

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Iva Buštová

Bakalářská práce

Ciceronovo pojetí spravedlnosti ve spise *O povinnostech*

Vedoucí práce:

Mgr. Milan Hanyš, Ph.D.

Praha 2016

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 5. 5. 2016

.....

podpis

Poděkování

Chtěla bych poděkovat svému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Milanu Hanyšovi, Ph.D. za odborné vedení, za vstřícnost při konzultacích a za pomoc a rady při zpracování této práce.

OBSAH

I. Úvod	1
II. Ciceronovo pojetí spravedlnosti ve spise <i>O povinnostech</i>	
1. Ciceronův spis <i>O povinnostech, De officiis</i>	3
2. Cicero a stoicismus	4
3. Spravedlnost	6
3.1. Čestnost	6
3.1.1. Ciceronovo odvození čestnosti a její složky	7
3.2. Spravedlnost jako projev smyslu pospolitosti u Cicerona	11
3.2.1. Vztah spravedlnosti k ostatním ctnostem u Cicerona	13
3.3. Platónovo pojetí ctností v analogii obec-jedinec	16
3.4. Platónova spravedlnost jako skrytý řád	17
3.5. Aristotelovo pojetí mravních zdatností	19
3.6. Aristotelova spravedlnost jako zákonnost a měření rovností	21
4. Ohledy spravedlnosti v Ciceronově pojetí spravedlnosti	25
4.1. Spravedlnost a rovnost	25
4.2. Spravedlnost a důvěra	26
4.3. Aktivní a pasivní bezpráví	27
4.4. Spravedlnost ve válce	29
4.5. Dobročinnost	32
4.6. Spravedlnost a sláva	34
5. Spravedlnost a užitek	37
6. Srovnání pojetí spravedlnosti	43
6.1. Role ctnosti a čestnosti v lidském životě a v obci v jednotlivých pojetích	43
6.2. Srovnání pojetí spravedlnosti: Cicero a Platón	44
6.3. Srovnání pojetí spravedlnosti: Cicero a Aristoteles	45
III. Závěr	48
IV. Seznam použité literatury	50

I. Úvod

Spravedlnost patří mezi základní lidské požadavky, které jsou kladeny na lidskou společnost. Spravedlnost ovlivňuje vztahy mezi lidmi na osobní, pracovní i právní rovině, ale také vztah občanů ke státu a zpětně státu ke svým občanům. Porušení principů spravedlnosti vede k pocitům křivdy a narušení těchto vztahů. Cílem mé práce je představit Ciceronovo pojetí spravedlnosti v jeho spise *De officiis* a poukázat na jeho nejdůležitější aspekty ve světle dvou jiných pojetí spravedlnosti, Platónova a Aristotelova.

Cicero žil v letech 106 – 43 př. n. l. v období římské republiky a pocházel z prostředí jezdeckého stavu.¹ Dostalo se mu vzdělání v oblastech rétoriky, práva a filozofie a v průběhu svého života působil jako obhájce u soudu, kvestor a později se stal senátorem a konzulem. Byl svědkem společenských a politických změn v Římě a úpadku římské republiky, proti kterému se snažil bojovat. Na svých cestách navštívil také Řecko, kde se hlouběji seznámil s řeckou filozofií a věnoval se překládání řeckých filozofických děl z řečtiny do latiny, čímž se zasloužil o její zprostředkování a rozšíření.² Jelikož řecká a římská terminologie nebyly zcela identické, musel ve svých dílech nahrazovat řecká slova latinskými výrazy, které dále ovlivňovala filozofii v Evropě.³ Jeho největší význam přesto tkví v oblastech práva a politiky. Byl přesvědčen, že filozofie může sloužit při zamýšlení se o veřejných věcech a právu jako racionální úvaha. Jeho spis *De officiis* je v tomto směru dobrým příkladem tohoto přesvědčení.

Ve své práci podrobně rozebírám Ciceronovo pojetí spravedlnosti a snažím se poukázat na odlišnosti, které jsou patrné při srovnání s Platónovým a Aristotelovým pojetím spravedlnosti. Dále se snažím poukázat, jakým způsobem se tato pojetí odrážejí v záležitostech obce, a to zejména v rovnosti občanů, v úloze práv a zákonů v obci a ve výběru správců obce. Vzhledem k tomu, že spravedlnost je u všech výše zmíněných filozofů považována za jednu ze ctností, zaměřila jsem se i na rozbor jednotlivých pojetí ctností, ale pouze do té míry, abych mohla ukázat, jaké místo a důležitost v rámci svého pojetí každý z filozofů této ctnosti přisuzuje. Cicero svůj spis zejména opírá o stoickou filozofii a z tohoto důvodu jsem se také pokusila ve své práci nastínit nejdůležitější rysy této filozofie. Představení hlavních rysů stoické filozofie má zejména sloužit k lepšímu pochopení Ciceronových postojů k lidské přirozenosti, čestnosti a úloze člověka jako lidské bytosti.

Postupovala jsem metodou kritické analýzy textů primárních i sekundárních zdrojů. Při této analýze jsem se zejména opírala o Ciceronův spis *O povinnostech*, Platónovu *Ústavu* a Aristotelovu *Etiku Níkomachovu*. Při rozboru textu spisu *O povinnostech* jsem zároveň používala bilingvální latinsko-anglický spis *De officiis*, který mi v mnohých ohledech pomohl lépe pochopit text tam, kde český překlad nebyl příliš jasný. Dalším důležitým zdrojem byla

¹ SVOBODA, L., *Encyklopedie antiky*, Praha 1973, s. 116

² Tamtéž, s. 116

³ Tamtéž, s. 116

kniha *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* od C. Lowa a M. Schofielda, z níž jsem čerpala mnohé poznatky týkající se všech tří filozofů a jejich děl. Překlady latinských slov byly použity z *Latinsko-českého slovníku* sestaveným J. M. Pražákem, F. Novotným a J. Sedláčkem.

II. Ciceronovo pojetí spravedlnosti ve spise *O povinnostech*

1. Ciceronův spis *O povinnostech, De officiis*

Spis *O povinnostech*, který je posledním a také nejvíce filozoficky zaměřeným dílem z Ciceronových prací, psal Cicero v době společenské a politické krize v Římě, v době úpadku *res publica*, těsně před tím než se opět zapojil do politického dění.⁴ Tento úpadek byl pro něj zklamáním a na mnoha místech svého spisu zdůrazňuje důležitost dodržování povinností, vyplývajících ze smyslu pro pospolitost, a zejména důležitost povinností vůči obci. Cicero viděl ohrožení obce v úpadku morálních hodnot vládnoucí vrstvy, což jej podnítilo k sepsání tohoto spisu, ve kterém rozebírá povinnosti, v jejichž zachování podle Cicerona spočívá čestné jednání: „Vždyť žádná doba lidského života, ať občanského nebo osobního, ať veřejného či soukromého, ať ve vztahu k sobě nebo k jiným, nemůže se obejít bez nějaké povinnosti a v tom, že je zachováváme, spočívá čestné jednání, právě tak jako v jejich zanedbávání jednání nečestné“.⁵

Tento spis je sice adresovaný Ciceronovu synu Markovi, ale jistě od samého počátku bylo Ciceronovým cílem jej napsat pro širší veřejnost. Cicero jej rozdělil do tří knih, v nichž postupně rozebírá otázku čestnosti, *honestum*, ve druhé knize užitku, *utilitas*, a v poslední se zabývá problematikou vztahu čestnosti a užitku.

Spis není veden jako dialog, ale jako výklad či udílení dobrých rad moudrým a vzdělaným otcem synovi, jak se stát čestným a čestně jednajícím člověkem, ale jak vyplývá z obsahu jeho spisu, zejména dobrým politikem. Tento literární útvar Cicero pravděpodobně zvolil s ohledem k povaze svého předmětu, protože jeho cílem není filozofické promýšlení podstaty či pojmu čestnosti jako teoretické možnosti, ale zejména pojednání o povinnostech, tedy pravidlech, která se řídí čestností, *honestum*, a lze je uplatňovat v každodenním životě osobním i veřejném. Povinnosti vyplývající z čestnosti Cicero vnímá jako tu část filozofických úvah, která má největší dopad v praktickém životě jednotlivce, protože ten svým jednáním ovlivňuje nejen svůj vlastní život, ale i životy druhých lidí, ať už těch, se kterými sdílí domácnost, nebo těch, se kterými žije v obci, a skrze jejich jednání je opět ovlivňován jeho vlastní život.⁶ Touto dialektikou je utvářena každá oblast lidského života, ať už se jedná o oblast veřejnou či soukromou, společenskou či osobní, což je pro Cicerona zásadní, a bez stanovení jasných pravidel jednání, není možné tuto dialektiku udržet. Velmi však záleží na tom, co leží u základu stanovení těchto pravidel.

⁴ ATKINS, E. M., Cicero. In: ROWE, C. and SCHOFIELD, M. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 505.

⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/2, s. 26,27

⁶ Tamtéž, s. 26

2. Cicero a stoicismus

Cicero svůj spis *De officiis* opírá v největší míře o stoickou filozofii, což také sám uvádí.⁷ Z Ciceronových slov víme, proč si vybral právě stoickou filozofii pro svůj spis: „Pevným, spolehlivým a přirozeným pravidlům o povinnostech mohou učit jenom myslitelé, kteří pokládají výhradně čestnost nebo aspoň především čestnost za dobro žádoucí pro svou vlastní hodnotu.“⁸ Stoikové odvozovali ctnost z lidské přirozenosti. Přírodu považovali za dokonalou a hodnotnou a všechny ostatní věci měly svou hodnotu odvozenou ze vztahu k ní. To, co bylo s přírodou ve shodě, mělo kladnou hodnotu, to, co jí odporovalo, mělo hodnotu zápornou.⁹ Pro každého živého tvora podle stoiků existuje určitý model chování, nebo náležitá přirozenost¹⁰, podle které lze určit, co je pro každého tvora vhodné a co nevhodné. V první řadě každý živý tvor, ve shodě se svou přirozeností, se snaží o ochranu a zachování svého života a vyhýbá se všemu škodlivému. K lidské přirozenosti navíc patří rozum, který se u člověka postupně rozvíjí, jak dospívá, a v návaznosti na to se mění i jeho chování, které se stále více podřizuje rozumu. Člověk je jedinou bytostí, která chápe události kolem sebe, může jednat a svým jednáním události kolem sebe ovlivňovat, a to buď ve shodě se svou přirozeností, nebo protichůdně. Lidské chování lze proto hodnotit jako dobré nebo špatné, protože člověk je „mravně odpovědnou“ bytostí.¹¹ Jeho přirozenost, která je mu dána od narození, mu poskytuje základ pro to, aby se stal dobrým člověkem, jehož ideálem byl pro stoiky mudrc. Chce-li se člověk chovat podle své přirozenosti, vyžaduje to od něj vykonávat náležité činy ve shodě s lidskou přirozeností, což jsou činy, které člověku káže konat rozum.¹² S rozvojem lidského rozumu v průběhu života se proměňuje zaměření pudu, kterým je starost o zachování života, a tím se také proměňují náležité činy, které má člověk vykonávat. Mravní vývoj člověka je postupným dozráváním k vědomí, že život lidského společenství a ctnost jsou tím nejhodnotnějším, co k lidské přirozenosti patří.¹³ Ctnosti lze dosáhnout až po rozvinutí rozumu a dosažení nejvyššího stupně poznání. Zatímco ctnost má absolutní hodnotu, zdraví nebo bohatství jsou pro člověka vhodnými věcmi, ale ve srovnání se ctností nemají žádnou hodnotu, proto patří do třídy věcí „přirozeně prospěšných“¹⁴, které jsou mravně neurčité. Hodnocením dobré či špatné lze označit pouze případy mravního jednání. Ačkoli přirozeně prospěšné věci si lze vybrat za cíl snažení, což stoikové označili jako „střední“ cíl¹⁵, není důležité, zda je cíle dosaženo, ale jaká cesta k jeho dosažení vedla. Pokud se cesta sestává z činů shodujících se s ctností, jedná se o „náležité činy“, *kathékonta*.¹⁶ Člověk se stane stoickým mudrcem, pokud náležité činy tvoří soudržnou a spojitou soustavu

⁷ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/2, s. 27

⁸ Tamtéž, s. 27

⁹ LONG, A., *Helénistická filozofie*, Praha 2003, s. 220

¹⁰ Tamtéž, s. 221

¹¹ Tamtéž, s. 224

¹² Tamtéž, s. 233

¹³ Tamtéž, s. 234

¹⁴ Tamtéž, s. 235

¹⁵ Tamtéž, s. 248

¹⁶ Tamtéž, s. 248

jednání v celém jeho životě, ale nestačí jen jednat podle pravidel ctnosti, člověk musí mít poznání, jak jednat náležitě. Ten, kdo se snaží přiblížit ideálu mudrce, není ještě dobrým člověkem. Za takového může být označen pouze mudrc, protože Stoicismus nepřipouští žádné stupně dobra.¹⁷

Cicero si za náplň svého spisu zvolil *kathékonta*, která stoikové definovali jako náležité činy, které připadají vykonat ve shodě s přirozeností, pro člověka ve shodě s rozumem a čestností, jejichž cílem jsou přirozeně prospěšné věci¹⁸. Diogénes Laertios je definuje přímo pro člověka jako to, co mu náleží vykonat a co lze po vykonání odůvodnit rozumovými důvody. Také uvádí příklady, mezi něž patří: ctít rodiče, přátele a vlast, mít dobrý vztah k přátelům a starat se o své zdraví.¹⁹ Cicero sám se k této problematice vyjadřuje také: „A jinak ještě se může dělit pojem povinnosti. Neboť se mluvívá o jakési „povinnosti střední“ a „dokonalé“. Dokonalou povinnost měli bychom, myslím, nazývat „pravým činem“, poněvadž Řekové ji označují *katorthóma*, kdežto povinnost v obecném smyslu slova nazývají *kathékon*. A tyto pojmy definují tak, že „pravý čin“ označují jako „povinnost dokonalou“, „střední povinností“ pak jmenují takový čin, pro který lze uvést přesvědčivý důvod.“²⁰ Cicero svůj spis opřel o filozofii řeckého filozofa Panaitia z Rhodu²¹ a nechal se inspirovat jeho spisem „*Peri kathékontos*“²², který se nedochoval. Z tohoto důvodu se často na základě Ciceronova spisu *De officiis* odvozuje obsah Panaitiova díla.

Panaitios se zejména zaměřoval na lidskou přirozenost a zdůrazňoval praktickou stránku stoické etiky.²³ Nelpěl v porovnání se staršími stoiky na zdůrazňování ideálu mudrce a dokonalé ctnosti, ale snažil se ukázat, že ctnost má svou hodnotu v životě každého člověka, byť by byl označen podle stoiků za špatného, čímž se mu podařilo zmírnit tvrdé hodnocení svých předchůdců.²⁴ *De officiis* je zaměřen na člověka, který se snaží jít cestou ctnosti, ale zatím se mu dokonalé ctnosti nepodařilo dosáhnout. Z tohoto důvodu jsou v něm stanovena vodítka, která mají člověku pomoci po této cestě jít, ale nejedná se o naplnění požadavku poznání stoického mudrce.²⁵ Cicero ve svém spise *O povinnostech* překládá *kathékon* latinským výrazem *officium*, které má význam povinnosti, ale nikoli náležitého činu ve smyslu, jakým jej chápali stoikové. Náležité činy vykonávají všichni lidé, pokud jednají v souladu se svou přirozeností. O *kathékon* ve smyslu *officia* lze hovořit až teprve u lidí, u kterých došlo k plnému rozvinutí rozumu.²⁶

¹⁷ LONG, A., *Helénistická filozofie*, Praha 2003, s. 249

¹⁸ LONG, A., *Helénistická filozofie*, Praha 2003, s. 248 též RICKEN, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, s. 140

¹⁹ RICKEN, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, s. 141

²⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/3, s. 28.

V originále je závěr citátu následující: „...ratio probabilis reddi possit.“, což je možné přeložit také jako „...řádné posouzení lze prokázat“. CICERO, M. T., *De officiis*, London 1913, III/6, s. 10

²¹ RIST, J. M., *Stoická filozofie*, Praha 1998, kap. X, s. 183

²² LONG, A., *Helénistická filozofie*, Praha 2003, s. 259

²³ Tamtéž, s. 256

²⁴ Tamtéž, s. 259

²⁵ Tamtéž, s. 260, 261

²⁶ Tamtéž, s. 231

Cicero sám uvádí, že Panaitios opomněl vymezit pojem povinnosti, a proto jej definoval sám. „ Při stanovení pojmu povinnosti jde o dvě základní otázky: jednak o určení nejvyššího dobra, jednak o pravidla, jimiž by se mohla po všech stránkách řídit naše životní praxe. K první otázce náleží například úvahy, zda jsou všechny povinnosti dokonalé, zda je některá povinnost důležitější než jiná apod. Pokud pak jde o pravidla, jimiž se má konání povinností řídit, souvisí sice i tato otázka s definicí nejvyššího dobra, ale je to souvislost méně patrná, neboť tato pravidla zřejmě směřují spíše k uspořádání života společenského.“²⁷ Nejenže Cicero povinnosti odvozuje z čestnosti a jejích jednotlivých složek, ale navíc je na rozdíl od *kathékon* přímo spojuje se společenskými vazbami, tedy nejen jako povinnosti vůči sobě, ale, a to je pro Cicerona zásadní, vůči druhým. U povinnosti je nutné vědět, aby jí bylo možné vykonat náležitě, vůči komu má být která povinnost uplatněna, rozlišit povahu situace a umět určit vhodný čas k jejímu vykonání. Takovou dovednost lze získat pouze cvikem a uplatňováním v praktickém životě.²⁸

Další otázkou, ve které Cicero upozorňuje na odlišnost od Panaitia, je posuzování činů. Zatímco Panaitios uvádí tři hlediska pro posouzení činů, a to, zda je správný nebo nesprávný, užitečný či neúžitečný a posledním je otázka, zda je čin užitečný ve shodě s ctností, Cicero rozšiřuje tento výčet ještě o hledisko porovnání dvou činů, který z nich je čestnější, a který užitečnější.²⁹ Panaitiovo dělení je zcela v souladu se stoickou tradicí, která nepřipouštěla stupně dobra a zla, jelikož, alespoň z pohledu stoiků, by poté nebylo možné stanovit nejzazší mez, neboť by nad jednou úrovní mohla existovat další, což by vedlo ke zrelativizování dobra, tedy zejména mravního dobra, a pak by nemohl existovat ani dokonale dobrý člověk, kterého pro stoiky představoval mudrc, ale pouze lidé o mravní dobro usilující.³⁰ Pro Cicerona, který se ve svém spise nezabývá dokonalou ctností, ale pouze „podobami čestnosti“³¹, nehraje toto zrelativizování dobra až tak zásadní roli. Člověka, který se snaží žít v souladu s čestností, považuje Cicero za lepšího než člověka, který na čestnost nebere žádný ohled.³²

3. Spravedlnost

3.1. Čestnost

Ve spise *De officiis* Cicero pro výraz čestnost používá latinský výraz *honestum*, který je do češtiny překládán jako ctnost nebo čestnost. V Ciceronově podání se jedná o souhrnný název pro oblast života člověka, zohledňující správné jednání směrem k druhým lidem ve veřejném i soukromém životě, který v sobě zahrnuje složky správného jednání, které jsou považované za čestné a odpovídající jednání slušného a poctivého člověka. Pro tyto

²⁷ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/3, s. 28

²⁸ Tamtéž, I/18, s. 49

²⁹ Tamtéž, I/3, s. 29

³⁰ RIST, J. M., *Stoická filozofie*, Praha 1998, kap. VI, s. 93

³¹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/3, s. 130

³² Tamtéž, I/15, s. 43

jednotlivé složky používá latinský název *virtus*, překládaný jako mužnost, mužná ctnost nebo také duchovní síla. Není bez zajímavosti, že ve spise *O věcech veřejných*, který byl napsán dříve než spis *De officiis*³³, se výraz *honestum* nevyskytuje. Cicero v něm používá pro označení ctnosti ve smyslu čestnosti slovo *virtus*, odvozené od výrazu *vir*, které mimo jiné znamená také muž či mužnost. *Virtus* se používalo jako označení morálního jednání římských mužů aristokratického původu, jejichž život se odehrával v kontextu politiky a války, což zároveň formovalo jejich jazyk. Interpretace politického úspěchu nebo neúspěchu vyjadřovali v kontextu morálních výrazů.³⁴ Ctnosti jako odvaha, moudrost, věrnost, spravedlnost či zbožnost měly být především uplatňovány ve službách *res publica*. Tento aristokratický kód však byl přijímán i širší římskou společností.³⁵

Abych zachovala Ciceronovo rozlišení pojmu *honestum* jako souhrnného označení morálních kvalit člověka a pojmu *virtus* jako jednotlivých ctností, které spadají a naplňují pojem čestnosti, budu dále ve své práci u Cicerona používat označení „čestnost“ ve smyslu *honestum* a „ctností“ ve smyslu *virtus*.

Jelikož se ve své práci zabývám také pojetím ctností u Platóna a Aristotela, je nutné vysvětlit pojem *areté*, který oba filozofové používají ve spojení s ctností. *Areté* lze překládat jako výtečnost, ctnost či schopnost dosahovat cílů.³⁶ Stanislav Synek v knize *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, kde se zabývá interpretací Aristotelovy *Etiky Níkomachovy*, spojuje *areté* s vynikáním a definuje ji jako „nadbytek vzhledem k „normálnímu výkonu““³⁷, tedy jako něco nadprůměrného či výtečného. Sám ji překládá výrazem „skvělost“³⁸. Ve starších překladech Aristotelových prací bylo pro překlad *areté* používáno slovo „ctnost“. V novějších překladech Aristotelových děl je používáno výrazu „zdatnost“, kterého se také přidržím. Jakým způsobem Aristoteles mravní zdatnosti chápe, je vysvětleno dále.

