötti összefüggésekkel foglalkozik. Így a történelem lehetőségfeltételeiről szőtt elképzelésének filozófiai dimenziói jórészt kifejtetlenek maradnak. Szűkebben véve a fogalmak és a kategoriális kifejezéspárok ismeretelméleti viszonya marad homályban nála, miközben elméleti reflexiói elsősorban a szavak és fogalmak viszonyának tisztázására irányulnak (vö. Bödeker 2016. 31–32).

¹⁰ Nem tűnhet kézenfekvőnek, hogy éppen a horizontváltás fogalomtörténeti elméletét kidolgozó Kosellecknek tulajdonítsunk olyan gondolatot, mely éppen a perspektivikusságot tagadja (vö. Hoffmann 2010. 214). Amiről azonban szó van, az az, hogy a horizontváltást lehetővé tévő *tapasztalati tér* és *várakozási horizont* fogalmait Koselleck eredetileg nem akarta historizálni (vö. Koselleck 2003. 407), pontosabban a „várakozás” és „tapasztalat” fogalmait nem változó elemzési kategóriákként jelölte meg, s ebben az értelemben mondható, hogy ezek függetlenek a perspektivikusságtól. Ugyanez vonatkozik a történelem lehetőségfeltételeire is. Később, a *Zeitschichten* szövegeiben változtatott a hozzáállásán, e könyv *Tapasztalatváltozás és módszerváltás* című tanulmányában elemzi a *tapasztalat* kifejezés jelentésváltozását is (Koselleck 2006).

Arendtnél azonban a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* ellentétpárok egymáshoz való viszonya összetettebb. Annak ellenére, hogy a polisz belügyeinek intézési módjával szemben a külpolitika a nyers erőszak birodalma, Arendt a politika lényegét nem a külső ellenség csoportképző erejére apellálva határozza meg. Ez nem azt jelenti, hogy a politikára vonatkozó elgondolásaiban ne lenne jelen a *barát–ellenség* viszony, hanem pusztán ennek a viszonynak az eredeti *horizontális* módja hiányzik nála, azaz szövegeiben nem két szemben álló fél ellenséges viszonyából vezeti le a politika görög archetípusát. Ennek csak látszólag mond ellent, hogy Arendt a polisz előképének a trójai háborút tekinti, hiszen hangsúlyozza, hogy a háborús állapot ugyan lehetőséget adott a görögöknek a nyilvános tér kialakítására, de szerinte az csak nyilvános volt és nem politikai. Politikaivá azáltal válik, hogy a görög harcosok letelepedésével kialakul a polisz és annak törvénye, valamint megépül a városfal, amely a külső ellenségtől határolja el őket (vö. Arendt 2002. 101–145).¹¹ Az eminens politikai jelenségek tárgyalásától kezdve azonban Arendt már nem foglalkozik a polisz külső ellenségeivel.

A *barát–ellenség*-reláció Arendtnél markánsan a *hatalom és uralom* megkülönböztetése mélyén húzódik meg. Láttuk, hogy Arendt a poliszt *iszonomiaként*, a polgárok közötti egyenlőség tereként határozta meg, s ez az elgondolás első sorban az *úr–szolga* viszonynak a politikából való kiiktatásán nyugszik. Amikor a poliszban megjelenik Platón filozófiájának eredményeképp az uralom képzete, a politikába éppen ez a vertikális, alá-fölé rendeltségi elem kerül be. Mivel Arendt számára ez a fajta uralom a *valódi ellenség*, azt is mondhatjuk, hogy a *barát–ellenség* reláció eredendően *horizontális* struktúráját Arendt *belépteti* az *úr–szolga* reláció mögé, s így a *barát–ellenség* viszonyt vertikálissá, „függőleges” irányúvá alakítja. Erre alapozza a forradalmakkal kezdődő modern időszak elemzéseit is. Ha az antikvitásban a poliszt alkotó szókratészi barátok vagy polgárok egyenlőségéhez képest Platóntól kezdve „felülről” indul ki az uralmi igény egy filozófiai elmélet formájában, a társadalmi forradalmaknál ugyanez az igény „alulról” jelentkezik: a társadalom alsóbb tömegei törnek felfelé, annak érdekében, hogy megszüntessék a társadalmi egyenlőtlenségeket, ahogyan azt a *Forradalom*-könyvben ábrázolja (vö. Arendt 1991. 77–148). Arendt tehát Szókratész tevékenységét arra a csomópontra helyezi rá, amelyben az említett strukturális viszonyok metszik egymást. Szókratész és barátai *saját szemszögükből* tekintve szemben állnak *horizontálisan* a politikát szakmaként művelőkkel, akiknek a külpolitika és a háborúk intézése a feladata, *vertikális* irányban *alulról nézve* azokkal, akik Platónhoz hasonlóan uralmi igényeket formálnak a poliszon belül, *fölülről nézve* pedig azokkal, akik a család és a rabszolgaság magánviszonyaiba

