Univerzita Karlova v Praze

Právnická fakulta

Komparace axiologických a státoprávních systémů Platóna, Aristotela a Cicerona

Studentská vědecká a odborná činnost

Kategorie: magisterské studium

2015 Autor: Filip Horák

VIII. ročník Konzultant: JUDr. Jan Pinz, Ph.D.

Čestné prohlášení a souhlas s publikací práce

Prohlašuji, že jsem práci předkládanou do VIII. ročníku Studentské vědecké a odborné činnosti (SVOČ) vypracoval samostatně za použití literatury a zdrojů v ní uvedených. Dále prohlašuji, že práce nebyla ani jako celek, ani z podstatné části dříve publikována, obhájena jako součást bakalářské, diplomové, rigorózní nebo jiné studentské kvalifikační práce a nebyla přihlášena do předchozích ročníků SVOČ či jiné soutěže.

Souhlasím s užitím této práce rozšiřováním, rozmnožováním a sdělováním veřejnosti v neomezeném rozsahu pro účely publikace a prezentace PF UK, včetně užití třetími osobami.

V Opavě dne 19. 2. 2015

……...……

Filip Horák

Poděkování

Rád bych tímto poděkoval JUDr. Janu Pinzovi, Ph.D. za jeho velmi přínosné připomínky, námitky, návrhy, poznámky a zejména za čas, který byl ochoten strávit konzultacemi nad touto prací.

Obsah

ÚVOD 1
ČÁST OBECNÁ 2
I. Definice a vymezení klíčových kategorií a pojmů 2
1. Hodnotový systém oxidentální společnosti 2
2. Svoboda 3
3. Rovnost 3
4. Spravedlnost 4
II. Stručný přehled vývoje hodnotového systému oxidentální společnosti 4
1. Vývoj chápání svobody 4
2. Vývoj chápání rovnosti 6
3. Vývoj chápání spravedlnosti 7
ČÁST ZVLÁŠTNÍ *10*
III. Diferenciální interpretace svobody 10
IV. Diferenciální interpretace rovnosti 11
V. Diferenciální interpretace spravedlnosti 15
VI. Komparace Kallipole, Políteie a Republiky 18
VII. Syntéza porovnávaných teorií 20
ZÁVĚR *24*
Použitá odborná literatura *25*

ÚVOD

Meritem a cílem této práce budiž porovnání státoprávních idejí tří klíčových politických filosofů antického světa. Slovy renesančních géniů, rozhodli jsme se navrátit se k pramenům a hledat prvotní myšlenky, jež svým vlivem utvářely a ještě dnes utvářejí lidské společenské zřízení. Vzájemným porovnáváním teorií těchto velikánů antické doby se pokusíme zjistit, který z nich ovlivnil politické myšlení západní civilizace nejvíce, a od kterého se lidská společnost naopak rozhodla odchýlit.

Platón s Aristotelém, učitel a jeho polemizující žák, byli vybráni do této komparace, neboť se stali pramenem dvou základních kontradiktorních politicko-filosofických proudů, jejichž vzájemné interference můžeme pozorovat až do dnešních dob. Důvodem pro zařazení Cicerona je brilantní eklekticismus, jehož prostřednictvím dokázal Platónovy a Aristotelovy teorie v jistých bodech propojit a sjednotit. Druhým důvodem pak je, že přes své eklektické zaměření Cicero rovněž dokázal vytvořit autonomní politicko-filosofický systém, jenž ovlivnil současné chápání státu více, než by se na první pohled mohlo zdát.

V době střetu kultur a civilizací charakteristické relativizací hodnotového systému západní civilizace a rozvolňováním základů, na nichž je postaven suverénní demokratický právní stát, se nám jeví jako nezbytné soustředit svůj pohled k samotnému zdroji našeho politického myšlení a hledat zde řešení aktuálních společenských problémů. Proto jsme se rozhodli položit výzkumnou otázku, jež zní: *Je možné často kontradiktorní ideové koncepty Platóna a Aristotela propojit a najít tak universální axiologický systém, na němž stojí soudobá západní civilizace?*

Na tomto místě, sluší se dle našeho názoru rovněž krátce referovat o struktuře, metodách a pramenech práce. V obecné části nejprve předneseme definice základních axiologických fenoménů (tj. svobody, rovnosti a spravedlnosti) a stručně popíšeme jejich vývoj od antického věku až do novodobé filosofie. Zároveň ukážeme, v čem budoucí koncepty navazují na své antické kořeny a proč je tedy pojednání o nejvýznamnějších antických axiologických a státoprávních systémů stále aktuálním tématem. Zvláštní část pak již bude primárně komparativní, neboť zde budeme porovnávat zmíněné axiologické, jakož i státoprávní koncepty antických myslitelů. Metodu komparativní opustíme až v kapitole sedmé, kde se naopak pokusíme o syntézu porovnávaných konceptů.

Z hlediska pramenů jsme se rozhodli odrazit se takřka výhradně od tří stěžejních děl, spadajících vždy pod autorství jednoho ze jmenovaných. V případě Platóna byla vybrána jeho nejradikálnější prvotina poskytující z pera tohoto myslitele poprvé ucelenou státoprávní teorii, tedy Ústava. V případě Aristotela jsme nemohli jinak než využít díla, jež nejen že přímo reaguje na Platónovu Ústavu, nýbrž také přichází s jakýmsi vlastním státoprávním ideálem, tedy Politiku. Konečně v případě Cicerona jsme se rozhodli pro jeho nejslavnější dílo, jež se rovněž velice často odkazuje na Ústavu, tedy jeho spis O Věcech veřejných. Od každého autora bylo vybráno pouze jedno dílo z toho důvodu, že každý jeden spis antických myslitelů zpravidla tvoří ucelený, uzavřený a

zejména vysoce osobitý myšlenkový komplex. V případě, že bychom využili od jednoho autora děl více, vystavili bychom se problému, že jednotlivá díla stejného autora si vzájemně často odporují či se od sebe ideově významně liší. Z důvodu řádného pojednání o Aristotelově teorii spravedlnosti jsme však učinili výjimku a pojednali rovněž o Etice Nikomachově, neboť Politika se spravedlnosti příliš podrobně nevěnuje.

ČÁST OBECNÁ

I. Definice a vymezení klíčových kategorií a pojmů

1. Hodnotový systém oxidentální společnosti

Antické Řecko lze považovat za pomyslný most, po němž dokázaly přejít z orientu na evropský kontinent první filosofické myšlenky. Řecká filosofie však nebyla pouhým prostředníkem mezi orientem a oxidentem, ale také autonomní základnou pro západní filosofické myšlení v tom smyslu, že některé z orientálních myšlenek dále rozvíjela a modifikovala.[1]

Z myšlení řeckých filosofů vyplývá triáda hodnot, které tvoří základní axiologický systém západní společnosti. Jsou jimi svoboda, rovnost a spravedlnost, přičemž svoboda a rovnost působí jako určité protipóly, které spravedlnost, jakožto zastřešující hodnota, uvádí v soulad.[2] Odtud lze dovodit, že spravedlnost vzniká někde mezi svobodou a rovností, konkrétně tam, kde je nejbohatší a nejúspěšnější jednotlivec ještě spokojen s rozsahem své autonomní sféry, která mu byla společností ponechána, ale zároveň tam, kde je nejchudší a nejméně úspěšný jednotlivec již spokojen s tím, jak se o něj společnost stará. Je to rovněž stav, kdy se společnost pro existenci dostatečného počtu právních norem upravujících chování osob cítí již bezpečna, ale zároveň ne svázána a omezena natolik, že by měla tendenci spatřovat nové nebezpečí ve státu samotném. Spravedlnost tedy zároveň omezuje absolutní rovnost, aby byla zachována potřebná svoboda, i absolutní svobodu, aby byla nastolena potřebná rovnost.[3]

Ostatní myslitelné hodnoty jsou dle našeho mínění spíše derivacemi či kombinacemi zde zmíněné základní antické triády.[4] Pro účely této práce jsme se tedy rozhodli mimo jiné z důvodu snazší uchopitelnosti tématu pracovat pouze s třemi zmíněnými základními hodnotami.

---

[1] PINZ, Jan., 2006, s. 117.

[2] Tuto tezi potvrzuje i Dr. Pinz, když uvádí že, „*Výraz pro starořecké právo diké, (…), označoval původně symbol spravedlnosti a rovnováhy. Svět řeckých poléis s veřejným fungováním politického života, a tedy pod stálou společenskou kontrolou počítal s občanskou rovností – isonomia, rovným právem projevu – isegoria, rovným hlasovacím právem – isopsephia, vnější svobodou – eleutheria a vnitřní svobodou – autonomia*.“ (PINZ, Jan., 2010, s 9 – 10).

[3] Pro podklady pro tyto úvahy v konkrétních případech analyzovaných autorů viz zvláštní část a odkazy v ní uvedené.

[4] V tomto kontextu Prof. Gerloch uvádí ve vztahu ke správně nastavenému filosoficko-právnímu systému ještě hodnoty jistoty, morálky (v antickém pojetí spíše „ctnosti“) a také legitimity (GERLOCH, Aleš., 2013, s. 252; 255 - 257). Jistotu je však možno definovat částečně s pomocí rovnosti, neboť součástí jistoty je i očekávání, že s námi bude zacházeno (např. v soudním řízení) stejným způsobem, jako s ostatními a také částečně s pomocí spravedlnosti, neboť je jistě spravedlivé, že občan státu, na jehož správě se podílí, může legitimně očekávat, jak se k němu tento stát v jednotlivých situacích zachová. Stejně tak lze poukázat na fakt, že hodnota morálky je

2. Svoboda

O co nejabstraktnější definici svobody jsme se pokusili již v dříve publikovaném eseji, kde jsme svobodu definovali jako přirozenou vlastnost člověka vyznačující se především možností činit cokoliv, co se mu zamane, jež plyne z podstaty člověka, jakožto myslící bytosti nadané racionálním uvažováním a schopností činit samostatná rozhodnutí při reakci na rozmanité vnitřní i vnější podněty. Takto vymezenou „absolutní“ svobodu pak samozřejmě lze v reálném světě omezovat na několika rovinách, jako jsou např. rovina fyzikální a biologická, rovina společenská či rovina právní.[5] Podobný názor zastává i Prof. Gerloch, když uvádí, že *„svoboda je možnost volního rozhodnutí, volního jednání člověka. Primárně je člověk svobodný, možná jsou jeho omezení.“*[6]

Z takto vymezené definice pak vyplývá několik podstatných závěrů. Svoboda, byť v obecném měřítku je abstraktní a absolutní hodnotou, v reálném pojetí je jednak vázána na jednotlivce či společnost a zároveň je nutně omezená. Jelikož tuto práci nezamýšlíme úplně odtrhnout od reality, budeme pro její potřeby pracovat s tímto realistickým, omezeným pojetím svobody.

3. Rovnost

Jako rovný můžeme vcelku jednoduše charakterizovat vztah dvou či více subjektů, kde žádný z nich není v jakémkoliv ohledu privilegovaný ani diskriminovaný. Co je ovšem podstatně komplikovanější, je vymezení dimenzí, v nichž rovnost působí, popř. působit může. V tomto ohledu můžeme zejména odlišit rovnost formální (tj. rovnost statusovou, rovnost právní) od rovnosti materiální (tj. rovnosti skutečné, rovnosti biologické a sociální).[7] K první jmenované kategorii můžeme řadit jak rovnost hmotněprávní (rovnost v právech, svobodách a povinnostech), tak rovnost procesní (např. rovnost v řízení před soudem či jiným orgánem veřejné správy). Ke druhé jmenované pak řadíme zejména rovnost příležitostí (tj. možnost každého dosáhnout v životě svých cílů na základě vlastních schopností bez ohledu na rozdílnost v kategoriích, které nemají vliv na dosažení těchto cílů – např. v pohlaví, rase, náboženském vyznání, ideologickém smýšlení apod.) a rovnost majetkovou (tj. rovnost absolutní, jež na rozdíl od předchozí jmenované nemluví pouze o možnosti dosahovat svých cílů, ale o jistotě, že každý bude v rámci měřitelných materiálních hodnot obdařen stejně jako ostatní, bez ohledu na své osobní preference, zájmy a cíle).