Zatímco čestnost, *honestum*, je souborem ctností, které definují čestného muže hodného úcty a obdivu, a představuje určitý mravní řád, který má být následován, chce-li člověk jednat čestně a dostát svým povinnostem, ctnost, *areté*, je schopností vynikat v nějaké činnosti nad průměrný výkon, tedy není snahou dostát určitému ideálu.

3.1.1. Ciceronovo odvození čestnosti a její složky

Cicero čestnost odvozuje z přirozených projevů člověka. Je-li čestnost, třeba i jen zárodečně³⁹, člověku dána přirozeně, pak ji lze počítat mezi základní vybavení člověka, se kterým se rodí. Takový argument je velmi silný, protože se odvolává na zákon přírody, nebo

³³ SVOBODA, L., *Encyklopedie antiky*, Praha 1973, s. 117

³⁴ ATKINS, E. M., Cicero. In: ROWE, C. and SCHOFIELD, M. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 481

³⁵ Tamtéž, s. 483

³⁶ SOKOL, J., *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*, Praha 2010, s. 248

³⁷ SYNEK, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, Praha 2011, s. 41

³⁸ Tamtéž, s. 40

³⁹ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, I/27(43), s. 51

božský zákon, proti kterému se člověk může jen těžko stavět a nezbyvá mu, než se mu podřídit. Navíc je jen těžko vyvratitelné, že tomu ve skutečnosti tak není. Jakákoli argumentace dovolávající se přirozenosti je uzavřena v kruhu.

Cicero člověka vnímá jako součást živé přírody, který má s ostatními živočichy společnou starost o ochranu svého života a těla, a také pudové ustrojení, tedy instinkty, ale oproti ostatním živočichům je přirozeně vybaven také rozumem, a díky němu má schopnost vnímat příčiny a následky, tedy vidět svůj život jako ucelený a dovršený běh, a vzhledem k tomu si stanovit směr svého života a být schopen tento směr sledovat po celý svůj život. Právě rozum je tím, co usměrňuje činy člověka, neboť jak píše: „... ještě více je třeba usilovat o to, aby se zákonům přirozenosti nevzdalovala hnutí duševní...Duševní jsou pak dvojího druhu. Jednak souvisí s myšlením, a jednak s pudovostí: myšlení se obrací nejvíce k vyhledávání pravdy, pud nás pobízí k jednání. Pečujme tedy o to, abychom myšlení užívali k věcem nejlepším a pud, abychom podrobovali rozumu.“⁴⁰ Zde se projevuje Ciceronovo, a zcela jistě i Panaitiovo⁴¹, dělení přirozených pohybů duše na pudové a rozumové, a vyplývá, v jakém vztahu by k sobě měly být.

Podle Cicerona právě přirozenost, *Natura*, skrze rozum spojuje člověka s člověkem v řeči a k životu ve společenství a probouzí v lidech lásku, a podněcuje je k setkávání na veřejných shromážděních a v účasti na nich. Lásku, kterou lidé k sobě chovají, Cicero odvozuje od přirozené lásky k dětem, a považuje ji za přirozené pouto, bez něhož by nebylo možné, aby lidé spolu vytvářeli „společenství života“.⁴²

V důsledku toho se člověk snaží zajistit vše, co mu slouží k udržení a zkultivování jeho života, a to nejen pro něj samého, ale i pro svou ženu, děti a ty, kteří jsou mu drazí a těm, kterým by je měl poskytnout.⁴³ Cicero sice neodsuzuje snahu o získávání majetku, naopak považuje majetek za něco pro život potřebného. To lze srovnat s Panaitiovou pozicí, která se v tomto liší od starých stoiků, kteří tvrdili, že moudrý člověk užívá zdraví, majetku a síly, ale Panaitios přímo uvádí, že je potřebuje a bez nich nemůže dosáhnout čestnosti.⁴⁴ Cicero navíc tuto péči rozšiřuje o zodpovědnost za životy dalších lidí, nejen svůj vlastní. Ale Cicero na jiném místě odmítá myšlenku, že by společenství vznikalo pouze na základě užitku, který tkví v zajištění hmotných potřeb. Užitek, který společnost jednotlivci poskytuje, je založen v její stabilitě a trvání, které v jednotlivcích vyvolávají pocit jistoty, že budou společností chráněni před újmou, a zbavuje je tak strachu o své přežití a budoucnost, což je u Cicerona vyjádřeno ochranou soukromého majetku. Ale zároveň je možné zde najít ještě jiný rozměr a to překonání smrtelnosti a strachu ze smrti. Společnost svým trváním překračuje dobu života člověka, a proto jej může zbavit i strachu ze smrti a starosti o budoucnost potomků.⁴⁵ Toto

⁴⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/36, s. 76

⁴¹ RIST, J. M., *Stoická filozofie*, Praha 1998, kap. X, s. 192

⁴² CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, III/27(39), s. 143

⁴³ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/4, s. 30

⁴⁴ RIST, J. M., *Stoická filozofie*, Praha 1998, kap. X, s. 200

⁴⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, II/4, s. 93, 94

přesvědčení zřejmě vyjadřují Ciceronova slova: „Není totiž nic, v čem by se lidská ctnost přiblížila více božské moci, než zakládat nové obce nebo již založené zachovávat.“⁴⁶ Vlastností bohů, kterou člověk nemá, je jejich nesmrtelnost, a člověk ji může nalézt v trvání společenství, které se tak může stát, alespoň z pohledu jednotlivce, věčným, pokud je dobře spravováno.⁴⁷

Pocit zodpovědnosti a péče o druhé, zejména své potomky, v člověku vyvolává a posiluje odhodlání jednat.⁴⁸ Cicero zde používá slovo *animus*, které je možné překládat jako odvaha, či „mužná statečnost“.⁴⁹ Není zde myšlena přímo fyzická síla, ale „síla ducha“, skrze kterou se uskutečňuje jednání, které ovlivňuje nejen život a budoucnost jednotlivce, ale i životy a budoucnost ostatních lidí, kteří jsou na něm závislí.

Další příznačnou vlastností člověka je také touha po poznání pravdy, nabytí vědomostí o světě kolem něj a porozumění tomuto světu. Této touze se však člověk může věnovat teprve poté, co zajistil vše potřebné pro svůj život i život svých blízkých. Tato touha má také za následek neochotu se podřizovat ostatním lidem, pokud to nejsou lidé vzdělaní, od kterých může získat poučení, nebo nejsou-li vybaveni zákonným právem vládnout, ovšem pod podmínkou, že tato vláda je v zájmu spravedlnosti, tedy v zájmu společenství. Z tohoto postoje vychází i „síla ducha“ pohrdat věcmi lidskými, *magnitudo animi*, což můžeme přeložit jako velikost ducha nebo mysli, či velkomyslnost.⁵⁰ Věcmi lidskými míní Cicero vše, co nemá základ v přírodě nebo lidské přirozenosti.

Člověk je dále vybaven smyslem pro řád, patřičnost a sebeovládání v řeči i v činech. Umí vnímat harmonii a krásu okolního světa a přenést je do své duše tak, aby své myšlenky a činy uvedl do souladu se svou přirozeností a rozumem. Pokud jsou přirozenost a rozum ve správném vztahu k sobě navzájem, pak člověk jedná náležitě či vhodně.⁵¹

Na základě tohoto rozboru Cicero odvozuje čtyři ctnosti, *virtutes*, které jako celek utvářejí pojem čestnosti, *honestum*. Z každé ctnosti vyplývají povinnosti, které, jsou-li dodržovány, určují čestné jednání.⁵² Jako první složku uvádí moudrost a rozumnost, *sapientia e prudentia*, kterou jako jedinou Cicero nepočítá mezi projevy ctnosti, kterými se řídí „životní praxe“⁵³, ačkoli pro ni může být užitečná. Povinnost, která z ní vyplývá, je zkoumání a hledání pravdy.⁵⁴ Čestné jednání spojené s „životní praxí“ tak připadá na tři zbývající složky ctnosti. Rozdělení ctností podle jejich využitelnosti v praktickém životě není

⁴⁶ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, I/7(12), s. 29

⁴⁷ Tamtéž, I/26(41), s. 49

⁴⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/4, s. 30

⁴⁹ RIST, J. M., *Stoická filozofie*, Praha 1998, kap. X, s. 205

⁵⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/4, s. 30

⁵¹ Tamtéž, I/4, s. 30

⁵² Tamtéž, I/5, s. 31

⁵³ Tamtéž, I/5, s. 31

⁵⁴ Tamtéž, I/5, s. 31

původním prvkem stoické filozofie, ale pravděpodobně se jedná o Aristotelův vliv⁵⁵, v jehož etické filozofii podobné dělení můžeme najít.

První z těchto složek se projevuje v jednání jako spravedlnost, *iustitia*, a dobročinnost, *beneficia*. Jejím úkolem je udržovat lidskou společnost soudržnou. Druhou označuje jako statečnost, nebo také odvahu. Úkolem této složky je posilovat svou moc a starat se o svůj užitek i užitek svých blízkých, ale především umět všemi těmito věcmi pohrdat. Poslední je dána smyslem pro pořádek, důsledností, uměřeností a zdrženlivostí jak v řeči, tak i v činech, kterými člověk ukazuje své vnitřní nastavení a schopnost sebeovládání. Tento správný vztah mezi částmi jeho duše, by mu měl pomoci si zachovat důstojnost a čest⁵⁶, což je povinností muže.⁵⁷ Důstojnost zcela jistě není konceptem stoické filozofie, ale odpovídá spíše římské představě váženého muže.

Jelikož je pro Cicerona čestnost nejvyšším dobrem, které je žádoucí samo pro sebe⁵⁸, měly by čestnost a pocit vědomí, že se člověk zachoval čestně, být jediným cílem lidského života. Jinými slovy pohnutkou čestného jednání by tak měla být touha jednat čestně. A právě čistota a opravdovost pohnutek na cestě k čestnému jednání je pro Cicerona jedním z kritérií v posuzování čestnosti činů.

Čestnost u Cicerona je nutné chápat jako koncept mravního či morálního řádu, ve kterém se odráží hodnoty danou společností považované za důležité, a povinnosti, jež z ní plynou, jako morální pravidla usměrňující morální jednání zcela v souladu s těmito hodnotami, které, jak zřejmě není nutné dodávat, byly adresovány občanům, mužům, protože to byli právě oni, kdo nesl tíhu zodpovědnosti za dění v obci. Cicero sám uvádí, že se snaží o výklad obecné představy čestnosti a nikoli o její filozofické uchopení.⁵⁹ Tím, že je chápána jako něco, co je člověku jako rozumové bytosti dáno přirozeně, je ji možné od každého vyžadovat. Právě statut síly zákona přirozenosti jako božského zákona, který je ve své podstatě považován obecně za dobrý, jí dodává postavení čehosi dobrého, co je nutné rozvíjet, pokud člověk chce žít ve shodě s tímto zákonem přirozenosti. Takto je čestnost postavena mimo lidské zákony a záležitosti, a je něčím proti čemu se nelze vzepřít ani v případě, kdy pud člověku káže učinit pravý opak. Proto Cicero hovoří o „zákonu přirozenosti a zdravého rozumu“, kterému se nelze vzepřít, a který bude platit vždy a všude, protože je zákonem božím.⁶⁰ Pro člověka pak není přirozené jednat na základě pudů, jak to mohou činit ostatní živočichové, ale podřídit se tomu, co je považováno společností za čestné. Pokud je navíc čestnost považována za nejvyšší dobro dané lidem, pak to znamená, že pokud ji člověk nedodrží, zpronevřuje se své lidské přirozenosti.

⁵⁵ LONG, A., *Helénistická filozofie*, Praha 2003, s. 258

⁵⁶ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/5, s. 32

⁵⁷ Tamtéž, I/36, s. 75

⁵⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/7, s. 136, 137.

„...žádné dobro není žádoucí pro svou vlastní hodnotu mimo čestnost.“

⁵⁹ Tamtéž, II/10, s. 102

⁶⁰ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, III/22(33), s. 139

3.2. Spravedlnost jako projev smyslu pro pospolitost u Cicerona

Spravedlnost má u Cicerona v rámci čestnosti zcela zvláštní místo. Nejedná se přímo o ctnost samu, protože ctností Cicero chápe smysl pro pospolitost, kterou je možné vnímat jako pocit sounáležitosti s ostatními lidmi. Bez tohoto smyslu by nemohlo vzniknout žádné společenství, a z tohoto důvodu ji Cicero pokládá za nejdůležitější ctnost v životě lidí. Spravedlnost je jedním z projevů této ctnosti, což znamená, že projevováním spravedlnosti a povinností s ní spojených člověk ukazuje, že má smysl pro život ve společenství dalších lidí. „Ze tří ostatních má největší praktický význam ta ctnost, na níž se zakládá lidská družnost a společenství života. Ta se projevuje dvojnásobem: jako spravedlnost, v níž dosahuje ctnost největšího lesku a jež zaručuje člověku označení „pocivý muž“, a s ní spojená dobročinnost, kterou lze také jinak nazývat dobrotivostí nebo štedrostí.“⁶¹ Cicero dále nahlíží jednotlivé aspekty spravedlnosti, které jsou důležité pro uchování lidského společenství, a stanovuje povinnosti, které člověku plynou z této ctnosti. „Prvním příkazem spravedlnosti je, aby člověk člověku neškodil, ledaže by byl nespravedlivě napaden, dále aby společných statků užíval jako společných a soukromých jako soukromých.“⁶²

V prvé řadě by bylo vhodné vysvětlit, co Cicero míní termínem „společenství života“ a jak definuje společné a soukromé statky. Ve spise *O povinnostech* I/16 uvádí několik stupňů společenských vztahů. Jsou uváděny ve spojitosti s dobročinností, kterou Cicero klade na roveň se spravedlností, a těsnost vztahů je jedním z kritérií, jak ji spravedlivě vykonávat. Jaký je vztah mezi spravedlností a dobročinností bude rozebráno později. Ale mimo jiné také v tomto výčtu můžeme najít, co je poutem každého vztahu, a co je považováno za společné k užívání.

U základu hierarchie vztahů je „pospolitost celého lidského pokolení“, která je dána „poutem rozumu a řeči“, které člověka s člověkem spojují „jakýmsi přirozeným vědomím pospolitosti“. „To je tedy svazek nejširší povahy, svazek lidí s lidmi, všech se všemi. Právě vzhledem k němu je třeba zachovávat společenství všech věcí, které příroda stvořila k společnému užívání lidí, s tou výjimkou, že to, co je rozděleno podle zákonů a práva občanského, má být soukromě spravováno tak, jak tyto zákony stanovily...“⁶³ Cicero ke „společenství všech věcí“ počítá nikomu nebránit v přístupu k vodě, poskytování ohně. Jedná se o takové laskavosti, které člověk může jinému člověku poskytnout bez vlastní škody a takové má být ochoten poskytovat i neznámým lidem. Povinnosti plynoucí z tohoto svazku nejsou povinnostmi nárokovými, protože nejsou stvrzeny společným uznáním práv, ale jedná se spíše o jakousi drobnou úsluhu vůči druhému člověku, se kterým máme společný základ, který nám byl dán přírodou, rozum a řeč, díky nimž je lidskou bytostí. Tento vztah čerpá své oprávnění ze zákona přirozenosti a rozumu, který není výtvozem lidí, ale bohů a přírody.

⁶¹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/7, s. 33 v originále je tento text následující: „...iustitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia.“ CICERO, M. T., *De officiis*. London 1913. I/7, s.20

⁶² CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/7, s. 33

⁶³ Tamtéž., I/16, s. 45

Dalším stupněm je společenství kmene či národa, které je dáno na základě jednotného jazyka. Tento stupeň ale Cicero již řadí mezi stupně lidského společenství. O tomto typu svazku a povinností z něho plynoucích se Cicero nijak nerozepisuje. Není tedy blíže určeno, o jaké typy povinností se jedná. Víme, že je zřejmě tento svazek těsnější než svazek obecné pospolitosti, a proto by měla být dána lidem ze stejného kmene či rodu přednost před lidmi naprosto cizími v projevech dobročinnosti.

Mnohem důležitější jsou však svazky, které tvoří základ obce, kde jsou ve společném užívání věci společné občanům, mezi něž patří nejen společně užívaná prostranství a budovy, ale také „zákony, práva, soudy, volby, společenské a přátelské styky a mnohonásobné vzájemné vztahy a smlouvy“.⁶⁴ V souvislosti s tím je vymezeno, co je považováno za společné statky mezi občany. Cicero hierarchii vztahů tvořící obec počíná od vztahu manželského a vztahu k dětem. Jak už bylo řečeno, láska k dětem je tím přirozeným poutem, bez kterého by nemohlo vzniknout „společenství života“. Dále Cicero pokračuje vztahy společenství jednoho domu a společného držení majetku. Dalšími svazky jsou vztahy s ostatními příbuznými a svazky přátelství, které jsou založené na podobnosti povah poctivých mužů. Všemi těmito užšími svazky je tvořena obec.⁶⁵ Právě obcí je myšleno ono „společenství života“. Cicero nakonec nad všechny tyto svazky, staví svazek s obcí, protože právě v ní jsou soustředěny všechny svazky s lidmi, kteří jsou člověku drazí.⁶⁶ Cicero tím zdůrazňuje skutečnost, že lidská touha po společenství a zavedení určitých jistot v jeho životě a životě jeho nejbližších, vychází z lásky k lidem člověku blízkým.

Člověk musí nějakým způsobem zajistit potřeby ke svému přežití a také k přežití svých blízkých, proto má potřebu shromažďovat, udržovat a chránit společný majetek, což je další aspekt toho, co poutá lidi k sobě. Cicero původ soukromého vlastnictví nevidí jako něco, co člověk získal přirozeně, ale na co si činí právo na základě toho, co je považováno za legitimní způsob získávání majetku v obci. Do legitimního výčtu zařazuje zákonná ustanovení, smlouvy, dohody, osazení neobydleného území, ale také dobývání válkou. Tedy v podstatě vše, co je považováno za společné věci k užívání v obci, ale také obcí. A dále pokračuje: „Když už se tedy jednotlivé části toho, co bývalo společné, staly soukromým vlastnictvím, ať si každý podrží to, co na něho připadlo. Jestliže pak si z toho něco přivlastní jiný, poruší tím právo lidské společnosti“.⁶⁷ Lidé majetkem nejsou k sobě poutáni pouze na úrovni domácností, ale také na úrovni obce. Proto zajistit, aby právo na majetek nebylo nikým, ani jednotlivcem, ani obcí, dotčeno, je hlavní povinností správců.⁶⁸ Cicero ve druhé knize uvádí, že ochrana majetku je jedním z hlavních důvodů, proč obec vzniká.⁶⁹ Obec má být tím, kdo zajistí, aby každému bylo ponecháno, co mu náleží a na co má legitimní právo.

⁶⁴ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/17, s. 46

⁶⁵ Tamtéž, I/17, s. 46

⁶⁶ Tamtéž, I/17, s. 46

⁶⁷ Tamtéž, I/7, s. 33

⁶⁸ Tamtéž, II/21, s. 118

⁶⁹ Tamtéž, II/21, s. 119

Jak již bylo uvedeno, Cicero spravedlnost považuje za přirozený projev člověka, který vyplývá z pocitu sounáležitosti ke stejnému druhu a snahy sdílet svůj život s druhými lidmi. Tak je utvářeno lidské společenství, ve kterém existují určitá pravidla pro život v něm. Již na této úrovni společenství hovoří Cicero o spravedlnosti v tom smyslu, aby člověk člověku neublížoval a užíval společných statků, daných člověku přírodou, jako společných. Občanská společnost je specifickým druhem lidského společenství lidí a od ostatních společenství se liší uznáním práv a vznikem zákonů. I zde se nachází základní prvek spravedlnosti nekřivdit druhým a užívat společných statků jako společných a soukromých jako soukromých, ale díky vzájemnému uznání práv, které skýtá záruku ochrany života a majetku, se v něm vytváří prostor pro jednání a možnost řízení budoucnosti celého společenství i budoucnosti jednotlivce.

3.2.1. Vztah spravedlnosti k ostatním ctnostem u Cicerona

Jelikož Cicero zakládá čestnost na čtyřech složkách, považuje za nutné rozhodnout, kterým povinností má být dána přednost, pokud je nutné rozhodnout mezi dvěma čestnými činy. Pro Cicerona jsou to zcela jasně povinnosti vyplývající ze smyslu pro soudržnost lidské společnosti, tedy zachovávání spravedlnosti a dobročinnosti, a snaží se dokázat, že ani ostatní ctnosti by bez ní nebyly ctnostmi.

Moudrost Cicero definuje jako znalost věcí božských a lidských zakládající se na svazku bohů a lidí, ale také svazku mezi lidmi. Na základě této definice argumentuje, že proto jsou povinnosti týkající se lidské pospolitosti nejdůležitější.⁷⁰ Ačkoliv si Cicero moudrosti a učenosti ve smyslu *sofia* velice váží, přesto tvrdí, že znalost přírodních zákonů by nebyla ničím, kdyby se nedala uplatnit ve prospěch lidského blaha a užitku lidské společnosti. Navíc lidé si běžně váží svazků, založených na naší náklonnosti či lásce, které máme s rodinou nebo přáteli, více než moudrosti a vědění, což se zejména pozná, jsou-li lidé s námi svázáni příbuzenským poutem nebo přátelstvím v ohrožení. Tyto svazky jsou základem obce, proto povinností vyplývajících ze spravedlnosti, ze smyslu pro obecné blaho, jsou ty, kterým je vždy nutné dát přednost před jinými.⁷¹ „A protože rozvážné jednání dovršuje rozumové poznání, rozvážně jednat má větší cenu než jenom rozumně myslit.“⁷² Hodnota moudrosti by po praktické stránce byla nulová, pokud by nebyla využita k užitku lidského společenství. Cicero ale ve spojení s dobrým politikem upřednostňuje více rozvážnou rozumnost, *prudentia* ve smyslu *fronésis*, než moudrost, *sapientia* ve smyslu *sofia*.

