

Romuald Piekarski

Mówca – myśliciel – pisarz humanista, czyli Ciceron o wolności

*Animal hoc providum, sagax, multiplex,
acutum, memor, plenum rationis et consi-
lii, quem vocamus hominem*¹.

*Gdyby ludzie, posłuszni głosowi natury,
kierowali się zasadą, wedle której [...]*
człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie
jest mi obce, wszyscy jednakowo szano-
waliby prawo. Kto bowiem [...] posiada
rozum, ma także poczucie sprawiedliwości,
*a zatem i świadomość prawa naturalnego*².

99

Uwagi wstępne

W powszechnym odbiorze rzymskie pojęcie wolności (*libertas*) rozumiane jest nade wszystko w znaczeniu politycznym i bezpośrednio związane z republikańską formą sprawowania rządów, przeciwstawianych rządowi jedynowładcy (*regnum*). Jedynowładca to *Princeps*. W rozumieniu potomków Romulusa ludzie żyjący pod rządami króla są po prostu niewolnikami, a nie wolnymi obywatelami. Rzymscy republikanie wypędzili ostatniego swego króla – Tarkwiniusza Pysznego, który był strasliwym tyranem³. Trzeba wszakże już na początku zaznaczyć, że prócz

¹ Cic. Atticus. I 22 (Listy Cicerona do Atticusa, za: W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanisty (do wieku XVII)*, https://www.kul.pl/files/268/Z_dziejow_pojecia_humanitas.pdf (dostęp: 2.05.2016). Na temat pojęcia *humanitas* i znaczenia humanizmu u Cicerona zob. W. Pawlak, *op. cit.* Por. M. Tullius Cicero, *De legibus I, de natura hominis et iuris et civitatis*, Cic. leg. 1, 15–30, http://www.gottwein.de/Lat/cic_philos/Cic_leg1015.php (dostęp: 2.03.2018).

² Ciceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 110.

³ Zob. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi I–V*, tłum. A. Kościółek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, 2.15.

politycznego znaczenia *libertas* odnoszonego do zbiorowości w pismach Cyserona występuje jeszcze wolność w znaczeniu indywidualnym, będącym odpowiednikiem tego, co od czasów św. Augustyna nazywamy *libero arbitrio*, czyli wolną wolą.

Wolność w tym ostatnim rozumieniu wiązana jest z mądrością życiową i dlatego pojawia się w tzw. literaturze mądrościowej. Jan Maria Bocheński pisał:

Literatura pełna jest opracowań tego rodzaju, nie mówiąc już o systemach moralności, które z reguły zawierają wiele materiału mądrościowego, wystarczy przypomnieć zbiory przysłów, fakt, że w samej Biblii znajdujemy kilka ksiąg „mądrościowych”, że piśmiennictwo ascetyczne wielkich religii roi się od podobnych tekstów i wymienić choćby Cyserona, Epikteta, Marka Aureliusza [...]⁴.

Eklektyk czy autor humanistycznej syntezy?

Giovanni Reale w swej *Historii filozofii starożytnej* określił Cyserona mianem najbardziej charakterystycznego przedstawiciela sceptycyzującego eklektyzmu w Rzymie⁵. W porównaniu z Filonem i Antiochosem w zakresie spekulacji miałby on być stawiany niżej, „gdyż nie proponuje żadnej nowej koncepcji”. W moim przekonaniu ta opinia jest niesprawiedliwa i powierzchowna. Nie pierwszy to raz wielce zasłużony historyk filozofii pomniejsza autora pierwszej wielkości⁶. Reale oczywiście niuansuje swoją ocenę, wspominając o zasługach Cyserona jako „pomostu” między filozofią grecką i kulturą rzymską, nie odmawiając mu „głębokich ujęć problemów szczegółowych, zwłaszcza zagadnień moralnych [...] i przenikliwych analiz”⁷.

