

Dariusz Karłowicz

De Re Publica Marka Tuliusza Cyncerona

Metafizyka imperium

Grecka filozofia polityki zrodziła się z intelektualnego sprzeciwu wobec istniejącego stanu rzeczy, który został zakwestionowany w imię naturalnego dobra. Jak pisze Leo Strauss, u samych podstaw filozofii polityki leży odróżnienie tego, co naturalnie dobre, od tego, co tylko odziedziczone, a więc dobre tylko na mocy konkretnego zwyczaju czy obowiązującej konwencji. Świadomość rozdzwieńki zachodzącego między tymi sferami otwiera drogę krytyki zastanych i postulowania doskonałych systemów ustrojowych. Parafrazując tę opinię można powiedzieć, że rzymską filozofię polityczną inauguruje teza o zachodzeniu zgodności między porządkiem natury a porządkiem społecznym, zgodności, która ma miejsce w jednym przynajmniej przypadku — Republiki Rzymskiej. Jest to teza dość niezwykła, jeśli pamiętać, że w schemacie pojęciowym ówczesnej filozofii znaczy tyle, co stwierdzenie, że Rzym jest państwem doskonałym.

„Otóż ja tak myślę, tak czuję i tak też twierdę, że żadne państwo na świecie, ani pod względem ustroju i porządku, ani pod względem karności nie może być porównane z tym, które ojcowie nasi przekazali nam, odziedziczyszy je kiedyś po przodkach. [...] jeśli pozwolicie [...] dowiodę, że jest ono najlepsze” (I, 46,70).

Dowód ten jest głównym wątkiem sześciu ksiąg *O Rzeczypospolitej*, które Marek Tuliusz Cynceron po trzech latach pracy ukończył w 51 roku przed Chrystusem. Cynceron, wierny ideałom odchodzącej w przeszłość republiki arystokratycznej, pisał swoje dzieło również z myślą o doraźnych skutkach politycznych. Kreśląc ob-

raz doskonałego państwa, były konsul na sztych krytyki wystawia panujące w państwie stosunki: „Nasz wiek zaś, otrzymawszy Rzeczpospolitą jakby wspaniałe malowidło, lubo już nadszarpięte przez ząb czasu i płowiejące ze starości, nie tylko zaniedbał przywrócenia mu poprzednich barw, lecz nie pomyślał nawet o tym, by zachować przynajmniej jego kształt oraz zewnętrzne rysy. [...] Bo przecie to [...] właśnie nasze wady sprawiły, że mamy wprowadzić nasze państwo w słowa, lecz w rzeczywistości dawnośmy je utracili” (I, 1, 2).

Nic zatem dziwnego, że akcję dialogu Cynceron umieścił w 129 roku przed Chrystusem, bohaterami rozmów czyniąc arystokratów skupionych wokół Scypiona Młodszego. Miejscem akcji są ogrody Scypiona — polityka będącego dla Cyncerona symbolem odchodzących cnót. Obok niego w rozmowach biorą udział bliscy Scypionowi politycy, prawnicy i filozofowie, między innymi były konsul Gajusz Luliusz Sapiens, Furiusz Filus, stoik Spuriusz Mummiusz i szereg innych znakomości podziwianej przez Cyncerona epoki.

Rzym, który odszedł, nie był jednak po prostu lepszy od współczesnego, nie był też po prostu lepszy na przykład od państw greckich. Był doskonały. Różnica kryjąca się za tymi słowami jest zasadnicza. Zwykłej wyższości jednego państwa nad drugim mogą dowodzić generałowie i ich armie, doskonałości — tylko filozofowie. Grecka filozofia, która wyzwala w Rzymianach paroksyzmy obaw, uprzedzeń, podziwu i pogardy, musi zatriumfować. Legionista po prostu zwyciężał Greków. Cynceron, nawet jeśli pierwszą rzymską filozofię uczynił apoteozą Rzymu najpierw musiał stać się przynajmniej w części Grekiem. To ważny wątek — zależność i autonomia. W gaju Akademosa, w którym 27-letni Cynceron dyskutował z przyjaciółmi o greckich koncepcjach najwyższego dobra, kilka lat wcześniej Sulla wycinał drzewa służące do budowy machin wojennych, które pokonały Ateny. Ta historia stanowi pewien rodzaj wzorca wzajemnych stosunków, w których dziwnej dwuznaczności nabierają tak klarowne, mogłoby się здаwać, pojęcia jak zwycięzca i zwyciężony.

Po to, aby dowieść, że Rzym jest Grecją, tyle że doskonałą, Cynceron musiał stworzyć grecką metafizykę rzymskiego imperium. Tworzył ją, garściami czerpiąc z pism filozofów greckich. Nie ukrywa tych zależności. Mówi o swoim długu wobec Platona i Polibiusza. Łatwo dostrzec zapożyczenia z Arystotelesa i oczywiście ze stoików. W tym tekście świadomie rezygnuję ze wskazania tych zapożyczeń koncentrując się na przedstawieniu toku Cyncerońskiego wykładu.

Chcąc zrealizować swój zamiysł, Cynceron musiał, po pierwsze, ukazać ontologiczne źródła porządku państwowego i, po drugie, wykazać ich zgodność z ustrojem Rzymu. Problem uzasadniania doskonałości ustroju, wykraczając poza zagadnienia czysto polityczne, prowadzi dyskurs w stronę teorii bytu, która staje się jedynym obszarem miarodajnych rozstrzygnięć. Gdyby chcieć krótko określić ambicje Cyncerona, można by powiedzieć, że Cynceron postanowił uzgodnić Rzym z naturą.