O odvaze, pokud není spojena se spravedlností, Cicero hovoří jako o hrubé síle. Odvaha, aby mohla být nazývána odvahou, musí splňovat podmínku braní ohledu na druhé a na obecné blaho, nejen být uplatňována pro svůj soukromý užitek, či zájem.⁷³ Ten, kdo chce být nazýván statečným, musí splňovat podmínky, které jsou podstatou spravedlnosti. Mezi

⁷⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/43, s. 85

⁷¹ Tamtéž, I/ 43, s. 85

⁷² Tamtéž, I/ 45, s. 87

⁷³ Tamtéž, I/ 19, s. 49

ně Cicero počítá poctivost, upřímnost, pravdymilovnost, bezelstnost. Cicero také vidí v odvaze, která nemá smysl pro rovnost, což je další znak spravedlnosti, nebezpečí v podobě touhy po slávě a moci či majetku.⁷⁴ Tito lidé se mohou v touze po slávě, moci či majetku, proviňovat proti obecným i zákonitým řádům, které se snaží zachovávat rovnost mezi lidmi, a konat nespravedlivé činy. Ale pravá síla ducha skutečně statečného muže se nenachází ve slávě, kterou „určuje nestálý úsudek davu“, ale je vidět v činech.⁷⁵ Pokud tedy člověk chce jednat spravedlivě a přitom být užitečný své vlasti, což je jeho povinností základní, ať už jako veřejně činná osoba anebo jí prospívat jinak, měl by se při snaze o slávu a majetek řídit určitými zásadami, jak je získat. Není tedy nic špatného na tom, pokud člověk usiluje o slávu nebo majetek, protože skrze ně může být obci užitečný, ale nikdy touto snahou nesmí jít proti obci, nebo jí ubližovat někomu ze svých spoluobčanů.

Velkomyslnost se podle Cicerona projevuje ve dvou podobách.⁷⁶ První tkví v pohrdání vnějšími věcmi, ta druhá v nepodléhání jiným lidem, strachu, ani náhodě. Pokud se člověk chová podle té první, která je obsažena v jeho duši, pak je často v ohrožení on sám i jeho majetek. Pak často musí projevit odvahu ve druhé podobě, neprojevovat strach před ničím a z nikoho. Druhá podoba se projevuje více navenek a přináší člověku lesk, užitek a slávu, ale skutečná velikost ducha se skrývá v té první. Lépe řečeno, bez té první by nebylo té druhé. Pokud se člověk chová podle první zásady, může to projevit opět dvěma způsoby, že pokládá za dobré jen to, co je čestné a za druhé, že je oproštěn od vnitřních pocitů úzkosti. V člověku velkého ducha se snoubí oba způsoby, jak to, že pokládá za malicherné věci, po kterých druzí touží, tak i to, že se nenechá ovlivňovat pocity strachu. V tom podle Cicerona tkví svoboda člověka.⁷⁷

Pod poslední ctnost Cicero zahrnuje smysl pro stud, uměřenost a zdrženlivost, úplné ovládnutí citů a vášní, ale i míru v jednání a slovech, jež jsou vedle moudrosti, spravedlnosti a odvahy, také považovány za hodné čestného muže. Výraz *decorum*, překládaný jako slušnost, u Cicerona zahrnuje vše, co se sluší dělat či co je vhodné dělat, aby člověk mohl být označován za čestného. Cicero o této ctnosti soudí, že souvisí s čestností v celém jejím rozsahu, protože u každé ctnosti lze říci, co se sluší a co by měl člověk vykonávat, pokud chce dostát své povinnosti a jednat čestně.⁷⁸

I slušnost může mít dvojí podobu. Jedná se o slušnost v rámci ctnosti jako celku směřem ven k celé lidské společnosti, která se projevuje tím, že člověk zachovává vlastnosti, které ho přirozeně oddělují od ostatních živočichů tím, že zachovává uctivý ohled vůči lidem, a to jak vůči nejlepším z nich, tak i vůči všem ostatním. Druhá podoba slušnosti, která se týká jen některých jednotlivých složek čestnosti, směřuje směřem k jednotlivci, protože se projevuje v přirozeném nastavení duše, která se nedá ovládat pudy, ale rozumem. „A dále

⁷⁴ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/19, s. 50

⁷⁵ Tamtéž, I/ 19, s. 51

⁷⁶ Tamtéž, I/ 20, s. 51

⁷⁷ Tamtéž, I/20, s. 52

⁷⁸ Tamtéž, I/ 27, s. 62

uvážíme-li, jak podivuhodná a důstojná je lidská přirozenost, uvědomíme si zároveň, jak je hanebné oslabovat se hýřením, žít rozmařile a změkčile, a jak je naopak čestné žít skromně, zdrženlivě, přísně a střízlivě.“⁷⁹

Z tohoto rozdělení slušnosti také vyplývají dvě úlohy, které by měl člověk zachovávat, pokud se chce chovat ve shodě s přirozeností. Jedna má obecný obsah, protože všichni lidé jsou obdařeni rozumem a důstojností, něčím, co je společného všem lidem, které nejsou dány ostatním živočichům, a proto je naší povinností se k nim chovat slušně a nepodryvat jejich důstojnost a neponižovat je. Druhá se týká každého zvlášť, protože každý člověk je od přírody odlišný, ať tělesně či duševně. Jinými slovy i jednotlivec má povinnost sám k sobě, a to ve shodě s vlastní přirozeně získanou povahou zachovat své povahové zvláštnosti a tím zachovávat vlastní důstojnost a neponižovat sám sebe. Podle Cicerona je proti slušnosti to, co odporuje přirozenosti, ať už na obecné úrovni nebo u každého jednotlivce. Proto je nutné zachovávat slušnost na obou rovinách, jelikož „...nic není zajisté slušnějšího než vyrovnanost jak celého života, tak jednotlivých činů...“⁸⁰

Poslední ctnost souvisí se zachováním míry a řádu ať už směrem k druhým lidem nebo v nastavení vlastní duše. Člověku, který tuto mravní složku pěstuje, se nemůže stát, že by nedostal povinností plynoucím z čestnosti.⁸¹ Slušnost je pro Cicerona jakousi pojistkou čestnosti, protože je zcela v souladu se všemi ctnostmi, které jsou hodné člověka, a nutí jej své pudy podřizovat rozumu, což jej odlišuje od ostatních živočichů.⁸² Umožňuje člověku najít vyváženost celého života, aby se vyvaroval extrémů ve svém chování a jednání, a zachoval si tak vlastní důstojnost.

Cicero také uvádí rozdíl mezi spravedlností a slušností: „Spravedlnost znamená neubližovat, šetrnost neurážet je; z toho je také jasný význam pojmu slušnost.“⁸³ Úkolem spravedlnosti je udržovat a zajistit každému občanu bezpečí. Slušnost udržuje mezi lidmi dobré vztahy a má být uplatňována při jednání s nimi, což vyplývá z následujícího citátu: „Budme spravedlivě slušní a povolní při veškerém vyjednávání, koupi, prodeji, nájmu a pronájmu, smlouvách sousedských i pomezních, postupujme lidem mnoho ze svého práva a vyhýbejme se sporům...“⁸⁴

Cicero však připouští, že povinností plynoucím z citu pro pospolitost, by člověk neměl dávat přednost před uměřeností a zdrženlivostí, smyslu pro řád a slušností. Obec ani nemá právo něco takového po člověku žádat, protože v zájmu obce je, aby občané spolu dobře vycházeli, brali na sebe vzájemně ohledy a dodržovali nastolený pořádek. Podle Cicerona tak nikdy nemůže nastat situace, kdy by v zájmu obce bylo po člověku žádáno, aby

⁷⁹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/ 27, s. 62

⁸⁰ Tamtéž, I/ 31, s. 68

⁸¹ Tamtéž, I/27, s. 62, 63

⁸² Tamtéž, I/2, s. 64

⁸³ Tamtéž, I/28, s. 64

⁸⁴ Tamtéž, II/18, s. 114

jednal bez ohledu na tuto ctnost.⁸⁵ Jelikož v Ciceronově pojetí čestnosti je slušnost provázána s celou čestností stejně jako spravedlnost, pak tyto dvě ctnosti nemohou být spolu v rozporu.

Má-li existovat společenství lidí, musí se lidé řídit spravedlností, z které plyne u Cicerona povinnost nikomu nekřivdit a dbát svých práv stejně jako i práv druhých, což již samo o sobě vyžaduje mít ohled na druhé. Cicero uzavírá, že povinnosti plynoucí z lidské pospolitosti, jsou významnější než všechny ostatní. Ctnosti se stávají ctnostmi, jsou-li uplatňovány směrem k druhým lidem správným způsobem. Tento správný způsob je zajištěn, pokud je každá ctnost uplatňována spolu se spravedlností.

3.3. Platónovo pojetí ctností v analogii obec - jedinec

Nejdříve se v krátkosti podívejme na Platónovo pojetí ctností. Zaměříme se na to, jak a na základě čeho odvozuje jednotlivé ctnosti a jakou úlohu hraje v tomto pojetí spravedlnost, abychom dále mohli vysledovat rozdíly a podobnosti s Ciceronovým pojetím čestnosti a spravedlnosti. Platónovo pojetí ctností zahrnuje stejné ctnosti jako Ciceronovo: moudrost, statečnost, spravedlnost a uměřenost. Platón je odvozuje z obrazu ideální polis, kdy jeho předpokladem je, že ctnosti, které se nacházejí v polis, se nacházejí také v jednotlivci. Vytváří tedy analogii obec-jedinec.

Vytvoření ideální obce, určité ideje obce, je důležitým krokem v jeho výkladu, protože jen taková obec může být považována za dokonalou z hlediska vyváženého stavu, který v ní panuje. Obdobně pohlíží Platón i na stav duše člověka. Harmonický stav v obci či duši, který je kýženým dokonalým a ideálním stavem, Platón považuje za přirozený, což souvisí s jeho naukou o idejích.⁸⁶

Dokonalého stavu v obci je dosaženo, pokud každá třída v obci koná to, co jí náleží a k čemu byla nejlépe podle své přirozenosti předurčena a nenárokuje si v obci místo, které jí nenáleží.⁸⁷ V Platónově ideální obci se nacházejí tři třídy: třída výdělečná, zajišťující hmotné potřeby obce, třída strážců, jejímž úkolem je chránit obec proti vnějšímu nepříteli, zachovávat v obci pořádek a být tak nápomocná třídě správců, a třída správců, která obec řídí a spravuje a podléhá jí ostatní dvě třídy. Každá třída má vykonávat ten úkol v obci, pro který se dle své přirozenosti nejlépe hodí.

V takto uspořádané obci se nacházejí všechny ctnosti: uměřenost, statečnost, moudrost a spravedlnost.⁸⁸ Moudrou se obec jeví pro její, co do počtu, nejmenší třídu správců, kteří řídí obec s rozvahou a moudrostí, neboť mají znalost o tom, jak obec řídit, co nejlépe.⁸⁹ Statečnost je zastoupena ve třídě bojovníků, kteří za všech okolností zachovávají

⁸⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/45, s. 87

⁸⁶ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 597b5-6, s. 307

⁸⁷ Tamtéž, 435b, s. 127

⁸⁸ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 427e, s. 117

⁸⁹ Tamtéž, 428d,e, s. 118, 119

pevné a zákonné mínění o tom, co je nutné dodržovat a co je stanoveno v nařízeních o výchově.⁹⁰ Uměřenost přináší sebeovládání, tedy vládu nad tou horší stránkou, která se nechá řídit rozumem. V uměřené obci vládne elitní skupina strážců, ti nejlépe vychovaní a po všech stránkách nejlepší, nad ostatními obyvateli, kteří uznávají správce za tu autoritu, od které se mají nechat vést. Obě skupiny pojí na tuto věc stejný názor, neboť obě jsou si vědomy toho, že složka přirozeně lepší má mít vládu nad složkou přirozeně horší a to jak v obci, tak u jednotlivce.⁹¹ Zatímco předešlé dvě vlastnosti byly každá obsaženy v jedné části obce, tato je obsažena ve všech. Způsobuje určitý soulad názorů a jednotnost ohledně správy obce. Spravedlnost je v obci ukryta jako základní princip konání svého.

Platón dále tuto analogii převádí na duši. Platón usuzuje, že i duše se skládá ze tří složek: složky žádavé, složky rozumové a složky vznětlivé ve stejném poměru jako v obci. Složka rozumová je moudrá a proto jí má být svěřena péče o celou duši. Složka žádavá je nejsilnější a tak složka rozumová musí využívat složku vznětlivou k jejímu zvládnutí a jsou-li dobře vycvičeny, pak nikdy nedovolí, aby zesílila a vládla nad těmi stránkami duše, nad kterými jí vládá nepřísluší a celou ji tak ovládla. Statečný je ten, kdo se za všech okolností, ať už jsou strastiplné nebo naopak příjemné, řídí rozumem a pozná, co je pro něj nebezpečné a co ne. Moudrý člověk je ten, jehož rozumová složka v něm převládá, a podle ní se řídí celá duše a má vědění o tom, co každé složce i celku prospívá. Uměřený je takový člověk, jehož všechny tři složky jsou v souladu, který nastává, když složka řídící i složky řízené uznávají, že složka rozumová je tou, která má v duši vládnout a nestaví se proti ní. Spravedlivým lze nazvat člověka, jehož tři složky duše každá koná to, co jí náleží a k čemu byla každá nejlépe předurčena.⁹²

3.4. Platónova spravedlnost jako skrytý řád

Platón jednotlivé ctnosti hledá v obci a posléze také v duši. Podívejme se, co je spravedlností v obci. Spravedlnost se podle Platóna nachází v zásadě, že každý se má zabývat jen jednou činností v obci, ke které má nejlepší přirozené vlohy. Správci jako zastánci spravedlnosti a soudci se budou snažit „o to, aby žádný ani neměl cizího majetku, ani nebyl zbavován svého.“⁹³ Principem spravedlnosti u Platóna lze tedy nazvat „držení a konání vlastního a svého.“⁹⁴ Pokud má být v obci zachována spravedlnost, nikdo by se neměl snažit získat místa bojovníků nebo strážců jiným způsobem například bohatstvím nebo silou, než na základě svých přirozených schopností a vlastností, stanoveného vzdělání a výchovy, ale také by se neměl snažit konat více činností najednou. „Záměna oborů a mnohodělnost“ by v takovém případě vedla k úpadku obce a byla by tak pro obec největší škodou, a podle práva zločinem.⁹⁵ Zločin proti své obci je nespravedlností. Spravedlnost vzniká, když každá

⁹⁰ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 429c, s. 120

⁹¹ Tamtéž, 431e, 432, s. 122, 123

⁹² Tamtéž, 442a-e, s. 135, 136

⁹³ Tamtéž, 433e, s. 125

⁹⁴ Tamtéž, 433e, s. 125

⁹⁵ Tamtéž, 433b, s. 124

třída obce činí to, k čemu je přirozeně předurčena, náležitě vychována a vzdělána, pro dobro celé obce. Jsou to především správcové, kteří musí mít na paměti dobro celku, nikoli jen své vlastní, aby celou obec udrželi v souladu a jednotě. Takto Platón stanovuje výměr spravedlnosti pro obec a předpokládá, že ctnosti se do obce dostaly z povah jejích obyvatel⁹⁶, a snaží se zjistit, zda takový výměr platí i o jednotlivci, a zda se v jednotlivci nachází také tyto tři stavy a také stejné vlastnosti jako v obci. Spravedlnost však není založena ve vnějším jednání, ale vnitřním, jak Platón uvádí, „v pravém smyslu „sebe“ a „své“, když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohodělností přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice...všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným: a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli jedná něco buď ve věcech majetkových nebo v pěstování těla anebo také v činnosti veřejné nebo ve stycích soukromých, pokládaje i nazývaje ve všech těchto činnostech spravedlivým a krásným to jednání, které by tento stav udržovalo a spolu jej zjednávalo, moudrostí pak ono vědění, kterým jest toto jednání řízeno, a nespravedlivým takové jednání, které vždy tento stav ruší, nemoudrostí pak ono mínění, kterým jest řízeno zase toto jednání.“⁹⁷ Nespravedlností je naopak rozbroj těchto tří složek v duši, kdy se některá ze složek řízených snaží získat vládu nad duší, která jí podle přirozenosti nepřísluší. Platón v tomto citátu hovoří o spravedlivém a nespravedlivém jednání, které je výsledkem vlastního nastavení duše. Spravedlivé jednání je to, které pomáhá udržovat zmíněný dokonalý harmonický stav a nespravedlivé je takové, které tento stav narušuje. Obdobně je definováno spravedlivé jednání v obci. Ten, kdo narušuje v obci přirozený stav hierarchie tříd, jedná proti spravedlnosti, protože narušuje jednotu obce.

Spravedlnost je ctností, která umožňuje, aby se ostatní ctnosti, ať už v obci, či u jednotlivce, plně rozvinuly, ale zároveň jen do té míry, aby neohrožovaly duši či obec jako celek.⁹⁸ Moudrost, statečnost a uměřenost jsou základními rysy spravedlnosti. Spravedlnost jim dává vzniknout, ale dodává jim určitou míru, kam až mohou ve svém konání zajít.⁹⁹ Spravedlnost je určitým řádem, který nastoluje jednotu a mír v obci i duši.

Platónovo pojetí spravedlnosti nemá s intuitivní spravedlností v obecném smyslu jako jednání vůči druhým mnoho společného. Sama formulace „konání a držení svého“ sice v sobě obsahuje určité aspekty spravedlnosti, které jsou obsaženy i v obecné definici spravedlnosti, jestliže někdo koná své a drží své, nesnaží se získat pravomoci a majetek, které mu nenáleží¹⁰⁰, ale Platónova spravedlnost je pojímána jako schopnost správného nastavení poměrů jednotlivých složek uvnitř obce a duše. Zejména mluvíme-li o duši, je otázkou, zda člověk může být spravedlivý sám k sobě.

⁹⁶ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 435e, s. 127

⁹⁷ Tamtéž, 443d ,e, s. 137

⁹⁸ Tamtéž, 443b, s. 137

⁹⁹ Tamtéž, 443c, s. 137

¹⁰⁰ Tamtéž, 443c, s. 137

Problémem je také legitimizace nároků jednotlivce, protože u Platóna tato legitimizace nespočívá v právech a zákonech vytvořených a stvrzených lidmi jako je tomu u Cicerona, ale odvíjí se od přirozených vloh každého, podle nichž je zařazen do určité třídy občanů v obci, a na základě toho jsou mu uděleny pravomoci a práva v obci, věci k užívání a způsob života.

Další aspekt spravedlnosti, který můžeme u Platóna najít, je vztah obce ke svým občanům a občanů k obci.¹⁰¹ Ve spravedlivé obci není žádná skupina vyvyšována a dostává to, co jí náleží, tedy spravedlivý podíl na štěstí obce, protože především jde o jednotný a šťastný celek, nikoli jen jeho část.¹⁰² Na druhé straně obyvatelé obce také něco odevzdávají. Třída výdělečná odevzdává určitý díl výsledků své práce k uspokojení základních potřeb stavu strážcovskému a správcovskému za jejich službu obci, tedy svou ochranu a řízení obce tak, aby byla co nejšťastnější jako celek.¹⁰³ Každá třída se nějakým způsobem podílí na chodu obce a na jejím blahu.

3.5. Aristotelovo pojetí mravních zdatností

Zaměříme se nyní na Aristotela a jeho pojetí mravních zdatností v *Etice Níkomachově*, což nám lépe umožní pochopit Aristotelovu představu o roli mravních zdatností v obci a v životě člověka, ale zároveň odhalit rozdíly v této oblasti mezi Aristotelovým a Ciceronovým pojetím spravedlnosti. Před vlastním výkladem, bych chtěla upozornit na problematiku překladu výrazu ctnost, *areté*, u Aristotela, který byl používán ve starších českých překladech. V novějších překladech Aristotelových děl je používáno pro překlad *areté* výrazu zdatnost.

Aristoteles dělí zdatnosti na rozumové a mravní. Jeho přístup vychází z představy duše rozdělené na část žádavou a část rozumnou, na dvě části, z nichž jedna rozum přímo obsahuje a druhá jej obsahuje pouze v případě, je-li mu podřízena.¹⁰⁴ Mravní zdatnosti, pro které má člověk od přirozenosti vlohy, jsou pro Aristotela stavy, kterých lze nabýt pouze činností a to takovou, která je ve shodě s daným stavem. Například spravedlnost lze získat spravedlivým jednáním. Mravní zdatnosti Aristoteles vnímá jako trvalé stavy či vlastnosti, které jsou spojeny s rozhodováním, a na jejichž základě se stává dobrým a jedná správně. Člověk dosáhne takového stavu, pokud si za cíl určí střed mezi nadbytkem a nedostatkem u každé mravní zdatnosti.¹⁰⁵ Rozumové zdatnosti se nabývají zkušeností a cvikem, a je možné se je naučit bez předchozí činnosti, ale mravní zdatnosti, *areté éthiké*, lze získat pouze zvykem, tedy neustálým opakováním dané činnosti až jí člověk přivykne.¹⁰⁶ Podobně se

¹⁰¹ JIRSA, J., *Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě*, In *Reflexe* 45/2013, s. 96

¹⁰² PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 420b-421c, s. 109,110

¹⁰³ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 416e,420d, s. 106, 109

¹⁰⁴ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1102b-1103a, s.

