

MRAVNOSŤ VERZUS PROSPECH V CICERONOVEJ ROZPRAVE *O POVINNOSTIACH*

ELENA URBANCOVÁ, Inštitút románskych a klasických filológii FF PU, Prešov

URBANCOVÁ, E.: Morality versus Utility in Cicero's *De officiis*
FILOZOFIA 64, 2009, No 6, p. 527

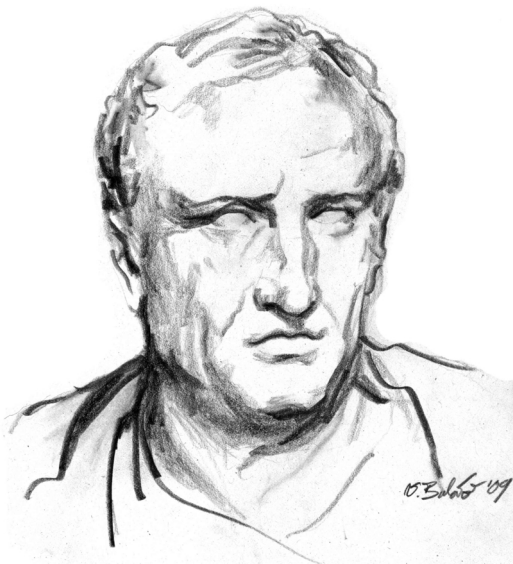
One of the central problems of Cicero's *De officiis* is *honestum* and its relation to *utile*. In Cicero's book III of *De Officiis* it gains an expressive form of the question: Are these concepts principally equal, or antinomic? Cicero holds that the conflict between them is only artificial. *Humanitas* always has to be the priority; acting against it destroys social chains as well as the morality.

Keywords: Stoic philosophy – Panaetius in Rome – M. Tullius Cicero – Cicero's *On Duties* – The *honestum* and the *utile*

M. Tullius Cicero r. 44 pred n. l. píše svoj posledný, čo do rozsahu nevelký filozofický spis, ktorý sa však všeobecne pokladá za jeho najvplyvnejšie dielo. Je len málo klasických textov, ktoré by sa od staroveku cez renesanciu až po devätnáste storočie tešili takému záujmu, popularite a vplyvu, a to vďaka spôsobu, akým Cicero v diele pristúpil k praktickej stránke stoickej etiky. V staroveku ho čítali „pohania“ i kresťania; napríklad svätý Ambrosius napísal podľa neho dielo *O povinnostiach klerikov (De officiis ministrorum)*. Je známych vyše 700 rukopisov s kópiami diela, ktoré vznikli v 12. – 15. storočí pred jeho prvým tlačeným vydaním (r. 1465), čo potvrdzuje jeho vysokú čítanosť a obľúbenosť ([10], 94). Záujem o toto dielo kulminoval v 18. storočí, hlavne v Anglicku a vo Francúzsku; Voltaire ho označil za „najlepšie dielo morálnej filozofie, aké kedy bolo napísané“. V novších časoch filozofi toto Ciceronovo dielo viac prehliadali, ako čítali, no klasická filológia mu na význame aj pre dnešné myslenie rozhodne neuberá: V autoritatívnych *Cambridgeských dejinách antickej literatúry (The Cambridge History of Classical Literature)*, vydaných roku 1982, sa píše, že dielo „*De officiis* položilo základy liberálneho humanizmu pre Európu a svet“ ([9], 92).

Keď si položíme otázku, ktorý z centrálnych problémov tohto diela je „pre Európu a svet“ stále zaujímavý, odpoveď sa núka sama: problém mravného konania, čestnosti (*honestum*) vo vzťahu k prospechu, presnejšie výhodnosti konania (*utile*). Je predĺžením problematiky cieľa (telos; *finis*), ktorým je najvyššie dobro, dobro ako také (*summum bonum*), a vedú k nemu všetky morálne otázky, ktoré boli predmetom filozofickej debaty stoikov od čias Zenóna. Aj v prípade Ciceronových *Officia* ide stále o to isté: stanoviť princípy a pravidlá mravnosti. Ale predmet je oveľa konkrétnejší: ide tu o to, aby sa rozhodlo, aké miesto majú „prospešné veci“ v praktickej morálke. Preto Cicero túto otázku rozoberá veľmi „prakticky“ a doslova kazuisticky, najmä v III. knihe rozpravy, kde dokladá výklad množstvom príkladov a historických faktov. Problematiku podáva v intenciách stoicizmu, ktorý je spätý s menom Panaitia, autora diela *O povinnosti (Peri tú kathékontos)*, ktoré Ciceronovi poslúžilo ako základ pre prvé dve knihy jeho diela.