Nie podejmuję się tutaj prowadzenia rzeczowej polemiki z wybitnym włoskim znawcą filozofii antycznej⁸. Niemniej chciałbym zaznaczyć, że z perspektywy filozofii polityki, reprezentowanej chociażby przez szkołę Leo Straussa, ranga myśli filozoficznej Cyserona wypada zdecydowanie

⁴ Zob. J.M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1994, s. 1.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 2004, s. 539.

⁶ Wymieńmy choćby Władysława Tatarkiewicza i rangę Fryderyka Nietzschego.

⁷ G. Reale, *op. cit.*, s. 540.

⁸ Pomiję także kwestię, którym reprezentantom sceptycznej Akademii i szkół stoickich Cyseron zawdzięczał najwięcej. Zaznaczę jedynie, że pilnie studiując, w oryginale, największych greckich filozofów – Platona i Arystotelesa – czerpał wiele od obu, nie strojąc od krytykowania ich niektórych kontynuatorów, jak w przypadku szkoły perypatetyckiej Teofrasta.

lepiej niż przedstawiają to historycy filozofii⁹. Co więcej, to nie Antiochos z Laodycei ani Filon z Larysy traktowani są jako reprezentanci starożytnej myśli rzymskiej jako takiej, lecz właśnie Ciceron. Oni znani są zaledwie specjalistycznym badaczom, historykom sceptycyzmu i późnej Akademii Platońskiej. Pod dużym wpływem lektur Cicerona tworzyli tacy myśliciele (od wieków średnich po współczesność) jak św. Augustyn¹⁰, Tomasz Hobbes, Immanuel Kant, Hugo Grocjusz i wielu innych. I twierdzą, że wielu z nich bardzo się starało (nie zawsze z dobrym wynikiem) zaproponować ulepszoną własną wersję koncepcji powinności, wyłożoną w *De officiis*. Edmund Burke także bywa lekceważony i nazywany pogardliwie mówcą, lecz dzieje filozofii polityki bez poważnego potraktowania myśli jego (i jego kontynuatorów) byłyby wielce zubożone.

Ciceron oczywiście nie aspirował do roli czołowego łacińskiego metafizyka. Pozostawał zależny od stoików, sceptyków, Platona, Arystotelesa i mniej czy bardziej ich wybitnych kontynuatorów w jego czasach. Podejmował się roli pośrednika i popularyzatora filozofii greckiej. Jed-

⁹ Szerzej na temat myśli politycznej Cicerona: J. Annas, *Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property*, [w:] M. Griffin, J. Barnes (red.), *Philosophia Togata*, Oxford 1989; H. Christian, *Cicero der Politiker*, Munich 1990; T.A. Dorey (red.), *Cicero*, London 1965; A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996; M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, Munich–Zürich 1989; A. Géza, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1994; *Introduction*, [w:] M.T. Griffin, E.M. Atkins (red.), *Cicero: On Duties*, Cambridge 1991; H.A. Hunt, *The Humanism of Cicero*, Melbourne 1954; J. Justyński, *Listy polityczne Cicerona. Myśl polityczna Cicerona w świetle jego listów*, Warszawa 1970; D. Karłowicz, *De Republica Marka Tulliusza Cicerona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 3, s. 137–149; A. Lintott, *Cicero as Evidence: A Historian’s Companion*, Oxford 2010; A.A. Long, *Cicero’s Politics in „De officiis”*, [w:] A. Lakes (red.), *Justice and Generosity*, Cambridge 1995; P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989; J.M. May (red.), *Brill’s Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden–Boston–Köln 2002; T. Mitchell, *Cicero: The Ascending Years*, New Haven 1979; *idem*, *Cicero: The Senior Statesman*, New Haven 1991; J.G.F. Powell (red.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991; D.R. Shackleton Bailey, *Cicero*, London 1971; D.L. Stockton, *Cicero. A Political Biography*, Oxford 1971; J. Wikarjak, *Warsztat pisarski Cicerona*, Warszawa–Poznań 1976; J.E.G. Zetzel, *Editor’s Introduction*, [w:] *idem*, *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge 1999.