¹⁰⁵ Tamtéž, 1106a, s. 33, 34

¹⁰⁶ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1103 a, b, s. 26-28

vyjadřuje také Cicero, a to v tom smyslu, že pravidla určitého umění a stejně tak i předpisy povinností je možné zavést do reálného života cvikem a praxí.¹⁰⁷

Pro Aristotela představuje nejvyšší dobro „blaženost“, které se snaží každý v životě dosáhnout.¹⁰⁸ Spokojený a dobrý život může člověk prožít, pokud se správně zhodí svého přirozeného úkolu, který člověka odděluje od rostlin a zvířat, čímž je „činnost duše ve shodě s rozumem“ a to tím nejlepším způsobem, jak vyplývá z následujícího citátu: „Lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší.“¹⁰⁹ Aristoteles klade duševní činnosti jako ta dobra, která jsou považována za nejvíce dobrá, do duše, ale zároveň k nim připočítává také jednání. Blaženosti, *eudaimonia*, v životě lze dosáhnout nejen duševní činností, ale také správným jednáním.¹¹⁰

Blaženost Aristoteles spojuje s mravní zdatností, jelikož ji považuje za její součást, ale upozorňuje na skutečnost, že k dosažení dobra v životě záleží na tom, co člověk považuje za nejvyšší dobro.¹¹¹ Shrnuje, že dobra a příjemného života mohou dosáhnout pouze ti, kteří správně jednají. Radosti, ale může dosáhnout v životě každý, podle toho, co má rád, ale naplnění svého života skutečnou radostí či blažeností může pouze ten, kdo ji nachází ve věcech přirozeně krásných a dobrých. Mezi ty Aristoteles zahrnuje i mravní zdatnosti a etické jednání. Blaženost spočívá v činnosti duše a jednání ve shodě s rozumem, pro které je měřítkem mravní zdatnost.¹¹² Aby bylo tohoto stavu dosahováno, je nutné jej uskutečňovat v celém životě.¹¹³ Takto je Aristotelem naznačen vztah mezi blažeností a mravní zdatností. Aristoteles ovšem propojuje politiku s mravní zdatností, *areté ethiké*, když politiku považuje za nauku, která se snaží o dosažení dobra obce, ale také jednotlivců¹¹⁴, a zároveň usiluje o výchovu dobrých občanů, kteří jednají v souladu s mravními zdatnostmi.¹¹⁵ Z toho plyne, že úkolem dobrého politika je usilovat o rozvíjení mravních zdatností a působit na občany, aby se stali „dobrymi a poslušnými zákonů“. ¹¹⁶ Pro politika, má-li být schopen působit na občany, je nezbytné mít nějakou znalost o lidské duši, protože mravní jednání je podle Aristotela duševní schopností. Ale tato znalost by neměla přesahovat míru, která je nutná pro jeho úkol.¹¹⁷

Aristoteles rozlišuje mezi třemi rozumovými zdatnostmi, které odpovídají různým druhům myšlení. Jedním je moudrost, *sofia*; vědění, které nejedná a netvoří, ale zkoumá věčná neměnná jsoucna. Dalším je praktické myšlení, rozumnost, *fronésis*, které vede

¹⁰⁷ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/18, s. 49

¹⁰⁸ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1097b, s. 10

¹⁰⁹ Tamtéž, 1098a, s. 12

¹¹⁰ Tamtéž, 1098b, s. 13

¹¹¹ Tamtéž, 1098b, s. 14

¹¹² Tamtéž, 1098a, s. 12 též SYNEK, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, Praha 2011, s. 36

¹¹³ Tamtéž, 1098a, s. 12

¹¹⁴ Tamtéž, 1094b, s. 2

¹¹⁵ Tamtéž, 1099b, s. 16

¹¹⁶ Tamtéž, 1102a, s. 22, 23

¹¹⁷ Tamtéž, 1102a, s. 22, 23

k rozumnému jednání ve shodě se správnou žádostí, posledním druhem myšlení je *techné*, které je rozumným tvořením.¹¹⁸ Oba tyto druhy myšlení mají za předmět věci, které nejsou stále stejné, ale mění se, což se týká lidské společnosti a dále světa, který člověk vytváří sám. Zaměřme se tedy na *frónésis*. Rozumnost je schopnost správně uvažovat o věcech, které jsou pro člověka dobré a užitečné, kde dobro a užitek jsou cílem jednání. Ke splnění úkolu člověk potřebuje rozumnost a mravní zdatnost. Mravní zdatnost způsobuje, že člověk je schopen zvolit správný cíl, rozumnost, že člověk zvolí vhodné prostředky, které povedou k tomuto cíli.¹¹⁹ Právě toto praktické myšlení, které je potřebné při jednání, Aristoteles spojuje s politickým uměním. Zde můžeme vidět určitou podobnost s Ciceronovým výkladem, který moudrost vyděluje jako tu ctnost, která se jako jediná nepodílí na praktickém životě a s jednáním politika spojuje rozvážnost spojenou s prozíravostí.¹²⁰ Ale ani Aristoteles nepřipisuje tomuto rozumnému jednání vyšší hodnotu než rozjímání, jak uvádí v knize desáté v *Etice Níkomachově*. Pro Aristotela je nejhodnotnějším v člověku rozum a tím také činnost s rozumem spojená. Rozjímání je navíc činností, při které si člověk vystačí sám se sebou a nepotřebuje k ní dalších lidí, což nelze říci o spravedlnosti a ostatních zdatnostech, neboť aby je mohl uplatňovat, potřebuje další lidi.¹²¹ Aristotelova pozice vyplývá z jeho úvah o soběstačnosti, kdy za dokonalé věci považuje ty, které dostačují samy o sobě.

3.6. Aristotelova spravedlnost jako zákonnost a měření rovností

Aristoteles považuje člověka za přirozeně předurčeného pro život v obci, protože je schopen si vzájemně sdělovat, co je dobré a co škodlivé, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a jako jediný z živočichů má smysl pro právo a bezpráví. Člověku jako jedinému z živočichů je dána řeč, *logos*, čímž se odlišuje od zvířat, která mají hlas, *foné*.¹²² To vše je u něj předpokladem k vytváření obce, kde je uplatněna politická spravedlnost.¹²³ Aristoteles rozlišuje mezi „právem prostě“ a „právem politickým“. ¹²⁴ V každém společenství se nachází určitý druh práv, ale pouze tam, kde existuje „společenství života k soběstačnosti, a společenství lidí svobodných a rovných buď podle úměry anebo podle počtu“¹²⁵, je možné hovořit o právu politickém. Tam, kde existuje politické právo a občanská společnost, existuje i zákon, právní soud, bezpráví i křivda a snaha o jejich vyrovnání.¹²⁶

Nyní shrňme, co Aristoteles říká o spravedlnosti, kterou se zabývá v páté kapitole v *Etice Níkomachově*. Spravedlnost je pro Aristotela stav, ve kterém se nacházejí ti, kteří

¹¹⁸ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, s. 129-142

¹¹⁹ Tamtéž, 1144a, s. 143

¹²⁰ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, 1/34(52), s. 57

¹²¹ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1177a, s. 243

¹²² ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, 1253 a, s. 4

¹²³ Tamtéž, 1253 a, s. 4,5

¹²⁴ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1134a, s. 113

¹²⁵ Tamtéž, 1134a, s. 114

¹²⁶ Tamtéž, 1134a, s. 114

chtějí jednat spravedlivě. Spravedlivým člověkem je pak ten, který dodržuje zákony a jedná podle principu rovnosti. Proto spravedlnost jako norma, *dikaion*, je zákonnost a rovnost.¹²⁷

Aristoteles hovoří o dvou typech spravedlnosti, o spravedlnosti celé a spravedlnosti částečné. Celou spravedlnost spojuje s dodržováním zákonů, jelikož ty jsou považovány za spravedlivé. Upravují veřejnou oblast dění v obci s ohledem na blaho všech lidí nebo určité skupiny na základě mravní zdatnosti nebo jiné vlastnosti, která je danou společností považována za důležitou. Aristoteles říká, že jsou to zákony obce, díky nimž občané získávají morální zdatnost a spravedlnost¹²⁸, a úkolem politika je přimět občany, aby zákony dodržovali.¹²⁹ Úkolem zákonů je zachovávat v obci „blaženost a její části“.¹³⁰ Jelikož Aristoteles považuje život v souladu s mravní zdatností za nejlepší ve smyslu štěstí, které je cílem každé lidské bytosti, a blaho obce je tvořeno blahem obyvatel, může Aristoteles spojit spravedlnost se zákonem.¹³¹ Úkolem obce je blaho obce, kterého lze dosáhnout, pokud budou obyvatelé obce šťastni, což znamená, že budou žít v souladu s mravní zdatností, která bude v lidech podněcována skrze zákony. Je-li tedy zákonem dobře ošetřen morální řád v obci, který směřuje k obecnému blahu, a kde vládne muž s praktickou moudrostí, pak platí, že spravedlivý občan je zároveň také spravedlivým člověkem, což nemusí platit pro všechny ústavní zřízení.¹³² Být dobrým občanem znamená dodržovat zákony daného ústavního zřízení, ale ne vždy to znamená být zároveň dobrým člověkem. Například v oligarchickém zřízení není mravní zdatnost tou nejvyšší hodnotou, ke které zákony směřují a vychovávají podle ní své občany.

Celou spravedlnost považuje Aristoteles za dokonalou zdatnost, protože ten, kdo podle ní jedná, neuplatňuje morální jednání jen vůči sobě, ale vůči druhému. Aristoteles přímo říká, že je jedinou zdatností, která je „cizím dobrem, ježto se vztahuje k druhému; koná totiž to, co prospívá jinému“.¹³³ Stejně i spravedlnost částečná se vztahuje k druhému, ale uplatňuje se tam, kde jde o zisk, proto se týká peněz, poct a bezpečí.¹³⁴ Člověk, který porušuje jinou zdatnost než spravedlnost, se nenazývá nespravedlivým, ale např. zbabělým, neuměřeným, lakomým apod., ale pouze ten, kdo si přivlastňuje více na úkor druhého, se nazývá nespravedlivým a trpí chamtivostí, *pleonexia*¹³⁵. Spravedlnost částečná se vztahuje k rovnosti a je jednou ze zdatností vedle ostatních zdatností.

Spravedlnost částečnou Aristoteles dále rozděluje na rozdíleci a opravnou. Rozdíleci spravedlnost probíhá podle určitého poměru, kde měřítkem je hodnota v dané společnosti

¹²⁷ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1129a,b, s. 99-101

¹²⁸ Tamtéž, 1099, s. 14,15

¹²⁹ Tamtéž, 1102, s. 22,23

¹³⁰ Tamtéž, 1129b, s. 101

¹³¹ SCHOFIELD, M., *Aristotle*, In LOWE, C. and SCHOFIELD, M. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 355

¹³² SCHOFIELD, M., *Aristotle*, In LOWE, C. and SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 359

¹³³ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1130a, s. 102

¹³⁴ Tamtéž, s. 102

¹³⁵ Tamtéž, 1130a, s. 102

považovaná za nejdůležitější. Ten kdo má této hodnoty největší podíl, by měl získat určitého statku největší díl.¹³⁶ Při uplatňování této spravedlnosti si nejsou osoby vzájemně rovny a právo je zde úměrou. Tato spravedlnost by se měla uplatňovat při rozdělení úřadů a společných statků v obci mezi občany.¹³⁷ V nejlepší ústavě jsou zákony formulovány tak, aby zohledňovaly mravní zdatnosti, a proto v obcích s dobrými ústavami je mravní zdatnost tou nejvyšší hodnotou, která je určujícím měřítkem při rozdělení úřadů v obci. Hovoříme-li o právech občanů mít podíl na vládě v obci, je jistě zajímavé zmínit Aristotelovu představu o tom, kdo by měl být občanem v obci s nejlepší ústavou, protože toto téma s tématem spravedlnosti souvisí.

Aristoteles o obci hovoří jako o „společenství stejných, které má účelem život pokud možno nejlepší.“¹³⁸ Tím nejlepším je podle Aristotela blaženost, která se nabývá zdatností a jejím uplatňováním, ale pro pěstování zdatnosti a také politického života je nutné mít volný čas, který je osvobozený od práce řemeslné, kupecké nebo zemědělské.¹³⁹ Aristoteles nepovažuje lidi zabývající se těmito pracemi, ačkoliv sám připouští, že jsou nezbytné pro zajištění soběstačnosti obce, za svobodné. Pouze lidé, kteří svou činností vytvářejí zdatnost, jsou svobodní a mohou být občany obce. Těm náleží právo vlastnit majetek a ucházet se o úřady poradní nebo soudní.¹⁴⁰ Mezi občany by mělo však docházet ke střídání ve vládě, protože je to rovné a stejné. Není-li tomu tak, pak je to proti přirozenosti¹⁴¹. Tím ale dochází k tomu, že mezi občany jsou ti, kteří vládou a ti, kteří se této vládě podřizují. Takové vládě Aristoteles říká vláda občanská.¹⁴²

Opravná spravedlnost má sloužit jako náprava křivdy. Je-li někomu podvodem nebo násilím způsobena újma, je tím porušena rovnost, kterou je nutné znovu nastolit. V případě opravné spravedlnosti si jsou osoby navzájem rovny a není přihlíženo k ničemu jinému než množství statku na jedné či druhé straně a velikosti způsobené křivdy. Náprava se děje jako vyrovnání mezi více a méně, proto tato spravedlnost je středem mezi více a méně a stejně tak i právo je takovým středem. Této spravedlnosti se užívá při nedobrovolných směnách, kdy jedna ze stran se směnou neprojevila souhlas. Například při násilných činech nebo krádežích.¹⁴³

Aristoteles také hovoří o odplatě, která podle něj není částečnou spravedlností, ale jinou. Nelze na ni uplatnit pravidla rozdíleční ani opravné spravedlnosti. Důvodem je, že je nutné vždy přihlídnout k jednotlivým případům, ve kterých se jedná o stejný čin, ale záleží na tom, kdo jej vykonal, zda dobrovolně či nedobrovolně, úmyslně či neúmyslně, a

¹³⁶ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1131a,b, s. 105, 106

¹³⁷ SCHOFIELD, M., *Aristotle*, In ROWE, C. and SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 360

¹³⁸ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, s. 233

¹³⁹ Tamtéž, s. 234

¹⁴⁰ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, s. 234 a 74

¹⁴¹ Tamtéž, s. 224

¹⁴² Tamtéž, s. 80

¹⁴³ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1131b-1132a, s. 106 - 108

rozhodnout, jak má být oplaceno a komu. Právo odplaty považuje za vhodný prostředek k udržení vzájemnosti v obci, protože občané chtějí odplatit jak zlo, tak i dobro, ale je nutné odplácet podle úměry a ne rovnosti, „neboť obec se udržuje tím, že odplácí to, co jest úměrné.“¹⁴⁴ Aristoteles zde mluví o zcela jiné úměře, než je úměra u rozdíleci spravedlnosti, tam se jedná o rozdělení podle přímé úměry, zde hovoří o možnosti vyrovnání. Aristoteles pokračuje příkladem, který se týká obchodních směn, při kterých slouží k vyrovnání dvou odlišných druhů zboží jiného množství či kvality peníze. Pokud lidé zcela odlišných profesí spolu mají sdílet jedno společenství a vzájemně si vyměňovat zboží či služby, které potřebují, je nutné, aby existovalo nějaké měřítko, podle něhož lze jejich zboží přidělit určitou hodnotu. Touto hodnotou je potřeba, která je vyjádřena výší ceny v penězích. Aristoteles přirovnává peníze, *nomisma*, k zákonu, *nomó*, a to v tom smyslu, že jsou něčím, co neexistuje přirozeně a lidé to nemohou změnit, ale co vytvořili lidé a je v jejich moci to učinit neplatným.¹⁴⁵ Vyrovnávací odplata by měla najít své uplatnění také při spravedlivém střídání občanů v úřadech.¹⁴⁶ Existuje-li velké množství navzájem si rovných občanů, a úřadů je v obci pouze omezený počet, pak je nutné, aby se občané pravidelně v úřadech střídali, aby byla zachována spravedlnost mezi občany, protože zastávání úřadu v obci je poctou, a zároveň právem každého občana je, mít na těchto poctách podíl.¹⁴⁷ Jak už bylo uvedeno, v obci se tak objevuje skupina občanů, která vládne a druhá, která poslouchá. Aristoteles takovou vládu nazývá vládou občanskou, která je vládou nad svobodnými a rovnými.¹⁴⁸ V obci se však vyskytuje i jiný druh vlády a to vlády pána nad otroky. Lidé jsou otroky na základě své přirozenosti, což znamená, že vnímají rozum u druhých lidí, ale sami jej nejsou schopni správně používat, a mohou patřit jinému člověku.¹⁴⁹ Z toho důvodu je také pro ně lepší, aby žili v podřízenosti. Do této skupiny patří lidé pomáhající svou prací uspokojovat nutné potřeby.¹⁵⁰

Aristoteles rozhodování ve věcech práva nepovažuje za snadnou záležitost, ačkoli si lidé obvykle myslí, že je zcela zřejmé, co zákony říkají. Aristoteles ale nevnímá práva jako něco, co musí být nutně zahrnuto do zákonů, ale jako to, co je nějakým způsobem v obci vykonáváno a rozdělováno.¹⁵¹ Proto také zmiňuje slušnost, *epieikeia*, kterou považuje za určitý druh spravedlnosti.¹⁵² Aristoteles upozorňuje na rozpor mezi slušností a právem: „...slušnost je hodná chvály, ač jest něčím proti právu; buď totiž právo není dobré, anebo slušné není právo, je-li od něho něčím různým, anebo je-li oboje dobré, jest to totéž.“¹⁵³ Slušnost Aristoteles považuje za lepší než právo. Avšak zatímco právo bývá zákonné, slušnost zákonným ustanovením není, ale slouží jako oprava zákona, který je všeobecný a nemůže

¹⁴⁴ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1132b. s. 110

¹⁴⁵ Tamtéž. 1133a, s. 110,111

¹⁴⁶ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, s. 31

¹⁴⁷ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, s. 92

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 80

¹⁴⁹ Tamtéž, 254b, s. 10

¹⁵⁰ Tamtéž, 254b, s. 10

¹⁵¹ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 2009, 1137a, s. 122

¹⁵² Tamtéž, 1137b, s. 124

¹⁵³ Tamtéž, 1137b, s. 123

proto upravovat každý konkrétní případ. V těchto konkrétních situacích má být použita slušnost jako oprava zákona, pokud je v daném případě příliš povšechný. Člověk je slušný, pokud netrvá na prosazení svého práva, ačkoli je zákon na jeho straně, jelikož v daném případě by bylo v rozporu se slušností jej dodržet.¹⁵⁴

Spravedlnost z pohledu Aristotelovy představy mravních zdatností je takovou zdatností, která směřuje mezi dva krajní limity, které jsou nespravedlností. Podle ní jedná člověk spravedlivě úmyslně a to tak, že si nepřivlastňuje větší díl dobra a druhému nechá menší, ani naopak zlého si neponechá menší díl a druhému přidělí větší, ale vždy nachází střed mezi dvěma krajnostmi konat bezpráví a snášet bezpráví, ale nikoli v tom smyslu, že je přesně mezi nimi.¹⁵⁵ Aristoteles má spíše na mysli, že je nutné se vyvarovat obou krajností, ani se nedopouštět křivdy, ale ani si nenechat křivdit, a křivdu vyrovnat podle úměry.¹⁵⁶ A v tomto smyslu je spravedlnost a právo středem.

4. Ohledy spravedlnosti v Ciceronově pojetí spravedlnosti

4.1. Spravedlnost a rovnost

Jak už bylo řečeno, Cicero definuje obec jako seskupení lidí, kteří uznávají vzájemně svá práva, která mají formu zákonů, a podílejí se na společném užitku.¹⁵⁷ Na základě toho vzniká občanská společnost, ve které je rovnost, jako „nejvlastnější znak spravedlnosti“¹⁵⁸, mezi občany zajištěna rovností před zákonem, jak vyplývá z následujícího citátu: „Zákon je poutem občanské společnosti a právo rovné zákonu. Má-li být společnost zachována, pak právo a zákon musí být rovné pro všechny... Jestliže nelze vyrovnat majetky, jestliže nadání všech nemůže být stejné, rozhodně musí být stejná práva těch, kteří jsou občany téhož státu.“¹⁵⁹ Rovnost před zákonem Cicero uznává jako jedinou možnost, v čem si občané mohou být skutečně rovni, protože si v jiných aspektech jako je majetek či nadání rovni být nemohou.¹⁶⁰ Zachovávání rovnosti také patří mezi povinnosti občana: „Soukromník má žít se svými spoluobčany podle zásad rovnoprávnosti, ani se necítit ponížným a opovrženým, ani se nevynášet nad jiné a také ve veřejném životě stranit pokoju a čestnému řádu“.¹⁶¹ Zákony a práva jsou tím, co stvořil člověk a jsou záležitostí těch lidí, kteří je uznávají za platné a dodržují je, a jako občané obce se jich mohou dovolávat. Cicero je také řadí mezi společné statky v obci. Práva a zákony jsou tím, co člověku zajišťuje ochranu, bezpečí a jistotu, že s jeho majetkem a životem nebude zlovolně nakládáno, a pokud by k něčemu takovému došlo, existuje mechanismus nápravy, který je věcí obce a jejích správců. Proto i správci mají

¹⁵⁴ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, 1137b, s. 123, 124

¹⁵⁵ Tamtéž, 1134a, s. 112

¹⁵⁶ Tamtéž, 1138a, b, s. 125

¹⁵⁷ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, I/25(39), s. 47

¹⁵⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/19, s. 50

¹⁵⁹ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, I/32(49), s. 55

¹⁶⁰ Tamtéž, I/32(49), s. 55

¹⁶¹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/34, s. 73, 74

v této věci zachovávat rovnost a postarat se, aby trest nebyl větší než vina a také, aby výše trestu u dvou stejných skutků nebyla jiná.¹⁶²

4.2. Spravedlnost a důvěra

Cicero o důvěře hovoří jako o základu spravedlnosti a spojuje ji se stálostí a opravdovostí ve slibech a úmluvách.¹⁶³ Jedná se o dobrou víru v to, že člověk nebude nikým podveden nebo obelstěn, jinými slovy mu nebude způsoben újma, což je první podmínkou spravedlnosti. To znamená, že obsah slibu či úmluvy, nebude svévolně pozměňován, bude myšlen upřímně a sliby či dohody nebudou uzavřeny s cílem druhou stranu poškodit nebo s cílem získat výhody na úkor druhého. Důvěra je tak uplatňována na úrovni jednotlivých občanů.