V Ciceronových spisoch nájdeme nejednu zmienku svedčiacu o blízkom vzťahu autora k svojmu učiteľovi, ktorého prednášky mal možnosť počúvať počas svojho študijného pobytu v Aténach a na Rhodose, čo mu však nebránilo vymedziť sa voči nemu vždy, keď s jeho názormi nesúhlasil.¹ V *De officiis* je však tento filozof nielen prameňom prvých dvoch kníh, ale aj uznávaným a rešpektovaným majstrom. Márne by sme hľadali čo i len jednu pasáž, kde by Cicero prejavil aspoň aký-taký odstup od jeho učenia. Naopak, vyjadruje ľútosť nad tým, že Panaitios svoje dielo nechal nedokončené; podľa neho je veľká škoda, že taký dôležitý a nanajvýš zaujímavý problém, akým je konflikt medzi čestnosťou (*honestum*) a prospechom (*utile*), Panaitios neanalyzoval, hoci to pôvodne zamýšľal. Máme tu teda do činenia s dielom, ktorého koncepcia nesie jasné znaky tohto významného stoického filozofa.



Cícero

Svoje filozofické filiace Cicero priznáva hneď v úvode diela: „Budem nasledovať, aspoň pre tento čas a v tejto otázke, najskôr stoikov... budem čerpať podľa vlastného úsudku a uváženia z ich prameňov, pokiaľ a ako to uznám za vhodné.“² Autor sa teda nijako nebráni byť hovorcom stoických ideí, no výslovne uvádza, že stoikov bude nasledovať (*sequimur... Stoicos*), a nie ich prekladať (*non ut interpretes*). Preto sú zaiste zaujímavé a dôležité práve odchýlky a modifikácie, ktoré Cicero urobil v porovnaní s Panaitiovým textom. Nanešťastie, Panaitiovo dielo *Peri tú kathékontos* poznáme iba z *De officiis*, takže hľadanie odpovede na otázku, či to-ktoré tvrdenie je Ciceronovo, alebo Panaitiovo, je krajne limitované. Ja sa zameriam hlavne na dva body: najskôr na samotný pojem *officium* a jeho spätosť so spoločenskou podstatou človeka a potom na

problém *honestum – utile*.

Slovom *officium* Cicero preložil stoický termín *kathékon*, ktorý použil po prvý raz Zenón na označenie toho, „čo prislúcha niekomu (vykonať)“ ([14], 154).³ U stoikov ide o činnosť, ktorá je vlastná každému živému organizmu, vyplýva z jeho prirodzenosti a sleduje jeho zachovanie v prirodzenom stave: „... je prvou povinnosťou (tak totiž pre-

¹ In: *Tusc. disp.*, I, 32, 79. Pozri *Luc.*, 33, 107; *De fin.*, IV, 9, 26 et 28, 79; *Off.*, II, 14, 51.

² *Off.*, I, 2, 6: „e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauserimus“.

³ Pozri Diogenes Laertius, VII, 107.

kladám termín *kathékon*) zachovať sa v prirodzenom stave, ďalej držať sa toho, čo je podľa prirodzenosti, a odmietat' to, čo je opačné.“⁴

Tieto činy, ktoré Cicero označil slovom *officia*, prekladaným zvyčajne ako „povinnosti“, vychádzajú z prvotných prirodzených sklonov a slúžia na uspokojenie prirodzených záujmov, nesledujú primárne mravné dobro; patria do kategórie vecí, o ktorých stoici hovorili, že vzhľadom na mravné dobro nie sú rozhodujúce, a označovali ich slovom *adiaphora*, lat. *indifferentia* ([14], 143). John M. Rist nám pomáha pochopiť toto nepochopiteľné neobvyklé stoické stanovisko: „Podstatný aspekt *meson kathékon* spočíva v tom, že ide o čin, ktorý nesmeruje k ničomu dobrému ani zlému, ale slúži na dosiahnutie prirodzených cieľov – a tieto prirodzené ciele sú vzhľadom na cnosť a necnosť indiferentné“ ([12], 108).

