

CICERO A ZDROJE STOICKEJ ARGUMENTÁCIE V SPISE *PARADOXA STOICORUM* (CIC. *PARAD.* 20 – 26)¹

PETER FRAŇO, Katedra filozofie a aplikovanej filozofie, Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Trnava, SR

FRAŇO, P.: Cicero and the Sources of Stoic Argumentation in the Work *Stoic Paradoxes* (Cic. *Parad.* 20 – 26)
FILOZOFIA, 74, 2019, No 6, pp. 472 – 484

The paper deals with the analyses of the third paradox from the Cicero's work *Stoic Paradoxes* (Cic. *Parad.* 20 – 26). This paradox is trying to defend the controversial stoic claim, that sins and virtues are alike (*Aequalia esse peccata et recte facta*). In the paper the author tries to present two interpretative solutions to the question of determining the sources of stoic ideas in this paradox. The first solution suggests, that Cicero argues here with the ideas of early Stoicism and approaches the philosophical view of Panaetius as a representative of Middle Stoicism. The second solution interprets this passage in terms of early Stoicism. Author of the study is finally inclined to conclude, that it is more probable that Cicero based this passage on early Stoic sources.

Keywords: Cicero – Stoicism – Panaetius – *Stoic Paradoxes* – Ethics

1. *Stoické paradoxy* – filozofia v rétorickom zafarbení

Spis *Paradoxa stoicorum* napísal Cicero pravdepodobne počas pobytu v Ríme niekedy na začiatku roku 46 pred n. l. a vo všeobecnosti sa považuje za autorovo najkratšie zachované filozofické dielo.² Ako nám už názov napovedá, tematickou náplňou tohto diela by mala byť analýza stoických filozofických techník, ktoré sa označovali latinským pojmom *paradoxa* (gr. παράδοξα). „V bežnom zmysle slova predstavuje *paradox* úsudok alebo názor, ktorý stojí v protiklade k tradičnému názoru alebo zdravému rozumu. Predstavuje neobvyklé tvrdenie, ktoré niekto vážne predloží napriek tomu, že sa nezhoduje s tým, čo sa obvykle považuje za všeobecne pravdivé“

¹ Rád by som sa poďakoval posudzovateľom za mnohé cenné návrhy, pripomienky a kritiku pôvodnej state, ktorá viedla k zásadnému prepracovaniu obsahu štúdie.

² Sám Cicero nazýva tento spis slovným spojením „malé dielko“ (*parvum opusculum*) (Cic. *Parad.* 5). Podľa Bringmanna mohol spis vzniknúť niekedy medzi aprílom až májom roku 46 pred n. l. (Bringmann 1971, 60). Pri citovaní spisu *Paradoxa stoicorum* vychádzame z kritického latinsko-nemeckého vydania Rainera Nickela (Cicero 2002, 200 – 245). Pri citovaní ostatných antických diel vychádzame z kritických vydaní uvedených v zozname použitej literatúry. Všetky preklady z latinčiny a gréčtiny sú naše vlastné.

(Rescher 2001, 6).³ Každé obdobie v rámci dejín antickej filozofie sa zaoberalo výkladom podobných princípov, ktoré sa však v závislosti od doby a okruhu užívateľov označovali rôznymi termínmi: „argumenty“ (gr. λόγοι), „klamy“ (gr. παραλογοισμοί), „sofizmy“ (gr. σοφίσματα), „apórie“ (gr. ἀπορία) a pod. Tieto techniky používali už predsokratíci (napríklad Zenón z Eley), sofisti, Sokrates, Platón či Aristoteles.⁴ Zakladateľ stoicizmu Zenón urobil zo štúdia *paradoxov* kľúčový prvok svojho učenia a jeho nasledovník Chrysippos zasa venoval ich výkladu niekoľko svojich diel (pozri DL VII, 202) (Rescher 2001, 3, 81).

V protiklade k názvu diela sa však Cicero v texte prekvapivo vôbec nezameriava na precíznu logickú analýzu týchto stoických princípov, ale hneď od začiatku sa dejová línia začína rozvíjať skôr okolo prezentácie rôznych eticky zafarbených tém, ktoré sú popretkávané rímskymi reáliami a všeobecnými moralistickými ponaučeniami. Skutočnou náplňou tohto spisu tak nie je prezentovať filozofickú hĺbku týchto techník, ale skôr kritizovať spôsob, akým stoici pracujú s jazykom. V prvom rade tu teda ide o kritiku stoického štýlu formulovania filozofických myšlienok.⁵ Tento predpoklad dosvedčuje už úvod diela. Rímsky filozof totiž začína hneď v prológu kritizovať Catona – „dokonalého stoika“ (*perfectus Stoicus*) a jeho školu za to, že „nepoužívala“ vo svojom systéme „rečnicke ozdoby či obšírny spôsob argumentácie“ (*nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum*).⁶ Stoický štýl postupoval podľa Cicera „metódou kladenia precíznych otázok, akoby bodavých ostňov na dosiahnutie svojho cieľa“ (*minutis interrogatiunculis⁷ quasi punctis, quod proposuit, efficit*) (Cic. *Parad.* 2).⁸ Takýto spôsob vyjadrovania bol však z Cicerovho pohľadu príliš teoretický a sám autor ho vo svojich dielach viackrát otvorene zosmiešňoval.⁹ Rímsky filozof si tak chcel prostredníctvom napísania *Stoických paradoxov* za prvé „vyskúšať“ (*tentare*), či dokáže tak ako stoici formulovať podobné typy myšlienok, ktoré budú po kvalitatívnej

³ Cicero prekladá grécky termín παράδοξα do latinčiny výrazmi ako *admirabilia* či *mirabilia* (doslova „podivuhodnosti, zvláštnosti“) (pozri Cic. *Parad.* 4; *Acad.* II, 44, 136; *Fin.* IV, 27, 74).