V tomto kontextu nepovažujeme za nutné zabývat se žádoucností či potřebností jednotlivých druhů rovnosti, spíše chceme objektivně nastínit jednotlivé kategorie rovnosti, v rámci kterých může docházet k rozdílné intepretaci této hodnoty. Výše uvedená „kategorizace rovnosti“ má tedy

---

specifickou derivací svobody a spravedlnosti, neboť je to právě odpovědnost a tedy určitá morálka, jež by měla přicházet se svobodou a abstraktním korektivem této morálky by právě měla být hodnota spravedlnosti. Stejně tak legitimita neboli ospravedlnitelnost je derivací zmíněných tří hodnot. Svoboda v demokratické společnosti definuje jako subjekt této legitimizace lid, když právě jemu vkládá možnost legitimovat vládu, právo a stát do rukou. Rovnost proces legitimizace dále vymezuje tím, že z ní lze odvodit právo každého člena tohoto abstraktního „lidu“ podílet se na legitimizačním procesu stejnou měrou. Nakonec spravedlnost můžeme v tomto kontextu popsat, jako určité kritérium při rozhodování lidu o tom, co je a co není legitimní.

[5] HORÁK, Filip.[On-line]., 30. 11. 2014.

[6] GERLOCH, Aleš., 2013, s. 250.

[7] GERLOCH, Aleš., 2013, s. 251.

především posloužit, jako prostředek pro snazší přehlednost a dokonalejší strukturovanost zvláštní části této práce.

4. Spravedlnost

Zatímco svoboda a rovnost mají vlivem vyšší míry konkrétnosti v zásadě určitý a objektivní obsah, na jehož elementárních rysech se dokáže převážná většina myslitelů shodnout, spravedlnost naopak v důsledku vysoké míry abstraktnosti tuto objektivní náplň postrádá, díky čemuž se mnohdy stává spíše etickou kategorií. Z tohoto důvodu může být v některých situacích vhodnější ptát se spíše „Co je spravedlivé a co nikoliv?“ než pokládat obecnou otázku „Co je to spravedlnost?“.

Přesto se nejprve pokusíme odpovědět na otázku obecnější. Spravedlnost lze nejobecněji popsat jako stav, kdy je s každým zacházeno tak, každému činěno to a každému dáno tolik, jak, co a kolik mu náleží a zároveň s ním není zacházeno tak, není mu činěno to ani dáno více nebo méně, než jak, co a kolik mu právě náleží.[8] [9]

V tomto kontextu však vznikají dvě klíčové otázky. Jednak je potřeba se zeptat, kdo o tom, co komu náleží, bude rozhodovat, a jednak, podle jakých kritérií o tom bude rozhodovat. Na tyto otázky nám dali odpověď v této práci analyzovaní antičtí filosofové, kteří dokázali vytvořit dvě formy spravedlnosti (viz zvláštní část). První z nich je spravedlnost individuální či subjektivní a jejím korektivem je v zásadě mravní a morální přesvědčení jedince. Druhou je spravedlnost kolektivní či objektivní, která zpravidla vzniká jako průnik jednotlivých individuálních pojetí spravedlnosti a jejímž vyjádřením je zpravidla soubor norem řídících chování ve společnosti (tj. etika, právní řád, náboženské normy apod.). V tomto směru antičtí filosofové, zejména pak Aristotelés, uchopili spravedlnost jako určitý korektiv rovnosti a svobody, který balancuje mezi těmito dvěma absolutními hodnotami a snaží se o vytvoření harmonie mezi nimi (viz zvláštní část). Právě odtud lze pak vyvodit do současnosti pokračující filosofickou diskusi nad první zmíněnou otázkou, tedy „Co je ve společnosti spravedlivé a co nikoliv?“.

II. Stručný přehled vývoje hodnotového systému oxidentální společnosti

1. Vývoj chápání svobody

S rozdílnými intepretacemi pojmu svoboda se můžeme setkat již v samotném antickém světě, kde vznikly dva v zásadě kontradiktorní proudy chápání svobody (viz zvláštní část). Aristotelův proud propojoval svobodu s mocí, vůlí, jakož i odpovědností, zatímco Platonův proud chápal svobodu naopak izolovaně, tedy oproštěnou od veškeré moci a odpovědnosti. S postupným vývojem filosofického myšlení se intepretace obou těchto pojetí svobody dále proměňovala a rozvíjela a my považujeme za vhodné uvést některé významné filosofy, kteří se o to zasloužili.

---

[8] Podobně, avšak poněkud specifičtěji již vymezil spravedlnost H. L. A. Hart, který se však tuto definici pokusil vztáhnout pouze na soudní řízení. Jeho definice zní: *„Stejné případy se mají posuzovat stejně, rozdílné případy rozdílně.“* (HART, H., 2004, s. 160 - 161).

[9] Podobnou, avšak opět užší definici spravedlnosti uvedli i Ulpianus či sv. Tomáš Akvinský: *„Spravedlnost je pevná trvalá vůle přiznávat každému, co mu právem náleží.“* Viz GERLOCH, Aleš., 2013, s. 253.

Jako první bychom rádi zmínili Órigena z Alexandrie, který dokázal zobecnit nástroj svobody (do té doby vymezený jako „jednání“), když uvedl, že svoboda definuje kvalitu všeho pohybu. Klíčové přitom je, zdali je něco uváděno v pohyb silou vnější (pak je to nesvobodné) či naopak silou vnitřní (pak je to svobodné). Co se síly vnitřní týče, je podle Órigena ještě důležité odlišit od sebe pohyb ze sebe a pohyb od sebe. První jmenovaný je typický pro zvířectvo, neboť postrádá racionální rozvahu nad budoucím pohybem. Druhý jmenovaný, jenž je na této rozumové úvaze založený, pak náleží především člověku.[10]

Augustinus Aurelius pak v navázání na Platónovo pojetí přichází s pojetím svobody v Kristu, tedy s takovou svobodou, jež vzniká ve chvíli, kdy se člověk oprostí (osvobodí) od všech svých pudů, vášní, ale také racionálních úvah a zůstane skutečně svoboden ve své víře a boží milosti. Setkáváme se zde tedy se svobodou „od moci“ a „od odpovědnosti“, kterou lze považovat za opozitum dnešního chápání svobody, jakožto autonomie volního jednání spojeného s odpovědností za své činy.[11]

Za prvního teoretika, jenž uvedl v život dnešní pojetí svobody, tak jak bylo definováno výše, považujeme Johna Locka, který samozřejmě v lecčem navazoval na Aristotela a zejména Cicerona (viz zvláštní část), přesto však jejich myšlenky dokázal zkoncentrovat do podoby nikoliv vzdálené dnešnímu pojetí svobody. John Locke chápe svobodu jako přirozený stav lidí, v němž je jim umožněno *„řídit svá jednání a nakládat se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli někoho jiného.*“[12] Meze přirozeného zákona jsou dány jednak v zákazu sebevraždy, o níž rozhodovat přísluší jedině Bohu a jednak v nutnosti chovat se rozumným způsobem, neboť právě racionalita je podstatou přirozeného zákona.[13] Tento přirozený stav takřka absolutní svobody je poté omezen prostřednictvím společenské smlouvy, v jejímž rámci se osoba vzdává části své svobody výměnou za právo stát se členem společenství a požívat výhod z tohoto členství plynoucích.[14]

Poslední filosof, komu jsme se v tomto přehledu rozhodli věnovat, je Immanuel Kant, jenž definoval svobodu, jako transcendentní autonomii vůle mravního subjektu. Transcendentní proto, že je to maxima abstraktních, ontologických rozměrů, která získává svůj praktický tvar až s jednáním subjektu. Sousloví autonomie vůle vysvětluje svobodu jako možnost jednat na základě svého vlastního uvážení, které je však podobně jako u Locka *a priori* omezeno určitým zákonem. Tím však nyní není zákon přirozený, nýbrž zákon ontologický, zákon mravní. Kant jej definuje jako kategorický mravní imperativ, tedy takový příkaz, který je natolik obecný a praktický, že jej lze aplikovat na všechny reálné situace v životě subjektu a zároveň natolik abstraktní, že je sám součástí pojmu svobody a dodává této hodnotě smysl. Jinými slovy, svobodné jednání subjektu je pouze takové jednání, které se

[10] ÓRIGENÉS., 2007, s. 125 - 129.
[11] AUGUSTIN., 1950, s. 32 - 36.
[12] LOCKE, John., 1965, s. 140.
[13] LOCKE, John., 1965, s. 141 – 144.
[14] LOCKE, John., 1965, s. 149 – 150.

řídí kategorickým imperativem, neboť člověk je ze své podstaty subjektem mravním.[15] Kant zároveň dokázal tento kategorický imperativ i formulovat, když přikázal *„Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň požadovat, aby se stala obecným zákonem*.“[16]

Tímto pojetím svobody Kant významným způsobem poukázal na nesoulad do té doby uznávaného pojetí svobody s mravností. Byť již svoboda před Kantem byla propojována z odpovědností za své činy, vždy se jednalo pouze o odpovědnost racionální a takříkajíc „pozemskou“. Kant přidal do pojetí odpovědnosti za své rozhodnutí úplně novou, psychologicko-ontologickou stránku, jež se stala do budoucna klíčovou složkou chápání omezení svobody v rámci moderní demokratické společnosti.

Tímto si troufáme tento krátký exkurs k myšlenkám velikánů západní filosofie o pojmu svobody uzavřít. Doufáme, že jsme dokázali dostatečně postihnout dva hlavní vývojové proudy, jeden odvozený od myšlenek Platonových, druhý od myšlenek Aristotelových, i zásadní myšlenky, které v průběhu historie jeden či druhý z těchto proudů dokázaly významným způsobem ovlivnit. Snahou tohoto kratičkého přehledu bylo především poukázat na fakt, že diskuse o svobodě vedená v průběhu antického věku měla své dopady nejen na následující filosofii, ale také na soudobé chápání svobody, a tudíž i na soudobou společnost, soudobý stát a soudobé právo.

2. Vývoj chápání rovnosti

Stejně jako v případě svobody i pojem rovnosti byl prvotně interpretován již v antické filosofii, v jejímž rámci bylo uvedeno hned několik zásadně rozdílných názorů na to, co by tento pojem měl obsahovat a jak přesně by měl být vymezen (viz zvláštní část). V průběhu vývoje filosofického myšlení se zápas o rovnost odehrával především v rámci diskuse o žádoucnosti jejích jednotlivých kategorií. V tomto směru lze odlišit dva názorové proudy, jejichž duchovním otcem je v obou případech Aristotelés. První z nich, který můžeme nazvat demokratickým, obhajuje vedle rovnosti formální rovněž rovnost materiální, přičemž v některých případech i samotnou rovnost majetkovou. Druhý proud, který můžeme nazvat, přidržíme-li se Aristotelovy terminologie aristokratickým, je z hlediska glorifikace rovnosti podstatně opatrnější a uznává především rovnost formální (popř. rovnost příležitostí), přičemž i tyto rovnosti přijímá pouze s určitými výhradami a zejména za předpokladu určitých nepřekročitelných hranic.