Cicero, tak ako v mnohých iných prípadoch, konzultoval svoj preklad gréckeho termínu *kathékon* latinským slovom *officium* so svojím priateľom Atticom a svoju voľbu musel obhajovať, lebo Atticus vznášal proti nej opakovane námietky. Atticove listy sa nám nezachovali, takže nevieme presne, proti čomu namietal, ale nie je ťažké domyslieť si to na základe Ciceronových odpovedí.⁵ Námietky Attica sa nemohli vzťahovať na to, či tento termín je, alebo nie je adekvátnym výrazom pre morálnu povinnosť, lebo v tomto význame sa slovo *officium* v Ríme už dávno používalo; tento význam je doložený už v Plautových a Terentiových hrách. Atticus je, zdá sa, presvedčený, že slovo *officium* ako náprotivok *kathékon* nie je možné použiť na označenie ľudskej činnosti v politickej sfére. Cicero mu odpovedá tým, že uvádza niekoľko príkladov na takéto použitie (*consulum officium; senatus officium*), a vyzýva ho, aby navrhol výstižnejšie latinské slovo, ak také pozná. Cicero tu narazil na terminologický purizmus svojho priateľa, ktorý sa snaží starostlivo strážiť čistotu tak gréckeho, ako aj latinského jazyka, ale voľba zostala na Ciceronovi.

Prísne vzaté, Atticus mal pravdu: *officium* a *kathékon* nie sú ekvivalenty. Termín *kathékon* totiž neoznačuje nič, čo je špecificky ľudské. V skutočnosti jestvuje aj *kathékon* živočíchov, alebo dokonca rastlín; aj v ich prípade možno isté veci označiť za „povinnosti“, iné nie, ale len z jediného hľadiska, z hľadiska ich „prispôsobenia sa“ prírode. *Kathékon* v tomto prípade teda neoznačuje nič iné ako zhodu s ich prirodzenosťou, *fysis* (Diogenes Laertius, VII, 107 – 108). Naproti tomu *officium* je relevantný pojem výlučne v rovine ľudskej praxe a dokazuje, že u Cicerona je neoddeliteľne spätý s ľudskými inštitúciami a so životom v obci.

Špecificky ľudské nie je to, že človek vykonáva všetko, čo patrí do kategórie *meson kathékon*, ale že v rámci jeho činov navyše jestvuje rozdiel medzi týmito „strednými“ činmi a činmi, ktoré sú po každej stránke „dokonalé“ (*katharótomata*). *Officium* zaujíma pozíciu uprostred medzi dobrým činom na jednej strane a mravnou chybou na druhej, pričom dobré činy sú iba tie, ktoré sú morálne správne, a zlé sú jedine hanebné činy, teda morálne chyby. To je ortodoxný stoický postoj, ktorý pochádza ešte od Zenóna.

Cicero vychádza z tohto chápania mravne správnych a nesprávnych činov, ale oproti ortodoxnému stoickému stanovisku je tu zjavný posun. Aby sme ukázali Ciceronovu

⁴ *De fin.*, III, 6, 20: „Primum est officium (id enim apello *kathékon*) ut se conservet in naturae statu; deinceps ut ea teneat quae secundum naturam sint, pellatque contraria.“

⁵ Pozri *Epistulae ad Atticum*, XVI, 14, 3.

modifikáciu postoja vo vzťahu k stanovisku starej Stoy, porovnáme dva texty, jeden z tretej knihy *De finibus*, druhý z prvej knihy *De officiis*:

Fin. III., 19, 63 – 63: „... že nás príroda sama puďí k tomu, aby sme milovali tvory, ktorým sme dali život. Rovnakého pôvodu je aj prirodzený cit spoločný všetkým ľuďom, ktorý v nich vyvoláva vzájomnú náklonnosť a spôsobuje, že človek práve preto, že je človek, nemôže druhému človeku pripadať cudzí... a práve tak mravce, včely alebo bociany robia všeličo kvôli druhým. Oveľa tesnejšie sú však takéto putá u ľudí. Preto sme od prírody usposobení tak, že vytvárame skupiny, spoločenstvá a štáty.“ Ako vidno z tohto výkladu stoika Catona, takto chápaná *oikeiōsis* neobsahuje v skutočnosti nič, čo by bolo špecificky ľudské, je pohybom, ktorým sa všetky živé tvory usilujú o sebazáchovu, pričom niektorým z nich je vlastný aj sociálny inštinkt. Inklinovanie k životu v spoločnosti je niečo, čo existuje u človeka od narodenia a čo má animálny pôvod, aj keď sa konkrétne prejavuje až v dospelom veku, ako napríklad láska rodičov k deťom.