Jako druhý bod, kdy je důležitá důvěra, Cicero uvádí práva a zákony. V první řadě jde o důvěru v platnost práv a možnost se jich dovolat v případě, jsou-li porušena. To předpokládá, že práva budou mít stále stejný výklad a ten nebude přizpůsobován s přihlédnutím k moci nebo výši majetku zmíněných stran, nebo s ohledem na výhodnost rozhodnutí ve prospěch toho, kdo rozsuzuje. Cicero přímo hovoří o „zlomyslném a chytráckém výkladu práva“, které se se spravedlností neslučuje.¹⁶⁴ Nejedná se o zákon samotný, který je snad špatný, ale o jeho chybný výklad, a ten je závislý na osobě, které je tato moc svěřena. Jde zároveň o důvěru v ty, kteří rozhodování o právech a zákonech mají ve své kompetenci, tedy o důvěru v úředníky a správce obce. Důvěra se tak přesouvá na úroveň obce. Povinností úředníka je „představovat obec, chránit důstojnost a čest obce, zachovávat zákony, rozhodovat o právu a pamatovat, že toto vše bylo svěřeno jeho svědomí“. ¹⁶⁵ Podobná myšlenka zaznívá, když Cicero hovoří o soudcích.¹⁶⁶ Cicero se domnívá, že řešením je, aby za správce obcí byli vybíráni nejčestnější lidé. Je však otázkou, zda svědomí skutečně může zabránit činům nebo rozhodnutím, které jsou v rozporu s čestností.

Cicero sice tvrdí, že spravedlnost je samou podstatou jasná, a proto není těžké na teoretické úrovni rozhodnout a posoudit, zda čin je nebo není spravedlivý.¹⁶⁷ Problém nastává v praxi, kdy obzvláště v otázkách lidského jednání bývá toto rozhodování velmi složité. Tento problém Cicero postihuje, když uvádí případy, za kterých nemusí být slib či dohoda dodrženy. Samozřejmě zcela odmítá takové sliby nebo dohody, které byly uzavřeny pod pohrůžkou násilí nebo jinak vynuceny.¹⁶⁸ Ale ke změně závaznosti povinností může také dojít se změnou okolností, za kterých byl slib či úmluva provedeny, a se změnou užitečnosti závazků. Pokud se situace změní tak, že v případě dodržení slibu, by došlo k poškození jedné nebo druhé strany, nebo obce, stává se jeho splnění naopak nečestným. Za první, pokud by

¹⁶² CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/25, s. 60

¹⁶³ Tamtéž, I/7, s. 34

¹⁶⁴ Tamtéž, I/10, s. 37

¹⁶⁵ Tamtéž, I/34, s. 73

¹⁶⁶ Tamtéž, III/10, s. 141

¹⁶⁷ Tamtéž, I/9, s. 36

¹⁶⁸ Tamtéž, I/10, s.37

splněním slibu či dohody utrpěl škodu ten, komu byl slib dán a za druhé, pokud by ze splnění slibu vzešla větší újma slibujícímu, než užitek tomu, komu byl slib dán. Podobně Cicero otevírá tento problém také ve třetí knize, kde ale hovoří o změně výhodnosti závazků. Pokud je splnění slibu nevýhodné pro toho, komu je slib dán, nebo nevýhodný pro obec, mění se závaznost povinnosti slib splnit.¹⁶⁹ V otázce změny závaznosti slibů a dohod můžeme vidět vliv Aristotela, který si uvědomuje, že škála lidských činů je nepřeborná a vždy je nutné je posoudit jednotlivě. Aristoteles spojuje spravedlivé i nespravedlivé jednání s dobrovolností nebo nedobrovolností a hledá podmínky, za kterých je možné zprostit někoho odpovědnosti za spáchanou křivdu. Aristoteles za dobrovolné jednání považuje takové jednání, které bylo vykonáno vědomě bez přinucení se znalostí všech relevantních informací a proti vůli poškozeného.¹⁷⁰ Kdo někomu ukřivdí, aniž by to učinil s úmyslem takový čin vykonat, nejedná spravedlivě, ale nelze o něm říci, že je nespravedlivý a špatný člověk. Pouze ten, kdo jedná s úmyslem ublížit a vědomě jedná proti spravedlnosti, je člověk nespravedlivý a špatného charakteru.¹⁷¹ Z toho také plyne, že nespravedlivý může být pouze ten, kdo křivdu spáchal, nikoli ten na kom byla spáchána.

Cicero tak v případě slibů a dohod ponechává určitý prostor pro jejich nesplnění. Důležité je, že byly uzavřeny v dobré víře a s úmyslem je dodržet. Tím byla naplněna podmínka důvěry. Se zákony je ale situace jiná. U Cicerona jsou práva rovná zákonům, na jejichž dodržování se dohodlo společenství lidí, které tímto aktem vytvořilo společenství občanů.¹⁷² Zákony je nutné dodržet vždy a není možné, aby byly účelově přizpůsobovány ve prospěch jedné ze zúčastněných stran, protože tvoří jednotící princip obce, a skrze ně je udržována důvěra občanů v obec, na což mají dohlížet osoby pověřené správou obce.

4.3. Aktivní a pasivní bezpráví

Jelikož prvním příkazem spravedlnosti je nikomu nečinít bezpráví, nespravedlnost jako opak spravedlnosti spočívá v jeho činění. Cicero ale rozlišuje dva druhy, jakými může být bezpráví páčáno. Buď se jedná o aktivní způsobování křivdy, anebo pasivní, kdy křivdění není bráněno.¹⁷³

Jako důvody, pro které lidé činí druhým křivdy, Cicero počítá strach, aby sami nebyli poškozeni, touhu po bohatství nebo rozkoši, a touhu po moci, cti a slávě. Samy o sobě tyto důvody nemohou být pokládány za něco špatného, například získávání majetku k zajištění vlastního života a života svých blízkých a jeho shromažďování a využívání ve prospěch obce, ale odsouzeníhodnými se stávají ve chvíli, kdy je díky nim někdo jiný poškozen na svých právech nebo je takovým jednáním poškozena obec. Důvody, pro které lidé nebrání bezpráví, se spíše skrývají v lidské netečnosti, nevšímavosti a sobectví. Vesměs se jedná o

¹⁶⁹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/25, s. 163

¹⁷⁰ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha 2009, 1135b, s. 116, 120

¹⁷¹ Tamtéž, 1136b, s. 117, 118

¹⁷² CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, I/32(49), s. 55

¹⁷³ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/7, s. 34

stavy, kdy je člověk zaměřen natolik sám na sebe, že není schopen nebo nechce vidět porušování práv druhých lidí.¹⁷⁴

Pasivní forma bezpráví je zcela specifickým bodem Ciceronova pojetí spravedlnosti a vychází z jeho důrazu na zachování společenství a plnění povinností vůči druhým a vůči obci. Zatímco aktivní způsobování bezpráví můžeme najít také v jiných pojetích spravedlnosti, konkrétně u Platóna nebo Aristotela, pasivně způsobované bezpráví u nich nenajdeme. Zabránit bezpráví znamená napomáhat prosazování uznaných práv, na jejichž základě toto společenství jako obec vzniká a chránit tak veřejné statky a veřejný prostor před jeho zmenšením nebo zneužitím.

Z tohoto důvodu Cicero nemůže souhlasit s Platónem, který filozofy považuje za spravedlivé, protože se zabývají zkoumáním pravdy a pohrdají pozemskými věcmi¹⁷⁵, jak Cicero uvádí. Podle něj jsou příliš soustředěni na tuto činnost, a ačkoli aktivně se křivd nedopouštějí, nestarají se dostatečně o věci veřejné. Nemohou být spravedlivými, protože nebrání právo, na němž obec a veřejný prostor vyrostly.

Politik je tak pro Cicerona více hoděn obdivu než filozof, což je dáno politikovou angažovaností ve věcech veřejných. Zde se projevuje Ciceronův názor, že povinnosti, které vycházejí ze smyslu pro zachování lidské pospolitosti, považuje za ty nejdůležitější a nejzávažnější. Pro všechny povinnosti spojenými se správou obce, jsou to právě správcové obcí vykonávající nejzávažnější a nejstatečnější činy, protože ty mají největší praktický význam a ovlivňují největší počet lidí.¹⁷⁶ Navíc správci obcí musí v mnohem větší míře než filozofové odolávat svodům vyplývajícím z jejich postavení a být schopni odolávat náročnosti svého povolání.¹⁷⁷ Platón ale v podstatě říká, že filozofové by byli nejvhodnějšími kandidáty na posty správců obce, protože jsou to oni, kteří dokáží ovládat své žádosti a mají veškeré ctnosti. Platónská spravedlnost v duši má mnohé atributy toho, co Cicero shrnuje pod *decorum*. Oba kladou důraz na to, že správci obcí mohou být pouze lidé snažící se dosáhnout ctností. Ovšem jakmile Platón z filozofů vytvoří vládce, nesou stejnou zodpovědnost jako Ciceronův politik. Problémem, který tu nastává, je, že Platón i Cicero vycházejí ze zcela odlišných předpokladů. Platón považuje moudrost za ctnost, která umožňuje pochopit veškeré principy fungování světa a díky tomu poznat, která rozhodnutí jsou dobrá a která špatná, a jelikož filozofové jsou podle něj lidé ušlechtilí, nechtěli by se vědomě rozhodovat pro konání špatného. Proti tomu však Aristoteles namítá, že moudrost není tím druhem rozumové ctnosti, kterou se řídí správné jednání. U Cicerona je moudrost z ctností nutných pro praktický život a pro politika vyřazena a je nahrazena rozumnou prozíravostí, což mnohem více koresponduje s tím, co Aristoteles říká o rozumnosti.

¹⁷⁴ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/9, s. 35

¹⁷⁵ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 486b, s. 182

¹⁷⁶ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/26, s. 61

¹⁷⁷ Tamtéž, I/21, s. 53

Ciceronovo druhé vymezení vůči Platónovi spočívá v odmítnutí tvrzení, že by veřejná činnost měla být vynucována. Reaguje na Platónova slova v Ústavě, že by se filozofové nechtěli dobrovolně věnovat věcem obce, ale museli by být k této činnosti donuceni, protože dobrovolně by se věnovali rozjímání, které jim přináší potěšení. Pro Cicera je jednání skutečně spravedlivé, je-li vykonáváno dobrovolně.¹⁷⁸ Cicero říká o slibech a smlouvách, které byly učiněny pod pohrůžkou násilí nebo z přinucení, kdy nebylo dotyčné osobě umožněno provést rozhodnutí na základě svobodné vůle, že jsou neplatné. Na základě takto daného slibu nevzniká žádný závazek tomu, kdo slib dal. Služba obci je však také určitým druhem slibu, že občan, který získal určitý úřad a pravomoci v obci, se bude ve své funkci chovat tak, aby to vedlo k užitku obce a k užitku ostatních spoluobčanů, u kterých si získal důvěru, a dopomohli mu k získání úřadu v obci.

Ani u Platóna ani u Aristotela není možné najít prvek pasivní křivdy. Oba za důvod, proč dochází ke vzniku obce, považují nutnost zajistit věci nezbytné pro život, Platón pro život velmi skromný, Aristoteles pro život dobrý a soběstačný. Cicero, stejně jako Aristoteles, považuje přirozený smysl pro vytváření společenství za typický rys člověka, ale zároveň Cicero jako druhý důvod vzniku obce dodává i ochranu majetku, což je právem, které by obec svým občanům měla zajistit. Také Aristoteles říká, že je nutné, aby v obci existoval soukromý i společný majetek, a nesouhlasí s Platónovou myšlenkou „komunismu majetku“¹⁷⁹. Jeho představou je, aby existoval soukromý majetek, který je soukromě spravován, ale aby některé jeho části byly poskytnuty k užívání přátelům jako projev štědrosti.¹⁸⁰ Co se týká společných statků v obci, které mají být podle spravedlnosti rozdíleci a odplaty rozdělovány občanům v obci, jedná se o obecní úřady a podíl na vládě v obci. Cicero však přímo práva řadí mezi společné statky v obci. Každý občan má povinnost tyto společné statky, nejen využívat, ale také o ně dbát a chránit je, což znamená dbát o to, aby práva v obci nebyla nikomu upírána a tím byla zachována rovnost mezi občany. Tato povinnost není u Cicera pouze povinností obce vůči občanům, ale každého jednotlivého občana v obci.

4.4. Spravedlnost ve válce

Dalším případem, kterému Cicero věnuje pozornost v souvislosti se spravedlností, je válka. Jedná se o jediný případ, kdy by měla být spravedlnost uplatňována i mimo obec a to jak obcí samotnou, tak i jednotlivci.¹⁸¹ Ve spojení s válkou Cicero zdůrazňuje dvojí možnost spáchání křivdy; „buď násilím, nebo lstí“. Z nichž lest považuje za tu horší alternativu.¹⁸² Jeho postoj k válce není přímo odmítavý, ale připouští ji pouze jako krajní řešení v případě, že selhalo vyjednávání. Jeho postoj vyplývá z jeho definice odvahy, která není přímo spojená s fyzickou silou, ale hlavně s vůlí jednat tedy tzv. silou ducha.

¹⁷⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/9, s. 36

¹⁷⁹ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, II/5, s. 36

¹⁸⁰ Tamtéž, II/5, s. 38

¹⁸¹ ATKINS, E. M., *Cicero*. In: ROWE, C. and SCHOFIELD, M. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 510

¹⁸² CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/13, s. 41

V souvislosti s válkou se zabývá také důvody pro vypovězení války a pravidly ve válce. Jako důvod pro vedení války spatřuje život ve „spravedlivém míru“.¹⁸³ Můžeme se pokusit srovnat tento důvod s důvodem, který Cicero uvádí ve spise *O věcech veřejných*. Tam zmiňuje, že válka je obcí vedena pro zachování cti obce, pro dané slovo nebo vlastní blaho. Blahem, které je vlastní obci, je její trvání. „Pro obec je však trestem sama smrt, která se zdá jednotlivce osvobozovat od trestu; obec musí být totiž založena tak, aby byla věčná“.¹⁸⁴ Války na obranu vlasti a války, které se vedou za zachování cti obce, mají být vedeny proto, aby obec mohla existovat věčně, ale navíc, aby mohla existovat v míru. Mír v obci je chápán jako kýžený stav, který má být zachován. Zajímavá je myšlenka spojení míru se spravedlností. Cicero jím myslí mír, který nebyl nastolen Istí. Tím se dostáváme k pravidlům ve válce, která jsou dána válečným právem obce. V této souvislosti Cicero přímo zmiňuje fetiálské právo římského národa: „ Podmínky spravedlivé války jsou pak přesně vymezeny a slavnostně posvěceny fetiálským právem národa římského“.¹⁸⁵ Cicero na základě tohoto práva odvozuje, že spravedlivá je jen ta válka, jež je vedena po odmítnutí předložených požadavků, ohlášení a vypovězení.¹⁸⁶

Můžeme-li posoudit z příkladu, který zde Cicero uvádí, řádná válka je taková, kterou vede obec se svým vojskem, s lidmi, které pro tento boj určila. Válka je pouze věcí obce a nikoli jednotlivých občanů. Jedině obec je oprávněna vést válku a ručí svou ctí, že bude vedena podle platného válečného práva. V sázce tak není jen čest jednotlivce, ale zejména čest obce. Obec je vázána válečným právem vůči nepříteli.

Dalším bodem je splnění slibu nepříteli. Slib nepříteli ať už byl dán obcí nebo jednotlivcem, který obec zastupoval, by měl být dodržen bez ohledu na osud jednotlivců, protože v takovém případě vždy běží o čest obce. Cicero uvádí několik příkladů, kdy byla dána přednost vlastní cti před vlastním životem anebo cti obce před životy jednotlivců.¹⁸⁷ V těchto případech se projevuje zdůrazňování čestnosti jako jediného dobra, jedině skutečné a pravé hodnoty, kterou je nutné zachovat za všech okolností, a tedy i v případech, kdy je v sázce život člověka, což z dnešního pohledu může vyznívat velmi krutě.

¹⁸³ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/11, s. 38

¹⁸⁴ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, III/23(34), s. 139

¹⁸⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/11, s. 39

Více podrobností k rituálům a obřadům Fetiálů uvádí Titus Livius ve svém díle *Dějiny od založení Říma, svazek I, kapitola 32*. Fetiálové byli římscí kněží, kteří byli využíváni zejména při vypovídání války, uzavírání míru. Pokud Římané měli spory se sousedním kmenem, bylo vysíláno čtyřčlenné poselstvo fetiálů, kteří oznamovali sousednímu kmeni římské požadavky s tím, že pokud nebudou splněny, bude do třiceti tří dní vyhlášena válka. Poselstvo se poté vracelo zpět do Říma, kde se čekalo na rozhodnutí římského krále či senátu, zda bude válka vyhlášena. V případě, že bylo rozhodnuto o válce, vrátili se fetiálové na hranice se sousedním kmenem, kam vhodili zakalené kopí namočené v krvi, čímž byla válka ohlášena.

LIVIA, T., *Dějiny od založení Říma*, Praha 1864, I/32, s. 60 a 61 částečně též SVOBODA, L., *Encyklopedie antiky*. Praha 1973. s. 194.

¹⁸⁶ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/11, s. 39

¹⁸⁷ Tamtéž, I/11, s. 171

Dále Cicero mezi zachovávání válečného práva počítá také zacházení s nepřítelem po skončení bojů. Zmiňuje, že ani vůči lidem, kteří se dopustili bezpráví, není dovolené jakékoliv chování. „Je totiž třeba zachovávat míru v pomstě i v trestu...myslím, že stačí, když útočník pyká za spáchané bezpráví tak, že by se sám podruhé už ničeho takového nedopustil a i jiní by ztratili chuť křivdit.“¹⁸⁸ Cicero vybízí, aby se s poraženými nepřáteli po skončení války, zacházelo šetrně v případě, že se nechovali nelidsky, příliš krutě a lstivě, a stejné pravidlo se týká i těch, kteří se vzdají.

Cicero neodsuzuje ani válku o nadvládu. Cicero ji ospravedlňuje tím, že jí lze rozšířit slávu a moc obce, která je předmětem takové války, a je-li vedena podle válečného práva obce a z důvodu nastolení míru, pak ji lze považovat za spravedlivou. V případě války o nadvládu, ať už se na ni díváme z jakéhokoli úhlu pohledu, jde v podstatě o právo silnějšího vládnout slabším. Ve spise *O věcech veřejných* je toto právo legitimizováno příkladem řádu v přírodě, kdy slabší jsou ovládáni silnějšími a tato nadvláda se děje k jejich prospěchu. Převáděno do světa lidí je nadvláda spravedlivá, je-li vykonávána správně, což je samozřejmě velmi vágní určení, a z toho důvodu, že „ničemným se odejme libovůle v bezpráví a podrobení se budou mít lépe, protože nezrocení se měli hůře“.¹⁸⁹ Nadvláda je tak ospravedlněna zlepšením předchozího stavu. Podrobení mají z války užitek, protože jim dobyvatelé přináší řád a právo a tím také možnost žít v lepších podmínkách. Nehovoří se zde o přání ovládaných změnit způsob jejich dosavadního života, ale o vnučení nového stavu, který jsou poražení nuceni přijmout. Snaha o legitimizaci ovládnutí jiných lidí proti jejich vůli bývá primárně spojena s nutností přesvědčit nikoli ovládané, ale zejména ovládající o přínosu této nadvlády ovládaným. Cicero však zmírňuje její dopady tím, že ve válce o nadvládu není povolena přílišná krutost nebo lstivé jednání, protože z poražených nepřátel se mohou stát příští občané obce a jako takoví nejsou skutečnými nepřáteli obce. S těmi se bojuje jako se „soupeřem při volbách“, tedy o úřad a hodnost. Se skutečnými nepřáteli se jedná jako s „osobními nepřáteli“ a bojuje se s nimi „o život a o čest“.¹⁹⁰ Koho tedy Cicero považuje za skutečné nepřátele? Odpověď můžeme najít ve třetí knize: „...vedli řádnou válku se zákonitým nepřítelem, vůči kterému pro nás platí celé právo fetiálské a mnohá práva, kdyby tomu tak nebylo, nebyl by senát nikdy vydal naše slavné muže v poutech nepřítelům.“¹⁹¹ Skuteční nepřátelé neuznávají žádné zákony ani práva, nedodržují sliby a chovají se krutě k poraženým a využívají lsti v boji k dosažení vítězství. Cicero spravedlnost ve válce vidí v lidskosti, která je uplatňována k poraženým nepřítelům, a v dodržování slibů a zákonů, v nichž je spravedlnost obsažena jako důvěra, která spojuje obě znepřátelené strany.