Z reprezentantů prvního zmíněného proudu (označeného Aristotelem jako demokratický) jsme se rozhodli vyzdvihnout zejména Roberta Dahla, který je zastáncem liberálně-demokratické větve tohoto proudu, snažící se najít kompromis mezi svobodou a rovností a dále Karla Marxe, který je naopak jeden z nejvýznamnějších zastánců větve autoritativní, význam svobody výrazně zpochybňující. Robert Dahl vytváří pro účely vlastní interpretace rovnosti tzv. „zásadu skutečné rovnosti“, kterou spatřuje v tom, že rodí-li se člověk již jen z podstaty toho, že je člověk, roven v určitých aspektech ostatním lidem, pak má nárok na to, aby s ním bylo ve společnosti rovným

[15] NEJESCHLEBA, Tomáš., 2013, s. 85 – 96.
[16] KANT, Immanuel., 1990, s. 84.

způsobem zacházeno. Jinými slovy, je-li právo na život, svobodu a osobní štěstí každého člověka stejné, pak s ním musí státní moc i stejně zacházet.[17] V tomto kontextu považuje Robert Dahl zásadu skutečné rovnosti za základní stavební kámen demokracie, skrze niž poté lidé mohou dojít k maximální možné míře svobody.[18] Karel Marx poněkud paradoxně přichází s tezí „skutečné svobody“, ke které by rovnost měla vést, tato „skutečná svoboda“ však vychází z jeho materialistického (či ekonomistického) pojetí filosofie[19] a její podstata tkví v „osvobození se“ od chudoby, nedostatku a nutnosti pracovat. Jedná se tedy spíše o platónské pojetí svobody oddělené od moci i odpovědnosti. K této svobodě má podle Marxe vést nově vytvořená komunistická společnost, která zastaví vykořisťování člověka člověkem, zavede absolutní rovnost a mimo jiné také odstraní přebytečný institut státu a státní moci.[20] Formální, právem garantovaná práva a svobody tedy Karel Marx nepovažuje za stěžejní a je ochoten je obětovat ve prospěch této materiální „skutečné svobody“, jež ve svém důsledku poněkud splývá s absolutní materiální rovností.

Za všechny příslušníky druhého jmenovaného (tj. aristokratického) proudu lze jmenovat zejména Johna Locka, jehož pojetí rovnosti se opírá o rovnost ryze formální, vzniklou na základě dobrovolně uzavřené společenské smlouvy a plynoucí z celospolečenského uznání přirozené důstojnosti každého člověka.[21] Druhý klíčový myslitel náležející k tomuto proudu je Alexis de Tocqueville, jenž viděl v rovnosti jednoznačnou hrozbu individualitě a svobodě, která může paradoxně rozložit celý demokratický systém a přetvořit jej v jeho nestátotvornou formu, kterou nenazval stejně jako Aristotelés „demokracií“, nýbrž v jistém smyslu výstižněji „tyranií většiny“.[22] [23]

Z výše uvedeného lze opět dovodit, že původní antické myšlenky týkající se hodnoty rovnosti pomohly utvořit základy pro následné filosofické konstrukce na toto téma sahající až do současnosti a stejně jako v případě svobody, bezprostředně ovlivňující současnou společenskou realitu.

3. Vývoj chápání spravedlnosti

Již kapitole první jsme naznačili, že první pojetí pojmu spravedlnosti ovlivňující současnou západní civilizaci můžeme opět najít již v antickém světě. Většina následných intepretací této hodnoty

---

[17] DAHL, Robert., 2001, s. 62 - 63.
[18] DAHL, Robert., 2001, s. 48 - 55.
[19] MARX, Karel., 1963, s. 511.
[20] MARX, Karel., 1953, s. 195.
[21] Jiné druhy rovnosti Locke neuznává a uvádí k nim, že *„Věk nebo ctnost mohou dáti lidem oprávněnou přednost. Výtečné schopnosti a zásluha mohou vynést jiné nad obvyklou úroveň.“* (LOCKE, John., 1965, s. 164).
[22] Alexis De Tocqueville k tomu velmi výstižně uvádí, že *„Táž rovnost, která demokrata činí nezávislým na každém z jeho spoluobčanů jednotlivě, vystavuje jej izolovaného a bezbranného silnému vlivu většiny. Většina zahrnuje jednotlivce spoustou zcela hotových názorů a zbavuje jej tak nutnosti vytvářet si své vlastní. Existuje velký počet teorií týkajících se filozofie, morálky nebo politiky, které každý přejímá v důvěře ve veřejnost a bez uvažování. (…) Vidím v rovnosti jasně dvě tendence: jednu, která žene ducha každého člověka směrem k novým myšlenkám, a druhou, která by jej ráda omezila tak, aby už nemyslel vůbec. A chápu, že pod vládou jistých zákonů by demokracie mohla udusit intelektuální svobody, které demokratické společenské zřízení podporuje, takže by se lidský duch, poté, co rozbil všechna pouta, která mu kdysi vnucovaly třídy nebo lidé, nechal spoutat obecnou vůlí většiny.“* (TOCQUEVILLE, Alexis de., 2000, s. 386).
[23] HORÁK, Filip., 2014, s. 17 - 28.

se poté opět odvíjí od tří odlišných koncepcí uvedených Platónem, Aristotelem a Ciceronem (viz zvláštní část).

Z Platónovy teorie spravedlnosti vycházel především Augustinus Aurelius, jenž, stejně jako Platón, vymezil spravedlnost jako odosobněný stav společnosti, v jehož rámci je na základě rozhodnutí vyšší moci dáno *„každému, co jeho jest“*.[24] Rozdíl však můžeme pozorovat především v posunu charakteristiky této vyšší moci, která již není vložená do rukou filosofů rozumějících ideji spravedlnosti, nýbrž do rukou nadpřirozené entity – Boha.

Do opozice vůči platónskému a augustiánskému pojetí se staví zejména Tomáš Akvinský, znovuobjevující aristotelskou teorii spravedlnosti (viz zvláštní část). Tomáš Akvinský opět definuje spravedlnost jako jakýsi korektiv ostatních hodnot, který subjektivně funguje jako vodítko jednotlivce (všeobecná spravedlnost) a objektivně jako kritérium vhodného společenského zřízení a alokace společných entit (částečná spravedlnost) dělené dále na spravedlnost distributivní a komutativní.[25] [26]

Vcelku zajímavý zvrat do teorie spravedlnosti přinesl Nicollo Macchiavelli, který zrelativizoval spravedlnost jako objektivní etickou hodnotu a interpretoval ji spíše jako ospravedlnitelnost. Jinými slovy Macchiavelli přišel s myšlenkou, že spravedlivé je to, co splní z hlediska fungování a organizace společnosti zamýšlený účel. Kritérium etiky tedy v zásadě nahradil kritériem efektivity.[27] Je ovšem otázkou, zdali v tomto případě stále ještě lze mluvit o teorii spravedlnosti jako takové.

K dalšímu klíčovému posunu v teorii spravedlnosti došlo s nástupem teoretiků společenské smlouvy. John Locke svým chápáním společenské smlouvy,[28] jakožto dobrovolného vzdání se suverenity jednotlivce ve prospěch společenství, kterému se dává za úkol ochraňovat vlastnictví[29] všech svých členů a rozhodovat mezi nimi spory mírovou a pokud možno spravedlivou cestou, vcelku těsně navazuje na pojetí Ciceronovo (viz zvláštní část). Základním znakem Lockova pojetí společenské spravedlnosti je hledání *modu vivendi* mezi všemi jednotlivci i skupinami ve společnosti, k čemuž jsou všichni zúčastnění motivováni rizikovostí přirozeného stavu, existujícího před uzavřením společenské smlouvy.[30] Vcelku podobnou vizi má v tomto kontextu i Thomas Hobbes, jenž přichází se souborem 19 přirozených zákonů plynoucích z pudu sebezáchovy člověka, jež mají tento *modus vivendi* zajišťovat.[31]

---

[24] AUGUSTIN., 1950, s. 387.
[25] AKVINSKÝ, T., 1938, s. 499 - 500.
[26] Pro podrobnější informace o koncepcích spravedlnosti Augustina Aurelia a Tomáše Akvinského viz VÁNĚ, Jan., 2006., s. 36 – 41.
[27] Toto lze demonstrovat na následujícím Macchivelliho textu: *„Lesku a vážnosti však nedodávají vládcům jen a jen válečné úspěchy, ale i obratná správa země. Například takový Barnab z Milána se dobře vyznal v lidech a věděl, jak si zjednat pověst spravedlivého a schopného muže. Nikdy neopomněl ocenit nějaký mimořádný čin nebo potrestat přečin, a to tak, že se o tom dlouho mluvilo.“* (MACHIAVELLI, Niccolò., 1997, s. 77).
[28] LOCKE, John., 1965, s. 149 – 150.
[29] Vlastnictvím Locke rozumí nejen jmění, nýbrž jako vlastnictví vlastní osoby (právo na sebe sama) zahrnující vedle jmění také život a svobodu člověka. Viz LOCKE, John., 1965, s. 179.
[30] LOCKE, John., 1965, s. 146 – 149.
[31] Hobbes, T., 2009, s. 91 – 92; 100 – 110.

Vcelku klíčovou postavou se z hlediska vývoje teorie spravedlnosti stal David Hume, který dokázal propojit Macchcivelliho teorii ospravedlnění s Ciceronovým proudem spravedlnosti chápané jako *modus vivendi*. Zároveň je Hume svou analýzou původu spravedlnosti i významným kritikem Aristotelovým. Podstatou Humova pojetí je odmítnutí spravedlnosti, jako čehosi přirozeného, k čemu každý člověk na základě svých etických motivů inklinuje.[32] Naopak se vcelku jednoznačně navrací k Thrasymachově a Karneadově *utilitaristické teorii nespravedlnosti* (viz zvláštní část). Tuto teorii však neprezentuje proto, aby negoval spravedlnost jako takovou, nýbrž pouze proto, aby ukázal, že spravedlnost vzniká až ve společnosti jako nutný důsledek lidské sobecké potřeby bezpečí, soukromého vlastnictví a moci.[33] Jinými slovy spravedlnost podle Davida Huma vznikla až sekundárně ve společnosti a to z toho důvodu, že společnost po jejím zavedení fungovala z pohledu jednotlivce efektivněji.

Poslední část tohoto stručného přehledu jsme se rozhodli věnovat recentní teorii spravedlnosti, Johna Rawlse, který chápe spravedlnost jako absolutní a nekompromisní korektiv společenských institucí (zejména práva, politiky, ekonomiky atd.), jejímž základním předmětem je způsob, jakým jsou ve společnosti rozděleny práva a povinnosti.[34] Klíčová je v jeho podání myšlenka, že konkrétní koncepce spravedlnosti se u jednotlivých členů společnosti mohou lišit, kdežto abstraktní představa spravedlnosti a touha po ní je však všem lidem společná. Pro spravedlivé a efektivní fungování společnosti je nezbytně nutné, aby se její členové na jednotlivých elementárních principech konceptu spravedlnosti shodli. Postup, kterým tohoto cíle dosahují, vidí Rawls, v návaznosti na osvícenskou tradici, ve společenské smlouvě. Tu však nevnímá jako historický fakt, ale jako hypotetický proces, v jehož rámci do té doby anonymní jednotlivci vytvářejí společnost a elementární pravidla soužití v ní. Tato hypotetická situace vytvoření společenské smlouvy je podle Rawlse určitým způsobem specifická. Mezi lidmi, kteří ji spolu uzavírají, totiž neexistovaly žádné vzájemné vztahy, z čehož plyne, že nikdo nemá žádný předpokládaný ani naučený sociální status, a tudíž jsou jedinými vodítky pro vytvoření společenské smlouvy přirozené utilitaristické zájmy, racionalita a smysl pro spravedlnost (neboli slušnost) smluvních stran, z čehož Rawls vyvozuje svůj koncept „*spravedlnosti jako slušnosti*“.[35] Tímto pojetím se Rawls velmi blíží původnímu pojetí Ciceronovu a částečně (zejména předpokladem racionality) navazuje i na Aristotela (viz zvláštní část).