Filozofia i polityka

Dla potrzeb dyskursu, różnicę między filozofią i polityką Cyseron przedstawia jako różnicę między życiem kontemplacyjnym, czy raczej pewną patologią czystej kontemplacji, a życiem czynnym — harmonijnym połączeniem wiedzy i działania. We wstępie do książki pierwszej filozofię reprezentuje znana anegdota o Talesie, który zapałszy w gwiazdy wpadł do wykopu w ziemi, politykę natomiast — Scypion, łączący wnikliwą wiedzę o kosmosie z imponującą działalnością państwową.

W niedoskonałych Atenach Sokrates był jedynym prawdziwym politykiem, w doskonałym państwie politycy są jedynymi prawdziwymi filozofami. Państwo jest dziełem najwyższej mądrości — jego twórcy muszą być mędrkami. Kim zatem są filozofowie i jak odnosić się do filozofii?

Krytykę filozofii można sprowadzić do trzech zarzutów. Jej pożałowania godny teoretyczny charakter polega albo na niezrozumieniu naturalnie politycznego charakteru cnoty, albo na nicumiejętności jej urzeczywistnienia, albo na emancypacji poznania wobec szczęścia. Pierwszy zarzut to zarzut błędu teoretycznego, trzeci absurdalności filozofii, drugi ma pewne cechy pierwszego i trzeciego, a wszystkie czynią filozofię własną karykaturą.

Polityczna cnota

Atakując apolityczną koncepcję filozofii Epikura, Cyseron stwierdza, że natura wszczepiła w rodzaj ludzki potrzebę cnoty i chęć obrony wspólnego dobra (I, 1, 1). Cnota polega całkowicie na praktycznym zastosowaniu, którego najwyższą formą jest rządzienie państwami „*virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio*” (I, 2, 2). Błąd filozofii polega na nieprawidłowym rozpoznaniu ludzkiej natury i, co za tym idzie, fałszywej definicji cnoty, która, jak powie Cyseron w *Prawach*, nie jest niczym innym niż naturą w stanie doskonałości (*Leg.* I, 8, 25). Osiągnięcie właściwej człowiekowi doskonałości kompensuje wszelkie niedostatki, które czyhają na mędrca w życiu politycznym. Z właściwym sobie samochwalstwem Cyseron ilustruje tę tezę swym własnym przykładem (I, 4, 7). Oddala również szereg argumentów, które powstrzymują od udziału w życiu publicznym, takich jak obawa przed śmiercią (I, 3, 4), strach przed niewdzięcznością obywateli (I, 3, 5), beznadziejność walki z niegodziwcami wobec pobudliwości tłumu (I, 5, 9), przeciwstawiając im wyższą wartość cnoty. „Nie masz bowiem żadnej dziedziny, w której cnota mogłaby bardziej zbliżyć się do mocy boskiej, jak zakładanie nowych państw lub utrzymywanie już istniejących” (I, 7, 12). Innymi słowy, znajomość ludzkiej natury pozwala stwierdzić, że nie istnieje cnota apolityczna.

Urzeczywistniona cnota

Drugi zarzut wobec filozofii stwierdza, że politycy czynem, a nie słowem wypełniają to, czego filozofowie tylko uczą w szkołach (I, 2, 2). Można to streścić

mówiąc, że filozofowie w przeciwieństwie do polityków (rzymskich) nie zbudowali doskonałego państwa. „Jakiż bowiem wykład ich, choćby nader wyborny, można przełożyć ponad dobre urządzenie państwa” (I, 2, 3). Politycy w prawach i obyczajach utwierdzili w państwie wszystkie te piękne rzeczy, o których mówią filozofowie, a więc pobożność, sprawiedliwość, prawo, dzielność *etc.* Ksenokrates, który powiadał, że uczy z własnej woli czynić to, do czego zmuszają prawa państwowe, jest dla Cyserona ilustracją niższości filozofii wobec polityki. Politycy z pomocą władzy i kar są zdolni zmusić wszystkich do tego, do czego filozofowie potrafią nakłonić niewielu (I, 2, 3). Zarzut ten łączy się z poprzednim, antycypując następny. Filozofowie nie urzeczywistnili *enót*, o których mówią, bo albo źle rozumieją ich praktyczny i polityczny wymiar (I, 2, 3), albo też z rozprawiania o *enocie* uczynili autonomiczną wartość (I, 18, 30).

Kryterium szczęścia

Filozofia prowadzi do szczęścia. Szczęście jako cel filozofii staje się kryterium pozwalającym selekcjonować ludzkie działania na sensowne — prowadzące do celu oraz bezsensowne. Rzecz jasna, ponieważ szczęście jest stanem doskonałości natury, opinie na temat tego, które rodzaje ludzkiej aktywności można uznać za prowadzące do celu, zależą od opinii na temat właściwości ludzkiej natury. Kiedy we wstępie do rozmowy z przyjaciółmi Scypion pochwała mądrość Sokratesa, wyrażającą się między innymi w odrzuceniu nie dotyczących ludzkiego życia badań przyrody (I,10,15), to w powyższym rozumieniu piętnuje je jako bezsensowne. Szczęście jest kryterium sensowności wiedzy, kiedy wszelako idącemu w sukurs Leliusz pyta, czy rozmówcy wiedzą już wszystko o Rzeczpospolitej, by zajmować się gwiazdami (I,13, 19), Scypion występuje w obronie wiedzy astronomicznej.