Off., I, 4, 12: „A táto prirodzenosť silou rozumu (*vi rationis*) zblízuje človeka s človekom k pospolitosti reči a života; vstępuje mu hlavne osobitnú lásku k deťom, ďalej ho puďí k tomu, aby túžil po spoločenskom súžití ľudí a po účasti na ňom, a následne k tomu, aby sa usiloval zadovážiť si veci potrebné na lepšie živobytie nielen pre seba samého, ale aj pre manželku, deti a ostatných ľudí, ktorí sú mu drahí a o ktorých sa má starať. A táto starosť podnecuje aj ľudského ducha a dáva mu silu na činnosť.“ U Ciceroňa ľudská spoločnosť tiež vychádza z *oikeiōsis*, ale z *oikeiōsis* samého človeka ako racionálnej bytosti. Puto, ktoré spája človeka s človekom, je *humanitas*, špecificky ľudská črta, ktorá nemá nič spoločné so sociálnym inštinktom mravcov či včiel. *Officia* sú teda funkciami rozumnej bytosti, ako ich nazýva E. Bréhier ([1], 290 – 291); sú tým, čo človek „silou rozumu“ (*vi rationis*) koná nielen v záujme zachovania svojho vlastného života, ale i života ostatných ľudí. Preto sa ľudia napríklad starajú o svoje zdravie alebo majetok, ale tiež nažívajú v priateľstve s inými ľuďmi, plnia záväzky, ktoré majú voči svojim deťom, a vykonávajú tiež rozličné funkcie v štáte. Napĺňanie týchto funkcií nie je samo osebe posledným cieľom, tým je mravné dobro, no vďaka tomu, že v nich ide o prirodzené záujmy väčšiny ľudí, tým, že existujú u všetkých ľudí, že ich nachádzame u múdreho i nemúdreho človeka, vytvárajú priestor na vznik praktickej morálky, prístupnej všetkým ľuďom bez rozdielu.

Tento rozdiel medzi dvoma stoickými textami je zásadný: Ľudská spoločnosť má základ v *oikeiōsis*, ale v *oikeiōsis* samého človeka, keďže je racionálnou bytosťou. Puto, ktoré spája človeka s jeho rodinou a následne s celým ľudstvom, predpokladá *vis rationis*, „silu rozumu“, ktorá neexistuje u nijakého iného živého tvora. Zatiaľ čo u Zenóna je v pojme *oikeiōsis* inherentne obsiahnutý egoizmus, podľa Ciceroňa má byť u človeka prekonaný práve vďaka životu v spoločenstve s inými.

Pozícia Ciceroňa je totožná s pozíciou jeho učiteľa: Panaitios sa poučil z Karneadovej kritiky stoikov, namierenej proti tomu, že sformulovali zásady naturalistickej etiky, ktorá z inštinktu spoločnému ľuďom aj zvieratám robí základ mravného konania, a vyzdvihol to, čím je človek jedinečný. V skutočnosti nie je celkom isté, či sa v tomto bode Panaitios naozaj tak vzdialil od starých stoikov, jednako však kladie do popredia ľudskú jedinečnosť oveľa konkrétnejšie než jeho predchodcovia. Napokon, pokiaľ ide o analýzu ľudského sklonu k životu v spoločenstve s inými, ani toto stanovisko nie je celkom bez ťažkostí: Ak sa ľudská spoločnosť zakladá na *vis rationis*, ako potom vysvet-

líme, že ľudstvo netvorí *kosmopolis*, o ktorej sníval Zenón, teda jednotný harmonický celok, ale skladá sa z množstva osobitných spoločenstiev, medzi ktorými sa prejavujú rozličné rozpory a antagonizmy? Odpoveď nachádzame v par. 73 II. knihy *De officiis*: Aj keď je pravda, že sa ľudia združovali, pučení k tomu samou svojou prirodzenosťou, predsa hľadali v mestských obciach aj útočisko, pretože odtiaľ očakávali ochranu svojho majetku“ (*Off.*, II, 21, 73).