Ovšem snahu spojit válku s etikou můžeme najít již u Platóna. I jeho názor byl odlišný od názoru většinové společnosti. Platón v *Zákonech* vyslovuje myšlenku, že mír je lepší než válka a tím z války činí tu horší možnost, a zároveň hovoří o tom, že řádný zákonodárce

¹⁸⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/11, s. 38

¹⁸⁹ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, III/24(36), s. 141

¹⁹⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/12, s. 40

¹⁹¹ Tamtéž, III/30, 31, s. 168

upravuje věci války za účelem míru.¹⁹² Platón hovoří o tom, že uzavírání míru nebo vedení války není soukromou záležitostí, ale pouze věcí obce.¹⁹³ V Platónově ideální obci jsou vládci filozofové, kteří jsou spravedliví, a pokud tedy jsou to oni, kdo má rozhodovat o tom, kdy, s kým a proč má být válka vedena, pak je tím zajištěn její morální rozměr. Ten ovšem válku, která je vedena lidštějším způsobem, omezuje pouze na Helény, nikoli na barbary: „...Helléni nebudou tedy ani Hellady pustošiti ani domů zapalovati, ani nebudou uznávati všechny obyvatele v každé obci za své nepřátele, muže, ženy i děti, nýbrž za nepřátele budou pokládati pokaždé jen několik málo lidí, totiž viníky roztržky.... Uznávám, že takto se mají chovati naši občané proti protivníkům; k barbarům však tak, jak se nyní chovají Helléni vespolek.“¹⁹⁴ Zmínění těchto pravidel je odklonem od reality, jak je z jeho slov patrné. Co je u Cicerona nového? Cicero válku, ve které jsou dodržena určitá pravidla, neomezuje pouze etnocentricky, ale rozšiřuje válku vedenou podle pravidel i na jiné národy. Důvodem je jeho přístup ke všem lidem jako jednomu rodu, který se od živočišné říše odlišuje tím, že má společný dar rozumu a řeči, a tím pádem zde existuje elementární základ možnosti domluvy na dodržení určitých pravidel, podle kterých bude válka vedena.

4.5. Dobročinnost

Druhým projevem smyslu pro pospolitost v Ciceronově pojetí spravedlnosti je dobročinnost nebo také laskavost či štědrost, *beneficia*. Člověk svou dobročinností druhému pomáhá a může také přispívat svým dobrodiním k obecnému blahu. Ale i při dobročinnosti musí být zachovány určité zásady, aby bylo možné hovořit o čestném jednání, a právě spravedlnost slouží jako klíč v posuzování toho, jak daleko by měl člověk při dobročinnosti zajít, komu ji prokázat, jaký druh služby vykonat a kdy ji prokázat.

První zásadou dobročinnosti je, že nemá být na škodu těm, kterým je prokazována, ale ani nikomu jinému. Není možné prokazovat dobrodiní jednomu na úkor druhého, nejednalo by se o dobrodiní, ale nespravedlnost. Druhým pravidlem je, že nesmí převyšovat možnosti dobrodince, aby netrpěla jeho rodina nedostatkem, protože především té má majetek sloužit k obživě. Takto by se dobrodinec zachoval nespravedlivě ke své rodině. Pohnutkou ke konání dobrodiní má být především dobrá vůle konat dobré skutky, tedy čistota úmyslu, nikoli snaha po uznání a slávě. Třetí zásadou je, že dobrodiní má být každému udíleno podle toho, nakolik si je zaslouží. Je nutné brát ohled na jeho povahu, jeho chování a náklonost vůči dobrodinci, na těsnost společenského svazku a služby, které v minulosti prokázal. Bylo by nespravedlivé odměňovat dobročinností ty, kteří jí nejsou hodni.

Cicero rozlišuje mezi dvěma způsoby konání dobrodiní, a to dobrodiní prokazovat a dobrodiní splácet. Zatímco první způsob je ponechán na libovůli dobrodince, oplácet dobrodiní je závaznou povinností čestného člověka, který z této povinnosti může být vyvázán pouze v případě, že by se z dobrého skutku stal v důsledku změny situace skutek špatný.

¹⁹² PLATÓN, *Zákony*, Praha 1997, 628d, s. 13

¹⁹³ Tamtéž, 955c, s. 338

¹⁹⁴ PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 471 b, s. 168

Dobrym skutkem je člověk vázán k jeho oplacení, a pokud možno je nezbytné jej oplatit větší měrou, než v jaké míře byla laskavost projevena. V Ciceronově podání je principem dobročinnosti dobro za dobro. Ale i při opláčení dobrodiní musí člověk zvažovat s jakým úmyslem, dobrou vůlí a snahou mu bylo dobrodiní prokázáno. Dobrodiní, které bylo učiněno uváženě s rozmyslem a z přesvědčení, má vyšší hodnotu než dobrodiní prokázané z náhlého popudu nebo afektovanosti. Přepláčení dobra dobrem vede k neustálému zavazování si lidí oplacením služeb a laskavostí.

Zásadní při prokazování nebo opláčení dobrodiní je pomáhat těm, kdo pomoci skutečně potřebují, tedy komu je nejvíce člověk povinován konáním dobra podle blízkosti vztahu. Ale nejedná se o jediný aspekt. Je také nutné rozlišovat, jaké služby odpovídají tomu kterému svazku a jaké mohou být na té které úrovni vztahů požadovány a očekávány. Na první místo Cicero staví obec a rodiče, protože je jim nutné oplácet jejich dobrodiní, dále děti a rodinu, vůči které má člověk vyživovací a zaopatřovací povinnost. Dále jsou svazky přátelství, ve kterých však jde o služby jiného řádu, jako jsou rady, společenské styky, rozhovory, povzbuzování. Cicero svazky přátelství označuje za nejvznešenější a nejpevnější svazky. Tyto svazky jsou založeny na podobnosti povah, která způsobuje náklonnost k druhému člověku podobné povahy. V těchto svazcích hraje velkou roli právě čestnost, která tmelí přátelství uznáváním stejných principů. Dobročinnost se v přátelství projevuje jako vyměňování si drobných služeb a je zavazujícím pojítkem druhému službu splatit.¹⁹⁵ Na těchto svazcích pokrevních a svazcích přátelství, které tvoří vzájemně provázanou síť, a které jsou velmi silného charakteru, stojí obec. Jejím pojítkem tedy není pouze užitek z práce druhých lidí, ale také vztahy náklonnosti a zajištění práv obyvatel obcí. Proto také odmítá myšlenku, kterou můžeme najít u Platóna a Aristotela, že obec vzniká pouze na základě užitku z práce druhých a výměny služeb nebo zboží.

Dobročinnost v Ciceronově podání není ničím, s čím je možné libovolně nakládat podle vlastního uvážení, ale podléhá mnoha pravidlům, která se řídí spravedlností. Spravedlnost s dobročinností jsou pro Cicerona dvěma stranami stejné mince. Dobročinnosti dodává charakter závaznosti a to zejména u opláčení dobrých činů. Je jí odejmut charakter libovольnosti a dodán charakter povinnosti, která může být vymáhána. Se spravedlností je u Cicerona spojena, protože plní stejnou úlohu, která vyplývá z citu pro soudržnost společnosti, ale navíc je jí propůjčen charakter závaznosti. Dobročinnost tak plní úlohu pojítka, které k sobě ještě pevněji svazuje lidi a to pocitem vděčnosti. O té Cicero zejména hovoří ve spojení s tím, jak by dobročinnost měla být používána, aby si člověk získal přízeň ostatních lidí, která mu má dopomoci k moci a slávě. V takovém případě však dobročinnost nevyznívá jako něco, co je dáváno bez očekávání návratnosti ve vhodný čas, obzvláště stane-

¹⁹⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/14-18, s. 42-48

li se z ní povinnost dobrý čin oplatit. Tak nabývá spíš charakteru dluhu a může být nesena jako určité břemeno.¹⁹⁶

U Platóna samostatné pojednání o dobročinnosti nenajdeme. Aristoteles se v *Politice* zmiňuje ve spojení s nutností držení soukromého majetku v obci o štedrosti, kterou lze pomoci druhým lidem, ale nespojuje ji se spravedlností, pouze konstatuje, že bez existence soukromého majetku není možné být štedrý k druhým.¹⁹⁷ V *Etice Níkomachově* Aristoteles štedrost, zcela v souladu s naukou o zdatnostech, definuje jako zdatnost správného užívání bohatství a statků, které se měří penězi.¹⁹⁸ Štedrý člověk nepřekračuje míru v tom, kolik může vydat, není marnotratný ani lakomý. Dovede správně určit výši daru, obdarovanou osobu a čas, kdy je vhodné dar dát.¹⁹⁹ Jeho pohnutkou je touha vykonávat dobré skutky. Aristoteles však štedrost nespojuje se spravedlností, jak to činí Cicero. Štedrost je u Aristotela stavem smýšlení dárce, který dává, ale nebere. Ten kdo nebere je totiž spíš považován za spravedlivého.²⁰⁰ Cicero naopak vidí v dobročinnosti možnost zavázat si druhé lidi k vděčnosti a v pravý čas něco na oplátku získat. Se spravedlností má dobročinnost společného to, že jí lze prospívat druhému a také obci, čímž se v ní objevuje princip spravedlnosti.

4.6. Spravedlnost a sláva

Druhá kniha je zaměřena na otázky užitku, *utilitas*, a povinností, které jsou vztažené k vnějšímu získávání výhod v životě. Jedná se o povinnosti týkající se získávání slávy a moci. Cicero zdůrazňuje důležitost podpory druhých lidí při získávání všech těchto výhod. Cicero nedoporučuje spoléhat na náhodu či štěstí, ale o přízeň druhých usilovat a cílevědomě pracovat na jejím získání.²⁰¹ Přízeň a podpora lidu není důležitá pouze pro každého člověka v jeho osobním životě, ale především ve veřejném životě. Zatímco Cicero v první knize hovoří o čestnosti a povinnostech, které se jí týkají, a obrací se v ní ke každému člověku. Ve druhé knize, kterou zejména zaměřil na otázky užitku, se Cicero obrací k politikovi. Pro politika je podpora lidu základním předpokladem k získání moci a slávy a bez této podpory by jich nemohl dosáhnout. Politik tak má určitý závazek vůči ostatním spoluobčanům za podporu, kterou mu poskytují. Předmětem Ciceronovy další knihy se tak stává otázka, jak ve shodě s čestností získat tyto výhody plynoucí z podpory lidu.

Cicero uvádí tři prostředky, na kterých přízeň lidu stojí. Těmi jsou láska lidí, důvěra a obdiv.²⁰² Prvním prostředkem k získání slávy a moci má být láska lidu, která politikovi může zaručit trvalou moc.²⁰³ Především je nutné si naklonit mínění lidu na svou stranu. Mínění je

¹⁹⁶ MILL, J. S., *Utilitarismus*, Praha 2011, kap. V, 15, s. 129

¹⁹⁷ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, II/5, 1263b, s. 38

¹⁹⁸ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 2009, 1119b, s. 71

¹⁹⁹ Tamtéž, 1120a, s. 72

²⁰⁰ Tamtéž, 1120a, s. 72

²⁰¹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, II/6, s. 95

²⁰² Tamtéž, II/9, s. 100

²⁰³ Tamtéž, s. 100, 101

možné získat, pokud se člověk jeví jako čestný člověk a prokazuje lidem dobrodiní, nebo alespoň dobrou vůli je konat. Svou roli zde hraje vlídná a laskavá povaha.²⁰⁴ Ty svědčí o náklonnosti, které člověk k druhým lidem chová, a jejich reakcí je opět náklonnost. Dobročinnost pak ostatní zavazuje k vděčnosti. Naopak strach považuje Cicero za nejméně vhodný prostředek, protože přízeň lidu nemůže zajistit a nemůže zajistit ani trvalou moc, protože podněcuje v lidech nenávisť. V souvislosti s ním se zmiňuje o koncích tyranů, jejichž životy byly ukončeny násilnou smrtí, a oni sami prožívali život plný strachu.

Druhým prostředkem je důvěra. Důvěru lze získat spravedlností a prozíravostí. Spravedlivý člověk je považován za poctivého a poctivý člověk není nikdy podezírán ze lsti nebo bezpráví. „Rozumná prozíravost“ sebou nese schopnost posoudit, jaký čin je nejadekvátnější dané situaci, a který přinese největší užitek. Spravedlnost má na důvěře větší podíl, protože není možné získat důvěru lidí, pokud člověk není považován za spravedlivého, jelikož rozumná prozíravost se bez spravedlnosti zdá být podezřelou, protože může být považována spíše za vychytralost.²⁰⁵ Cicero zde neuvádí moudrost, *sofia*, která je spojena s kontemplativním životem, ale rozumnou prozíravost, která pomáhá člověku vidět příčiny a jejich následky a nejlépe tak určit směr, kterým má napřít svou vůli jednat. Jednání má být ovlivňováno rozumem, ale nikoli v podobě myšlení a rozjímání, ale schopností se vyznat v situaci, zvážit rizika a dopady svého jednání.

Obdiv jako třetí prostředek k získání přízně lidu je vyvolán dobrými vlastnostmi, ale především schopností ubránit se tomu, čemu většina lidí podléhá, což je rozkoš, strach z bolesti, strach ze smrti, posedlost penězi. Ten, kdo se dokáže nad tyto věci povznést a vždy zvolit takový čin, který odpovídá čestnosti, je lidmi obdivován.²⁰⁶ Za obdivem lidí se skrývá „síla ducha“, velkomyslnost. Jedná se o schopnost, která ve spojení se spravedlností, jejímiž zásadami jsou snaha nikomu nekřivdit a dbát obecného užitku, pomáhá v souladu s čestností prosazovat své názory veřejně a i přes odpor druhých si je uhájit. Spravedlnost pomáhá, aby tato síla, v níž je ukrytá touha jednat, nepřerostla v touhu po moci, slávě a bohatství.

Spravedlnost je přítomna ve všech podmínkách, kterými si politik může získat přízeň lidu, a dosáhnout tak slávy a moci. U prvních dvou, protože se snaží prospět co největšímu počtu lidí a u poslední pro pohrdání věcmi, kterými jsou ostatní neodolatelně přitahováni.²⁰⁷ Jedná-li člověk spravedlivě, nemůže překročit mez, kdy se již nechová jako politik v Ciceronově smyslu, který vždy dbá především o blaho obce jako celku a nerozděluje spoluobčany na svářící se strany tím, že mezi nimi nezachovává rovnost, která je dána jejich občanskými právy. Pokud politik začne bažít po slávě, moci či bohatství jen pro ně samé a stanou-li se jeho jediným cílem, pak překročí právě onu tenkou mez mezi politikem a tyranem. Politik jedná spravedlivě pouze tehdy, pokud své soukromé výhody plynoucí z jeho

²⁰⁴ CICERO, M. T. *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, II/9, s. 101

²⁰⁵ Tamtéž, II/9, s. 101

²⁰⁶ Tamtéž, II/10, s. 102

²⁰⁷ Tamtéž, II/ 11, s. 103

postavení v obci nezískává na úkor svých spoluobčanů a zároveň jsou v souladu s užitkem obce jako celku.

Výrazně odlišné pojetí politika od Ciceronova můžeme nalézt v Machiavellim Vladaři. Zatímco pro Cicerona má politik především dbát o svou čest a jednat čestně a tím si zajišťovat přízeň lidu, Machiavelli nepovažuje čestnost za nejdůležitější vybavení vládce. Machiavelliho vládce vše podřizuje dosažení svého cíle bez ohledu na to, zda k tomuto cíli vedou chvályhodné či čestné prostředky. Machiavelli rozlišuje mezi reálným životem a životem založeným na ideálech. „ Ten, kdo si nevšímá reality a nechce vidět, jací lidé jsou a staví spíše na svých představách a přáních, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře.“²⁰⁸ Machiavelliho pozice je, že člověk se nemůže chovat ušlechtilé ve světě, kde je jen málo dobrých lidí, a proto právě vládce se musí ve svém vlastním zájmu naučit zachovat podle situace, a nikoli podle pravidel čestnosti. Není nutné a ani podle pravidel přirozenosti možné, aby vládce oplýval vlastnostmi, které jsou obecně považovány za dobré.²⁰⁹ V pohledu na přirozenost člověka se Machiavelli a Cicero rozcházejí. Zatímco Machiavelli považuje člověka za špatnou bytost ve své přirozenosti a podstatě, Cicero přirozenost člověka vnímá jako něco v podstatě dobrého, co je zkaženo až nedodržením pravidel čestnosti, jejíž nerozvinutý základ je dán každému člověku. Cicero tak v podstatě říká, že člověk má svobodnou volbu se rozhodnout, zda se zachovat dobře, tedy ve shodě s čestností, nebo špatně, proti zásadám čestnosti, a pokaždé by si měl vybrat čestné prostředky a čestný cíl. Pro něj neexistuje dobrý cíl bez dobrých prostředků, které k němu vedou. Machiavelli však tuto volbu nehodnotí tak přísně, protože klade důraz na dosažení vytyčeného cíle. U konání vždy rozhoduje výsledek, a pokud je úspěšný, i prostředky, jimiž ho bylo dosaženo, se nakonec zdají být v pořádku. Navíc Machiavelli naráží na určitou problematičnost jednání, když říká, že šlechtné jednání může v některých situacích způsobit škodu a naopak, to co se zdá být na první pohled špatné, se může obrátit ve prospěch a bezpečí celé země.²¹⁰ Tento náhled je pro Cicerona zdůrazňujícího čistotu úmyslu a svědomí zcela uzavřen. Machiavelli vysvětluje svůj postoj v osmnácté kapitole, která pojednává o tom, zda a jak má vládce plnit dané slovo. Machiavelli uvádí, že panovník nemusí své slovo za všech okolností dodržet, neboť to nelze očekávat ani od ostatních, ale musí být vždy schopen své chování obhájit nějakou záminkou. Jak říká Machiavelli: „ Vládce tedy nemusí nutně mít všechny kladné vlastnosti, ale měl by umět vzbudit zdání, že je nepostrádá.“²¹¹ Tento postoj silně naráží na Ciceronovu představu, že právě čestnost a schopnosti jí, co nejlépe dostát bez jakéhokoli klamu a předstírání, by měly být kritériem pro volbu vládce.

Také Aristoteles i Platón zdůrazňují, že vládce či správce obce by měli pěstovat ctnosti. Jak k tomuto tématu oba přistupují, bylo již řečeno. Nebyla ale zmíněna otázka jejich postoje ke slávě. Zejména Platón zdůrazňuje, že sláva ani majetek by neměly být odměnou

²⁰⁸ MACHIAVELLI, N., *Vladař*, Praha 1997, kap. XV, s. 58

²⁰⁹ Tamtéž, s. 58

²¹⁰ Tamtéž, kap. XVIII, s. 59

²¹¹ Tamtéž, kap. XVIII, s. 65

za službu obci. Navíc v případě vládců filozofů nejsou tyto odměny tím, co by považovali za něco hodnotného.²¹² Aristoteles přímo o slávě nehovoří. Hovoří o poctách, kterými míní úřady nebo majetek, které by měly být rozdělovány podle odplaty mezi všechny občany obce. Pro Cicerona je sláva, je-li jí dosaženo ve spojení se spravedlností, poctou a tedy tím čeho by měl správný politik chtít dosáhnout, protože nejen, že je mu odměnou, ale také může sloužit jako indikátor, že jedná ve shodě s čestností a k užítku svých spoluobčanů.

5. Spravedlnost a užitek

Třetí knihu Cicero věnoval otázce čestného jednání a užítku, *utilitas*, a jejich vzájemnému vztahu. Cicero používá výraz *utilitas*²¹³, který lze překládat jako užitečnost či užitek. U Cicerona je tento výraz nutné chápat jako to, co je v zájmu zachování dobrého života člověka a prospívá mu. Cicero zastává pozici, že užitek, *utilitas*, nemůže být v rozporu s čestností. Co je považováno za užitečné, je zároveň považováno za dobré, a platí-li předpoklad, že čestnost je nejvyšším dobrem, musí být také užitečná. Tato pozice vyplývá z toho, že užitek člověka, ale i čestnost, je dána člověku jeho přirozeností. Člověk nemůže jít proti své přirozenosti, protože by jeho život byl nesouladný. Užitečnost tak nemůže jít proti čestnosti. Člověk tedy musí brát ohled, jak na svůj užitek, ale také utvářet sama sebe podle zásad čestnosti. Užitek s čestností tvoří souladný pár, který není možné od sebe oddělit.²¹⁴ Ovšem přesto zároveň platí, že cokoli se zdá být užitečné, nemusí vždy naplňovat podmínku čestnosti. A právě proto mohou vzniknout pochybnosti při rozhodování v praktickém životě, kdy se může zdát, že čestnost je v rozporu s užitečností.

Cicero vidí příčinu v tom, že čin, který je pokládán za špatný, v určité situaci vinou okolností nemusí být jako špatný posouzen.²¹⁵ Příklad, který uvádí, se týká zabití tyрана. „Jaký může být horší zločin než zabít člověka, a dokonce přítele? Ale což se provinil zločinem někdo, kdo zabil tyрана, třeba to byl jeho přítel?... Zvítězil tu tedy snad prospěch nad ctí? Nikoli, ale čest provázela prospěšný čin.“²¹⁶ Cicero takový čin ospravedlňuje tím, že „neexistuje žádný cit pospolitosti mezi námi a tyrany... Vždyť tento zhoubný a bezbožný druh lidí je třeba zcela vyloučit z lidské společnosti.“ Tyran je protipól toho, koho Cicero považuje za správného politika, poctivého člověka. Tyran baží po moci, majetku a slávě, nikoli proto, aby byl užitečným pro celou obec, ale pouze pro svůj vlastní prospěch či zájem a nestydí se pro něj pošlapat práva jiných lidí. Tyran svým jednáním obec přímo poškozují. Za určitých okolností je tedy i zcela nespravedlivý čin, jakým je zabití člověka, činem čestným a zároveň užitečným. Ani Platón nepovažoval tyрана za dobrého člověka či vládce. Duše takového člověka nevykazovala harmonii složek duše. Vládnoucí složkou v ní byla složka žádavá, což neodpovídalo skrytému řádu spravedlnosti. Tyran nemohl být spravedlivou osobou, protože tato ctnost se v jeho duši vůbec nenacházela. Z tohoto důvodu se v ní nemohly nacházet ani

²¹² PLATÓN, *Ústava*, Praha 2001, 540e, s. 243

²¹³ CICERO, M. T., *De officiis*, London 1913. III/4, s. 286

²¹⁴ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/ 4, s. 129

²¹⁵ Tamtéž, III/ 4, s. 131

²¹⁶ Tamtéž, III/ 4, s. 132

ostatní ctnosti. Aristoteles tyranidu zařazoval ke špatným ústavám a to z toho důvodu, že v obci s takovým ústavním zřízením nebyly stanoveny zákony, které by z občana zároveň vychovávaly mravně zdatného člověka.