Astronomia nie przypadkiem symbolizuje tu filozofię, czy raczej kontemplację. Cyseron przyjmuje Arystotelesowy podział na zmienny świat podksiężycowy — będący naszym światem, i doskonały świat planet (VI, 17, 17). Świat podksiężycowy cierpi na zakłócenie wyrażające się w nietożsamości tego, co naturalne, i tego, co zwyczajne. Inaczej mówiąc, prawa natury, które obowiązują tu tak samo jak w całym wszechświecie, nie zawsze są respektowane. Weźmy przykład: naturalnym stanem człowieka, stanem zgodności z naturą jest doskonałość i szczęście, tymczasem w większości przypadków jest to zadanie, a nie zwyczajny stan rzeczy. Po to, aby rozum mógł odkryć porządek leżący u podłoża rzeczywistości, powinien zwrócić się do tych części uniwersum, gdzie stan rzeczy jest w zgodzie z powszechnym prawem natury.

Wspierający Scypiona Filus bardzo po stoicku podkreśla, że świat jest wspólnym domem i ojczyzną bogów oraz ludzi. Bez poznania go nie można będzie poznać wielu naprawdę ważnych spraw (I, 13,19). Scypion zaczyna od korzyści prozaicznych, za to przemawiających do przekonania rozmówcom. Znajomość modelu świata pozwoliła Gallusowi uspokoić żołnierzy zdjętych zabobonnym lękiem na widok zaćmienia księżyca (I, 15, 23). W dalszym ciągu mowy Scypion szkicuje jednak stanowisko dalekie od intelektualnej abstynencji. Ten kto przejrzał państwa

bogów, poznał istotę wieczności i pojął, jak mała jest Ziemia (a to niemało!), pogardza ludzką sławą i bogactwami. Jest najbogatszy, bo nie brakuje mu niczego, najpotężniejszy, bo ma wszystko, czego zapagnie, i jest również najszczęśliwszy. Uprzedzając narzucającą się wątpliwość, czy ktoś taki zachce zajmować się polityką, Scypion powiada, że mędrzec ten, niczego nie pragnąc, dostojenstwa i zaszczyty przyjmuje z poczucia obowiązku (I, 16, 25 — 17, 28).

Replika Leliusza nie kwestionuje założeń Scypiona, kładąc nacisk na właściwe proporcje. Filozofować można, byle w miarę, a spośród greckich nauk wybierać należy te, które okażą się użyteczne w polityce. Filozofia może odegrać rolę aperitif, zaostrażając dociekliwość młodzieży, skieruje ją w stronę rzeczy najważniejszych (I, 18, 30). Należy wystrzegać się wiedzy dla niej samej. Taka ciekawość (na przykład wobec kuriozów astronomii) owocuje wiedzą, przez którą nie staniemy się „lepsi ani szczęśliwsi” (I, 19, 31). „Natomiast utrzymanie jedności w senacie i wśród ludu należy do rzeczy możliwych i bardzo źle jest, jeśli tej jedności brakuje [...] wiadomo też, że gdy ją osiągniemy, będziemy żyli lepiej i szczęśliwiej” (I, 19, 31). Dlatego najwyższym zadaniem wiedzy jest wspieranie cnoty, czyniącej z ludzi obywateli pożytecznych dla państwa (I, 20, 33).

Czy polityk może być nieukiem?

Takie postawienie sprawy jest jednak unikiem wobec dwu zasadniczych kwestii. Czy można być politykiem bez znajomości astronomii, ludzkiej natury *etc.*? A po drugie, czy można przekreślić mądrość i cnotę całych generacji filozofów, którzy nie zajmowali się sprawowaniem rządów? Pierwsze pytanie Ciceron stara się na ogół ominąć, mitologizując nieco intelektualne pasje rzymskich polityków. W drugim wypadku czyni trudną do wyjaśnienia koncesję na rzecz istnienia cnoty nie wyrażającej się w rządzeniu państwem, co stoi w wyraźnej sprzeczności z wyłożonym wyżej poglądem na ludzką naturę.

Szczytem doskonałości jest połączenie wiedzy praktycznej i teoretycznej (III, 3,5). Gdyby przyszło między nimi wybierać, powiada Ciceron, to bardziej chwalebne i świetniejsze jest życie poświęcone państwu (II, 3, 6). Z dwu rodzajów wielkich ludzi, jedni rozwinęli przy pomocy rozważań to, co drudzy rozwinęli przy pomocy urządzeń praktycznych (III, 4, 7). Unik jest bardzo wyraźny. Filozofom przypisuje się jednak doskonałość, tyle że jest to doskonałość drugiego gatunku.

Rozum, który rozpoczął swoje dzieło od stworzenia języka, pisma, odkrycia liczby przez badania astronomiczne (III, 2, 3), doszedł do sztuki rządzenia państwem (II, 3, 4) i w niej uzyskał swoją pełnię. Filozofia jest minionym etapem rozumu i młodszym bratem polityki. „Bo wszak nie ma na świecie tak bardzo wielkiego dzieła mądrości ludzkiej, jak założenie państwa, które mogłoby się okazać trwałe” (III, 4, 7).

Definicja państwa i jego geneza

„A więc państwo (*res publica*) — ciągnął Afrykańczyk — jest to rzecz ludu” (*res populi*). Ludem zaś nie jest każda dowolna grupa ludzi, lecz gromada zespółona, po pierwsze, przez uznanie tego samego prawa, po drugie, przez pożytek płynący ze wspólnego bytowania (I, 25, 39).