Vlivem výše zmíněných vlastností (utilitarismus, racionalita, slušnost) aktérů je dle Rawlse proces vzniku společenské smlouvy replikovatelný, z čehož plyne, že elementární principy spravedlnosti, na nichž se osoby uzavírající společenskou smlouvu dohodnou, jsou si v různých konkrétních reálných případech v zásadě velmi podobné. Obecně je Rawls formuluje takto - „*První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi. Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být opraveny tak,*

[32] HUME, David., 2008, s. 14 - 19.
[33] HUME, David., 2008, s. 20 - 32.
[34] RAWLS, John., 1995, s. 17 - 19.
[35] RAWLS, John., 1995, s. 21 - 24.

aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoliv, a (b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.“[36] Rawlsova koncepce spravedlnosti je tedy přísně liberalistická, neboť počítá s co nejširší autonomií jednotlivce (tj. s maximalizací svobody) na straně jedné a s existencí materiální nerovnosti (ovšem za předpokladu, že tato bude společensky efektivní a že její existence neovlivní rovnost formální) na straně druhé. Rawls jinými slovy říká, že liberální pojetí spravedlnosti jako slušnosti je přirozené a racionální a tudíž nejefektivnější, čímž završuje vývoj intepretace této hodnoty započatý již Ciceronem.

Závěrem je opět nutno konstatovat, že rovněž v případě hodnoty spravedlnosti současní filosofové a teoretikové stále čerpají inspiraci z nadčasových myšlenek Platóna, Aristotela či Cicerona. Souboj o hodnoty, jenž započal již v období antiky, tedy není definitivně vyřešen ani dnes, což dělá z předmětu této práce velmi aktuální a závažné téma.

ČÁST ZVLÁŠTNÍ

III. Diferenciální interpretace svobody

Svoboda byla v antickém věku nahlížena z poměrně jiného hlediska, nežli je tomu dnes. Současná společnost alespoň elementární míru svobody každému jednotlivci přiznává. Starověké Řecko a Řím však byly státy otrokářskými, jejichž základní charakteristikou byla mimo jiné i relativizace svobody.[37] Přesto námi sledovaní filosofové věnovali pojednání o obsahu svobody a jejích formách vcelku rozsáhlé pasáže svých spisů a nutno poznamenat, že jejich názory na svobodu se v lecčem vzájemně lišily.

První rozdíl, spočívá v chápání vztahu svobody a moci, potažmo odpovědnosti. Aristotelés,[38] stejně jako Cicero,[39] považují tyto entity za neoddělitelné. Shodně předpokládají, že naplnění svobody jednotlivce ve státě je závislé na jeho schopnosti prosazovat své zájmy a je plně svázáno s odpovědností za způsoby, jakými své zájmy prosazuje. Platón[40] naopak tento vztah popírá, když vidí svobodu většiny obyvatel v tom, že jsou oproštěni od starostí s řízením státu, které přenechávají jiným. Svoboda je tedy oddělena od moci i odpovědnosti stejně jako moc a odpovědnost od svobody. Svoboda je ztotožněna s užíváním materiálna, kdežto moc s povinnostmi v chudobě. Oba tyto názory nahlížejí svobodu z jiného úhlu pohledu. Aristotelova a Ciceronova svoboda je svobodou aktivní, je spíše právem na prosazování svých zájmů a uspokojování svých potřeb, což činí oba tyto autory předchůdci liberální demokracie. Naproti tomu svoboda Platónova je svobodou pasivní, umožňující jednotlivci pokojný život bez starostí a bez moci. Tímto pojetím se Platón stal, pravděpodobně

[36] RAWLS, John., 1995, s. 48.
[37] ARISTOTELÉS., 1998, s. 42 - 46.
[38] ARISTOTELÉS., 1998, s. 117 – 119; 124 - 129.
[39] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 46 - 49.
[40] PLATÓN., 2001, s. 101 - 109.

neúmyslně, zakladatelem většiny budoucích etatistických, autoritativních a totalitních ideologických proudů.[41]

Další rozdíly pak můžeme pozorovat při náhledu na svobodu jednotlivých skupin obyvatelstva. Aristotelés[42] i Cicero[43] prohlašují ženy i děti, pokud nejsou otroky, za svobodné subjekty práva nadané vlastní, byť v lecčem omezenou vůlí. Platón[44] pak ženám ani dětem právní subjektivitu nepřipisuje a v rámci jeho teorie komunismu žen a dětí je považuje pouze za majetek skutečně svobodných občanů.

Můžeme však říci, že všichni autoři se v zásadě shodují ve svém schvalování otroctví. Aristotelés[45] se jeho obhajobě věnuje nejdůkladněji, když vysvětluje, za jakých okolností je zotročování legitimní. Platón proti otroctví nikdy explicitně nevystoupil, z čehož můžeme dovodit jeho tichý souhlas s ním. Na druhou stranu však nelze popřít, že jím navržené ideální polis je na otrocích nezávislé a jejich existenci tedy nutně nepředpokládá. Cicero[46] pak jistými náznaky začíná přemýšlet o ideji, že všichni lidé, ba všichni živočichové jsou svobodni. V zásadě však ani on neprotestuje proti otroctví přímo.

Co se týče náhledu na svobodu, můžeme tedy rozdělit zkoumané filosofy do dvou táborů. V prvním zůstává osamocený Platón se svou koncepcí bezstarostné pasivní svobody darované jednotlivci státem. Druhý tábor pak poskytuje přístřeší Aristotelovi s Ciceronem, jejichž svoboda je svobodou přirozeně plynoucí z podstaty občana a zejména svobodou propojující se s mocí a tedy i odpovědností za své činy. Máme-li odpovědět na otázku, které z těchto dvou odlišných pojetí svobody si moderní západní civilizace osvojila, nezbývá nám, než přiznat, že obě zmíněné. Moderní koncepce snažící se kombinovat principy liberálního a sociálního státu totiž dokázala vytvořit kompromis obou těchto náhledů.

IV. Diferenciální interpretace rovnosti

Jak jsme již avizovali výše, nejvíce bodů sporu můžeme najít právě v pojednáních Platóna, Aristotela a Cicerona o hodnotě rovnosti. Zajímavé je, že v jednom se všichni tři autoři přeci jen shodují. Absolutní rovnost na všech rovinách lidského života považují za nepřijatelnou.[47] V jejich názorech na to, jaká rovnost, v jaké míře a pro jaké skupiny lidí by měla existovat, však můžeme najít významné rozpory.

---

[41] POPPER, Karl., 1994, s. 84 – 112.
[42] ARISTOTELÉS., 1998, s. 38 – 39; 66 - 71.
[43] Z Ciceronova vyprávění o únosu sabinských pannen lze cítit jednoznačné odlišení mezi „ženou“ a „věcí“. Svědčí o tom jednak označení tohoto únosu slovy neobvyklý a polodivošský a jednak také samotné slovo únos, které by ve vztahu k věci nebylo použito. Viz CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 81.
[44] PLATÓN., 2001, s. 151 - 157.
[45] ARISTOTELÉS., 1998, s. 42 - 46.
[46] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 129.
[47] Platón ji popírá v rozdělení společnosti do téměř nepropustných tříd, Aristotelés v jeho pojetí dvojí (demokratické a aristokratické) rovnosti a Cicero, když argumentuje pro společenskou hierarchii, co se cti a statusu týče. Podrobněji o těchto bodech viz dále.

Jako první se pokusíme pojednat o rovnosti příležitostí. Platón[48] ji nejprve zavrhuje tím, že vytváří obec, v níž má každý člověk předem určené místo v závislosti na tom, komu se narodí a jaký genetický potenciál v něm je. Přesto však nakonec od své striktnosti ustupuje, když umožňuje takzvaným „železným a měděným“ dětem, aby, když prokáží ojedinělý potenciál, byly přijaty mezi lidi „stříbrné a zlaté“.[49] V úhrnu však celý tento systém rovnost příležitostí striktně limituje a hraničí se systémem kastovním.

Aristotelés[50] naopak rovnosti příležitostí ve své teorii otevírá dveře dokořán. Jeho politeiá je v zásadě založena na určitém kompromisu demokracie a aristokracie, odkud pak vyvozuje, že část lidí by měla být vybírána demokraticky (losem) a část pak aristokraticky (volbou). V obou případech však všichni mají možnost ucházet se o veřejné úřady a institut omezení možnosti opakování funkčního období úředníka rovnosti příležitostí ještě dále napomáhá.[51]

Hledisko Ciceronovo je do jisté míry schizofrenní. Na jedné straně u něj můžeme najít obecná tvrzení podporující svobodu a moc v rukou lidu,[52] na straně druhé však narážíme na vychvalování monarchie či vlády optimátů a na strach před něčím, co lze v novodobém kontextu nazvat tyranií většiny.[53] Z hlediska rovnosti příležitostí tedy Cicero vytváří jakýsi kompromis mezi Platónem a Aristotelem, když rovnost příležitostí sice umožňuje, avšak nikoliv v rámci všech, nýbrž jen některých veřejných funkcí.[54] Pokud bychom se měli vyjádřit k postavení soudobé společnosti vzhledem k problematice rovnosti příležitostí, lze konstatovat, že z hlediska soukromého života občanů čerpala z myšlenek Aristotelových,[55] a z hlediska organizace veřejné správy z myšlenek Ciceronových.[56]

Další zásadní kapitolou je pak rovnost materiální. Ta je naopak nejsilněji podporována u Platóna,[57] zejména u stavu správců (zlatých) a strážců (stříbrných) v jeho ideální obci, jimž svěřuje všechnu veřejnou moc. Absolutní materiální rovnost (tj. komunismus nejen majetku, ale i prostor, žen a dětí) je pak myšlena jako pojistka, jež má zabránit tomu, že by tato aristokracie (nebo spíše sofokracie) nabytou moc zneužila ke svému soukromému zisku v nesouladu s veřejným zájmem. Materiální nerovnost či možnost soukromého vlastnictví je povolena pouze lidu, který je odstaven od veřejné moci. Platón totiž razí názor, že vlastnictví korumpuje lidskou duši.

Aristotelovo hledisko materiální rovnosti je podstatně umírněnější. Na jednom místě Politiky můžeme vidět Aristotelovu kritiku komunismu žen a dětí a vyvozování negativních psychologických i

---

[48] PLATÓN., 2001, s. 123 - 127.
[49] PLATÓN., 2001, s. 105.
[50] ARISTOTELÉS., 1998, s. 129 – 135; 162 – 171.
[51] ARISTOTELÉS., 1998, s. 117 - 119.
[52] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 47; 103 – 107.
[53] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 55 – 63.
[54] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 71 – 73; 111 - 115.
[55] Aristotelovu teorii rovných příležitostí kombinovanou s podporou středního stavu (např. antimonopolní či sociální politika) lze dnes najít u většiny liberálně-sociálních demokratických států.
[56] Stejně jako Cicero, některé funkcionáře dosazujeme do funkcí pomocí demokratické volby, jiné však na základě jmenování či výběrového řízení s nutností splnění určitých kvalitativních podmínek.
[57] PLATÓN., 2001, s. 123 - 127.

společenských důsledků této Platónovy ideje.[58] Na jiném místě se pak dozvídáme pouze implicitně, že materiální rovnost není absolutně žádoucí, avšak extrémní nerovnost je nebezpečná z hlediska stability státu. Z těchto důvodů Aristotelés podporuje jen mírné materiální rozdíly mezi členy ve společnosti a především etablování co nejsilnějšího a nejpočetnějšího středního stavu, jenž je dle jeho názoru typický svým kritickým uvažováním a racionálními, střízlivými zájmy, čímž mimoděk působí ve společnosti jako stabilizační prvek vedoucí k všeobecné prosperitě.[59] Touto myšlenkou se Aristotelés dokázal velmi přiblížit soudobému chápání ideální míry materiální nerovnosti a lze tedy konstatovat, že v tomto ohledu naše civilizace čerpá právě z myšlenek Aristotelových.