⁴ Asi najznámejšie sú Zenónove *paradoxy* o Achillovi a korytnačke či o letiacom šípe (pozri DK 29 A 26; 29 A 27).

⁵ Ku kritike stoického jazyka v súvislosti s filozofickou terminológiou pozri bližšie (Urbancová 2003, 513 – 522).

⁶ V spise *Brutus* Cicero hovorí, že dôvodom takéhoto postoja bola skutočnosť, že stoici zameriavali všetku svoju pozornosť na logiku (*in dialecticis*) a zanedbávali tak „voľný, plynulý a rozmanitý“ spôsob rečenia (*vagum [...] fusum [...] multiplex*) (Cic. *Brut.* 31, 119). Na druhej strane je však zrejmé, že Cicero si zo stoikov najviac cenil práve Catonov štýl vyjadrovania (pozri Stem 2005, 37 – 49).

⁷ Pozri bližšie Wallach (1990, 171).

⁸ Cicero často stoický typ argumentácie, z ktorej sa dalo len veľmi ťažko uniknúť, ironicky pomenúva výrazom *laqueus* (pozri Cic. *Tusc.* V, 27, 76; *de Orat.* I, 10, 43; *Fat.* IV, 7). Doslovne môžeme tento výraz preložiť ako „slučku či oko“, teda pascu, do ktorej sa chytá zver.

⁹ Pozri Cic. *de Orat.* III, 18, 65 – 66; II, 38, 157 – 160; *Brut.* 31, 118 – 119; *Fin.* IV, 3, 5 – 7. Plutarchos uvádza, že Cicero pri obhajobe Lucia Murenu práve kvôli Catonovi citoval stoických filozofov, a najmä ironicky zosmiešňoval ich takzvané *paradoxy* (Plu. *Cat. Mi.* 21, 5).

stránke prinajmenšom rovnaké. A po druhé sa usiloval dokázať, že to možno urobiť oveľa jednoduchším jazykom, teda jazykom, ktorý by bol pre rímske publikum oveľa prijateľnejší (Cic. *Parad.* 4).¹⁰

Hlavným cieľom *Stoických paradoxov* je preto ukázať moc rétoriky, demonštrovať spôsob, ako sa dajú filozofické myšlienky správne aplikovať do rečnického prejavu a následne prakticky prezentovať na verejnosti pri rôznych diskusiách. Cicero sa síce v tomto spise stavia pozitívne k hlavným princípom stoického etického učenia, no snaží sa myšlienky stoikov formálne vylepšiť a takto pozmenené predniesť rímskej verejnosti. Spis *Paradoxa stoicorum* tak predkladá pred čitateľa filozofickú náuku v rétorickom zafarbení (MacKendrick 1989, 91), respektíve ukazuje, ako sa môžu úspešne kombinovať filozofické techniky stoikov s rétorickým uvažovaním Rimanov (Wallach 1990, 183).¹¹ *Stoické paradoxy* preto môžeme zaradiť k žánrom takzvanej populárnej filozofie, ktorej cieľom je na základe jednoduchého a zrozumiteľného jazyka (napríklad konkrétnym vymenovávaním kontrastov medzi dobrým a zlým životom) prezentovať hlavné myšlienky súdobej v tomto prípade stoickej filozofie (pozri Mendell 1920).

2. Filozofické predlohy

Je zrejmé, že pri koncipovaní takéhoto špecifického diela musel mať Cicero k dispozícii nejaké staršie stoické predlohy. Zo starovekých správ napríklad vieme, že Hekatón z Rodosu napísal dielo *O paradoxoch* (gr. Περὶ παραδόξων) (DL VII, 124). Z katalógu diel u Diogena Laertia sa zasa dozvedáme, že Chrysippos bol autorom spisov s názvami *Dóказы, že rozkoš nie je cieľom* (gr. Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος) a *Dóказы, že rozkoš nie je dobrom* (gr. Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν) (DL VII, 202). Tematický obsah týchto spisov sa pravdepodobne priamo týkal Cicerovej argumentácie v prvom *paradoxe* (pozri Cic. *Parad.* 6 – 15). Keďže sa nám však zo všetkých týchto diel zachovali do súčasnosti iba názvy či zopár zlomkov, nemôžeme s určitosťou povedať, že by medzi nimi a Cicerovým spisom mohla existovať nejaká priama súvislosť (MacKendrick 1989, 92 – 93; Ronnick 1991, 43).

Zvláštne pôsobí aj skutočnosť, že hoci sa rímsky autor v spise jednoznačne stožňuje s myšlienkami stoicizmu, napriek tomu v texte menovite nespomenie ani jedného stoického filozofa. Z celej antickej filozofickej tradície sú tu explicitne uvedené iba dve postavy. Prvú reprezentuje Bias – jeden zo siedmich gréckych mudrcov, ktorý

¹⁰ Sprístupniť grécku filozofiu latinským poslucháčom v ich vlastnom jazyku bolo Cicerovým celoživotným programom. Z tohto dôvodu aj väčšina Cicerových filozofických diel začína obhajobou tejto snahy pred rímskou verejnosťou (pozri napríklad úvod spisu *De finibus bonorum et malorum*) (Cic. *Fin.* I, 1, 1 – 4, 12).