Państwo jest tworem naturalnym i koniecznym. Przyczyną jego powstania, przyczyną zespółania się ludzi jest wrodzony pęd do życia zbiorowego (I, 25, 39). Cyceeron kładzie silny nacisk na tę tezę. Człowiek nie jest istotą skłonną do życia w odosobnieniu. Z dwu konkurencyjnych teorii odrzuca tę, która upatruje genezę państwa w ludzkim strachu i słabości. To tkwiące w naturze człowieka nasiona społecznego bytu, a nie strach przed zwierzętami skłania do rozpoczęcia życia w zbiorowości (I, 25, 41). Niestety, ponieważ do naszych czasów dotrwała zaledwie około trzecia część dzieła Cyceerona, bardzo często skazani jesteśmy na domysły. W tym wypadku wykład Scypiona pozwalają częściowo odtworzyć cycerońskie *Prawa*. Ludzką wspólnotę wyróżnia i łączy otrzymany od bogów rozum, który, uczestnicząc w powszechnej zasadzie racjonalności i porządku, pozwala właściwie kierować ludzkim życiem (*Leg.* I, 6, 18—19; I, 7, 22). Rozum ten, czyniąc ludzi krewnymi bogów (*Leg.* I, 8, 24), jest prawem przyrodzonym — podwaliną prawa stanowionego (*Leg.* I, 16, 9). Jedność prawa, jedność rozumu, zdolność mowy przyczyniająca się do utworzenia społeczności ludzkiej (*Leg.* I, 9, 27) świadczą o tym, że „natura stworzyła nas po to [podkreślenie — D.K.], abyśmy [...] żyli wszyscy w społeczności złączonej przez więź prawa” (*Leg.* I, 12, 33). Analiza natury ukazuje więc teleologiczny wymiar powstania państwa. O powstaniu państwa przesądza rozumna, rządząca naturą konieczność.

Trzy ustroje

Trwałość państwa wymaga istnienia władzy. Trzy wyróżnione przez Cyceerona typy państw odróżnia natura czy raczej wielkość grupy sprawującej władzę. Władza może zostać powierzona jednostce (1), grupie osób (2) lub być wykonywana przez lud (3) (I, 26, 42). Powtarzając tę popularną typologię, Cyceeron powtarza popularne argumenty przemawiające za i przeciw każdej z form.

W zasadzie, jak powiada, o ile nie naruszają podstawowych więzi społecznego życia, formy te można uznać za równoprawne. Choć żadna nie jest doskonała, to stosownie do okoliczności każda może okazać się lepsza od drugiej (I, 26, 42).

Mimo ta deklaracja Cyceeron zdecydowanie najwyżej ceni sobie królestwo. Wprawdzie monarchia pozbawia władzy ogół obywateli, uzależniając wszystko od woli władcy (I, 27, 43), jednak zarówno potoczne doświadczenie, jak struktura duszy i wszechświata zdają się wskazywać na wyższość jednowładztwa nad innymi czystymi formami władzy (I, 35, 54—41, 64). Bezsprzecznie najniżej stawia Cyceeron demokrację. W wolności i równości, których siedliskiem jest ta forma ustrojowa (I, 32, 48—49), widzi zamach na sprawiedliwość. Równość jest nierównością, gdy nie rozróżnia stopni godności (I, 27, 43; I, 34, 53). Rządy optymatów mają

w szeregu zalet i tę, że są rządami cnoty. Jako rządy kolektywne przewyższają jednoladztwo rozważą i operatywnością, a lekkomyślny tłum jednością (I, 34, 51—52). Problem polega na tym, że w praktyce, nawet jeśli rządzący pochodzą z wyboru, to odsuwają lud od współuczestnictwa w sprawowaniu władzy (I, 27, 43).

Ogólną wadą wszystkich tych ustrojów jest ich nietrwałość. Każdy z nich łatwo przekształca się w swój zdegenerowany odpowiednik: monarchia w tyranie, arystokracja w rządy kliki, rządy ludu w swawolę tłumu (I, 28, 44).

Przemiany ustrojowe

Inspirowany przez Platona, Ciceron opisuje krąg takich przemian. Należy pamiętać, że „każde państwo jest takie, jaka jest natura i wola tego, kto w nim sprawuje rządy” (I, 31, 47). Kiedy król zaczyna postępować niesprawiedliwie, zdegenerowana monarchia staje się tyranią. Tyrania obalona przez optymatów rozpoczyna rządy arystokracji, obalona przez lud prowadzi do demokracji lub, jeśli tłum zakosztował krwi, do rządów tłuszczy (w opisie których Ciceron wspomaga się obszernym cytatem z *Politei*). Zanarchizowany tłum prędzej czy później wydaje tyrana. Gdy obali go klika, rodzi się zbiorowa tyrania, która powstaje również wtedy, gdy znieprawieją optymaci (I, 42, 65—43, 68).

Niejasna jest natura prawidłowości, która kieruje tym, jak nazywa go Ciceron, „kręgiem przemian ustrojowych” (I, 29, 45). Ten „ruch i obieg” Arpinata nazywa naturalnym, a znajomość dróg rozwojowych różnych ustrojów uważa za szczyt sztuki politycznej (II, 25, 45). Ciceron wielokrotnie sugeruje jego nieodwracalność tkwiącą w naturze czystych form ustrojowych, form obciążonych organiczną nierównowagą podziału władzy. Jednocześnie, jak twierdzi, mędrzec, który posiadał tę sztukę, potrafi rządzić kierować ich przebiegiem, a zdając sobie sprawę z kierunku, w jakim zmierza dany ustrój, może tę zmianę powstrzymać lub jej zapobiec (I, 29, 45; II, 25, 45). Sprawa jest o tyle ważna, że może wskazywać na względną trwałość czystych form ustrojowych, co pomniejszałoby wyjątkowość postulowanego ustroju doskonałego.