Ciceronovo stanovisko je z hlediska materiální rovnosti nejasné. Z některých výroků se však můžeme domnívat, že za přirozenou považoval materiální nerovnost. Na jednom místě se například dozvídáme, že absolutní rovnost by vedla k eliminaci řádu a hierarchie ve společnosti v kontextu mravnosti, důstojnosti a cti.[60] Přesto nelze opomenout, že přílišnou materiální nerovnost a bezuzdnou manipulaci s masami považoval Cicero za jednu ze zásadních příčin krize římské republiky.[61] Je tedy možné vyvozovat, že Cicero byl stejně jako Aristotelés zastánce umírněné nerovnosti v rámci kompromisu mezi hodnotami společenské hierarchie a prosperity na straně jedné a stability na straně druhé.

Zbývá nám pojednat o rovnosti formální, tedy rovnosti občanské, právní a politické. Ani v tomto případě se všichni autoři neshodují. Platón formální rovnost na jednu stranu absolutně popírá tím, že stanoví třídu vládnoucích správců a je ochraňujících strážců, kteří dohromady disponují vší veřejnou mocí. Konkrétně politická a právní moc náleží správcům, moc vojenská pak strážcům. Vedle nich dále existuje skupina ekonomicky aktivních obyvatel, disponujících sice soukromým vlastnictvím, ale postrádajících přístup k jakékoliv veřejné moci, neboť nejsou ze své přirozenosti ovládané nejhorší složkou duše, tedy *erem*, schopni si vládnout. Tolik tedy k Platónovu absolutnímu popření formální rovnosti.[62] Na druhou stranu však nelze opomenout, že v rámci každé jednotlivé třídy je naopak formální rovnost v absolutním měřítku dosažena. Žádný ze správců není mocnější než jiný správce, stejně jako žádný z ekonomicky aktivních obyvatel nemá méně moci než jiný z jeho třídy.[63] Zároveň jsou si dva *„železní a mědění“* absolutně rovni před soudem či před úřadem. Platónův systém lze tedy charakterizovat jako systém absolutní rovnosti v absolutní nerovnosti.

Ani jeden z ostatních analyzovaných autorů toto stanovisko s Platónem nesdílí. Aristotelés striktně odmítá ideu absolutní formální nerovnosti i absolutní formální rovnosti a proti nim staví

[58] ARISTOTELÉS., 1998, s. 66 - 77.
[59] ARISTOTELÉS., 1998, s. 124 - 135.
[60] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 50 – 51.
[61] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 174 - 185.
[62] PLATÓN., 2001, s. 280; 301 - 304.
[63] To je dáno tím, že mocní mají všechen majetek, prostory, ženy i děti společné, tudíž neexistuje formální kritérium, podle něhož by se od sebe mohli odlišit a ekonomicky aktivní postrádají jakýkoliv podíl na veřejné moci, tudíž si logicky musí být ve své bezmocnosti rovni.

vlastní ideu dvojí relativní rovnosti.[64] První rovnost (demokratickou) vysvětluje v relaci k prostému počtu obyvatel a k principu majority. Jinými slovy větší počet lidí má silnější hlas, než počet menší, z čehož lze vyvodit to, že každý jeden člověk má stejně silný hlas. Druhou rovnost (aristokratickou) pak vztahuje k hodnotě majetku ve společnosti a opět k principu majority. Tato rovnost předpokládá, že každá jednotka majetku ve společnosti má stejně silný hlas a člověk má pak tolik hlasů kolik jednotek majetku se vyskytuje v jeho vlastnictví. Princip majority pak můžeme najít právě v tom, že většina majetku má silnější slovo, než jeho menšina.

Ideální zřízení by pak mělo akcentovat rovnosti obě, protože samostatně vede každá z nich k nebezpečným důsledkům. Demokratická rovnost vede potenciálně k tyranii většiny, tedy k rovnosti absolutní a na všech rovinách prosazované skrze státní aparát obsazený většinou. Taková rovnost však potenciálně vede k demotivaci jednotlivců přispívat svou prací společnosti a společnost pak stagnuje a rozpadá se. Rovnost aristokratická zase vede k absolutní nerovnosti na všech rovinách a k oligarchii, protože početní menšina bohatých zneužije státního aparátu v její moci k rozšiřování své moci.[65] To je důvod, proč by se dle Aristotela mělo ideálně jednak losovat a jednak volit a co se volby týče, tak některé úřady by se měly obsazovat na základě principu demokratické většiny početní a jiné na základě aristokratické většiny majetkové.[66]

Ciceronovo stanovisko je pak od Aristotelova mírně odlišné, avšak v elementárních principech se s ním shoduje. Také Cicero se obává tyranie většiny, tyranie jednotlivce i tyranie optimátů a snaží se najít systém, kde by tyto tři moci byly v rovnováze.[67] První rozdíl mezi Ciceronem a Aristotelem můžeme pozorovat již v monarchickém principu, který Aristotelés ze svého ideálního konceptu vynechává,[68] avšak Cicero jej do toho svého zařazuje.[69] Další rozdíl můžeme pozorovat v určité konkrétnosti, kterou se Cicero na rozdíl od Aristotela pojednávajícího o obou rovnostech pouze v abstraktnějších rovinách vyznačuje. Cicero využívá reálného příkladu římské republiky, na němž ukazuje, jak by měl ideální kompromis mezi jednotlivými rovnostmi vypadat.[70]

Monarchickou moc reprezentují konzulové, kteří jsou však omezeni jak mocí demokratickou tak sami sebou. Zmíněné limity představují především principy volitelnosti, anuity, zodpovědnosti za výkon funkce a také vzájemné *ius intercessionis*. Dalším představitelem monarchické moci ve speciálních krizových situacích je pak diktátor, jenž sice nepodléhá omezení v rámci svých kompetencí, avšak je ještě striktněji než konzulové omezen na délce svého funkčního období. Moc monarchickou reprezentují i další vysocí úředníci, o nichž však Cicero pojednává pouze zevrubně a pro vysvětlení podstaty naší myšlenky již jejich charakteristiku nepovažujeme za nutnou.

---

[64] ARISTOTELÉS., 1998, s. 185 - 188.
[65] ARISTOTELÉS., 1998, s. 188 - 201.
[66] ARISTOTELÉS., 1998, s. 204 - 211.
[67] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 66 - 73.
[68] Jak jsem již uváděl, Aristotelův ideální koncept (politeiá) je kombinací prvků demokracie a oligarchie (či aristokracie).
[69] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 58 - 67.
[70] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 102 - 111.

Aristokratický prvek pak reprezentuje primárně senát, jenž je opět limitován zejména mocí monarchickou (censoři vedou *album senatorum*). Konečně demokratický prvek spatřuje Cicero v lidových shromážděních, která jako jediná mají moc zákonodárnou.[71] Jsou však opět omezená jednak mocí monarchickou (jednotliví úředníci mají pravomoci shromáždění svolávat a předsedat mu) i mocí aristokratickou (původně byla platnost zákonů podmíněná schválením senátu).

Abychom výše uvedené shrnuli, přes zjevnou zakořeněnou nerovnost římské společnosti a jejího rozdělní do tříd nejen podle původu ale rovněž podle majetku, dokázal systém římské republiky, o němž Cicero primárně referuje, vytvořit něco, co dnes nazýváme systémem vzájemných brzd a protivah, díky čemuž jednotlivé moci v rukou jednotlivých skupin obyvatelstva dokázaly vzájemně komunikovat a spoluvládnout nad celou společností. Právě tyto Ciceronovy myšlenky byly stěžejní pro soudobou ústavní teorii a můžeme je platně považovat za prapůvod principu horizontální dělby moci. Ideál absolutní formální rovnosti, kterého se západní civilizace snaží dosáhnout, lze však právem připsat Platónovi, respektive jedné polovině jeho teorie.

V. Diferenciální interpretace spravedlnosti

Zbývá nám pojednat o hodnotě nejabstraktnější, nejhůře uchopitelné a především pro analyzované myslitele nejdůležitější.[72] Celá Platónova Ústava by mohla nést podnadpis *„Hledání spravedlnosti ve společnosti“*, stejně tak by se dala pojmenovat i třetí a čtvrtá kniha Ciceronova pojednání O věcech veřejných. Aristotelés se naproti tomu ve své Etice Nikomachově nesnaží spravedlnost najít ve společnosti, ale spíše ji abstraktně a objektivně definovat a klasifikovat.

Za tímto účelem představuje dva typy spravedlnosti, z nichž první nazývá spravedlností všeobecnou,[73] kterou charakterizuje jako individuální morální a mravní kvalitu jednotlivce spočívající zejména v jeho vůli dodržovat zákony (dnes spíše ctnost) a druhý spravedlností částečnou,[74] která je určitou speciální výsečí všeobecné spravedlnosti (spravedlnost v dnešním chápání). Tato částečná spravedlnost spočívá zejména v respektování rovnosti, která ovšem, jak již bylo uvedeno výše, má v Aristotelově chápání vícero podob. Odtud pak lze vyvodit, že obsah zvláštní spravedlnosti je závislý na společenském či politickém zřízení, z čehož plyne, že zvláštní spravedlnost je ve své podstatě spravedlností kolektivní (resp. společenskou).

Tento druhý typ spravedlnosti Aristotelés dále dělí do tří dalších kategorií (resp. dvou kategorií, z nichž jedna obsahuje dvě subkategorie). První z nich je spravedlnost rozdělovací[75] (neboli distributivní) spočívající ve způsobu, jakým jsou ve společnosti rozdělovány hodnoty, práva, svobody a další společné entity. Aristotelés vychází z předpokladu, že spravedlivé bude takové rozdělení, které se vyznačuje rovností. Jak již ale bylo naznačeno, vzniká zde určitý spor, mezi rovností aristokratickou

[71] To lze ovšem považovat za poněkud zkreslené vhledem k reálné zákonodárné funkci praetorů.
[72] PLATÓN., 2001, s. 124 – 126; CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 48 – 51; 117; 125; ARISTOTELÉS., 1998, s. 280 - 282.
[73] ARISTOTELÉS., 1996, s. 124 - 125.
[74] ARISTOTELÉS., 1996, s. 125 - 127.
[75] ARISTOTELÉS., 1996, s. 127 - 129.

(spočívající v tom, že společné entity jsou rozdělovány numericky nerovně, avšak rovně podle zásluh, rodu, vzdělání či jiných kritérií) a rovností demokratickou (spočívající v numericky rovné distribuci). Jinými slovy, kritéria distributivní spravedlnosti jsou dvě, z čehož plyne, že ideální (spravedlivá) distribuce hodnot se bude stát od státu, společnosti od společnosti a kulturu od kultury lišit. Pokud bychom přesto hledali určitou ideální míru distributivní spravedlnosti vlastní ideálnímu státnímu zřízení (políteii), museli bychom do pomyslného čtyřúhelníku spravedlnosti nanést obě osy rovnosti (spojující Aristotelovými slovy body „A“ a „C“ a „B“ a „D“) a určit jako stav dokonalé spravedlnosti bod, v němž se tyto dvě osy (úhlopříčky) protnou.