¹⁰ Można sądzić, że Ciceron miał już pewnego rodzaju intuicję Królestwa Bożego w rozumieniu św. Augustyna, skoro pisał, że „istnieje w niebiosach pewna kraina, gdzie zaznają wiecznej szczęśliwości, jako że najwyższe bóstwo, które włada całym światem, ze wszystkiego, co jest na Ziemi, najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska i gromady jednoczone prawem, a nazywane państwami. Ich przywódcy stąd przychodzą i tutaj wracają” (Ciceron, *O państwie...*, s. 89). Ciceron „ojczyznę niebieską” kojarzy z „poczuciem sprawiedliwości” oraz „przywiązaniem do ojczyzny”; osoby kroczące tą ścieżką miałyby „dążyć prostą drogą ku niebu i wspólnocie jego mieszkańców” (*ibidem*). „Tutaj” może oznaczać zapewne albo Niebiosa albo jakiś rodzaj (niewidocznej dla licznych) „teokracji na Ziemi”. Zob. także uwagi na temat „kar Bożych”: Ciceron, *O państwie...*, s. 141.

nakże w najważniejszych swych pracach filozoficznych wnosił tak wiele z rzymskiej tradycji i z własnego doświadczenia, że śmiało możemy tu mówić o oryginalnej syntezie humanistycznej. Taka wykładnia osiągnięć filozoficznych Cyserona znajduje pośrednie potwierdzenie w jego konsekwentnych wywodach krytycznych skierowanych przeciw hedonizmowi epikurejskiemu, przeciw niektórym propozycjom pozostałych ówczesnych szkół filozoficznych. W nieprzypadkowo obranej formie dialogu¹¹ ich autor na sposób zalecany przez Arystotelesa poszukiwał możliwie najlepszej argumentacji w najważniejszych kwestiach spornych z zakresu teorii polityki, etyki, filozofii religii i teologii¹².

Wolność indywidualna, natura i cnoty

Gdyby pojęcie wolności utożsamić z jej epikurejskim lub stoickim rozumieniem, z poczuciem wewnętrznego spokoju, brakiem pragnień i wewnętrzną równowagą, to byłaby ona dostępna przede wszystkim mędrcom lub filozofom, stroniącym od życia publicznego. Jednak chociaż tego rodzaju wolność Arpinata zna i ceni¹³, to dość często koncentruje się na politycznym rozumieniu (czy użytku z) wolności, gdzie nacisk położony jest nie tylko na nieodczuwaniu braków czy samostanowieniu (lub samowoli), ale i na niezależności, tj. niepodleganiu nikomu.

Poszukiwanie spokoju i wewnętrznej równowagi, charakterystyczne dla greckiej filozofii (popularyzowanej także w Rzymie), pociągało często za sobą zupełne odsunięcie się od spraw publicznych. Cyseron tłumaczy to, że:

[...] ci bardzo sławni filozofowie [...] nie mogli pogodzić się ani ze sposobami bytowania ludu, ani z obyczajami możnych; [...] niektórzy z nich spędzili życie na wsi, zadowolając się swym gospodarstwem. Zmierzali oni do tego samego

¹¹ Na ten temat zob. uwagi J.E. Holtona, *Marcus Tullius Cicero*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987, s. 155–175.

¹² Na język polski, poza przywołanymi w tekście niniejszego artykułu dziełami Cyserona, zostały także przetłumaczone i opublikowane następujące jego prace: Cyseron, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoxy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, [w:] Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 7–683; Cyseron, *O starości. O przyjaźni. Topiki*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963; Cyseron, *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2002; Cyseron, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 2004; Cyseron, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Wrocław 2004.

¹³ Pośród jego przyjaciół znajdował się epikurejczyk Attyk; o innych przyjaciółach nie trzeba tu wzmiankować. Pisał o tym m.in. Kazimierz Kumaniecki – zob. książkę *Cyseron i jego współcześni*, Warszawa 1989.

celu, co i królowie: by nie odczuwać żadnych braków, nie podlegać nikomu i korzystać z wolności, której istotą jest żyć tak, jak się podoba¹⁴.