¹¹ A városfalra és a törvényre Arendt a politikai szféra peremjelenségeiként tekint, melyek a polisz alapításának, létrehozásának erőszakos gesztusával együtt járnak. Az állampolgár törvényhez való viszonya megfelel a rabszolga urához való viszonyának, s a szabadság szférája, tehát maga a politikai, a törvény és a városfal keretein belül bontakozhat csak ki.

kényszerítve nem részesülnek az egyenlőségben. A politika ezen, sterilizált térben sem az nem politikai, ami a polisznál *előbbi* (azaz a polisz törvény vagy erőszak általi alapítása), sem az, ami *utóbbi*, azaz ami az erőszakos külpolitika műveléseként túl van az alapítás nehézségein.

Azon a ponton, ahol Arendt a poliszt Platón törekvéseire hivatkozva szembeállítja az uralommal, bevezeti a folyamat fogalmát a történelembe, hiszen Platón előállítási folyamat nyersanyagaként tekint a politikára és a polgárookra is. A folyamat általános fogalma az *előbb vagy utóbb* viszonyán alapul, emellett a történelem diakronitását is szervezi. Eme közös vonásuk miatt egymáshoz hasonlóvá stilizálhatóak, s Arendt történeti narratívái markánsan kiaknázzák ezt: az uralomról szóló gondolatainak java részét történelmi folyamatokba ágyazva fogalmazza meg. Arendt az *előbb vagy utóbb* formális relációit aktualizálja ennek során, amikor azt az éppen vizsgált történelmi kontextus témáival gazdagítja. Ez magyarázza, hogy történelemfelfogása olyan folyamatokat fog át, amelyek egymásba lépve folytatódhatnak tovább abból a célból, hogy *előbb vagy utóbb* létrehozzák termékeiket, miközben *előbb vagy utóbb* egymást meg is szakítják, meg is *kell* szakítaniuk, hiszen végső soron a politika nem lehet az előállítás szférája.

Arendt a politika és történetírás általa vallott felfogását mindig az imént felvillantott kategóriapárok sajátos viszonyához igazítja, melyet munkássága során sosem rendez át. A politika és a történelem egymással ellentétes viszonyából pedig csak annyit képes *érezkelni és láttatni*, amennyit ezeknek a nyelviséget megelőző relációknak a politikaivá és történetivé való felosztása és egymással való szembeállítása a továbbiakban lehetővé tesz a számára. A történeti lehetőségfeltételek zömének összetartozását testesíti meg a szókratészi filozófia, amennyiben a polisz határain kívüli ellenségekkel szemben a belső viszonyokat a barátságra alapozta és a hierarchikus uralmi viszonyokkal a közös gondolkodás és cselekvés során létrejövő hatalmat állította szembe. Vele ellentétben Platón nem csupán ezek ellenfogalmait tematizálta – az állampolgárokból barátok helyett a filozófus ellenségeit látta, a közösség hatalma helyett a filozófuskirály uralmát magasztalta –, hanem a polisz állapotával szemben olyan történelmi folyamatokat indított el, amelyek bevezették a politikába az előállítási folyamat képzetét, és ennek legalapvetőbb lehetőségfeltételét, az *előbb vagy utóbb* relációját. Pontosabban Platón az, akinek *ürügyén* Arendt ezt maga teszi meg, és így ezt a relációt a politika szférájából kiléptetve megalkotja azt a helyet, ahol a politikai és a történeti gondolkodásformákat elválaszthatja egymástól. Arendt gondolkodásának számos paradoxona abból ered, hogy a politika kategoriális viszonyait a történelem ellen használta fel, az *előbbi* megvilágításához pedig eszközzé degradálta a történelmet.