Druhou kategorií zvláštní spravedlnosti je pak spravedlnost vyrovnávací[76] (neboli komutativní), jejíž podstata tkví v rovnoměrném uspokojení potřeb členů společenství. Jelikož distributivní spravedlnost je objektivní hodnotou, která se počítá matematicky (nebo chceme-li geometricky), jejím výsledkem bude rovnoměrné rozdělení hodnot mezi všechny členy společenství bez ohledu na to, jaké jsou jejich skutečné individuální potřeby, zájmy, tužby atd. Byť tedy distributivní spravedlnost z objektivního pohledu dokáže dosáhnout optimální distribuce společných entit, nemusí tohoto cíle dosáhnout ze subjektivních pohledů jednotlivých členů společnosti. K tomu slouží až spravedlnost komutativní, jejímž cílem je dosáhnout takového rozdělení společných entit, které uspokojí všechny členy společenství na nejvyšší možnou úroveň. K tomu je zapotřebí dvou subkategorií této spravedlnosti – jedné, řídící dobrovolný styk jednotlivců při přerozdělování společných entit, jejímž cílem je zajistit takovou redistribuci, která je celkově výhodná (např. směna, koupě a prodej, darování apod.), a druhé, chránící před stykem nedobrovolným, jejímž cílem je napravit škodu, která vznikla na straně toho, kdo byl k určité redistribuci nedobrovolně přinucen (např. krádež, únos apod.).

Z výše uvedeného je patrný zásadní rozdíl mezi Aristotelovým pojetím spravedlnosti a pojetím zbylých dvou filosofů, o kterém bude pojednáno záhy. Aristotelés se snaží o co nejvyšší míru vědeckosti a tudíž obecnosti jakož i abstrakce. Jako jediný z analyzovaných autorů se skutečně snaží odpovědět na otázku „Co je to spravedlnost?“, kdežto Platón a Cicero nakonec odpovídají spíše na otázku „Jaká společnost je spravedlivá?“. Z tohoto důvodu považujeme za téměř nemožnou Aristotelovu interpretaci spravedlnosti porovnávat s interpretacemi zbylých dvou autorů, neboť Aristotelés ve své podstatě žádnou intepretaci spravedlnosti nepodává a spokojuje se pouze s definicí této abstraktní hodnoty. To však nijak nesnižuje přínos tohoto autora k danému tématu, neboť to byl právě Aristotelés, který položil vědecký základ, z něhož do budoucna vycházela většina teorií spravedlnosti, včetně té Ciceronovy.

Abychom se posunuli dále, ponecháváme Aristotelovu definici spravedlnosti stranou a pokusíme se soustředit na komparaci Platóna s Ciceronem. Platónův Sókrates dlouho se svými kolegy (zejména Glaukónem a Thrasymachem) hledají spravedlnost, která jim stále uniká. Thrasymachova

[76] ARISTOTELÉS., 1996, s. 128 - 132.

teorie spravedlnosti[77] však stojí za zmínku, neboť ji v zásadě nezměněnou analyzuje rovněž Cicero, který však tuto teorii vkládá do úst Karneadovi.[78] Tato teorie nahlíží na spravedlnost ze subjektivního pohledu jednotlivce a dokazuje, že v tomto kontextu je ekvivalentem hlouposti a strasti. Na důkaz si oba berou hned několik situací z reálného života. Mluví se například o ztroskotání lodi, po němž by silnější dobrovolně ve jménu spravedlnosti přenechal slabšímu plovoucí prkno, protože slabší byl u něj dříve. Tento spravedlivý silnější by tímto sám sebe odsoudil ke smrti, což je z jeho pohledu jistě nevýhodné a hloupé. V občanském životě pak můžeme například analyzovat případ, kdy prodejce ve jménu spravedlnosti dobrovolně odhalí skrytou vadu na svém zboží, čímž sám sebe hloupě odsuzuje k tomu, že prodá za méně nebo neprodá vůbec. Tato teorie pak může vysvětlit i chování státu na mezinárodním poli. Jelikož kritériem úspěchu státu bylo v dobách starověku rozšíření území a také přísun otroků a bohatství, byla útočná válka naprosto přirozená. Spravedlivý stát odmítající ve jménu spravedlnosti zaútočit na nic nečekajícího souseda, by zůstal slabý a stal by se snadnou kořistí pro státy ostatní.

Tato teorie spravedlnosti je jistě racionální a dokazuje nám, že je-li jediným kritériem rozhodování aktuální výhoda, pak člověk (nebo stát) bude s nejvyšší pravděpodobností jednat velmi často nespravedlivě. Z tohoto důvodu jsme tuto teorii nazvali *utilitaristickou teorií nespravedlnosti*. Tato teorie je v zásadě pravým opozitem Aristotelovy *teorie všeobecné spravedlnosti*.

Platón i Cicero však následně tuto teorii vyvracejí, neboť její aplikovatelnost je znemožněna, jakmile změníme kritérium rozhodování na výhodnost v dlouhodobějším kontextu, či celý pojem spravedlnosti takříkajíc depersonalizujeme a rozšíříme od jednotlivce na kontext celospolečenský či od státu na kontext globální. Podívejme se tedy, k jakým teoriím spravedlnosti Platón a Cicero nakonec došli právě v celospolečenském kontextu, který nás zajímá především.

Platón[79] na otázku „Kdy lze společnost definovat jako spravedlivou?“ odpovídá ústy Sokratovými, že tehdy, když je každému členu společnosti přiděleno to místo, které je pro něj vhodné. Tuto zásadu nesmíme zaměnit za zásadu „každému, co jeho jest“. Zatímco zásada „každému, co jeho jest“ je založena na autonomii vůle a svobodném rozhodnutí člověka, jaké místo hodlá ve společnosti zaujmout, Platónova zásada „každému to, co je pro něj vhodné“ předpokládá určitého objektivního dirigenta, který bude jednotlivé členy společnosti rozdělovat do těch tříd, do nichž se svým potenciálem nejlépe hodí. Platónova spravedlnost je tedy odosobněná. Je to abstraktní hodnota vznášející se nad celou společností a pronikající do všech společenských jevů a vztahů. Jinými slovy, spravedlnost je typickou platónskou *ideou*. Jelikož ideje je schopen rozeznat a pochopit pouze člověk moudrý, vzdělaný a abstrahující od povrchností běžného života, tedy filosof, je pro Platóna naprosto logické, že o tom, jaké je spravedlivé postavení toho či onoho jednotlivce ve společnosti, musí rozhodovat právě filosofové (tedy správcové). Kdyby si mohli lidé rozhodovat o svém postavení sami,

[77] PLATÓN., 2001, s. 14 - 24.
[78] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 132 - 139.
[79] PLATÓN., 2001, s. 123 – 140.

aniž by chápali pojem a význam spravedlnosti, bylo by to ve své podstatě nespravedlivé a pro společnost navíc škodlivé. Takovou teorii spravedlnosti můžeme právem nazvat *sofokratickou*.

Cicero[80] naproti tomu přichází s *utilitaristickou teorií spravedlnosti*, která nejen že stejně jako Platónova teorie vyvrací *utilitaristickou teorií nespravedlnosti*, ale zároveň se vymezuje i proti této Platónově teorii. Její podstata vychází z předpokladu, že občan se ve společenském dlouhodobém (a stát v globálním dlouhodobém) kontextu začne rozhodovat jiným způsobem, nežli tvrdili Thrasymachos s Karneadem. Na rozdíl od individuálního rozhodnutí vytrženého z kontextu, kde jedinou motivací je vytěžit z dané chvíle co nejvíce, ve společnosti reálně hrozí, že nespravedlnost bude oplacena. Zároveň je zde neustálé riziko, že někdo jiný a silnější se vůči nám zachová nespravedlivě. Toto vede ve společnosti nikoliv k nějaké abstraktní ideji spravedlnosti, jak tvrdí Platón, ale k naprosto racionálně vytvořeným společným spravedlivým pravidlům, založeným na pudu sebezáchovy všech stran a jejich snaze najít ve společenství *modus vivendi*, čímž se Cicero stává předchůdcem teorií společenské smlouvy. Ve chvíli, kdy v Ciceronově státě drží určité pravomoci a tudíž i určitou moc lid, optimáti i jednotlivci a můžeme zde tedy mluvit o rovnosti zbraní, je pro každou skupinu i pro každého jednotlivce riziko, že se stane terčem nespravedlnosti, které nebude schopen odolat, příliš vysoké. To nakonec vede všechny k tomu, aby se vzdaly svého práva být občas nespravedliví výměnou za právo na ochranu před jakoukoliv nespravedlností, jež by byla páchána na nich. Právě tuto teorii spravedlnosti ve společnosti vzniklou z pudu sebezáchovy, kdy si každý prostřednictvím práva a veřejné moci chrání, „co jeho jest“, jsme přebrali v dnešní západní civilizaci a v našich právních řádech. Zároveň považujeme za podstatné dodat, že tato teorie je pouze konkrétním provedením obecných principů částečné spravedlnosti definovaných Aristotelem, díky čemuž v zásadě můžeme *utilitaristickou teorii spravedlnosti* vymezit jako jednu z možných aplikací Aristotelova pojetí kolektivní (společenské) spravedlnosti.

VI. Komparace Kallipole, Políteie a Republiky

Co se týče porovnání státoprávních teorií, předesíláme, že každý z analyzovaných filosofů vytvořil vlastní koncept ideálního státu na základě vlastního výše hodnotového systému, o nichž jsme pojednávali výše. Platón, Aristotelés i Cicero počítají ve svém ideálním společenském systému v zásadě se třemi třídami svobodných obyvatel, doplněnými o otroky. Co se týče charakteristicky jednotlivých tříd a jejich vzájemných vztahů, všichni tři myslitelé se od sebe odlišují. Platónova společenská struktura,[81] založená na předpokladu absence potřebné moudrosti a racionality u většiny obyvatelstva, předpokládá odstavení většiny populace od veřejné moci. Tento krok však není myšlen nijak diskriminačně. Platón nejspíše skutečně věřil, že většině lidí prokazuje dobro, když je zbavuje občanského břemene a umožňuje jim šťastně žít bez jakýchkoliv starostí, co se politického života týče. Menšina populace je pak naopak zbavena práva ignorovat veřejnou sféru a je jí uložena povinnost

[80] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 138 - 153.
[81] PLATÓN., 2001, s. 123 – 140.

starat se o veřejné záležitosti. Jelikož se Platón bojí zneužití moci, odděluje ji striktně od svobody a soukromého vlastnictví. Zatímco život většiny obyvatelstva je svobodný a plný hmotných statků, život vládců je jen souhrnem povinností bez nároku na jakoukoliv hmotnou odměnu, krom výživy, kterou většina vládcům poskytuje, aby mohli nerušeně vládnout.

Aby celý systém fungoval, považoval Platón za klíčové prosadit specifický systém vzdělávání.[82] Ten se skládal z několika na sebe navazujících vzdělávacích stupňů tak, že člověk musel vždy prokázat určité znalosti či schopnosti, aby mohl postoupit dále. Kdo již nedokázal pokračovat, byl přiřazen k většině ovládaných, kdo dokázal vzdělání dokončit, stal se nejprve strážcem s úkolem hájit zájmy obce a chránit ji proti vnitřnímu i vnějšímu nebezpečí a nakonec, po několikaleté službě, když jeho mladickou horlivost vystřídala stařecká moudrost, byl povýšen na správce.

Aristotelés naproti tomu přichází s poněkud přirozenějším modelem, předpokládajícím diferenciaci obyvatelstva na základě majetkového kritéria. Takto lze společnost rozdělit na lid, střední třídu a aristokracii, z nichž každá skupina se vyznačuje určitými charakteristickými rysy.[83] Lid je charakterizován především náchylností k manipulaci, spontánními projevy iracionality a také nezměrnou touhou po svobodě a rovnosti hraničící až, dnešní terminologií řečeno, s anarchismem či socialismem. Střední třída je pak skupina lidí vyznačující se svou racionalitou a kritickým uvažováním. Především tato skupina se snaží být inovativní, podnikat, obchodovat a rozvíjet celou společnost. Touží především po politické a právní stabilitě, umožňující bez ohrožení shromažďovat a rozmnožovat majetek. Nelze ji tak jednoduše ovládat, sama se však nežene za veřejnou mocí; spíše touží po tom, aby jí nebyla nijak limitována ve své autonomní a soukromé činnosti. Aristokracie je pak skupinou nejbohatší a nejvznešenější. Materiální zájmy jsou jí již zpravidla cizí, neboť nikdy nepocítila nedostatek. Její primární touhou je uchopit a držet moc ve společnosti, aby její postavení a její majetek nebyly lidem zkonfiskovány. Podobně, avšak ještě intenzivněji pak po akumulaci a udržení moci touží jednotlivec. Monarchie[84] se tedy vyznačuje ještě intenzivnějšími riziky, nežli aristokracie.