¹¹ Viac ako polovica tohto diela (Cic. *Parad.* 27 – 52) je napísaná vo forme, ktorá jednoznačne napodobuje kynicko-stoickú *diatribé*. Pozri Takahata (2004, 24 – 30), Ronnick (1991, 42 – 43).

pre Cicera predstavuje vzor morálneho človeka, ktorý dokáže neochvejne obstať zoči-voči nepriaznivému osudu (Cic. *Parad.* 8 – 9).¹² Druhou postavou je Sokrates (Cic. *Parad.* 4; 23), ktorého metódu spochybňovania bežných predstáv ľudí a ich mienok považuje Cicero za analogickú k vlastnému postupu použitému v *Stoických paradoxoch* (pozri Cicero 2002, 271). Po obsahovej stránke sa autorove formulácie stoického učenia týkajú výlučne etickej tematiky a vo väčšine prípadov sú vymenované v priamom protiklade k epikurejskému učeniu. Podľa interpretačnej tradície, ktorú reprezentujú najmä práce Jürgena Leonhardta a Tokika Takahatu, sa za Cicerovým obhajovaním stoických a kritikou epikurejských filozofických princípov vždy skrýva aj spochybňovanie dobovej politickej reprezentácie.¹³ Epikurejci ako predstavitelia morálneho hedonizmu sú v Cicerovej interpretácii vždy stotožňovaní s niektorými reprezentantmi nezodpovednej autoritárskej politiky (napríklad s Publiom Clodium Pulchrum, Gaiom Iuliom Caesarom či Marcom Liciniom Crassom) (pozri Cic. *Parad.* 20 – 52). Naopak, stoici predstavujú vďaka svojmu príklonu k cnostnému životu mravný ideál správania politikov, ktorí v rímskom kultúrnom priestore reprezentovali najmä postavy starých zákonodarcov (Romulus, Lucius Iunius Brutus), vojvodcov (Gaius Mucius Scaevola, Publius Horatius Cocles, Publius Decius Mus) a spravodlivých a skromných štátnikov (Gaius Fabricius Luscinus, Marcus Porcius Cato, Manius Curius Dentatus) (pozri Cic. *Parad.* 11 – 13).

Z textu *Stoických paradoxov* je zrejmé, že Cicero explicitne obhajuje etické myslenie stoikov a sám sa neraz pasuje do podoby ideálneho stoického mudrca (gr. σοφός; lat. *sapiens*) (pozri Cic. *Parad.* 27). Otázkou však ostáva, aký typ stoicizmu rímsky autor v tomto diele vlastne prezentuje. V našom príspevku sa preto pokúsime na príklade autorovej obhajoby platnosti tretieho – najkontroverznejšieho (Ronnick 1991, 27) – stoického *paradoxu* najskôr predstaviť Cicerovu argumentačnú stratégiu a potom sa budeme snažiť odpovedať na otázku, či možno zo znenia tohto *paradoxu* presne určiť, o aký druh stoickej filozofie sa tu Cicero opiera. M. V. Ronnicková, autorka asi najpoužívanejšieho komentára k tomuto dielu, sa totiž nazdáva, že práve v tomto *paradoxe* možno identifikovať autorov príklon k filozofii stredného stoicizmu, konkrétne k mysleniu Panaitia (Ronnick 1991, 27 – 29).

3. Tretí paradox

V treťom *paradoxe* sa Cicero rozhoduje čitateľovi bližšie predstaviť stoickú tézu: Ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα (lat. *Aequalia esse peccata et recte facta*):

¹² Podľa legendy si Bias počas obliehania rodného mesta Priéné odmietol zachrániť vlastný hmotný majetok, pretože skutočné bohatstvo sa nachádzalo iba v jeho vnútri, a to si v konečnom dôsledku niesol so sebou (*omnia mecum porto mea*) (Cic. *Parad.* 8). Porov. V. Max. (7, 2 ext. 3).

¹³ Takahata (2004, 24 – 30); Leonhardt (1995; 1999, 126 – 132).

„Dobré činy sú si všetky navzájom rovné a zlé činy sú si všetky navzájom rovné.“¹⁴ Prezentácia tejto myšlienky sa po formálnej stránke uskutočňuje prostredníctvom dialógu dvoch osôb. Na rozdiel od niektorých iných *paradoxov*, kde sa dajú pomerne jednoznačnejšie určiť obaja argumentační aktéri,¹⁵ je však v tomto prípade situácia trochu zložitejšia. Vystupujú tu dve bližšie neurčené postavy, z ktorých jedna kritizuje a druhá obhajuje stoickú tézu. Tokiko Takahata sa napríklad domnieva, že obhajcom by v tejto diskusii mohol byť Marcus Porcius Cato – práve ako zástanca nekompromisného stoického filozofického stanoviska (Takahata 2004, 28).¹⁶ Je však možné, že Cicero tu vystupuje v oboch uvedených rolách: raz ako obhajca uvedenej stoickej myšlienky a inokedy ako jej kritik. Podobná rétorická autoštylizácia je totiž charakteristická aj pre iné Cicerove diela. Zároveň rímsky autor mohol týmto postojom vyjadrovať osobitý eklektický postoj ku gréckej filozofickej tradícii, keďže s viacerými stoickými stanoviskami vnútorne nesúhlasil.

Na začiatku textu sa rímsky filozof sústreďuje na praktické predstavenie stoickej tézy. Najskôr sa zaoberá otázkou charakteristiky zlých morálnych dispozícií = „nerestí“ (*vitia*) a ich prejavov = „previnení“ (*peccata*) a prostredníctvom dvoch podobenstiev dokazuje platnosť tézy, že: „závažnosť zlých skutkov sa nedá merať na základe ich dôsledkov, ale prostredníctvom nerestí ľudí, ktorí tieto činy páchajú. Prehrešok môže byť raz väčší, inokedy zas menší, avšak hodnota samotného skutku, nech ho akokoľvek obrátiš, ostane vždy iba jedna“ (*nec enim peccata rerum eventum, sed vitiis hominum metienda sunt; in quo peccatur, id potest aliud alio maius esse aut minus, ipsum quidem illud peccare, quoquo verteris, unum est*) (Cic. *Parad.* 20).