Teda zatiaľ čo podľa Zenóna má byť egoizmus, ktorý je inherentne prítomný v *oikeiōsis*, prekonaný v jednotnej a rovnostárskej spoločnosti, Panaitios zahŕňa do konceptu ľudskej *oikeiōsis* inštinkt vlastníctva: Túžba po individuálnych dobrách sa vpisuje do základu racionality. Práve rozum legitimizuje snahy človeka zachovať to, čo pokladá za svoj vlastný majetok. Z filozofického hľadiska je to obratný spôsob, ako sa vyhnúť ťažkostiam, na ktoré stoikov upozornil Karneades: Ak príklon k individuálnym dobrám vyplýva z rozumu, a nie z inštinktu, ktorý majú človek i zviera spoločný, odstraňuje sa tým hrozba permanentného násillia a vlastníctvo súkromného majetku sa naopak stáva tmelom spoločnosti: „Správcovia obcí musia dbať na to, aby si každý podržal, čo mu patrí, a aby v mene obce nebol poškodený majetok súkromníkov“ (*Off.*, II, 21, 73).

Napriek tomuto posunu však panaitiovská etika nevybočuje z rámca stoického učenia, čo nepriamo dokazuje fakt, že konflikt medzi čestnosťou a prospechom obišiel Panaitios mlčaním. Ako inak interpretovať fakt, že zanechal svoje dielo nedokončené? Cicero ponúka takéto vysvetlenie: Túto medzeru v pôvodnom pláne spôsobil „nejaká náhoda“ alebo „zanepřázdnenosť“ (*Off.*, III, 7, 33). To je zaiste možné, ibaže vysvetlenie zaneprázdnenosťou predsa nemôže platiť na celý Panaitiov život. A môžeme sa pozastaviť aj nad tým, prečo o tom nič nenapísal ani taký originálny a plodný filozof, akým bol nepochybne mladší Poseidonios, na rozdiel od Cicerona, ktorý sa o to pokúsil. Aj keď len v hypotetickej rovine, predsa sa nedá vylúčiť, že toto deziderátum môže súvisieť práve s „tlakom“ systematického myslenia. Jednou zo základných dogiem učenia, na ktorej museli obidvaja filozofi ako stoici trvať, bola idea, že čestné konanie a výhodné konanie je to isté, a teda že medzi čestnosťou a výhodnosťou nemôže byť žiadny rozpor. Panaitios nepísal ani o rozpore medzi jednotlivými morálnymi činmi (*honestia*) a to, čo mu v tom bránilo, mohla byť v ňom hlboko zakorenená idea jednoty mravného konania (*kalon; honestum*). To, že nepísal ani o konflikte medzi čestnosťou a výhodnosťou, mohlo mať podobnú príčinu. Cicero sa stoickým „dogmatizmom“ necíti byť viazaný, naopak, často ho kritizuje, navyše v *De officiis* deklaruje iný cieľ, ako je ten, ktorý sledujú filozofi. Pokladá za dôležitejšie hovoriť o mravnom konaní z hľadiska potrieb „každodenného života“ a „všedného jazyka“, a teda v súlade s mienkou rozšírenou medzi ľuďmi, a nie z rýdzo teoretického hľadiska (pozri *Off.*, II, 10, 35).

Ani podľa Cicerona v skutočnosti nejstvie medzi čestným a výhodným konaním žiadny konflikt, ale napriek tomu akceptuje fakt, že je možné, že ľudom sa bude čestné konanie zdať nevýhodné, a nemorálne konanie výhodné. Na základe osobnej skúsenosti a akademického školenia má Cicero k takémuto „zdaníu“ komplexnejší postoj. Politika ho naučila, že to, akými sa veci zdajú, je často rovnako dôležité ako to, aké sú v skutočnosti. Čítanie Platóna ho zase pripravilo na problematiku obrazu a vie, že omyl nie je absolútna nevedomosť, ale niečo, čo zacláňa vo výhlade, a tým bráni ľudom rozpoznať pravdu. Fakt, že v náuke stoikov konflikt medzi čestnosťou a výhodnosťou nemôže reálne jestvovať, viedol k tomu, že ich zdanlivý konflikt nezaujímali. Cicerona ako mysliteľa aj