Jak wyjaśnia Arpinata, „[...] cel ten jest wspólny ludziom żadnym władzy” i tym, o których [była mowa, że] „unikają spraw państwowych”. Jednak pierwsi, czyli politycy, ludzie możni, zmierzają do niego przez dążenie do zdobywania wielkich bogactw; drudzy zaś – jak epikurejczycy czy później liberałowie – poprzestają na małym.

O ile sposób życia stroniących od sfery publicznej filozofów jest mało uciążliwy dla pozostałych, o tyle postawa życiowa drugich – działających w sferze politycznej, oddających się działalności na wielką skalę, zabiegających o zdobycie sławy i wielkości – może być wedle Cyцерona bardziej pożyteczna dla ludzkiego rodzaju¹⁵.

Trzeba wszakże pamiętać, że sława i chwała to najwyższe wartości w myśli Machiavellego, lecz nie Cyцерona. Ten bowiem zachęca, by cnotę nagradzać uznaniem i chwalić, bierze wszakże pod uwagę inne rodzaje satysfakcji i nagród niż czysto materialne i prestiżowe¹⁶.

* * *

Niniejsze opracowanie poświęcam głównie wolności w znaczeniu politycznym, jednak to rozumienie wolności nie daje się łatwo – w odczytywaniu myśli Arpinaty – odseparować, zarówno od zagadnienia wolności indywidualnej ludzkiej woli, jak i np. od kwestii ludzkiej kondycji, analizowanej w kontekście losu, przeznaczenia i wiary w bóstwa.

Ciekawe są uwagi Arpinaty na temat relacji człowieka i natury. Utrzymuje on, że ludzka mowa, poczucie rytmu, talent do śpiewu są darami natury, pochodną tego, iż „słońce rozmawia z księżycem... albo że świat rozbrzmiewa harmonią”¹⁷. Wszystko to ma być pobudzane przez naturę, wprowadzającą „w ruch swoimi popędami oraz przemianami”¹⁸. Natura jest ostoją zgodności i harmonii, „utrzymuje się ona i trwa własną mocą,

¹⁴ Wolność osobista, indywidualna, prywatna.

¹⁵ Cyцерon, *O powinnościach*, tłum. W. Kornatowski, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 363. Z tym wszakże zastrzeżeniem, że hedoniści najczęściej nie mają dobrego rozeznania, na czym opiera się dobro wspólne i tym samym ich działalność publiczna ma charakter interesowny, partykularny, a czasami wręcz szkodliwy i krótkowzroczny.

¹⁶ Będzie o tym mowa w kontekście jego rozważań teologicznych.

¹⁷ Cyцерon, *O naturze bogów*, [w:] Cyцерon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 181.

¹⁸ *Ibidem*, s. 182.

a nie mocą bogów”¹⁹. Natura ogranicza też w pewien sposób wszystkie istoty żyjące: „żadne ciało nie jest nieśmiertelne” ani „wiecznotrwałe”, ponieważ jest podzielne i złożone, toteż podlega rozkładowi;

[...] każda istota żywa jest z natury swej obdarzona zdolnością znoszenia różnych odczuć, żadna z nich nie może uniknąć odbierania jakichś z zewnątrz pochodzących doznań, to jest pewnego rodzaju konieczności znoszenia cierpienia²⁰.

Inaczej niż epikurejczycy, Arpinata samo cierpienie ocenia jako element ludzkiej kondycji, a nawet coś pożytecznego, nad czym powinna panować dzielność. Jednak – co należy tu podkreślić – człowiek nie mieści się do końca w tych wszystkich uwarunkowaniach czysto naturalnych, a jako istota społeczna ma udział w szczególnej wolności. Ponadto człowiek może usprawniać swe ciało i duszę, nabywając nowe umiejętności i dochodząc do uzyskania rozmaitych cnót, co stanowi pochodną wolności wewnętrznej i przesłankę wolności politycznej.