Prvé podobenstvo sa týka „kormidelníka“ (*gubernator*), ktorý raz prevrhne loď so zlatom a inokedy zasa so slamou. Hoci tu ide o dosť podstatný rozdiel v dôsledkoch (zlatu má väčšiu cenu ako slama), hlúposť tohto skutku sa nevzťahuje na dôsledky, ale

¹⁴ Najranejšie manuskripty spisu *Paradoxa stoicorum* (A, B a V) obsahujú iba grécku formuláciu uvedeného *paradoxu*. Latinské znenie však môžeme rekonštruovať na základe pasáže z diela *De finibus bonorum et malorum*, kde Cicero hovorí o rôznych typoch stoických výrokov, pričom dva z nich sú tieto: „správne činy sú si všetky navzájom rovné a prehrešky sú si všetky navzájom rovné“ (*recte facta omnia aequalia, omnia peccata paria*) (Cic. *Fin.* IV, 19, 55). Podobne u Diogena Laertia nachádzame prítomné tvrdenie o tom, že stoici „sú toho názoru, že všetky chyby sú si navzájom rovné“ (ἀρεσκεῖ τ' αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἀμαρτήματα) (SVF III 527) (Ronnick 1991, 118).

¹⁵ Vo štvrtom *paradoxe* (Cic. *Parad.* 27 – 32) je Cicerovým partnerom Publius Clodius Pulcher, v piatom (Cic. *Parad.* 33 – 41) pravdepodobne Gaius Iulius Caesar a v šiestom (Cic. *Parad.* 42 – 52) Marcus Licinius Crassus (pozri Takahata 2004, 29).

¹⁶ Veľmi výstižne sa Cicero o Catonovi vyjadruje v jednom zo svojich listov: „Čo sa týka nášho priateľa Catona, chovám k nemu takú veľkú úctu ako k tebe. Ale faktom ostáva, že on so všetkým svojím vlastenctvom a integritou je niekedy príťažou. V senáte rozpráva, ako keby žil v Platónovom štáte, a nie v tejto Romulovej diere“ (*Nam Catonem nostrum non tu amas plus quam ego; sed tamen ille optimo animo utens et summa fide nocet interdum rei publicae; dicit enim tamquam in Platonis politeia, non tamquam in Romuli faece, sententiam*) (Cic. *Att.* II, 1, 8).

na charakter samého kormidelníka.¹⁷ Druhé podobenstvo zasa hovorí o tom, že „vášeň“ (*libido*) niekedy donucuje „ženy z nízkych pomerov“ (*in muliere ignota*) k mravným pokleskom. Rozhorčenie nad takýmto správaním však dozaista prejavuje oveľa menší počet ľudí, než keby sa táto neviazanosť spájala s nejakou urodzenou a vznešenou dievčinou (*dolor ad pauciores pertinet quam si petulans fuisset in aliqua generosa ac nobili virgine*). Z hľadiska stoickej teórie tu však musí ísť o rovnaké previnenie, bez ohľadu na sociálny status jedinca. Cicero jasne hovorí: „Ak sa totiž previniš, akoby si už prekročil hranice. Skrátka v momente, keď si to vykonal, už si sa dopustil zločinu. Na veľkosť zločinu už nemá žiadny vplyv to, ako ďaleko až zájdeš, keď už raz prekročíš hranicu“ (*si quidem est peccare tamquam transire lineas, quod, cum feceris, culpa commissa est; quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam culpam nihil pertinet*) (Cic. *Parad.* 20).¹⁸

To, čo platilo v prípade nerestí, sa dá vzťahovať aj na otázku charakteru dobrých morálnych dispozícií = „cnosti“ (*virtutes*). Podľa Cicera sa dá: „veľmi ľahko dokázať, že všetky cnosti sú navzájom rovnaké, a preto sa už dobrý muž nemôže stať ešte lepším, umiernený muž ešte umiernenejším, odvážny muž ešte odvážnejším a múdry muž ešte múdrejším“ (*atqui pares esse virtutes nec bono viro meliorem nec temperante temperantiozem nec forti fortiozem nec sapiente sapientiozem posse fieri facillime potest perspicí*) (Cic. *Parad.* 21). Ak totiž už raz niekoho nazveme „dobrým“ (*bonum*), tak predpokladáme, že je jedno, či mu požičiame desať alebo desaťtisíc libier zlata – v oboch prípadoch vieme, že nám ich vráti. Podobne ak už raz niekoho nazveme „umierneným“ (*temperantem*), tak to predpokladá, že táto pozitívna vlastnosť sa vzťahuje u daného človeka na krotenie všetkých vášní, a nie iba niektorých (Cic. *Parad.* 21).

Úlohou týchto podobenstiev je dokázať, že ani k cnosti, ale ani k nerestí nemožno nič navyše pridať a ani z nich nemožno nič odobrať (Cic. *Parad.* 22). Existuje iba jediná cnosť a jediná nerosť a všetky ich prejavy sú si navzájom rovné.¹⁹ Na hodnotenie kormidelníckeho umenia nemá skrátka žiadny vplyv to, aký náklad tento človek nesie na palube, na hodnotenie mravnosti žien zasa nemá vôbec žiadny vplyv skutočnosť, z akého rodu pochádzajú, na pripísanie dobrého charakteru nemá žiadny vplyv výška pôžičky a na prisúdenie stavu umiernenosti typ vášne.