politika naopak bytostne zaujíma otázka: Čo spôsobuje, že je takýto omyl možný? A zaiste to môžeme dať do súvisu s jeho potrebou a snahou nanovo premyslieť nedávnú históriu. Nie je na začiatku prvej knihy alúzia na zaslepenosť (*temeritas*) Gaia Iulia Caesara, ktorý „zvrátil všetky práva božské i ľudské pre mylnú predstavu prvenstva, ktorú si sám vytvoril?“ (*Off.*, I, 8, 26)

Panaitios sa síce explicitne nezaoberal problematikou konfliktu medzi čestnosťou a prospechom, no na základe *De officiis* vieme, že implicitne svoju odpoveď na túto otázku jednako priniesol, a to tým, že dal racionálny základ vlastníckemu inštinktu. Umožňuje teda prirodzený egoizmus človeku, aby žil čestne a konal vždy poctivo? Reakcie stoikov na tento problém, ktoré zaznamenáva Cicero v *De officiis*, sú rôzne. Stoik Diogenes Babylonský v snahe ukázať, že človek môže žiť čestne bez toho, aby sa kvôli tomu zriekal svojho vlastného záujmu, sa uchýlil ku kazuistike, ktorá ho priviedla k stotožneniu morálneho zákona s občianskym právom ([13], 29 a n). Dokazuje to Ciceronom uvádzaný príklad obchodníka, ktorý prichádza na Rhodos v čase, keď jeho obyvatelia trpia veľkou núdzou a hladom, pričom zároveň vie, že z Alexandrie vyplávalo niekoľko lodí naložených obilím, ktoré smerujú na ostrov. Diogenes odporúča, aby to obchodník obyvateľom ostrova zamlčal, tvrdiac, že obchodník má uviesť chyby tovaru, ak ho k tomu zaväzuje občianske právo, ale inak sa má snažiť predat' svoj tovar čo najvýhodnejšie (*Off.*, III, 12, 51). Antipater z Tarsu sa naopak pridáva ducha i litery stoicizmu a odmieta akceptovať myšlienku, že by medzi verejným záujmom a záujmom jednotlivca bol čo i len najmenší rozdiel, a preto žiada, aby kupujúci vedel všetko to, čo vie predávajúci (*Off.*, III, 12, 51). Keby niekto predával víno s vedomím, že je nakyslé, mal by to prezradiť? Diogenes si myslí, že nie, Antipater z Tarsu to pokladá za povinnosť čestného muža (*Off.*, 23, 91).

Áké stanovisko zaujíma v týchto prípadoch Cicero? Osobný záujem nemá mať prevahu nad príslušnosťou človeka k ľudskému spoločenstvu, nad *humanitas*; preto sa človek má starať o svoj majetok, no pritom nerobiť nič proti zvykom, inštitúciám a zákonom. Preto si vybral tézu Antipatra, nie tézu Diogena, preto vyčíta Hekatónovi, ktorý bol Panaitiovým žiakom a tiež napísal spis *O povinnostiach*, že sa pri stanovení povinností riadi skôr prospechom (*utilitas*) ako ľudskosťou (*humanitas*).⁶ Idea, že prospech a čestnosť sú totožné veci, má podľa Cicerona zmysel, ale len vtedy, ak je dôsledne a konzekventne spätá s koncepciou *humanitas*.

Korene tejto pozície netreba hľadať výlučne v Panaitiovi, resp. v rozdieloch medzi jednotlivými predstaviteľmi stoicizmu, ale skôr v tradičnom rímskom hodnotovom systéme, ktorý predstavovali „mravy predkov“ (*mores maiorum*). Pravá námietka Cicerona na adresu Diogena a Hekatóna a na ich argumenty znie takto: Konanie podľa ich odporúčaní popiera *fides*, čiže to, čo robí človeka statočným a veľkým. Najsilnejší argument, ktorý môže Cicero proti Diogenovi a Hekatónovi uviesť, je prípad M. Atilia Regula, ktorý je exemplárnym stelesnením spomínanej trojice kvalít (*fides – magnitudo animi – fortitudo*). M. Atilius Regulus bol rímsky konzul a vojvodca v prvej púnskej vojne. Kartáginci ho v r. 255 pred n. l. v bitke zajali a vyslali na čestné slovo do Ríma, aby tam vyjednával so senátom o výmene zajatcov; Regulus pod prisahou sľúbil, že ak zajatci nebudú prepustení, vráti sa späť. Po neúspešnom rokovaní – nevrátiť zajatcov vraj Regulus rímskemu