Ustrój mieszany a Rzym

Najlepszym ustrojem jest ustrój mieszany, a jego doskonałym wcieleniem — ustrój rzymski. Zasadniczą cechą czwartej formy ustrojowej jest równomierna dystrybucja władzy. Scypion postuluje połączenie trzech czynników: królewskiego (zwierzchniego), arystokratycznego i demokratycznego (mówi o pozostawieniu pewnych rzeczy osądowi ludu). Ciceron jest zdania, że to rozwiązanie ustrojowe gwarantuje poczucie rzeczywistej równości — a równowaga, której brakowało formom czystym, prawie całkowicie uniemożliwia zachodzenie zmian i degenerację ustroju (I, 45, 69).

Prawie całą księgę drugą zajmuje wykład ukazujący zasadność określenia ustroju Republiki mianem ustroju mieszanego. Historia Rzymu w prezentacji Scypiona jest historią zbiorowego geniuszu tworzącego kolejne elementy doskonałego

porządku społecznego (II, 1, 1). Wszelkie zawirowania tej historii tłumaczy zasada konieczności równego podziału władzy, praw i ciężarów (II, 33, 57). Ewolucja znajduje swoje ukoronowanie w instytucjach ustroju republikańskiego. Konsulowie reprezentują władzę królewską, senat — rządy najlepszych obywateli, element demokratyczny zaś — instytucja komiejów i trybunów ludowych.

Wykład Scypiona kończy zapewnienie, że najlepszy ustrój, w opisie którego posłużył się przykładem państwowości rzymskiej, mógł również omówić wykorzystując obraz wszechświata (II, 39, 66). Niestety z dalszej części książki zostały tylko fragmenty. Mowa w nich o rozumie walczącym z namiętnościami, jak Punijczycy z dzikimi zwierzętami (II, 40, 67), o czujności moralnej, którą powinien wykazywać się obywatel o czystej duszy, i wreszcie, w nieco dłuższym fragmencie, o analogiach między muzyką a polityką. Harmonia melodii, która powstaje z miarkowania najróżniejszych tonów, zostaje porównana z połączeniem w państwie różnych stanów. Jedność państwa jest podobna do akordu złożonego z niepodobnych do siebie części. Tym, czym w muzyce jest harmonia, w państwie jest zgoda „stanowiąca rękojmię jego pomyślności”. Zgoda natomiast nie może istnieć bez sprawiedliwości (II, 42, 69).

Konstrukcja, która łączy te z pozoru niepowiązane fragmenty, bez wątpienia unosi główny filozoficzny zamysł dzieła. Rzym posiada ustrój mieszany — to już ustalono. Czy jest to ustrój doskonały? Państwo osiąga doskonałość, gdy jego struktura odzwierciedla prawa, które rządzą kosmosem. Świat, państwo, dusza, muzyka to tylko różne fragmenty tej samej natury, podlegające tym samym prawom. Scypion mówił o obrazie świata, bo w porządku gwiazd zapisany jest rodzaj fundamentalnej instrukcji. Astronomia pozwala ją zdobyć, filozofia rozszyfrować i przetłumaczyć na realia inne niż kosmiczne. Harmonia sfer, sprawiedliwość w duszy, zgoda w państwie, to ten sam wzór odczytany na trzy sposoby, to doskonała zgodność z naturą, to trzy manifestacje dobra. Jeśli tak jest, to ustrój mieszany uzyskuje sankcję ontologiczną. Rzym jest więc zgodny z naturą. Pozostaje jeszcze wykazać, że jest sprawiedliwy.

Sprawiedliwość i prawo natury

Cyceron ma rację, z pewnością łatwiej jest szkicować zarysy sprawiedliwego państwa niż dowodzić sprawiedliwości istniejącego (II, 11, 21), zwłaszcza jeśli tym państwem jest Rzym, a sprawiedliwość rozumie się jako postać prawa naturalnego, nie zaś jako funkcję racji stanu. Dyskusja o sprawiedliwości jest jednym z najważniejszych i zarazem najsłabszych ogniw dowodu doskonałości Rzymu. Zmieniając kolejność, Cyceron powtarza tu dwie mowy, którymi w 156/5 roku przed Chrystusem Karneades, scholarcha sceptycznej Akademii, usprawiedliwiał agresję Aten na sprzymierzoną z Rzymem Oropię. Mowy wywarły tak wstrząsające wrażenie, że z obawy o morale młodzieży na pewien czas zakazano w Rzymie nauki filozofii. Wzbudzając powszechny podziw, pierwszego dnia Karneades wykazał wielkość sprawiedliwości i jej związek z mądrością, żeby drugiego ukazać jej zni-

komość i głupotę. Cynceron zmienia kolejność mów, co, jak pisze Augustyn, wskazuje na to, iż chciał bronić sprawiedliwości (III, 6, 9).

Rzym mądry i niesprawiedliwy

Filus długo kryguje się przed rozpoczęciem mowy. Chce uzyskać pewność, że rozmówcy nie uznają ataku na sprawiedliwość za wyraz jego własnych poglądów. Idąc za Karneadesem były konsul Furiusz Filus dowodzi kolizji sprawiedliwości i rozumu.

Sprawiedliwość jest cnotą, która każdemu przyznaje to, co mu się należy (III, 7, 10). Jest to cnota „w najwyższym stopniu dobroczynna i usługna [...] zrodzona raczej dla drugich niż dla siebie, która każe kochać drugich [...] więcej niż siebie” (III, 8, 12).