¹⁷ Porov. Cic. *Fin.* IV, 27, 76.

¹⁸ V spise *De finibus bonorum et malorum* sa ako dôkaz platnosti tézy „zlé činy sú si všetky navzájom rovné“ uvádza ešte aj podobenstvo o strunových nástrojoch. Ak vezmeme väčší počet strunových nástrojov a ak ani jeden z nich nie je naladený tak, aby zachoval súzvuk, tak sú všetky rovnako rozladené. Rovnako tak previnenia, keďže sú z princípu zlé, sú rovnako navzájom zlé, a teda sú rovnaké (Cic. *Fin.* IV, 27, 75).

¹⁹ Pozri SVF III, 530 – 539.

V druhom argumentačnom kroku sa táto filozofická pozícia začína viac pertraktovať z právnického hľadiska, a zároveň sa sústreďuje už iba na dokázanie platnosti prvej polovice tézy „zlé činy sú si všetky navzájom rovné“. Z právnického uhľ'a pohľadu sa zdá, že uvedená téza by mohla predstavovať legislatívny základ pre správne fungovanie spoločnosti, pretože keby platilo pravidlo, že všetky previnenia sú si navzájom rovné – tak by sa napríklad aj každý druh usmrtenia človeka musel posudzovať rovnako. Cicero pripomína, že žiadna iná myšlienka nie je pre ľudský život „pravdivejšia“ (*verior*) a „užitečnejšia“ (*utilior*), pretože viac odrádza ľudí od páchania všetkých hanebností (*magis arceat homines ab improbitate omni*) (Cic. *Parad.* 23). Keby sa dokázala platnosť tohto *paradoxu*, tak by táto téza mohla v konečnom dôsledku odstrašiť zločincov od páchania tak väčších, ako aj menších deliktov.

Práve aplikácia tohto morálneho stanoviska na právno-politickú sféru však vyvoláva v oponentovi potrebu formulovať prvú relevantnú námietku. Ak totiž platí vyššie uvedená téza, tak je otázne, „či“ vôbec „existuje rozdiel medzi zabitím otca a otroka“? (*Nihilne igitur interest [...] patrem quis enecet an servum?*) (Cic. *Parad.* 24).²⁰ Obhajca stoeckej pozície priznáva, že keby sa brali do úvahy holé fakty, tak by sa charakter týchto činov veľmi ťažko posudzoval. Ak sa totiž za zločin pokladá zabitie otca, tak by sa „otcovrahmi“ (*parricidae*) museli stať aj obyvatelia mesta Saguntum, ktorí v roku 219 pred n. l. radšej volili smrť z rúk vlastných príbuzných, než aby sa podrobili útočiacemu Hannibalovmu vojsku (pozri Liv. XXI, 14). Preto treba tieto usmrtenia jednoznačne odlišovať, keďže ide o rôzne typy previnení: „Preto je niekedy možné vziať rodičom život bez toho, aby sme sa dopustili zločinu, a naopak, často nemožno usmrtiť otroka bez toho, aby sme sa dopustili nespravodlivosti. Určujúcim prvkom je teda motív, a nie povaha samotného skutku“ (*Ergo et parenti nonnumquam adimi vita sine scelere potest et servo saepe sine iniuria non potest. Causa igitur haec, non natura distinguit*). Avšak, a to je potrebné osobitne zdôrazniť, aj keď zavedieme pojmové rozlíšenie, ktoré nám umožňuje odlíšiť jedno zabitie od druhého, tak je naďalej nevyhnutné, aby si všetky zlé skutky ostali navzájom rovné (*paria fiant necesse est*) (Cic. *Parad.* 24).

Otázka určenia výšky trestu je v tomto kontroverznom prípade riešená nasledujúcim spôsobom. Kým v prípade vraždy otroka sa dopúšťame iba jednorazového previnenia (smrť slúžiacej osoby), v záležitosti zavraždenia otca tu už ide o množstvo previnení. Je tu totiž spáchané násilie na človeku, ktorý nás „splodil“ (*procreavit*), „živil“ (*aluit*), „vychoval“ (*erudit*) a „zabezpečil nám postavenie v rodine a v štáte“ (*in sede ac domo atque in re publica collocavit*). Keďže pri otcovražde vychádza na povrch takéto množstvo previnení, páchatel' si dozaista zaslúži oveľa „väčší trest“

²⁰ Porov. Cic. *Fin.* IV, 27, 76.

(*poena maiore*). Napriek tejto dištinkcii z hľadiska výšky trestu však naďalej ostáva platným faktom, že akékoľvek porušenie zákona predstavuje rovnaký „prečin“ (*ne-fas*) (Cic. *Parad.* 25).

Po tejto odpovedi sa názorový oponent opýta, či tento predpoklad „platí aj pri malých záležitostiach“ (*Etiame in minimis rebus?*). Odpoveďou mu je uistenie, že áno, keďže každý človek je schopný ovládať chod svojich myšlienok. Ako analógiu si pritom vyberá príklad s hercom a básnikom: „Ak sa herec pohybuje trochu mimo rytmu, alebo ak recituje verš, ktorý má jednu slabiku príliš krátku alebo príliš dlhú, tak je vypísaný a vyhnaný z javiska“ (*Histrion si paulum se movit extra numerum aut si versus pronuntiat est syllaba una brevior aut longior, exsibilatur, exploditur*).²¹ V reálnom živote sa síce múdry človek nemá zaoberať podobnými umeleckými malichernosťami,²² no ako občan má povinnosť zaznamenávať akékoľvek previnenia v ľudskej spoločnosti (Cic. *Parad.* 26). Tak ako v umení pohorší poslucháča všetko, čo jeho zážitok oslabuje, rovnako aj v spoločnosti – každý, a to aj malý etický prehrešok by mal mať rovnakú váhu.