Cicero však přináší ještě jiný případ: „Což by tedy mudrc, sám hynoucí hladem, nesměl odejmout pokrm tvorů zcela neužitečnému? Nebo kdyby poctivý člověk mohl krutému a hroznému tyranu Falaridovi vzít oděv, aby sám nezahynul mrazem, což by to nesměl učinit?“²¹⁷ V obou těchto případech by byl odňat soukromý majetek, který má každý právo si ponechat. I zde je tedy porušena podmínka spravedlnosti, vyplývající ze smyslu pro život ve společnosti ostatních lidí, a která člověku přikazuje bránit křivdě na ostatních lidech. Cicero svůj postoj objasňuje dále slovy: „Kdybys způsobil v něčem újmu člověku zcela neužitečnému jen pro svůj vlastní prospěch, jednal bys člověka nedůstojně“²¹⁸ a proti zákonům přírody. Jestliže jsi ale sám takový člověk, že bys mohl prokázat mnoho užitečného obci a lidské společnosti, kdybys zůstal naživu, pak by se ti nemohlo vytykat, kdybys z toho důvodu způsobil druhému újmu. Nejde-li však o takový případ, má člověk raději snášet své nevýhodné postavení než jinému ubírat z jeho výhod. Zákon přírody...jistě rozhodne, že místo tvora nečinného a neužitečného má se dostat životních potřeb člověku moudrému, dobrému a statečnému, neboť kdyby takový člověk zahynul, způsobil by svou smrtí velikou újmu obecnému prospěchu.“²¹⁹ Připomeňme, koho Cicero považuje za neužitečného. Jsou to lidé, kteří se nijak nepodílejí na blahu obce. V prvním případě Cicero uvádí příklad člověka, který svým jednáním přímo poškozují obec a tím i její zájem, a ve druhém, který je nečinný a nepodílí se na užitku obce. Zde se tedy objevuje motiv aktivního a pasivního činnosti bezpráví, ale v těchto případech není namířen proti užitku jednotlivce, ale proti užitku celé obce. Ačkoli se na první pohled může zdát, že vůči těmto dvěma lidem bylo jednáno nespravedlivě, pravá podstata je podle Cicerona jiná. Ve skutečnosti v těchto případech nejsou nespravedliví ti, kteří těmto lidem odepírají jejich práva. V tomto případě jsou nespravedliví ti, jimž je právo upřeno, protože jejich chování nijak nepodporuje jednotu obce, tedy nemají onen smysl pro život ve společenství. Pokud se však vrátíme k výše zmíněnému citátu, je krajně závažné, že Cicero zde legitimizuje možnost způsobení újmy druhému člověku a jako kritérium v rozhodování, zda je správné či nesprávné ji způsobit, stanovuje užitečnost člověka pro obec. Jinými slovy člověk užitečný obci má právo způsobit neužitečnému člověku pro obec újmu, ocitne-li se sám v ohrožení. Tato formulace však vede k zamyšlení nad dalšími otázkami. Co to znamená, být užitečný pro společnost? Kdo může určit míru užitečnosti člověka pro společnost? Není rozhodnutí v krajní situaci vždy subjektivně zabarveno? Je možné v takovém případě udělat spravedlivé rozhodnutí? Pak se nabízí ještě jiná otázka. Jak vyřešit situaci, pokud taková nastane, jsou-li užiteční společnosti oba stejnou měrou? Na takové otázky je vždy těžké odpovědět. Stanovení kritéria, podle kterého je

²¹⁷ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/ 6, s. 135

²¹⁸ CICERO, M. T., *De officiis*. London 1913. III/6. s. 296

v originále je použito slovo „inhumane“, které lze přeložit jako nelidsky či krutě

²¹⁹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/ 6, s. 136

možné rozhodovat takové případy, možná zdánlivě odpovědi přináší, ale také vyvolává mnohé další otázky. Těmi se však Cicero nezabývá.

Cicero stanovuje dvě základní pravidla, která mají napomáhat v rozhodování v těchto problematických situacích. Obě pravidla kopírují pravidla pro spravedlnost, kterými jsou nikomu nezpůsobovat bezpráví a dbát obecného užitku. Prvním pravidlem je, aby soukromý užitek nebyl získán poškozením někoho jiného. Není proti přirozenosti snažit se o svůj užitek, ale neslučuje se s ním kvůli tomu někoho poškodit, nebo mu ublížit, což je základním požadavkem spravedlnosti. Tento požadavek neškodit druhým lidem není jen otázkou občanského soužití, ale otázkou obecné pospolitosti všech lidí. Cicero tak toto pravidlo rozšiřuje na celé lidstvo, a proto o něm říká, že je dáno zákonem přirozenosti, zákonem rozumu a je zahrnuto přímo v zákonech každého národa, protože jejich cílem je udržet jednotu mezi občany. Hovoří o dvou typech práv, o „obecně lidském právu“ a „právu občanském“.²²⁰ V obecně lidském právu je zahrnut zákon přirozenosti a zákon rozumu, právo občanské je dáno zákony každé obce. Cicero mezi nimi stanovuje určitý vztah, když říká, že obsah obecně lidského práva musí být zahrnut do práva občanského, ale obsah občanského práva nemusí být zároveň obsažen v právu obecně lidském.²²¹ Občanská práva nemohou být uplatňována směrem ven, mimo obec. Jediné právo vypracované lidmi, které je uplatňováno směrem ven z obce, je právo válečné.

Druhým pravidlem pak je, aby to, co je užitečné pro jednotlivce bylo také užitečné pro celek, a společný užitek, *communis utilitas*, všech lidí byl společnou záležitostí. Spravedlnost sjednocuje lidskou společnost a vytváří prostor pro možnosti a prostředky, které si lidé mohou mezi sebou vyměňovat. To je výhoda, kterou každému člověku přináší ohled na druhé a v užším významu občanu z občanského soužití. Každý občan tak může využít své možnosti, které jsou mu vzájemně uznaným právem vytvořeny. A proto je v zájmu každého jednotlivce společný užitek chránit, aby stále mohl čerpat veškeré výhody s tímto soužitím spojené.

Cicero rozlišuje mezi situací, která se nějak člověku jeví a tím, jak se náhled této situace může změnit, je-li nahlédnuta nikoli skrze prizma osobní výhodnosti situace, ale výhodnosti pro celek. Cicero tedy rozlišuje mezi zdánlivým užitekem a užitekem v pravém smyslu. Co je však tím kterým užitekem myšleno? Světlo do této problematiky mohou vnést následující slova: „Když lidé oddělují prospěšnost od čestnosti, obracejí naruby základní zákony přírody. Nemůžeme shledávat prospěch v ničem jiném než ve slávě, důstojnosti a čestnosti, uznáváme tyto věci za nejpřednější a nejdůležitější, kdežto, to čemu se prospěch říká, nepokládáme za nic skvělého, spíš za nutnost.“²²² Největším neštěstím člověka není chudoba, bolest, ztráta těch, které miluje, ale tím nejhorším, co člověk může sám sobě učinit je to, když půjde proti své přirozenosti, v jejímž základu jsou obsaženy rozum, cit

²²⁰ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/ 17, s. 151

²²¹ Tamtéž, s. 151

²²² Tamtéž, III/28, s. 165

sounáležitosti, vůle jednat a smysl pro řád a soulad, a ublíží tak své duši. „Co se pak týče zásady „z několika zel si vyber nejmenší“²²³, to znamená raději hanbu než neštěstí, je snad nějaké zlo větší než hanba? Jestliže tělesná škaredost v nás budí odpor, kolik ošklivosti a hnusu musíme pociťovat při pohledu na zkaženého ducha!“ Pravým užitkem pro člověka je čestnost a měl by jí dávat přednost před užitkem zdánlivým, který představuje vnější výhody. Obdobně Cicero hovoří také o cti obce, které by měla být dána přednost před jejím zdánlivým užitkem. Ačkoli lze užitku dosáhnout různými způsoby, toho pravého užitku lze dosáhnout pouze použitím čestných prostředků. Taková čestnost však nesmí být pouze zdáním, které se projevuje navenek, ale má být zakořeněna jako princip v člověku samém.

Zajímavým případem v tomto směru, který Cicero uvádí, je zatajování. Cicero říká, že ne každé zamlčení je hned špatným činem. Člověk ale tuto hranici může přestoupit ve chvíli, kdy něco zamlčí, aby dosáhl vlastního zdánlivého užitku, a na druhé straně tímto rozhodnutím poškodí někoho jiného, pro něhož byla ona informace důležitá při rozhodování o jeho vlastním užitku. V případě zatajení člověk přímo nepřemýšlí o tom, že chce druhou stranu poškodit, ale pouze myslí na svůj užitek. Na tom ani Cicero neshledává nic špatného, ale problémem je, pokud některá ze stran zatají určitý nedostatek či vadu, o kterých ví, a je v daném případě důležitá při rozhodování o následném jednání druhé strany. Druhá strana tak nemá veškeré relevantní informace, a na základě své nevědomosti, která však není plně v její moci, se rozhodne nesprávně. Cicero tím říká, že není čestné a spravedlivé získávat výhody z nevědomosti druhých lidí, pokud jim byl záměrně zamezen přístup k důležitým informacím. V případech zamlčení se opět objevuje motiv pasivního činění bezpráví. Zatímco v případech, kdy se jedna strana snaží druhou oklamat nebo předstírá jinou skutečnost je přímo přítomen zlý úmysl, *dolus malus*, který představuje aktivní činění bezpráví.

K podobnému závěru dochází také Aristoteles v 7. kapitole *Etiky Níkomachovy*, kde dává za pravdu Platónovi v tom, že cílem lidského jednání je dobro a vlastní blaho, ale nesouhlasí s ním v otázce formy vědění, která vede k poznání dobra a zla. Platón navíc říká, že člověk, který ví, co je dobro, nechce jednat špatně, ale Aristoteles proti tomu namítá, že se stává, že lidé přestože vědí, co je dobré, jednají v rozporu se svým věděním, což klade za vinu žádosti, která u člověka vzniká. Tento stav přirovnává „ke spánku, zběsilosti, nebo opilosti“²²⁴, kdy je člověk schopen odříkat poučky, ale nedokáže ovládnout své chování. Takového člověka označuje za nezdrženlivého. Lidská nezdrženlivost může pramenit z několika příčin jakou je choroba nebo pud, ale za nejhorší považuje tu, která pramení z lidské nevázanosti.²²⁵ A rozdíl mezi nezdrženlivostí a nevázaností vysvětluje na chování podnícené hněvem a chování podnícené žádostí. Rozdílem, proč špatné jednání z hněvu, nehodnotí tak přísně je, že se u něj neobjevuje úskočnost, jako tomu bývá u jednání z žádostivosti.²²⁶ V prvním případě je úsudek, který u rozumného člověka míří do středu mezi

²²³ Tamtéž, III/29, s. 167

²²⁴ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, Praha 2009, 1145b, s. 149

²²⁵ Tamtéž, 1149a, s. 159

²²⁶ Tamtéž, 1149b, s. 160

dva krajní limity mravních zdatností, zastřen, ale ve druhém případě je přímo namířen na jeden z krajních limitů. Takový člověk chce jednat špatně a Aristoteles jej považuje za „nevyléčitelného“²²⁷, protože od něj nelze očekávat projevení lítosti nad svým činem. Z toho vyplývá, že takový člověk je špatný, protože nechce používat svůj rozum ke konání dobra. Zde se ovšem objevuje pouze osobní rovina celého problému.

Vrátíme-li se k Ciceronovi, ve všech uvedených případech hraje důležitou roli úmysl. Cicero si je vědom, že prokázat úmysl je problematické, když říká, že „...jinak potírají lstivé jednání zákony, jinak filozofové. Zákony potírají jen takové, které mohou postihnout hmatatelně, filozofové však i to, které postihují rozumovým poznáním. Rozum tedy žádá, abychom zanechali nástrah, přetvářky a klamu.“²²⁸ Člověk používá svůj rozum, aby zacílil svou vůli jednat určitým směrem, a rozhoduje tím o své volbě. Může proto volit mezi různými způsoby, které mohou vést k naplnění úmyslu v činu. Rozum může sloužit jak dobru, které představuje čestnost, a pak je ctností, kterou Cicero nazývá „rozumnou prozíravostí“, tak i špatnosti, ale pak je tato nectnost nazývána vychytralostí. Čestný úmysl, zbavený lži a klamu, má být podle Cicerona zárukou pro vykonání dobrého a čestného činu. Jelikož dobří lidé chtějí jednat čestně²²⁹, záměrně volí k naplnění svých úmyslů ty způsoby, které neodporují čestnosti. Cicero o poctivém člověku říká, že neodděluje užitek od čestnosti, což tedy znamená, že pokud zvažuje vykonání nějakého činu, pak do svého zvažování také zahrne mravní hledisko svého činu a ne pouze hledisko vlastního užitku. Jestliže Cicero poctivého člověka definuje jako toho, „kdo prospívá, komu může, a neškodí nikomu, leda by byl nespravedlivě napaden“²³⁰, pak v ní nalézáme cit sounáležitosti s lidským společenstvím v obou projevech jak spravedlnosti, tak dobročinnosti, jak je stanovuje Cicero, a proto může říci, že „nic není čestné ani užitečné, co je nespravedlivé“²³¹. Člověk, ať už čestný nebo nečestný, aby mohl nějaký čin vykonat, musí nejprve mít myšlenku na tento čin, poté zváží veškeré aspekty svého možného činu. Mezi ně může patřit výhodnost nebo nevýhodnost činu, jeho čestnost nebo nečestnost, možné dopady tohoto činu. Následně po zvážení těchto aspektů člověk přetaví myšlenku na čin do úmyslu čin vykonat. Právě aspekty, které člověk zahrne do svého zvažování o daném činu, rozhodují o povaze činu. Jsou-li zvažovány pouze aspekty výhodnosti a nevýhodnosti činu na osobní rovině, můžeme říci, že tento člověk jedná pouze na základě toho, zda je čin pro něj osobně výhodný nebo nevýhodný. Pokud bychom použili Ciceronova slova, hodnotí své činy na základě zdánlivého užitku. Otázka mravnosti jeho činu pro něj nehraje při rozhodování žádnou roli, jelikož nebere ohled na možné dopady svého činu na své okolí. O takovém člověku tvrdíme, že je sobecký a bezohledný, protože mu nezáleží na tom, zda svým činem někomu ublíží nebo ne. Je možné, že některé jeho činy budou v souladu s první podmínkou spravedlnosti, jak ji stanovuje Cicero, ale stane se tak pouze na základě shody okolností, ale nikoli na základě vědomého rozhodnutí v zájmu

²²⁷ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha 2009, 1150a, s. 162

²²⁸ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, III/17, s. 151

²²⁹ Tamtéž, III/ 9, s. 139

²³⁰ Tamtéž, III/ 19, s. 154

²³¹ Tamtéž, III/19, s. 154

spravedlnosti. Ciceronova představa poctivého člověka je, že záměrně po veškerém zvážení volí spravedlnost, i přes možnost ztráty vnějšího užitku.

Je tu ale ještě jiná otázka. Jestliže člověk rozváží svůj čin a zjistí, že je pro druhou stranu užitečný, a rozhodne se jej učinit, jistě nemůže být nazván sobeckým ani bezohledným. Může ale být takový člověk nazván spravedlivým? Cicero tento případ řeší příkladem pomoci v přátelství. Na první pohled se může zdát, že se jedná o správnou věc, protože v takovém případě člověk nejedná s ohledem na vlastní užitek, ale naopak myslí na užitečnost činu pro druhého. A pravděpodobně bude takový čin shledán jako správný, pokud nepůjde proti veřejnému zájmu. A to je další kritérium, které je nutné zvažovat v rámci spravedlnosti činu. Čin pokud sice splňuje první podmínku, že jím nemá být nikomu křivděno, ale naopak pomáháno, ještě nemusí naplňovat podstatu spravedlnosti, není-li naplněna také podmínka užitečnosti pro obec. Spravedlivý člověk tedy zvažuje čin z hlediska vlastního užitku, ale také z hlediska obecného zájmu. Neshoduje-li se osobní užitek se společným užitekem, pak čin zavrhne a nikdy nepojme úmysl jej vykonat. Jsou-li obě podmínky spravedlnosti naplněny, tedy podmínka souladu mezi osobním a obecným užitekem, teprve pak lze hovořit o spravedlivém činu.

Platón i Aristoteles stejně jako Cicero kladou dobro celku výše než dobro jedince. Platón dobro člověka vidí v harmonizaci jednotlivých složek duše, a jelikož vychází z analogie obec-jedinec, dobro celku vidí v harmonickém uspořádání tříd v obci. V Platónově obci mají právo o obci rozhodovat pouze správci, jejichž úkolem je dbát o dobro celku a jednotlivých tříd, ale pouze do té míry, aby byl zachován harmonický celek. Aristoteles nadřazenost obce zdůvodňuje tím, že celek je vždy důležitější než jeho část, protože část by bez celku nebyla ničím. Proto také jedinec, který by bez obce byl nesoběstačný, je podřízen obci.²³² Zatímco Platón považuje ctnost za přirozený a dokonalý stav a svěřuje výchovu obyvatel obce k ctnosti do rukou správců obce, Aristoteles podobně smýšlí o mravní zdatnosti a navíc v tomto směru zdůrazňuje úlohu zákonů, Cicero čestné chování požaduje od všech obyvatel obce a každého člověka tak činí zodpovědného za jeho čestné nebo nečestné jednání. Aristoteles poukazuje na možnost paradoxu, kdy morálně jednající občan nemusí zároveň být morálně jednajícím člověkem, což vychází z jeho důrazu na to, že zákony upravují morální řád v obci a tak v podstatě záleží na státním zřízení obce, zda se občan také stane dobrým člověkem. Pro Cicerona čestnost člověka nemůže přijít do rozporu s občanskou čestností, protože člověk by neměl dávat přednost povinnostem plynoucím ze smyslu pro pospolitost před slušností. Spravedlnost a slušnost si podle Cicerona vzájemně neodporují, protože být spravedlivý se na člověka sluší stejně jako být moudrý či statečný, ale bez spravedlnosti není člověk ani moudrý ani statečný.

Ciceronova spravedlnost znamená nikomu nekřivdit a přispívat ke společnému užitku obce. Zodpovědnost za blaho obce tak vkládá do jisté míry na bedra všech občanů, protože každý občan má svá práva v obci a ta se stávají společným majetkem obce, tedy všech

²³² ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, I/2, 1253a, s. 5

občanů. Jelikož Cicero považuje za křivdu také pasivní činění bezpráví, má každý občan povinnost tato práva bránit proti těm, kteří jich chtějí zneužít pro vlastní užitek. Bránění bezpráví, které se člověka přímo netýká, je ve své podstatě v zájmu každého občana a také obce zastoupené jejími správci, protože takovým činem zamezuje zneužívání práv vůbec, tedy i svých. Tím, že Cicero práva považuje za společný majetek občanů, který je nutné chránit, vytváří situaci, kdy užitek jednotlivce je zároveň užitečný pro celek.

6. Srovnání pojetí spravedlnosti

6.1. Role ctnosti a čestnosti v lidském životě a v obci v jednotlivých pojetích

Pro Platóna i Aristotela je ctnost či mravní zdatnost ve smyslu *areté* důležitým ohledem lidského života i života v obci. U Platóna se všechny ctnosti objevují v obci i v duši, jsou-li jejich složky správně uspořádány. Takový stav je přirozený a dokonalý. Lidé mající schopnost dospět k ideji pravdy rozjímáním by měla patřit vláda nad obcí, protože na základě moudrosti, kterou mají, nejlépe vědí, jak má obec fungovat a jak ji nejlépe spravovat, a sami mají schopnost uspořádat svou duši tak, aby jí vládla moudrost, a ostatní dvě složky, žádavá a vznětlivá, jí byly podřízeny. Jelikož umí tento pořádek nastolit ve své duši, mají také nejlepší předpoklady stejný pořádek nastolit i v obci a udržovat jej.

U Aristotela je mravní zdatnost prostředkem k dosažení blaženého života jednotlivce, ale zároveň také obce, což je dle jeho názoru tím nejvyšším dobrem, ke kterému člověk směřuje. Člověk má na základě své přirozenosti předpoklady nebo vlohy k tomu, aby jednal v souladu s mravní zdatností, aby byl schopen rozlišovat mezi dobrým a zlým činem, ale teprve výchovou se u něj tyto schopnosti rozvíjejí. Pro Aristotela je mravní zdatnost důležitým předpokladem občanství, které je dále důležité při udílení práva podílu na moci v obci.

Podle Cicerona by měla čestnost být nejvyšším cílem každého člověka, protože bez ní se zpronevřuje své přirozenosti a lidskosti. Ohledně přirozených předpokladů člověka stát se čestným zastává podobný názor jako Aristoteles. Odměnou za čestný život podle Cicerona není blaženost, ale úcta druhých lidí, kteří, pokud si člověka váží pro jeho čestnost, mu mohou dopomoci získat v obci úřad a stát se politikem.²³³

Co se týká jednotlivých ctností u Platóna či zdatností u Aristotela, Platón i Aristoteles považují moudrost, *sofia*, za nadřazenou ostatním ctnostem případně u Aristotela zdatnostem. Aristoteles však říká, že k mravnímu jednání lze dospět s pomocí rozumnosti, *frónésis*, která člověka vede ke správnému úsudku, a vymezuje se v tomto směru proti Platónovi, který s jednáním spojuje moudrost, *sofia*, a tím z ctností činí svou pozici vědění.²³⁴ Cicero moudrost zcela vyřazuje z ctností, které by samy o sobě ovlivňovaly praktický život,

²³³ CICERO, M. T., *O věcech veřejných*, Praha 2009, III/28(40), s. 145

²³⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha 1996, 1144b,s. 145

ale zachovává ji jako součást čestnosti, a klade ji na roveň s rozumností. Ani jednu však nepovažuje za nejdůležitější ctnost. O všech ctnostech se snaží dokázat, že pouze ve spojení se spravedlností je lze nazývat ctnostmi v jejich pravém významu, protože jedině pak jsou uplatňovány správným způsobem vůči ostatním lidem a obci, který vede k udržení a zachování společenství.