Mowa Karneadesa ma dwa elementy, które unicestwiają ontologiczną konstrukcję Cyncerona. Po pierwsze dowodzi, że prawo nie ma charakteru wrodzonego, po drugie, że sprawiedliwość i dobro państwa są wartościami, które się wzajemnie wykluczają.

Prawa, jak twierdzi Karneades, ustanawiają państwa, a nie natura (III, 8, 13). Świadczą o tym różnice praw i obyczajów występujące w różnym miejscu i czasie (III, 9, 14—16). Gdyby w prawach było coś naturalnego, to byłyby one zawsze i wszędzie jednakie — natura bowiem nie znosi zmienności (III, 11, 18). W rzeczywistości prawa ustanowili ludzie dla swojego pożytku. Ich sankcją jest korzyść i interes państwa, nie zaś sprawiedliwość (III, 12, 20). Ponieważ interesy różnych państw są ze sobą w konflikcie, to dobro i pożytek jednego jest z konieczności szkodą innego państwa. Sprawiedliwość każe troszczyć się o szczęście rodzaju ludzkiego, roztropność i pożytek każe zwiększać bogactwo i granice. Gdyby panujący nad światem Rzymianie zechcieli podporządkować się sprawiedliwości, musieliby oddać zagrabione terytoria, wrócić do nędznych chałup i żyć w biedzie (III, 12, 21). Byłaby to zresztą decyzja w oczywisty sposób nierozumna, bowiem jedynym naturalnym dążeniem człowieka jest pragnienie dominacji. Ideę sprawiedliwości zrodziła ludzka słabość i strach. Człowiek dąży do takiej sytuacji, w której mógłby bezkarnie krzywdzić innych (III, 13, 23). Świadczy o tym fakt, że dla każdego bardziej godna pożądania jest pozbawiona obawy przed karą niegodziwość niż prześladowana cnota (III, 16, 26 — 17, 27). Sprawiedliwość jest zatem głupotą nie tylko niezgodną z interesami państwa, ale prowadząca do jego zagłady (III, 18, 28).

Prawa życia zbiorowego ujawniają się również w życiu indywidualnym. Nie istnieje głębsza różnica między korsarzem a królem. Konflikty uczciwości i roztropności doświadcza każdy, kto sprzedaje zdeprawowanego niewolnika czy zakażony dom (III, 14, 24). Również w życiu indywidualnym przejawia się unicestwiająca logika sprawiedliwości. Czy podczas ucieczki z pola bitwy zabić ранego, żeby uciec na jego koniu? Dla roztropnego odpowiedź brzmi: tak! Sprawiedliwy musi zginąć (III, 20, 30).

Rzym mądry i sprawiedliwy

Z wygłoszonej przez Leliusza obrony sprawiedliwości zachowały się tylko pojedyncze fragmenty. Współcześni nisko ocenili jej siłę perswazji. Laktancjusz uważał, że Cyцерon, nie mogąc obalić zaprawionego trucizną rozumowania Karneadesa, ominął je jak pułapkę (III, 20,31). Chociaż nie sposób po szczątkach mowy ocenić mocy jej argumentacji, widzimy jednak wyraźnie, że Cyцерon skupił się na dwu wątkach: tezie o istnieniu prawa naturalnego i zagadnieniu sprawiedliwości Rzymu.

Leliusz stwierdza istnienie zgodnego z naturą prawa rzetelnego rozumu. Jest to prawo powszechne — zasiane w umysłach wszystkich ludzi — niezmiennie oraz wieczne. Prawo to ma charakter normatywny i restryktywny, jednak jego nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszając złych. Prawo to nie jest zależne od niczyjej woli. Nie można go zmienić czy uchylić ani ustawą senatu, ani z woli ludu. Bóg, który jest zwierzchnikiem i władcą wszechrzeczy, wynalazł to prawo, ukształtował je i nadał mu moc. Prawo jest zgodne z naturą, więc karą za nieposłuszeństwo jest swego rodzaju ontologiczna deklasacja, wynaturzenie czy zezwierzczenie. „Kto nie będzie temu prawu posłuszny, zaprze się sam siebie i wyrzekając się swojego człowieczeństwa, poniesie przez to samo jak najcięższą karę, choćby uniknął wszystkiego innego, co za karę jest uważane” (III, 22, 33; por. IV, 1, 1). Jak pisze Marcin L. Colish, we fragmencie tym zostaje „po raz pierwszy wyrażona po łacinie stoicka koncepcja wiecznego prawa natury, utożsamionego z Bogiem i rzetelnym rozumem, narzucająca warunki prawom i instytucjom Rzymu, traktowana jako norma ich legitymizacji”. To samo prawo natury, które nadaje rzeczywistości zasadniczą rozumną strukturę, funkcję i cel, narzuca państwu normę sprawiedliwości. Bez sprawiedliwości państwo nie tylko nie może być doskonałe, ale nie może być w ogóle państwem. Brak sprawiedliwości to inaczey partykularyzacja pożytku i lekceważenie prawa. Bez sprawiedliwości więc, *ex definitione*, *res publica* przestaje być *res populi* (III, 31, 43 — 33,45).

Sprawiedliwość jest fundamentem wszystkich ludzkich więzi. Jest ona, jak powie Cyцерon za Platonem, w dziele *O powinnościach*, niezbędna nawet w bandzie złoczyńców (*Off.* II,11,40).