Odtud pak Aristotelés vyvozuje, že vláda lidu ve špatném slova smyslu (jím nazývána demokracií) a vláda aristokracie ve špatném slova smyslu (jím nazývána oligarchií) vedou ke konfliktu, destabilizaci a rozpadu společenského systému.[85] Zároveň neexistuje příliš mnoho pojistek, které by zabránily aristokracii zvrhnout se v oligarchii (popř. monarchii v tyranii) či demokracii v anarchistický nebo socialistický chaos. Ideální zřízení, zvané politeiá, tedy spatřuje v určitém kompromisu, charakterizovaném harmonií mezi lidem a aristokracií za primátu střední třídy, která ze všech nejméně touží po změnách a uchopení veřejné moci.[86]

---

[82] PLATÓN., 2001, s. 213 - 244.
[83] ARISTOTELÉS., 1998, s. 152 - 171.
[84] ARISTOTELÉS., 1998, s. 211 - 225.
[85] ARISTOTELÉS., 1998, s. 195 - 201.
[86] ARISTOTELÉS., 1998, s. 204 – 211; 162 - 166.

Ciceronův systém[87] počítá s existencí prvků demokratických ve formě lidových shromáždění, aristokratických v podobě senátu, jakož i monarchických ve formě magistratur. Nepředpokládá však existenci střední třídy, nýbrž jen dvou kontradiktorních společenských vrstev, jejichž podoba a složení se v průběhu času měnily. Nejprve byly rozlišovány podle původu[88] na domorodé patricie a přistěhovalecké či podrobené plebeje. Následně se supremací majetkového kritéria[89] můžeme odlišit majetné optimáty od nemajetné majority ostatních občanů, zastupované na politické scéně populáry. Z monarchických dob se pak zachovalo i povědomí o autoritě jednotlivce, jež byla také přenesena do Ciceronovy Republiky a doplnila tak původní dvě kontradiktorní mocenská centra, čímž vznikla známá římská mocenská triáda, vzájemně se podpírající jakož i hlídající a omezující. Na rozdíl od Platóna, který stratifikaci společnosti považuje za ideál, a od Aristotela, jenž se ji snaží využít, považuje Ciceron rozdělení společnosti do tříd za spíše přitěžující avšak nezvratný fakt, se kterým je potřeba počítat a jehož negativní dopady je nutné preventivně eliminovat. Z toho neplyne, že by byl Cicero zastáncem materiální rovnosti. V jeho pojetí jsou naopak nerovnost a rozdíly v důstojnosti a ctnosti jednotlivých lidí pro společnost nepominutelnými benefity. Snaží se však o to, aby materiální nerovnost, kterou, jak jsme již uvedli, považuje za fakt, co nejméně negativně ovlivnila podle něj žádoucí rovnost formální.

Zatímco tedy Platón a Aristotelés spoléhají spíše na člověka a jeho určité vlastnosti, Cicero na lidského ducha spoléhá jen částečně a jeho případné nedokonalosti se snaží napravovat skrze odosobněné instituce. Odtud můžeme Platóna definovat jako idealistu, neboť spoléhá na moudrost, spravedlnost a další ctnosti jeho vládnoucích filosofů a vytváří jen málo pojistek tyto vlastnosti zajišťujících, Aristotela jako utilitaristu, spoléhajícího na racionalitu, pud sebezáchovy a pragmatismus střední třídy a nakonec Cicerona jako realistu, přijímajícího fakt, že lidská rozhodnutí a pohnutky nejde nikdy zcela rozklíčovat a spoléhat se primárně na člověka je tudíž příliš nebezpečné. V tomto kontextu můžeme v Ciceronovi najít určitý prazáklad Popperovy teorie otevřené společnosti.[90]

Naše poslední slovo bude ještě jednou patřit vzdělávacímu systému.[91] Na rozdíl od řecké výchovné teorie založené na principu *kalokagathia* (harmonie těla i ducha) razil Cicero výchovu více pragmatickou. Vedle mravního považoval za stěžejní zejména vzdělání faktografické (tj. právní, přírodovědné, politické apod.). Výchově gymnastické a umělecké pak nepřikládal přílišný význam, ba naopak varoval před její potenciální škodlivostí.

VII. Syntéza porovnávaných teorií

Z hlediska podstaty svobody, jejího vztahu k jednotlivci, jeho odpovědnosti a privilegiím nedokázali analyzování filosofové shody dosáhnout. Byli rozděleni na dva tábory popsané výše. Nicméně lze konstatovat, že současná společnost pracuje s oběma pojetími svobody, které se vzájemně

[87] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 138 - 153.
[88] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 80 - 85.
[89] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 94 - 97.
[90] POPPER, Karl R, 1994, s. 154 – 160.
[91] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 162 - 167.

snaží vyvažovat. Svoboda aktivní, propojená s mocí a odpovědností za své činy, je svobodou v kontextu liberalistickém. Lze ji najít zejména v současných demokratických politických právech a svobodách.[92] Svoboda Platónova pak velmi citelně prozařuje skrze koncept sociálních práv.[93] Vzniklý kompromis tedy vypadá tak, že člověku by měla být ponechána v co nejvíce možných případech jeho svoboda aktivní nebo chceme-li aristotelovská, avšak v situacích, kdy si není schopen pomoci svými vlastními silami a hrozí, že by jej jeho aktivní svoboda nakonec ponechala bezmocného a tudíž i nesvobodného, využije stát pojetí Platónova a dopřeje dočasně jednotlivci svobodu pasivní a to do chvíle, než bude opět schopen nabýt svobody aktivní a převzít za svou existenci odpovědnost.

Z hlediska rovnosti příležitostí již dosáhl potřebného kompromisu sám Cicero, když rozdělil veřejné úřady na volně přístupné všem dospělým svéprávným občanům a na ty vyžadující vyšší kvalifikaci (viz výše). V kontextu dnešní společnosti můžeme o volně přístupných funkcích mluvit v rámci moci zákonodárné a špičky moci výkonné (někdy nazývané mocí vládní). Naopak z hlediska moci soudní a administrativy je rovnost příležitostí omezena potřebou patřičného vzdělání, zkušeností v oboru, bezúhonnosti a dalších dodatečných podmínek.[94]

Co se rovnosti materiální týče, nelze dle našeho názoru žádného použitelného kompromisu dosáhnout, neboť na jedné straně (v podání Aristotela i Cicerona) máme stále používanou a platnou teorii umírněné nerovnosti vedoucí k motivaci lidí k nejlepšímu výkonu a tedy k prosperitě společnosti a na straně druhé (v podání Platóna) absolutní rovnost a eliminaci soukromého vlastnictví pro skupinu jednu (vládců) a zároveň absolutní nerovnost této skupiny vůči skupině druhé (ovládaným), která vlastnit hmotné statky může. Z empirické a racionální zkušenosti víme, že absolutní materiální rovnost a neexistence soukromého vlastnictví vede skrze ztrátu motivace pracovat, podnikat a být inovativní k ekonomické i kulturní stagnaci a že je tudíž tato myšlenka v kontextu soudobém jen těžce využitelná. Proto nejspíše nemá smysl žádný kompromis na tomto místě vyhledávat a poněkud jednoduše přiznat vyšší míru pravdivosti Aristotelovi s Ciceronem.

Naopak zajímavý kompromis vzniká při pojednání o rovnosti formální. Když pečlivě analyzujeme výše napsané, můžeme najít ideál, jenž prozařuje skrze všechny tři autory. Tímto ideálem je absolutní formální rovnost všech lidí za předpokladu, že by všichni byli ideálními občany. Na ideálního občana jsou však kladeny různě vysoké nároky. Platón vyžaduje absolutního filosofického génia,[95] Aristotelovi stačí racionální kritické myšlení[96] a Cicero existenci ideálních občanů vůbec nepředpokládá a snaží se klást institucionální pojistky jejich případné „neideálnosti“.[97] V tomto

[92] PAVLÍČEK, Václav a kolektiv., 2011, s. 565 - 610.
[93] PAVLÍČEK, Václav., 2011, s. 619 - 679.
[94] Cílem volného přístupu k moci zákonodárné a ke špičce moci výkonné (vláda a hlava státu) je dnes zejména zajištění principu suverenity lidu a vlivu lidu na alespoň konceptuální otázky veřejné správy (viz PAVLÍČEK, Václav a kolektiv., 1998, s. 67 – 74). Cílem selektivního přístupu k úřadům moci soudní a nižší byrokracie je pak zejména zajištění nezávislosti a profesionality těchto složek moci (viz PAVLÍČEK, Václav a kolektiv., 1998, s. 280 – 326).
[95] PLATÓN., 2001, s. 180 - 184.
[96] ARISTOTELÉS., 1998, s. 167 - 171.
[97] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 74 - 75.

kontextu lze za určitý kompromis považovat ideu Aristotelovu, neboť si od člověka žádá nutné minimum, kterého je převážná většina populace schopna dosáhnout. Je totiž faktem, že samotné instituce bez alespoň minimálně odpovědných občanů fungovat nemohou, na což ostatně naráží i Cicero, když předkládá svůj požadavek na mravní a intelektuální kvality „vládce“, za nějž si můžeme v novodobém kontextu dosadit právě lid.[98] Byť je Platónův požadavek mírně přehnaný, je určitě jistým ideálem, ke kterému bychom se měli snažit od chvíle, kdy splníme podmínku Aristotelovu, co nejvíce přiblížit. Toto však v žádném případě nevyvrací institucionální systém Ciceronův a Popperův (viz výše), jenž je potřeba vždy ustavit, jako nutnou pojistku pro případ, že člověk opět selže.

Velmi složitým úkolem, jenž podle posloupnosti z předchozích částí práce následuje, je pak vytvoření kompromisu v oblasti hodnoty spravedlnosti. Mírného zjednodušení se nám v rámci tohoto úkolu dostalo díky Aristotelovi, jenž namísto konkrétní představy o spravedlnosti předložil spíše vědeckou klasifikaci této hodnoty. Co se zbylých dvou myslitelů týče, můžeme i v rámci tohoto tématu najít několik souhlasných stanovisek. Platón a Cicero se shodují v tom, že na spravedlnost nelze nahlížet ze subjektivního hlediska jednotlivce, nýbrž jen v celospolečenském kontextu, čímž v zásadě dokázaly popřít Aristotelově pojetí všeobecné spravedlnosti. Spravedlnost je tedy oběma definována jako určitý stav společnosti. Oba se ještě shodnou v tom, že tento stav je typický existencí určitých heteronomních pravidel limitujících a usměrňujících svobodnou a často nespravedlivou vůli členů společnosti z důvodu, aby bylo umožněno jejich soužití a vzájemná prospěšnost. To, v čem se myslitelé neshodnou, je forma a způsob vzniku těchto pravidel. Platónova pravidla jsou vytvářena filosofy, kteří jediní jsou schopni nalézt a pochopit ideu spravedlnosti a forma těchto pravidel je primárně příkaz každému členu společnosti určující jeho místo ve společnosti a náplň jeho života. Cicero nahlíží na tato pravidla spíše jako na nutné zlo upravující poměry pouze tam, kde nestačí pravidla autonomní. Jejich forma tedy v zásadě ctí princip legální licence.[99] Původcem těchto pravidel jsou pak všichni lidé, kteří jsou dle Cicerona (a na něj navazujících teoretiků společenské smlouvy od Hobbese až po Rawlse) přirozeně kompetentní je vytvářet, neboť jsou to právě oni, kdo pociťují z důvodu pudu sebezáchovy potřebu jejich existence a kdo následně budou jejich adresáty. Tato pravidla jsou tedy na pomezí mezi autonomií a heteronomií, neboť vznikají jako kompromis většiny jejich budoucích adresátů.