Poslednú námietku voči platnosti stoického stanoviska Cicero formuluje takto: „Ak by sa previnenia zdali byť menšie, mohli by byť snáď menšie aj v rovine významnosti?“ (*Si visa sint breviora, leviora videantur?*). Na to mu dialogický partner odpovedá: „Ako by sa previnenia mohli zdať menšie, keď každé z nich spôsobuje zmätok v rozume a v jeho správnom usporiadaní? Akonáhle sa rozum a jeho usporiadanie prvý raz ocitnú v zmatku, môže sa snáď ešte niečo navyše pridať, čo by mohlo zväčšiť mieru previnenia?“ (*Breviora qui possint videri, cum quidquid peccatur, perturbatione peccatur rationis atque ordinis, perturbata autem semel ratione et ordine nihil possit addi, quo magis peccari posse videatur?*) (Cic. *Parad.* 26). Jednoducho povedané, či už spáchame menší alebo väčší zločin, každá takáto udalosť vyvoláva negatívne zmeny v mysli, ktoré svedčia o tom, že nemáme pod kontrolou naše rozumové sebaovládanie.

4. Panaitiovský motív?

Vidíme, že vo vyššie naznačenom argumentačnom postupe sa Cicero sústreďí najmä na dokázanie platnosti tézy „zlé činy sú si všetky navzájom rovné“. Pri obhajobe tejto myšlienky mu jeho názorový oponent kladie otázky, ktoré do určitej miery problematizujú jej platnosť, a tak je autor nútený podrobnejšie vysvetliť jej význam. Najzreteľnejšie môžeme túto stratégiu vidieť pri námietke, ktorá sa týka hľadania nejakého kvalitatívneho rozdielu medzi zabitím otca na jednej strane a zabitím otroka na strane druhej (Cic. *Parad.* 24).

²¹ Porov. Cic. *Orat.* 51, 173; Cic. *de Orat.* III, 50, 196; I, 61, 258 – 259; Ronnick (1991, 120).

²² V spise *De officiis* Cicero píše: „Mudrc sa nebude v živote starať o to, o čo sa stará herec na javisku“ (*Ergo histrio hoc videbit in scaena, non videbit sapiens vir in vita*) (Cic. *Off.* I, 31, 114) (Ronnick 1991, 120).

Práve v odpovedi na túto výhradu vidí Michele V. Ronnicková autorov príklon k filozofii stredného stoicizmu. Autor totiž na začiatku obhajoby hovorí, že z hľadiska práva dozaista existuje pojmové rozlíšenie, ktoré nám dovoľuje diferencovať jedno zabitie od druhého a na základe neho určiť rozdielnú výšku trestu. V prípade zabitia otca by výška trestu bola dozaista nižšia než v prípade zabitia otca. Podľa Michele V. Ronnickovej tento uhol pohľadu zmierňuje prísne dôsledky raného stoického názoru a do popredia dostáva Cicerovo realistickejšie právnické presvedčenie. Autorka zároveň predpokladá, že práve v uvedenom pojmovom rozlíšení sa rímsky filozof prihlasuje k filozofickému odkazu Panaitia. Tým, že Cicero pojmovo diferencuje jedno zabitie od druhého, akoby automaticky súhlasil s neuplatniteľnosťou myšlienok raného stoicizmu v praktickom živote.²³ Cicero tu podľa nej rezignuje na ideál dokonalého stoického mu- dra a zdôrazňuje skôr myšlienku človeka, ktorý sa aspoň pokúša stať mudrcom (*proficiens*), a preto je väčšmi náchylný ku kompromisom²⁴ (Ronnick 1991, 28).

Odvola sa tu zároveň na pasáž zo záveru štvrtej knihy spisu *De finibus bonorum et malorum*, ktorá je po obsahovej stránke veľmi analogická s postupom načrtnutým v *Stoických paradoxoch* (pozri Cic. *Fin.* IV, 26, 75 – 27, 77). V nej Cicero píše, že Panaitios sa vždy „vyhýbal nevládnosti a drsnosti raných stoikov, ako aj trpkosti ich myšlienok a príkrosti ich argumentácie, pričom v jednom prípade bol miernejší a v druhom zasa jasnejší“ (*tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbis sententiarum nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior*) (Cic. *Fin.* IV, 28, 79 = zl. 55).²⁵ Autorka tak na zmierlivejšom postoji v otázke pojmovej diferenciácie medzi zabitím otca a zabitím otca vidí priamy vplyv panaitiovej filozofie.

Ako sme však videli, Cicero v texte síce pojmovo rozlišuje rôzne typy zabitia, no v konečnom dôsledku sú si zlé skutky naďalej navzájom rovné. Uvedenú pasáž tak možno interpretovať aj z hľadiska zachovania raných stoických téz.²⁶ Ako už bolo povedané, raní stoici sa nazdávali, že všetky previnenia sú si navzájom rovné, no nie sú si podobné (Ἰσά τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἀμαρτήματα, οὐκέτι δ' ὅμοια) (SVF III, 528). Jednoducho povedané, síce z nich vyplýva rovnaká vina, no v iných ohľadoch môžu byť kvalitatívne úplne odlišné (Rist 1998, 94). Ak to aplikujeme na náš príklad, tak zabitie otca, ako aj zabitie otca je ohavný zločin (títo dvaja ľudia sú si rovní v tom,

²³ Podobné panaitiovské pasáže vidí autorka aj v prípade analýzy časti šiesteho *paradoxu* (Cic. *Parad.* 44) (Ronnick 1991, 37).