Interpretacja wszystkich ludzkich zachowań w kategoriach pożytku nie wyjaśnia faktu istnienia ludzi cnotliwych (III, 26, 38). Zresztą prawdziwy pożytek nie tylko nie stoi w sprzeczności ze sprawiedliwością, ale nie daje się od niej oddzielić (*Leg.* I, 12, 33—34).

Problemem pozostaje sprawiedliwość Rzymu. Cyцерon wprowadza kategorię wojny sprawiedliwej i pożytecznej niewoli. Najlepsze państwo podejmuje wojnę w imię wierności bądź w samoobronie (III,23, 34). Wojna sprawiedliwa jest zawsze wypowiedziana, prowadzona dla odzyskania rzeczy zagrabionych, dla odparcia nieprzyjaciół lub w obronie sprzymierzeńców. Rzymianie zawładnęli światem podejmując obronę sprzymierzeńców (III, 24, 35).

Natomiast niewola, w której Rzym utrzymuje prowincje, jest sprawiedliwa, ponieważ zniewoleni odnoszą z niej pożytek. Idzie tu o pożytek właściwy, czego dowodzą przykłady wskazujące na to, iż natura daje władzę istotcie silniejszej właśnie dla pożytku istot słabszych. Bóg rozkazuje człowiekowi, dusza rządzi ciałem, rozum trzyma w korbach namiętności (III, 24, 36).

Racjonalne państwo w racjonalnym świecie

Prawo natury, powszechny rozum, organizuje celową strukturę rzeczywistości — jej znajomość uprawomocnia wszelkie racjonalne wartościowanie. Jakakolwiek sensowna ocena jest możliwa wyłącznie w kategoriach naturalnego celu. Cel nadaje treść pojęciom dobra, pożytku i sensu.

Państwo również posiada swój cel, więc Rzym, państwo doskonałe, to państwo rozumnie — czyli celowo — urządzone. W księdze czwartej Cyceon proponuje rozważyć, jak mądrze pomyślane zostały rzeczy zmierzające do zapewnienia obywatelom szczęśliwego i pięknego życia w ramach Republiki. Takie życie jest bowiem pierwszą przyczyną łączenia się ludzi i państwo powinno ludziom przez odpowiednie urządzenia i prawa życie takie zapewnić (IV, 3, 3).

Z książki pozostało tylko kilka kart, co sprawia, że jej lektura pozostawia więcej pytań niż odpowiedzi. Cyceon rozpoczyna od ukazania celowości wszechświata, w którym człowiekowi dane jest zajmować niepoślednie miejsce. Struktura myślenia teleologicznego to dominacja pytania „po co?” nad pytaniem „dlaczego?”. Mądrze urządzonemu światu, w którym słońce obraca się po to, abyśmy mogli wypocząć po pracy (IV, 1, 1) (a w ostatecznej perspektywie osiągnąć cnotę), odpowiada mądrze urządzona republika. Ruch planet jest dobry w tym sensie, w jakim dobre są konkretne instytucje życia społecznego republiki. Cyceon chwali rzymskie wychowanie, ganiąc zarazem nieobyčajność greckiego (IV, 4, 4), wypowiada się o pozycji kobiet (IV, 5, 5), mówi o wydatkach na publiczne budowle (IV, 7, 7), karci poetów (IV, 9, 9), krytykuje teatr, ukazując właściwy rzymski stosunek do komedii (IV, 10, 11—13).

Czytając te fragmenty nie można uciec od pytania o stopień szczegółowości wskazań natury i ewentualną możliwość wielu różnych realizacji doskonałego ustroju.

Rzym jako dzieło zgodne z naturą staje się automatycznie wzorcem i normą — określa, jakie powinno być dobre, rozumne państwo, a zarazem jakie państwo nie jest doskonałe. Stwierdzić, że w Rzymie został urzeczywistniony cel, to praktycznie określić kryterium bezcelowości i wynaturzenia. Nie musi to oczywiście znaczyć (nie musi, lecz może), że normą są wszystkie rzymskie instytucje i obyczaje. Nic nie stoi na przeszkodzie aby uznać, że doskonałość Rzymu jest tylko jednym z wielu możliwych wariantów realizacji ogólnych założeń natury. Jednak nawet wówczas nie można zapominać, że Rzym jest jedynym istniejącym urzeczywistnieniem praw natury — a to czyni go jedyną wykładnią właściwej interpretacji praw powszechnych.

Ta sama kwestia pojawi się, gdy spróbujemy ustalić, na ile szczegółową normę doskonałości stanowią rzymscy politycy. Czyli wówczas, gdy zechcemy odpowiedzieć na pytanie, czy można być doskonałym, nie będąc rzymskim politykiem? Jeśli odpowiedzi będziemy szukać w przedstawionym w piątej księdze portrecie idealnego rządcy, to odnajdziemy katalog cech tak mało partykularnych jak cnoty kardynalne (V, 7, 9), znajomość prawa i umiejętność jego interpretacji (V, 2, 3), powinność zapewnienia szczęścia obywatelom i dbałości o potęgę państwa (V, 8, 8). Jeśli natomiast poszukamy jej wśród przywoływanych przez Cynceron przykładów, to w gronie doskonałych nie znajdziemy nikogo, kto nie jest obywatelem Republiki.