Máme-li obě vyřčené teorie nějak propojit, je možné využít jako primární východisko to, na čem se oba autoři shodli, tedy nutnost existence určitých pravidel upravujících život ve společnosti. Kompromis jejich názorů na podobu a původ těchto pravidel lze nalézt v současném právu. Na jednu stranu sice platí, že lid si prostřednictvím svých zástupců či dokonce přímo vytváří pravidla, jejichž adresátem je on sám. Aplikaci těchto pravidel však mají na starost na lidu co nejméně závislé orgány veřejné správy, jež lze považovat za silně heteronomní prvek v právu. V případě možnosti přezkumu

[98] Srov. se slovy T. G. Masaryka: *„Demokracie má své chyby, protože občané mají své chyby. Jaký pán takový krám.“* viz ČAPEK, Karel., 2009, s. 259.
[99] GERLOCH, Aleš., 2013, s. 32 - 33.

ústavnosti zákonů všemi soudy, jak je tomu např. v USA,[100] se pak tyto soudy přinejmenším výrazně podílejí na konečné podobě platného práva. Jelikož soudci musí být kvalifikovaní odborníci, kteří by měli rozumět právu v jeho hlubších intencích a principech, lze zde najít určitou analogii s Platónovým voláním po filosofech. Na druhou stranu základní korpus práva stále tvoří lid, čímž je vyhověno i Ciceronovým požadavkům. Co se týče formy právních norem, je pravdou, že platí zásada legální licence (viz výše), to se však nevylučuje s tím, že právní normy mohou leccos nejen zakazovat, ale i přikazovat. Přesto je Platónova totalitní vize, že normy plně upraví postavení jednotlivce ve společnosti a náplň jeho života, dnes již nerealizovatelná z důvodu ochrany autonomie vůle, kterou se novodobé právo vyznačuje.

Poslední kompromis, kterého jsme si dali za úkol dosáhnout, se nachází v oblasti teorií sociální stratifikace. Opět jsme zde již všechny tři modely představili a popsali rozdíly mezi nimi. Všichni tři autoři předpokládali existenci tří mocenských prvků ve společnosti. Na rozdíl od Cicerona, který tyto prvky charakterizoval spíše institucionálně, Platón s Aristotelem přiřadili každý mocenský prvek jedné společenské vrstvě. V případě obou Řeků tedy můžeme najít tři společenské třídy, doplněné samozřejmě o otroky, kdežto u Cicerona v zásadě pouze dvě. Zajímavé však je, že Platónovu první a druhou třídu tvoří ti stejní lidé, neboť správci jsou jen starší, zkušenější a tudíž moudřejší strážci. Aristotelova střední třída pak také není třída plnohodnotná, nýbrž spíše určitý kompromis mezi třídou příliš bohatou a třídou nemajetnou, který považuje za ideální cíl. Nakonec tedy můžeme dojít k závěru, že stav společnosti figurující v teoriích Platóna i Aristotela je v podstatě ekvivalentní teorii Ciceronově.

Na rozdíl od Aristotela[101] a Cicerona,[102] kterým se tento stav společnosti sestávající z dvou tříd s kontradiktorními zájmy zdá jako nežádoucí a pro stabilní politický systém nebezpečný, neboť předpokládají, že každá společenská třída bude v případě zmocnění se veřejné moci prosazovat výlučně své zájmy, které nejsou objektivně žádoucí, Platón bez okolků jedné z těchto tříd absolutní moc ve státě poskytuje. Kompromis těchto dvou názorů je jen těžce dosažitelný. Na jedné straně zde máme snahu vytvořit harmonii moci mezi všemi existujícími společenskými třídami a jejich zájmy, na straně druhé absolutní důvěru v dokonalost a bezchybnost rozhodování jedné třídy. Současná společnost staví na konceptu Aristotela a Cicerona, neboť empirická zkušenost s totalitními režimy prokázala nebezpečí vlády jakékoliv jedné třídy. Skupině sebedokonalejších lidí nelze pravděpodobně nikdy věřit natolik, že by bylo možné zanedbat riziko jejich potenciální svévole. Z těchto důvodů se o kompromis nepokusíme ani my a Platónovu sice krásnou, avšak utopickou myšlenku pro její praktickou nevyužitelnost zavrhneme.

Poslední rozpor, o němž jsme se v předchozí části práce zmínili, se týkal návrhů vzdělávacích a výchovných společenských systémů, kterým všichni tři filosofové přikládali velký význam. Zde je

[100] PAVLÍČEK, Václav a kolektiv., 1998, s. 321 - 324.
[101] ARISTOTELÉS., 1998, s. 185 – 195.
[102] CICERO, Marcus Tullius., 2009, s. 70 - 73.

naopak vytvoření kompromisu velmi jednoduché, neboť jsme toho názoru, že je žádoucí poskytovat dětem jak gymnastickou, uměleckou a mravní výchovu, tak i faktografické, zejména občanské a právní vzdělání.

ZÁVĚR

Tímto jsme dokončili celý náš pokus o komparaci hodnotových systémů a státoprávních konceptů a o následné vytvoření jejich možného kompromisu a přiblížení těchto jistě významných filosofických teorií problematice současných sociálních věd. Naše práce samozřejmě nedokázala celé téma vyčerpat. Zbývá jistě mnohé, co lze na zmíněných dílech porovnávat, nehledě na mnohá další díla, jejichž autorství je Platónovi, Aristotelovi nebo Ciceronovi připisováno.

Práce v tomto směru dokázala prozkoumat pouze střípek obsahu Ústavy, Politiky a spisu O věcech veřejných. Věříme však, že šlo o střípek velmi důležitý. Na čem jiném totiž chceme stavět naši společnost než na jednotné intepretaci jejího hodnotového systému. Společný hodnotový základ považujeme za esenciální podmínku stability a bezproblémového fungování společenského tělesa. V tomto koneckonců spatřujeme nejdůležitější obecný závěr plynoucí z této práce. Ať již v současnosti vytváříme jakýkoliv společenský koncept či zkoumáme jakýkoliv sociální aspekt, vždy je potřeba začít zkoumat v rovině axiologické. A jelikož kořeny a základy hodnotového systému západní civilizace spočívají právě v antické filosofii, nelze myšlenky těchto jedinečných a nadčasových filosofů za žádných okolností přehlížet.

Dále bychom se chtěli ospravedlnit za to, že jsme na všech místech nedokázali vytvořit slíbenou syntézu. Na těch takových místech, jsme se však pokusili uvést důvody, proč je to nemožné či nežádoucí a zároveň naznačit, které z neslučitelných stanovisek považujeme za vhodnější a proč. Nepovažujeme proto svou práci za neúspěšnou či bezvýznamnou. Věříme, že se dokázala na leckterou hodnotu či ideu podívat novým úhlem pohledu a že zejména ukázala užitečnost studia Platóna, Aristotela i Cicerona i v dnešních dobách. Doufáme, že se nám povedlo ukázat, na jakých místech a jakým způsobem jejich myšlenky stále i dnes ovlivňují naše povědomí o společnosti. Dokáže-li tato práce někoho nadchnout pro širší a hlubší zkoumání a zejména porovnávání a syntetizování myšlenek nejen těchto, ale i dalších významných filosofů antické doby, ať již ve snaze vyvrátit či naopak podpořit naše závěry, tak splnila svůj účel. V samé podstatě komparace a syntézy zdánlivě kontradiktorních teorií nakonec spočívá klíčový význam této práce. Její výsledky nám totiž naznačují, že bez těchto myšlenkových operací nelze na poli humanitních věd dosáhnout věrohodných výsledků. Ba naopak vyjití pouze z jednoho z porovnávaných hodnotových konceptů může ve svém důsledku vést nejen k neúplným ale zejména výrazně zkresleným a potenciálně nebezpečným závěrům, jež mohou vyústit v pokřivené totalitní či jinak nepřijatelné ideologie, čehož jsme již koneckonců byli v minulosti mnohokrát svědky.

Použitá odborná literatura

- AKVINSKÝ, T., *Theologická summa II.*, Olomouc 1938.
- ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. 2., rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 1998. ISBN 8086027104.
- AUGUSTIN. *O boží obci*. Praha: Vyšehrad, 1950.
- DAHL, Robert. *O demokracii: Průvodce pro občany*. Přel. J. Foltýn. 1.vyd. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-422-2.
- CICERO, Marcus Tullius. *O věcech veřejných: latinsko-česky*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. Knihovna antické tradice, sv. 6. ISBN 9788072981335.
- ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. M.* 1. vyd. Praha: Fragment, 2009.
- GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. 6. aktualiz. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2013. Právnické učebnice (Aleš Čeněk). ISBN 9788073804541.
- HART, H. *Pojem práva*. V čes. jaz. vyd. 1. Praha: Prostor, 2004. Obzor, 51. sv. ISBN 8072601032.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: Oikoymenh, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 47. ISBN 978-807-2981-069.
- HORÁK, Filip. O svobodě. *K zamyšlení* [On-line]. 30. 11. 2014. ISSN 2336-3304. Dostupné z: http://www.kzamysleni.cz/demokracie-versus-kapitalismus-ii.
- HORÁK, Filip. Tyranie Většiny. In: ANTOŠ, Marek a Jan WINTR. *Ústavní rámec politiky*. Praha: Eva Rozkotová, 2014, s. 17 - 28. ISBN 978-80-87975-09-1.
- HUME, David. *O práve a politike*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2008. Filozofia do vrecka (Kalligram). ISBN 9788081010125.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990. Filozofické dědictví. ISBN 8020501525.
- LOCKE, John. *Dvé pojednání o vládě*. Vyd. 1. Praha: Nakl. Československé akademie věd, 1965.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Vladař*. V tomto překladu vyd. 3. Praha: Ivo Železný, 1997. Italská knihovna. ISBN 8023735446.
- MARX, Karel. *Kapitál: Kritika politické ekonomie, Díl první*. 4. české vydání. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.
- MARX, Karel. *Ke kritice politické ekonomie*. In: MARX, Karel – ENGELS, Bedřich, *Spisy*. *Svazek 13*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963.
- NEJESCHLEBA, Tomáš. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. ISBN 9788073253318.
- ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2007. Monografie (Univerzita Palackého). ISBN 9788024418421.
- PAVLÍČEK, Václav. *Ústavní právo a státověda*. 1. úplné vyd. Praha: Leges, 2011. Student (Leges). ISBN 9788087212905.
- PINZ, Jan. *Přirozenoprávní theorie a moderní právní stát*. 1. vyd. Nymburk: OPS, 2010, s 9 - 10. ISBN 9788087269084.
- PINZ, Jan. *Úvod do právního myšlení a státovědy*. 2., opr. vyd. Nymburk: O.P.S., 2006. ISBN 8090377327.

- PLATÓN. *Ústava*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. Knihovna antické tradice. ISBN 80-7298-024-6.
- POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, Oikúmené. ISBN 80-852-4153-6.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 8085605899.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*. Vyd. 2., v nakl. Academia 1. Praha: Academia, 2000. ISBN 8020008292.
- VÁNĚ, Jan. *Teorie spravedlnosti: Pokus o typologii*. Brno, 2006. Disertační práce. Masarykova universita v Brně, Fakulta filozofická. Vedoucí práce Radim Brázda.