²⁴ Autorka pri tejto príležitosti poukazuje na panaitiovské motívy u Senecu, podľa ktorých cieľ správneho života by nemal byť prístupný iba malému počtu mudrcov, ale aj nedokonalému človeku, ktorý sa ale chce zlepšovať (*etiam imperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis via*) (Sen. *Ep.* 94, 50; porov. Sen. *Ep.* 116, 5) (Ronnick 1991, 28).

²⁵ Panaitiove fragmenty usporiadal do zbierky zlomkov Modestus van Straaten a vydal ju pod titulom *Panaetii Rhodii Fragmenta* (ďalej len zl.).

²⁶ Pri tejto interpretácii sa pridriavame postupu, ktorý veľmi dobre rozpracoval John M. Rist (1998, 90 – 105).

že sa dopustili previnenia), no stav otcovrahovej mysle, ktorý zabil otca kvôli tomu, aby otec neupadol do otroctva, bude dozaista diametrálne odlišný od stavu mysle človeka, ktorý zabil otroka povedzme v afekte. To, na čom naozaj záleží, je dôvod, a tento dôvod je spätý s problematikou vhodného okamihu. Práve schopnosť správne rozpoznať vhodný okamih odlišuje mudrca od bežného človeka. Ak niekto zabije otca v nevhodnom okamihu, je vinný. Ak niekto zabije otroka v nevhodnej situácii, je vinný rovnako. Podľa stoikov totiž „nemajú výsledky akéhokoľvek konania čo činiť s otázkou viny“. Moderným jazykom povedané, „stoici odmietajú konzekvencializmus“ (Rist 1998, 90 – 91).

Toto riešenie má potom priame dôsledky na vysvetlenie otázky výšky trestu, ktorá sa problematizuje v dvadsiatej piatej kapitole (Cic. *Parad.* 25). Cícero tu hovorí, že kým v prípade zabitia otroka sa dopúšťame iba jednorazového previnenia, v prípade zavraždenia otca tu už ide o množstvo previnení, pretože otec nás splodil, živil, vychoval a zabezpečil nám postavenie v rodine a v štáte. Keďže aktom otcovraždy spáchal človek jedným skutkom viac zločinov, zasluhuje si toto previnenie vyšší trest. „Trest má byť teda vymeraný nie podľa viny, pretože všetci zločinci sú vinní rovnako, ale podľa počtu zločinov, ktoré spáchali“ (Rist 1998, 91). Zenón bližšie vysvetľuje túto teóriu nasledovne: „Niektoré previnenia sú prípustné, iné sú neprípustné, pretože tie, ktoré sú neprípustné, prekračujú väčší počet povinností, kým tie, ktoré sú prípustné, prekračujú menší počet povinností“ (*peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent*) (SVF I, 232). Každý zlý skutok sa tak posudzuje ako súčasť celistvého konania, ktoré zahŕňa vzťahy s množstvom iných jedincov, a zároveň s jedným jedincom v rozličnom počte ohľadov. Tresty sa tak podľa stoikov majú udeľovať podľa počtu prečinov, a nie podľa viny (Rist 1998, 91 – 92). Človek je skrátka vinný vždy, nech už spáchal akékoľvek previnenie, no trest možno rozlišovať so zreteľom na počet previnení.

Z hľadiska stoickej psychológie totiž každé spáchané previnenie narušuje tonus ľudskej *pneumy* rovnako, a teda signalizuje, že človek ešte nedosiahol stav múdreho jedinca (Rist 1998, 97 – 98). Preto Cícero uzatvára svoju argumentáciu tvrdením, že opätovne nezáleží na druhu previnenia, pretože aj malé previnenie dokáže spôsobiť zmätok v rozume (Cic. *Parad.* 26). Nezáleží teda na tom, či ide o malé alebo veľké previnenie – ak sa dopustíme akéhokoľvek previnenia, tak náš stav vypovedá o tom, že ľudská duša sa nechová racionálne, čo ju veľmi vzdáľuje od ideálneho stavu duše stoického mudrca.

Podľa Andreja Kalaša si zároveň musíme uvedomiť, že stoické presvedčenie o tom, že všetky mravné činy sú „rovnako dobré“ a všetky nemravné „rovnako zlé“ je v priamom protiklade s učením stoickej fyziky, podľa ktorej sú rozmanité telesá postupne začleňované do celku *kosmu* podľa stupňa napätia *pneumy*. Fyzikálna teória

stoikov skrátka hlásala kontinuálny proces mravného zdokonaľovania (je možný postupný nárast „cnosti“ na úkor predstavenej etickej tézy o diskontinuitnom prechode k cnosti (je možné iba skokovité nadobudnutie cnosti: buď si cnostný, alebo nie si cnostný) (Kalaš 2002).²⁷ Zmierňujúca interpretácia dvadsiatej štvrtej kapitoly tak vôbec nemusí mať panaitiovský pôvod, keďže tento typ uvažovania je vlastný aj ranej stoickej fyzike.