Wymienione cechy rządcy i gubernatora ukazują jeszcze coś, na co warto zwrócić uwagę. Widać po nich, jak dalece doskonałość indywidualna realizuje się w planie ogólnej celowości natury, integrując zarazem wszystkie sfery ludzkiego bytu. Doskonałość jest niepodzielna. Mędrzec, człowiek szczęśliwy, zarazem najbardziej jest, posiada skończoną wiedzę, jest nienaganny moralnie i służy państwu. Po przeciwnej stronie dobra, wiedzy, bytu i szczęścia stoi głupota, zło, zezwierzęcenie i aspołeczność, które są po prostu różnymi aspektami tej samej znikomości. Cnota nie może więc występować w człowieku żyjącym poza państwem. Ten algorytm pozwala zrozumieć, dlaczego stoik Marek Aureliusz nie mógł uznać męczeńskiej śmierci żyjących na marginesie państwa chrześcijan za świadectwo prawdy i cnoty. Człowiek żyjący poza państwem jest bestią, a bestię należy rzucić *ad bestiam*.

Sen Scypiona

Państwo Platona wieńczy opowiadanie o pośmiertnych losach człowieka, włożone w usta Era Pamfilińczyka, żołnierza, który po dwunastu dniach od śmierci miał ocknąć się na stosie pogrzebowym (614b). Naśladując Platona, Cynceron kończy swój dialog kosmicznym widowiskiem powszechnego ładu, który we śnie rozciąga przed oczami Scypiona jego nieżyjący dziad Scypion Afrykański Starszy. Spacer po mlecznej drodze jest okazją do podsumowania i uzupełnienia wielu wątków dzieła, w tym nade wszystko wsparcia przedstawionej koncepcji cnoty perspektywą pośmiertnej nagrody i wiecznego szczęścia. Cynceron przedstawia precedensową wizję nieba dla urzędników państwowych. „[...] dla wszystkich, którzy ochraniaли, wspierali i umacniali ojczyznę, jest wyznaczone w niebie określone miejsce, gdzie będą doznawali wiecznej szczęśliwości. Zaprawdę bowiem nic z tych rzeczy, co dzieją się na ziemi, nie jest owemu Bogu Najwyższemu, który rządzi światem, tak przyjemne, jak zbiorowiska i gromady ludzkie złączone wspólnością prawa i zwane państwami! Rządcy ich i obrońcy stąd przychodzą i tutaj wracają” (VI, 13, 13).

Choć to, co ludzie nazywają życiem, jest śmiercią, a naprawdę żyją, ci, „którzy niby z więzienia wyzwolili się z okowy cielesnej” (VI, 14, 14), to nie wolno przyspieszyć przyjscia do tej szczęśliwej krainy. Ludzie przy stworzeniu otrzymali nakaz, by strzec ziemi i „póki Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz —

słyszysz Scypion — nie wyzwoli cię z więzów ciała, póty nie będziesz miał tutaj dostępu” (VI, 15, 15). Za zakazem samobójstwa idzie wskazanie właściwej, prowadzącej do nieba drogi. Jest nią oddane ojczyźnie sprawiedliwe życie (VI, 16, 16).

Przypomnieniu pryncypiów moralnego ładu towarzyszy majestatyczny spektakl ładu kosmicznego. Stojący na drodze mlecznej Scypion z politowaniem patrzy na znikome rozmiary Ziemi i Rzymu (VI, 16, 16). Kontrast kosmicznych przestrzeni i czasu z zasięgiem i trwałością ludzkiej sławy uświadamia mu mizериę wszystkich starań, które nie zmierzają do prawdziwej cnoty (VI, 24, 24). Kosmos ukazuje właściwe proporcje ludzkiej pychy, a wizja pośmiertnej nagrody uskrzydla państwowotwórczy zapał Scypiona.

Człowiek, poucza go dziad, to tylko dusza akcydentalnie związana z ciałem (VI, 24, 26). Dusza, która czyni człowieka bóstwem. Droga do nieba jest więc powrotem, którego ziemskim początkiem jest oderwanie się od rzeczy cielesnych (VI, 26, 28). Wrażenie mowy jest tak wielkie, że Scypion nie zauważa nawet paradoksu kryjącego się w fakcie, że nieśmiertelna dusza jego dziada przeprowadza w pewnym momencie dowód nieśmiertelności duszy (VI, 25, 27—26, 28). Wykład kończy posępny akord mówiący o pokucie tych, którzy wybrali rozkosze cielesne, gwałcąc prawa boskie i ludzkie (VI, 26, 28).

Mniej więcej w połowie snu dziad ukazuje wnukowi budowę wszechświata. Wieczny ruch sfer niebieskich tworzy muzyczną harmonię — monumentalny obraz praw, którym podlega doskonałe państwo. Narzuca się myśl, że wbrew twierdzeniu Scypiona, iż „poniżej Księżyca wszystko jest śmiertelne i przemijające, z wyjątkiem dusz ludzkich” (VI, 17, 17), osiągające swój cel państwo w jakiś sposób wkracza w dziedzinę wieczności. Myśli tej nie można przypisać Cyseronowi, choć łatwo ją z Cyserona wyprowadzić. Arpinata pisze: „Państwo powinno być urządzone tak, aby mogło trwać wiecznie. Dlatego też zgon państwa nie jest zjawiskiem tak naturalnym jak zgon człowieka [...] kiedy niszczy się, upada i zamiera państwo, wygląda to do pewnego stopnia podobnie, jeżeli można porównać rzeczy małe z wielkimi, jak gdyby ginął i ulegał zagładzie cały świat” (III, 23, 34).

Kiedy w kilkaset lat później Alaryk na czele Gotów spustoszył Rzym, święty Hieronim, który sam się obawiał, że lepszy z niego cyseronianin niż chrześcijanin, pisał: „Jeśli Rzym mógł upaść, cóż pozostaje pewnego?”