⁶ „In utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate“ (*Off.*, III, 23, 89).

senátu sám odporučil – sa vrátil do Afriky a v zajatí zomrel (*Off.*, III, 26, 99). Regulus vie, čo by v situácii, v ktorej sa ocitol, bolo pre neho *utile*, ale rozhodne sa pre *honestum*.

Morálne konanie tohto muža Cicero ďalej rozvíja v súlade s aretológiou podanou v I. knihe, ale pridáva navyše rímsky hodnotový kontext. *Fides* značí dodržiavanie záväzkov a zmlúv, kde je určujúcim pravidlom vernosť danému slovu; táto vernosť bola v rebríčku tradičných rímskych hodnôt na poprednom mieste, čo dokazuje aj jej zbožštenie a spojenie s náboženstvom. Dodržiavanie záväzkov a zmlúv bolo v Ríme posvätné; ich svedkom a zároveň garantom bolo samo božstvo. Regulovo konanie bolo aj v súlade s rímskym právom a s ústavou. Takéto správanie si vyžadovalo jeho postavenie prominenta, keďže bol senátorom a bývalým konzulom. Preto Cicero odmieta označiť jeho konanie za nerozum (*stultum*): „Jednako tvrdím, že bol na tom lepšie vtedy, keď ho vraždili, nedoprajúc mu spánok, ako keby bol ostal doma ako starec, zajatec, bývalý konzul a navyše krivoprisažník“ (*Off.*, III, 27, 100). Slovom, keby sa nevrátil do Afriky, a tým porušil dohodu, bolo by jeho konanie hanebné (*turpe*) a nedôstojné muža jeho postavenia. A to by bolo pre obec škodlivé, uzaviera debatu autor.

Príklady na antinómie egoizmu a etiky a ich riešenia Cicero nachádza nielen v systéme tradičných hodnôt, ale aj v takom privilegovanom výraze rímskeho ducha, akým je právo. V tretej knihe *De Officiis* je idea primárnosti *humanitas* podporená aj príkladmi z tejto oblasti. Polemizujúc so stanoviskom Diogena, ktorý tvrdí, že niečo iné je oklamať, a niečo iné zamlčať, Cicero napríklad uvádza, že zákony 12 tabúl sakcionovali nielen prípady, keď predajcovia poskytli o predávanom tovare nepravdivé informácie, ale že právnici rovnako odsudzovali aj za zamlčovanie nedostatkov tovaru (*Off.*, III, 16, 65). Úvahu Cicero lapidárne uzatvára slovami: „Naši predkovia nemali v obľube chytrákov“ (*Off.*, III, 16, 65).

V tretej knihe, ako napokon v celom tomto diele, sa dajú nájsť aj stopy prežitých útrap, ktoré jednotlivcom a celej spoločnosti priniesli občianske vojny a rozbroje v posledných rokoch republiky. Cicero sa na spoločnosť svojej doby díva bez láskavosti a bez ilúzií: Na rozdiel od predkov, ktorí intuitívne chápali existenciu prirodzeného práva, súčasníci sa podľa Cicerona riadia už iba „tieňovými obrazmi spravodlivosti“.⁷ Toto pesimistické konštatovanie, ktoré odkazuje na Platóna, explikuje pomocou rozmanitých situácií, ktorých bol skôr svedkom a obeťou ako aktérom: Ľudia sa dopúšťajú podvodov a páchajú zločiny, pretože ako zajatci v jaskyni pokladajú tieň za realitu a mýlia sa v tom, čo je ich skutočný záujem. Nešťastia a vojny, ako je autor presvedčený, rozkladajú morálny zákon a prirodzené právo, no tým dôraznejšie trvá na tom, že *humanitas* má stáť nad všetkými formami sebeckva. Ako však vyznieva táto mimoriadna dôvera v ľudskú prirodzenosť v danom momente histórie večného Mesta? Presnejšie, aký vzťah je medzi tvrdením, že už sama existencia ľudskej spoločnosti je nositeľkou morálnych hodnôt, pretože rozum všetkých ľudí navzájom spája, nerozdeľuje ich, a jasným konštatovaním, že žijeme vo svete, ktorý je svetom pretvárkou a násilia? Stoici v snahe unifikovať všetky aspekty ľudskej skutočnosti založili etiku na *oikeiōsis*, na zákone, ktorý majú všetky živé tvory spoločný a ktorý spôsobuje, že správanie dieťaťa, ktoré je pudom sebazáchovy a zároveň pohybom smerom k inému človeku, sa v ničom neodlišuje od správania zvierat