IRODALOM

- Arendt, Hannah 1990. Philosophy and Politics. *Social Research*. 57/1. 73–103.
- Arendt, Hannah 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa.
- Arendt, Hannah 1995a. A hagyomány és a modern korszak. In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 25–48.
- Arendt, Hannah 1995b. A történelem fogalma: Ókori és modern. In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 49–99.
- Arendt, Hannah 1995c. Mi a tekintély? In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 100–150.
- Arendt, Hannah 1995d. Mi a szabadság? In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 151–180.
- Arendt, Hannah 2002. Mi a politika? In uő: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Budapest, Gond-Palatinus. 21–158.
- Arendt, Hannah 2008. Munka, előállítás, cselekvés. Ford. Hogyinszki Éva. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.) *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyve*. Pozsony, Kalligram. 171–193.
- Arendt, Hannah 2011. Hatalom és erőszak. Ford. Szabó Csaba. In Gulyás Gábor – Széplaky Gerda (szerk.) *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Pozsony, Kalligram. 173–196.
- Balogh László Levente 2021. Hannah Arendt Platónról és a politikai filozófia hagyományáról. *Politikatudományi Szemle*. 30/2. 47–64.
- Bödeker, Hans Erich 2016. A Begriffsgeschichte mint elmélet-történet. Az elmélet-történet mint Begriffsgeschichte. Ford. Molnár Attila Károly. In Molnár Attila Károly – Nagy Ágoston – Pap Milán (szerk.) *Fogalomtörténet Koselleck után*. Budapest, Nemzeti Közszerkesztési Központ. 23–39.
- Dieckmann, Walter 2000. A politikai szavak tartalma. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.) *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas. 28–52.
- Dolan, Frederick M. 2000. Arendt on Philosophy and Politics. In Dana Richard Villa (szerk.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press. 261–276.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig 2010. Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience. *History and Theory*. 49. 212–236.
- Koselleck, Reinhart 2003. *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán és Szabó Márton. Budapest, Atlantisz.
- Koselleck, Reinhart 2004. Historika és hermeneutika. Ford. Szabó Csaba. *Vulgo*. 5/2. 156–169.
- Koselleck, Reinhart 2006. Tapasztaltváltozás és módszerváltás. Történelmi-antropológiai vázlat. Ford. Hidas Zoltán. *Korall*. 23. szám. 21–59.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.
- Ottmann, Henning 2005. *Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart*. Baden-Baden, Nomos.
- Platón 1984. *Menexenosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. Első kötet. Budapest, Európa. 917–941.
- Platón 2006. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes fordításának átdolgozásával Bene László. Budapest, Atlantisz.

- Platón 2007. *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2013a. *Lakhész*. Ford. Steiger Kornél. In Platón: *Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüsziész*. Budapest, Atlantisz. 89–119.
- Platón 2013b. *Lüsziész*. Ford. Steiger Kornél. In Platón: *Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüsziész*. Budapest, Atlantisz. 129–161.
- Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbevételével Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Thuküdidész 2006. *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest, Osiris. 134–143.
- Villa, Dana Richard 1999. Arendt and Socrates. *Revue Internationale de Philosophie*. 53/2. 241–257.