6.2. Srovnání pojetí spravedlnosti: Cicero a Platón

Pokusíme-li se o srovnání Platónova a Ciceronova pojetí spravedlnosti, můžeme najít určité rozdíly obou pojetí. Cicero zásadně spravedlnost chápe jako projev smyslu pro pospolitost, který je namířen vůči druhým lidem. U Platóna není tato vlastnost spravedlnosti přímo explicitně vyjádřena a Platón spravedlnost považuje spíše za skrytý řád, který vede ke správnému uspořádání v obci. Jak již bylo uvedeno, spravedlnost je určitým způsobem ukryta v principu, kterým Platón spravedlnost definuje. Tento princip konání a držení svého můžeme najít i v Ciceronově definici spravedlnosti, ale ten se v tomto směru neopírá o zákon přirozenosti, ale o zákony a dohody, které byly vytvořeny lidmi. Z tohoto důvodu se obě pojetí odlišují v otázce rovnosti.

Rovnost u Platóna je zajištěna na základě zákona spravedlnosti, který je založen v definici „konání svého“. To je určováno podle přirozených schopností daných každému přírodou. Zde je zachována rovnost mezi jednotlivci v tom, že každý má možnost dostat se do kterékoli třídy v obci, ale je limitován svými přirozenými schopnostmi, které každému nejsou dány stejnou měrou. Rovnost je pak do jisté míry zaručena mezi členy jednotlivých tříd, ale nikoli mezi všemi obyvateli obce, protože každý má pouze ta práva a povinnosti, která jsou určena pro danou třídu. Jedná se o zakonzervovaný stav v rámci jednotlivých tříd, ve kterém neexistuje mnoho společného prostoru mezi jednotlivými třídami. Rovnost v rámci obce je u Platóna stanovena mezi jednotlivými třídami tím, že žádná třída v obci není správci protěžována a každé se dostává to, co jí náleží. Cicero rovnost spojuje s rovností před zákonem a přímo odmítá, že by mohla existovat jiná možnost rovnosti mezi občany než je právě tato. Cicero rovnost občanů vidí v možnosti se domoci toho, co komu náleží na základě jeho občanství v obci, ve které jsou práva vzájemně uznána, uzákoněna a chráněna. Cicero však ve své definici spravedlnosti zahrnuje ještě jiný aspekt a to ochranu zájmů obce. Tím, že jasně stanoví, co je společnými statky v obci, vytváří v obci společný prostor, ve kterém může působit každý občan. Cicero na rozdíl od Platóna za nespravedlivé jednání považuje také nebránění bezpráví, což vede k tomu, že každý občan má také povinnost tento společný prostor chránit. Cicero přímo ve svém spise souhlasí s Platónem, aby správci obcí především dbali na blaho spoluobčanů a starali se o obec jako o celek a nikoli jen o jednu skupinu v obci a nevnášeli tak do obce prvky rozkolu.²³⁵ Ale u Cicerona to nejsou jen správci, kdo má povinnosti vůči obci. Pro Cicerona má každý občan své závazky vůči ostatním lidem a občanům v obci a měl by dbát zájmů obce a svůj vztah k obci stavět nad veškeré ostatní

²³⁵ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/25.s. 58, 59

svazky a být ochoten obětovat své vlastní zájmy před zájmy obce.²³⁶ Cicero mnohem více zdůrazňuje individuální odpovědnost každého občana za obec.

Dalším bodem, je vyjádřený vztah obce k občanům a občanů k obci, který je založen na spravedlnosti. Platón, stejně jako Cicero, vyzdvihuje jednotu obce a její blaho. Není důležité blaho některé třídy v obci, ale blaho celku. U Platóna tento cíl mají sledovat pouze správci obce, protože ti jako jediní vědí, co je pro obec dobré a co zlé. Ostatní dvě třídy pouze poslouchají správce obce a nevměšují se do jejich úkolu správy obce. Zřejmě by tímto způsobem bylo zajištěno blaho obce, na kterém by se třída výdělečná a třída strážců podílela bez pochopení toho, co je pro obec nejlepší, ale v takové obci nevzniká žádný veřejný prostor v tom smyslu, jak jej chápe Cicero. Cicero také klade větší odpovědnost za obec do rukou politiků, ale přesto každého občana činí do určité míry odpovědným za dění v obci, protože přesně vymezuje, co patří mezi statky společné občanům, které mají právo společně využívat, ale na druhé straně mají také povinnost tyto společné statky chránit. Přestože i Platón hovoří o tom, že správci a soudci se mají snažit, aby si každý mohl ponechat svůj majetek, nevíme přesně, co je tímto majetkem míněno. Platón nevymezuje, co je soukromým majetkem a co společným, kromě třídy správců, kteří mají vše společné. O majetkových poměrech ve třídě výdělečné se Platón nezmiňuje. O tomto nedostatku ostatně hovoří i Aristoteles v *Politice*.²³⁷ Můžeme ale vytyčit, že tato třída musí disponovat nějakým majetkem, buď v podobě soukromého vlastnictví anebo společného vlastnictví v této třídě, pokud má z něho odvádět určitý díl za správu obce a svou ochranu. Tato ochrana může zahrnovat také ochranu soukromého majetku, ale výslovně to Platón neuvádí. V Platónově ideální obci se nenachází společný prostor pro všechny občany v obci a neexistuje zde individuální povinnost tento prostor chránit, proto se individuální blaho každého občana nemůže krýt s blahem celku, tak jak je tomu u Cicerona.

6.3. Srovnání pojetí spravedlnosti: Cicero a Aristoteles

Spravedlnost u Aristotela, stejně jako u Cicerona, je obrácena směrem k druhým lidem. Aristoteles spojuje spravedlnost se zákonem a měřením rovností. Celá i částečná spravedlnost jsou důležité pro Aristotelovu koncepci dobré polis, což je taková, ve které je dbáno o blaho obce. Celá spravedlnost, dokonalá spravedlnost, představuje vše, co by mělo být zformulováno v dobře vypracovaném zákoně, který v dobré obci působí na obyvatele, aby se stali nejen dobrými občany poslouchajícími zákony obce, ale také dobrými lidmi jednajícími v souladu s mravními zdatnostmi, která je zahrnuta v zákoně obce. Zákony mají normativní a výchovný charakter a upravují veřejnou oblast života v obci v souladu s ústavou obce. Úkolem obce se stává výchova občanů v souladu s mravními zdatnostmi. Částečná

²³⁶ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/24.s. 58

²³⁷ ARISTOTELES, *Politika*, Praha 1999, 1263b, s. 37

spravedlnost zajišťuje rovnost, či vyrovnání, mezi občany obce a to podle druhu statku nebo směny, o které se v jednotlivém případě jedná.²³⁸

Cicero spravedlnost nespojuje pouze se zákonem v obci, ale s čestností, která je odvozena z toho, jak člověk žije a jak se v životě projevuje. Čestnost a jednotlivé ctnosti jsou neodmyslitelnou součástí života člověka jako lidské bytosti a proto každý člověk je vázán svou přirozeností k tomu, aby pěstoval čestnost. Čestnými se mají snažit být všichni obyvatelé obce bez rozdílu jejich povolání, ale pouze ti, kteří získají přízeň ostatních občanů, na základě náklonnosti, důvěry a ctností, mohou získat pravomoci rozhodovat o dění v obci a nesou za ní také největší díl zodpovědnosti. Zákon je něčím, co je utvářeno až teprve na základě vzájemně uznaných práv, která jsou uzákoněna a v obci respektována. Mohou sice obsahovat povinnosti, které plynou ze zákona přirozenosti a rozumu, ale u Cicerona to není základní podmínkou. Zákon a tím i právo patří mezi veřejné statky, ke kterým má každý občan stejně rovný přístup. To obsahuje i jeho definice spravedlnosti, že občané by si navzájem neměli upírat právo nejen na soukromý, ale ani na veřejný majetek. Tím je zachována rovnost mezi občany. Cicero zcela jasně vymezuje, co jsou statky soukromé, a co statky veřejné, které mají občané právo používat společně, ale zároveň každý občan má stejné právo je používat. Ostatně společné statky v obci, mezi něž Aristoteles počítá úřady a peníze obce, mají i u Aristotela občané právo využívat. Úřady v obci a další statky jsou poté rozděleny mezi občany na základě rozdíleční spravedlnosti a odplaty. Občané pak mohou být pouze ti, kteří jsou svobodní, což znamená, že nevykonávají žádnou výdělečnou činnost, a mají dostatek času se věnovat pěstování morálních zdatností. Aristoteles v podstatě považuje všechny občany za sobě rovné. Občané mají právo vlastnit majetek a právo získat úřad v obci a podílet se na správě obce. Kritériem občanství v obci je možnost volného času osvobozeného od řemeslné nebo obchodní činnosti, které pro Aristotela představují určitý druh závislosti. Občan musí být svobodným, aby mohl pěstovat mravní zdatnosti. Občanem tak nemůže být každý obyvatel obce, a proto jen určitá skupina v obci má podíl na její správě. Cicero také považuje všechny občany obce za sobě rovné, ale kritériem občanství je uznání práv a zákonů obce. Z nároku na občanství jsou vyřazeni cizinci, kteří nemají zasahovat do dění v obci.²³⁹ Cicero z občanství nevyčleňuje úzkou skupinu lidí v obci, jelikož pro něj obec tvoří ti, kteří vzájemně uznávají svá práva a ti jsou si také mezi sebou rovni, ale nikoli majetkem nebo činností, kterou dělají, ale v tom, že mohou nakládat s veřejnými statky a mají tak určitý podíl na dění v obci. Každému občanu je vymezen určitý prostor, ve kterém může nakládat s veřejnými statky. Jelikož tyto statky využívá ve vzájemném styku s druhými občany, nesmí toto nakládání zamezovat druhým s nimi také nakládat, a skrze toto nakládání nesmí být nikomu způsobena újma, což je vymezeno ochranou soukromého majetku, a nesmí být poškozena obec, což je vymezeno ochranou statků společných v obci, čímž jsou naplněny obě podmínky, které Cicero stanoví jako povinnosti plynoucí ze spravedlnosti.

²³⁸ SCHOFIELD, M., Aristotle: an introduction, In: ROWE, C. and SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2005, s. 352

²³⁹ CICERO, M. T., *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, Praha 1970, I/34, s. 74

U Aristotela je blaho obce ve shodě s blahem občana v případě, že jejím zřízením je ústava, která dbá o mravní zdatnosti svých občanů, a činí z nich zároveň dobré lidi a tím dbá také o blaho každého občana. Člověk však podíl na svém vlastním blahu nemůže sám ovlivnit. U Cicerona je každý individuálně odpovědný za své jednání a je na jeho volbě, zda se zachová čestně. U Cicerona je společným užitkem pro obec její trvání, které může být zajištěno ochranou společných statků v obci, což obsahuje jeho definice spravedlnosti. Cicero mezi porušení povinností plynoucích ze spravedlnosti také počítá pasivní činění bezpráví, což znamená aktivně postupovat v obraně proti těm, kdo způsobují bezpráví. Tento prvek v Aristotelově pojetí spravedlnosti nenajdeme. Jak již bylo předesláno, Cicero počítá mezi společné statky zároveň práva občanů a zákony obce a činí každého občana zodpovědného za ochranu těchto práv a zákonů. Jelikož práva v obci se týkají každého občana, pak také každý občan má zájem na ochraně těchto práv, jejichž ochrana je zároveň zájmem obce.

III. Závěr

Ve své práci jsem se zabývala rozbořem Ciceronova pojetí spravedlnosti, jak jej zaznamenal ve svém spise *O povinnostech*. Pro srovnání jsem použila Platónova a Aristotelova pojetí spravedlnosti, na jejichž základě vynikly myšlenky, které má Ciceronovo pojetí s Platónovým a Aristotelovým společné, ale také rozdílné, a pomohly vymezit specifické body v Ciceronově pojetí spravedlnosti. Na základě porovnávání Ciceronova pojetí spravedlnosti s výše zmíněnými pojetími spravedlnosti vyplynula nutnost se zároveň zabývat otázkami přístupu každého filosofa k pojetí ctností. Odlišnosti, které z tohoto srovnávání vyplynuly, se týkaly přirozenosti člověka, ctností a spravedlnosti, což vedlo k rozdílům v otázkách zřízení obce, jejího uspořádání, práv občanů v obci a jejich podílu na moci, rovnosti mezi občany, vztahu občanů k obci a obce k občanům, ale také odlišnostem v pohledu na správce obce a jejich úlohu v obci. Rozbor Ciceronova pojetí spravedlnosti tak, jak vyplynul z mé práce, je shrnut níže.

Cicero čestnost, *honestum*, definuje jako systém čtyř ctností, *virtutes*, mezi něž patří moudrost a rozumnost, *sapientia e prudentia*, odvaha a velkomyslnost, *animi e magnitudo animi*, smysl pro pospolitost, který se projevuje v jednání jako spravedlnost, *iustitia*, a dobročinnost, *beneficia*, a poslední ctností je slušnost, *decorum*, pod níž spadá uměřenost, patřičnost, sebeovládání a smysl pro řád. Z jednotlivých ctností vyplývají pro člověka povinnosti, které by měl plnit, pokud se chce stát plnohodnotnou lidskou bytostí a naplnit tím svou lidskou přirozenost. Za nejvyšší dobro Cicero považuje čestnost, která je člověku zárodečně dána od narození a měla by být rozvíjena v průběhu života každého člověka. Cicero činí každého člověka zodpovědným za to, zda se bude chovat čestně či nikoliv.

Povinnosti vyplývající ze smyslu pro lidskou pospolitost Cicero stanovuje za nejdůležitější. Projevem smyslu pro pospolitost je spravedlnost a jejím principem je nikomu neubližovat a používat soukromých statků jako soukromých a společných jako společných. Spravedlnost spolu s dobročinností, která je druhým projevem smyslu pospolitosti, udržuje společenství lidí jednotné a soudržné. Princip spravedlnosti Cicero rozšiřuje na celé lidstvo, které je spojeno zákonem přirozenosti a rozumu.

Podle Cicerona existuje několik stupňů lidského společenství: obecné pospolitosti, společenství kmene a národa, ale nejdůležitějším je společenství v obci, ve které se soustřeďují pro člověka nejdůležitější svazky manželské, rodinné a přátelství. Cicero společenství obce vnímá jako společenství lidí, kteří vzájemně uznávají svá práva, která mají formu zákonů. Pro každé společenství jsou stanoveny jiné statky, které jsou společné k užívání. V obci jsou těmito statky práva, zákony, dohody, smlouvy, soudy a společná prostranství. To vše mohou občané užívat, ale zároveň nesmějí nikomu upírat právo na jejich užívání, což otevírá možnost veřejného prostoru. Úkolem obce je chránit nejen tyto společné statky, ale zároveň zajistit, aby i soukromý majetek občanů byl chráněn, což Cicero považuje za jeden z důvodů vzniku obce.

Cicero spravedlnost spojuje s dalšími ohledy, které pomáhají udržet soudržnost a vzájemnost v obci. Mezi první z nich patří rovnost občanů. Rovnost občanů je v Ciceronově pojetí zajištěna rovností před zákonem a rovností práv, kterou považuje za jedinou přípustnou a spravedlivou. Dodržování rovnoprávnosti také řadí mezi povinnosti občana. Důležitou roli v obci hraje důvěra, která je v podobě dodržování slibů a dohod projevována vzájemně mezi občany, a v podobě důvěry v dodržování zákonů a jejich správného výkladu zároveň jako důvěra ve správce, zástupce obce, a tím také v obec. Uzavíráním a plněním slibů a dohod nemá být způsobována křivda druhému ani poškozována obec, to také platí o výkladu práva a zákonů. Ještě těsněji jsou občané k sobě poutáni vzájemnými projevy dobročinnosti, při kterých spravedlnost slouží jako měřítko správného vykonávání činů štědrosti a laskavosti. Cicero hovoří o spravedlnosti i ve spojení s válkou. U Cicerona se jedná o jediný projev spravedlnosti mimo obec. Válku považuje za spravedlivou, je-li vedena pro dosažení míru, obranu vlasti a za čest obce. Cicero zdůrazňuje, že také při vedení války je nutné dodržet sliby nepříteli a zákony pro vedení války, aby nečestným jednáním nebyla poškozena čest obce.

Spravedlnost je u Cicerona také důležitým aspektem při získávání slávy v rámci politického života. Ciceronův politik si má především získat přízeň lidu, k čemuž mu má dopomoci láska lidu, důvěra a obdiv. Ve všech těchto prostředcích k získání slávy je obsažena spravedlnost. Na základě rozboru, který Cicero uvádí, je možné odvodit, které schopnosti a vlastnosti jsou podle něj pro politika zásadní. Především se jedná o čestnost, prokazování dobrodiní, laskavost a vlídnost, rozumnou prozíravost, schopnost nepodléhat strachu nebo rozkoši, ale také odhodlání a velkomyslnost. Ciceronův politik je především čestný muž, který nejedná proti svým spoluobčanům a vždy jedná v zájmu obce.

Při získávání vlastního užitku, ke kterému nepatří jen hmotné zabezpečení, ale také sláva a moc, je nutné dodržovat zásady spravedlnosti. Především je nutné dbát o to, aby snaha o získání osobního užitku jednotlivce nepoškozovala někoho druhého a zároveň jí nebyla poškozována obec. Cicero rozlišuje mezi dvěma druhy činění bezpráví, aktivním a pasivním. Pasivní činění bezpráví tkví v nebránění těm, kteří se dopouštějí aktivního činění bezpráví a to i v případě, že se jedná o křivdu páchanou na spoluobčanu, kterému jsou upírána jeho práva. Tímto prvkem spravedlnosti je do obce vnesen prvek vzájemné ochrany práv a tím pádem i společného majetku. Každý občan má právo užívat společných statků, ale také povinnost je chránit před zneužitím. Každý občan se tak zároveň podílí i na ochraně vlastních práv. Ochrana společného majetku není tak pouze zájmem obce a správců, ale zároveň je zájmem každého občana. Vymezením společných statků v obci, tak jak to činí Cicero, vytváří společný prostor, a jeho definice spravedlnosti, nejen že nabádá k nečinění bezpráví, ale zároveň k ochraně toho, co je společnými statky. Pokud jsou občané ochotni bránit společný prostor, pak je zaručeno i trvání obce, což je podle Cicerona základním úkolem obce a jejích správců. Obyčejní občané i správci obce mají společný cíl, kterým je trvání obce.

IV. Seznam použité literatury

Primární literatura:

ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. 3. nezměn. vydání. Překl. A. Kříž. Praha: Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5.

CICERO, Marcus. Tullius. *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*. 1. vyd. Ve Svobodě. Překl. J. Ludvíkovský. Praha: Svoboda, 1970. Antická knihovna (Melantrich). Sv. 6.

PLATÓN, *Ústava*. 2. opravné vydání. Překl. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. Platónovy dialogy. Sv. 18. ISBN 80-7298-742-0.

Sekundární literatura:

ARISTOTELES, *Politika*. Překl. A. Kříž. Praha: Laichter, 1939.

ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, C. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 1. vyd. SCHOFIELD, M. New York: Cambridge University Press, 2005, s. 477 - 516. Cambridge Histories. ISBN 13 978-0-521-61669-0.

CICERO, Marcus. Tullius., *De officiis*. 1. vyd. Překl. W. Miller. London: William Heinemann LTD, 1913. The Loeb Classical Library.

CICERO, Marcus. Tullius. *O věcech veřejných: latinsko-česky*. 1. vyd. Překl. J. Janoušek. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna antické tradice. Sv. 6. ISBN 978-80-7298-133-5.

JIRSA, Jakub. Spravedlnost a přirozenost v Platónově Ústavě. In: *Reflexe*. Filosofický časopis. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013, č. 45, s. 91 – 113. ISSN 0862-6901.

LIVIA, Tita. *Dějiny od založení Říma*. Překl. J. Pekárek. Praha: Dr. Edvard Grégr, 1864. Bibliotéka klasikův řeckých a římských.

LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. 1. vyd. Překl. P. Kolev. Praha: OIKOYMENH, 2003. Dějiny filosofie. Sv. 3. ISBN 80-7298-077-7.

MACHIAVELLI, Nicoló. *Vladař*. 3. vyd. Překl. J. Hajný. Praha: Železný, 1997. Italská knihovna. ISBN 80-237-3544-6.

MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. 1. vyd. Překl. K. Šprunk. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-140-1.

PLATÓN. *Zákony*. 2. vyd. Překl. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-31-3.

PRAŽÁK, Josef Miroslav, František NOVOTNÝ a Josef SEDLÁČEK. *Latinsko-český slovník*. Vyd. 20. (v KLP v této podobě 1.). Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1999. ISBN 80-85917-51-3.

RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. 2. vyd. Překl. D. Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. Dějiny filosofie. ISBN 80-7182-134-9.

RIST, John. M. *Stoická filozofie*. 1.vyd. Překl. K. Thein. Praha: OIKOYMENH, 1998. Oikúmené. ISBN 80-86005-73-9.

SCHOEFIELD, Malcolm. *Aristotle: an introduction*. In: ROWE, C. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 1.vyd. SCHOFIELD, M. New York: Cambridge University Press, 2005, s. 310 - 320. Cambridge Histories. ISBN 13 978-0-521-61669-0.

SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. 6., rozš. vyd., (Ve Vyšehradu 4.). Praha: Vyšehrad, 2010. Moderní myšlení. ISBN 978-80-7429-056-5.

SVOBODA, Ludvík (ed.). *Encyklopedie antiky*. 1. vyd. VARCLA, L. a VIDMAN, L. Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd, 1973.

SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2011. Scholia (Togga). ISBN 978-80-87258-53-8.