⁷ Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur“ (*Off.*, III, 17, 69).

ťa. Cicero nikdy neschvaľoval nijakú teóriu, v ktorej by videl popretie toho, čo je špeci-
ficky ľudské, a vždy odkazoval na *oikeiósisis* človeka ako racionálneho tvora. Ale nenastú-
pil tým cestu, na ktorej konci hrozí, že sa definícia človeka rozíde s realitou väčšiny ľud-
ských činov? Ak zostávame na pôde filozofickej teórie, tak námietka je namieste. No
jednotu antropológie a etiky Cicero nikdy nehľadal v dokonalosti filozofického systému,
ale hľadal ju a aj nachádzal v rímskej histórii. Závěry, ku ktorým dospel a ktoré mu vy-
plynuli z filozofického školenia a z prehlbovania *mos maiorum* filozofickými prostried-
kami, možno zhrnúť takto: 1. Dokonalosť ľudského individua nie je vpísaná do *oikeiósisis*;
je ideálom, ku ktorému smerujú všetci tí, ktorým je vlastné hľadanie múdrosti. 2. Ľudia
môžu žiť poctivo a uspieť v úsilí o mravne lepší svet vtedy, ak rešpektujú morálny impe-
ratív ľudskosti, ktorý vyjadruje skutočnú povahu človeka a v praktickom rozume preko-
náva limity teórie.

LITERATÚRA

- [1] BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et moyen age*. Paris: Presses Universitaires de France 1994.
- [2] CICERO, M. TULLIUS: *Scripta quae manserunt omnia*. Vol.1. *De finibus bonorum et malorum. Tusculanae disputationes*. Rec. G. F. W. Mueller. Leipzig: B. G. Teubner 1904.
- [3] CICERO, M. TULLIUS: *Scripta quae manserunt omnia*. Vol. 3. *De officiis, Cato maior de senectute. Laelius de amicitia. Paradoxa stoicorum. Timaeus*. Rec. C. F. W. Mueller. Leipzig: B. G. Teubner 1904.
- [4] CICERO, M. TULLIUS: *Epistulae ad Atticum*. Ed. D. R. Shackleton Bailey. Oxford: Oxford University Press 1961.
- [5] CICERO, M. TULLIUS: O nejvyšším dobru a zlu. In: *Antická próza*. 8. sv. *Dialog a satira*. Prel. Václav Bahník. Praha: Odeon 1977.
- [6] CICERO, M. TULLIUS: *O povinnostech*. Prel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha: Nakladatelství Svoboda 1970.
- [7] DÍOGENĚS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995.
- [8] LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie*. Praha: Oikúmené 2003.
- [9] KENNEY, E. J. (ed.): *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. II: *Latin Literature*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- [10] MORFORD, M.: *The Roman Philosophers*. London: Routledge 2002.
- [11] POWELL, J. G. F. (ed.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford: Clarendon Press 1999.
- [12] RIST, J. M.: *Stoická filosofie*. Praha: Oikúmené 1998.
- [13] VALENTE, M. P.: *L'Étique stoïcienne chez Cicéron*. Paris 1956.
- [14] VOGEL, C. J. (ed.): *Greek Philosophy. A Collection of Texts. III. The Hellenistic-Roman Period*. Leiden: E. J. Brill 1959.
- [15] *Zlomky starých stoikov*. Prel. Miloslav Okál. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1983.

Mgr. Elena Urbancová, PhD.
Inštitút románskych a klasických filológií FF PU
ul. 17. novembra č. 1
080 01 Prešov
SR
e-mail: elenau@unipo.sk