5. Záver

Na záver tak môžeme konštatovať, že v treťom *paradoxe* možno len veľmi ťažko od seba odlíšiť myšlienky raného a stredného stoicizmu. Cicero menovite neuvádza zdroje svojich myšlienok, a zároveň sa sústreďuje najmä na obhájenie platnosti tézy „zlé činy sú si všetky navzájom rovné“. Možné panaitiovské motívy sú obmedzené len na problematiku pojmovej diferenciacie medzi zabitím otca a otroka (Cic. *Parad.* 24), pričom Michele V. Ronnicková neponúka dostatočne relevantné dôkazy na podopretie tohto stanoviska. Text sa dá okrem toho plauzibilne interpretovať v intenciách raného stoicizmu bez toho, aby sme v ňom hľadali panaitiovské inovácie. Ako sme si ukázali, Cicero predstavuje platnosť uvedenej stoickej tézy v niekoľkých argumentačných krokoch (zdôvodnenie, prečo existuje iba jediná cnosť a jediná neresť; aplikácia a zdôvodnenie platnosti tézy „zlé činy sú si všetky navzájom rovné“ v praktickej oblasti; záväznosť uvedenej tézy aj v prípade malých prehreškov; preukázanie škodlivosti nerestí na našu myseľ). Zároveň je evidentné, že Cicero sa oveľa viac venuje obhájeniu tézy ako formulovaniu relevantných námietok. Tie majú totiž väčšinou podobu iba stručných otázok. Okrem toho v Ronnickovej čítaní danej pasáže nemusíme vôbec hľadať panaitiovské vzory, keďže myšlienku postupného mravného sebazdokonaľovania človeka možno odvodiť aj z niektorých princípov ranej stoickej fyziky. Predstavená dikcia, štýl, obsah a rozsah Cicerovej argumentácie tak v konečnom dôsledku svedčia skôr v prospech využívania raných stoických zdrojov.

Literatúra

- BRINGMANN, K. (1971): *Untersuchungen zum späten Cicero*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (1928): *De officiis*. With an English translation by W. Miller. London: William Heinemann.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (1942): *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.

²⁷ Tento nesúlads fyzikálnych a etických prvkov stoickej filozofie mal pravdepodobne ideologický pôvod. Keďže stoici chceli svojich stúpcov motivovať k eticky správne konaniu, vytvorili vzor ideálneho mudrca ako priamy protiklad všetkých ostatných modelov ľudského správania (Kalaš 2002).

- CICERO, MARCUS TULLIUS (1967): *De oratore*. Vol. I. – II. With an English translation by E. W. Sutton. London: William Heinemann.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (1980): *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Recognovit O. Plasberg. Stuttgart: B. G. Teubner.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (1999): *Letters to Atticus*. Volume I. – III. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (2002): *De legibus. Paradoxa stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Rainer Nickel. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (2002): *Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. Handbook of Electioneering*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CICERO, MARCUS TULLIUS (2009): *De Finibus Bonorum et Malorum*. Vol. I., II. Recensuit et enarravit J. N. Madvig. Cambridge: Cambridge University Press.
- CICÉRON (1968; 1970): *Tusculanes*. Tome I. – II. Texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres.
- DIELS, H. (1951 – 1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. – III. Herausgegeben von W. Kranz. Berlin.
- DIOGENIS LAERTII (2008): *Vitae philosophorum*. Vol. Libri I. – X. Edidit M. Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter.
- KALAŠ, A. (2002): Stoická etika. *Pro-Fil*, 3 (1).
- LEONHARDT, J. (1995): Theorie und Praxis der deliberatio bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis XXXI*, 153 – 171.
- LEONHARDT, J. (1999): *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München: Verlag C. H. Beck.
- LIVIUS, TITUS (1973): *Dějiny IV*. Preložila Marie Husová. Praha: Svoboda.
- MACKENDRICK, P. (1989): *The Philosophical Books of Cicero*. London: Duckworth.
- MENDELL, C. W. (1920): Satire as Popular Philosophy. *Classical Philology*, 15 (2), 138 – 157.
- Panaetii Rhodii Fragmenta* (1952): Collegit iterumque edidit. Modestus van Straaten O.E.S.A. Leiden: E. J. Brill.
- PLÚTARCHOS (2006): *Životopisy slávných Řeků a Římanů I. – II*. Preklad V. Bahník, A. Hartmann, R. Mertlík, E. Svobodová, F. Stiebitz. Praha: Arista Baset.
- RESCHER, N. (2001): *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*. Chicago and La Salle: Open Court.
- RIST, J. M. (1998): *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh.
- RONNICK, M. V. (1991): *Cicero's »Paradoxa Stoicorum«: A Commentary an Interpretation and a Study of Its Influence*. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang 1991.
- SENECA (1917, 1920, 1925): *Epistles*. Volume I. – III. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- STEM, R. (2005): The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger. *The Classical Journal*, 101 (1), 37 – 49.
- Stoicorum veterum fragmenta* (1964): Vol. I. – IV. Collegit Ioannes ab Arnim. Stutgardiae: In aedibus B. G. Teubneri.
- TAKAHATA, T. (2004): *Das Bild des römischen Staates in Ciceros philosophischen Schriften*. Marburg.
- URBANCOVÁ, E. (2003): M. Tullius Cicero a tvorba latinského filozofického slovníka. *Filozofia*, 58 (8), 513 – 522.

VALERIUS MAXIMUS (2002): *Memorable Doings and Sayings*. Volume II. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALLACH, P. B. (1990): Rhetoric and Paradox: Cicero, 'Paradoxa Stoicorum IV'. *Hermes*, 118. Bd., H. 2, 171 – 183.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia grantových projektov KEGA 002UCM-4/2017 *Inovatívne metódy výučby počiatkov antického sociálno-politického, právneho a etického myslenia* a VEGA 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu*.

Peter Fraňo
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta UCM
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: peter.frano@ucm.sk