Również relacja wolności i prawa (czy to prawa stanowionego tylko, czy także prawa naturalnego i boskiego) odnosi się do obu znaczeń wolności. Po pierwsze, prawo to wyznacza ograniczenia dla wolności człowieka pojedynczego, po wtóre, warunkuje trwanie, upadek czy rozwój ludzkich zbiorowości, przesądza lub w każdym razie tworzy istotny współczynnik żywotności bądź upadku ludzkich cywilizacji. Słowem, o wolności człowieka nie sposób traktować, abstrahując od jakiegoś przedstawienia ludzkiej natury, w jej specyfice, czyli także jej rozumności. Antropologia i etyka w czasach Cyncerona ściśle powiązana była z siatką znaczeń i kłuczowych pojęć, które przeplatały się z koncepcjami cnót.

Wolność a etyka cnót

Do dziś rozpowszechniony jest pogląd, że dzielność (*virtus*) w rozumieniu tradycji rzymskiej oznaczała w pierwszej kolejności męstwo wojenne. Jest on po części tylko uzasadniony, gdyż przynajmniej w myśli Cyncerona *virtus* ma również znaczenie cywilne, pokojowe i obywatelskie, oznaczając m.in. odwagę cywilną do obrony niepopularnych pozycji podczas sporów politycznych, w czasach pokoju. Autor *De officiis* ujął to w formie zawołania: „Niech oręż ustąpi przed togą, a wawrzyn przed chwałą cywila”²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 368.

Wolność a wielkoduszność

W kontekście analizy kwalifikacji i dzielności potrzebnych (także) aktywnym obywatelom, działającym w czasach pokojowych na polu publicznym, kierującym się poczuciem powinności i odpowiedzialności, Ciceron rozważa przymioty człowieka wielkodusznego. Wielkoduszność to cnota zakładająca posiadanie wolności wewnętrznej. Tego rodzaju wolność pociągała najczęściej za sobą pogardę dla tego, co pospolite i dla postępków haniebnych, które niekiedy przynoszą ludziom małoduszny osobiste korzyści²².

Człowieka wielkodusznego wyróżnia więc wzniosłość ducha, uwiadoczniająca się pośród trudów i niebezpieczeństw, np. podczas działań wojennych. Ta wzniosłość występuje także w życiu publicznym, gdy nie kierujemy się względami na partykularne korzyści, lecz na pożytek ogółu. Ciceron ukazuje dwuznaczność motywacji kogoś, kto poszukuje rozgłosu (uznania czy sławy), gdyż ten osiągany bywa, niestety, nierzadko „podstępem i chytrą”²³. W podobny sposób rozgranicza zuchwałość od męstwa w sensie właściwym, gdyż pierwsza idzie w parze z „obrotnością” raczej niż mądrością, z „próżnością”, a nie z dobrem wspólnym. Ludzie dzielni i wielkoduszeni muszą być zarazem sprawiedliwi. „Chcemy zatem, aby ludzie mężni i wielkoduszeni byli zarazem prawi i rzetelni, miłujący prawdę” i stronili od fałszu. „Przykre jest jednak to, że z tej wzniosłości i wielkości ducha nader łatwo rodzi się krnąbrność i nadmierne pragnienie przewodzenia”. Ktoś taki „pragnie być pierwszym ze wszystkich, a nawet jedynym, który coś znaczy”²⁴. Mamy tu dotknięcie rozległej problematyki tzw. *libido dominandi*, tj. ambicji, która niekoniecznie idzie w parze z umiejętnościami i przede wszystkim z poszanowaniem dla innych. Trudno człowiekowi ambitnemu (choć miernemu) trzymać się miary tego, co słuszne, a zatem uchyla się on od sprawiedliwości, a także od przepisów prawnych.

Człowiek wielkoduszny pogardza rzeczami zewnętrznymi i odznacza się niezależnością względem innych osób, namiętności i fortuny. Czyny wielkoduszne wymagają wielkiego nakładu pracy, umiejętności ponoszenia ryzyka w obliczu zagrożenia własnego życia i własności. Wielkoduszność idzie w parze z wszelką dzielnością i na nią ma względ, uwalnia się ponadto od wszelkiej namiętności. „Albowiem oznakę męstwa i wielkości ducha upatrywać należy w przyznawaniu małej wartości

²² *Ibidem*, s. 359.

²³ *Ibidem*, s. 360.

²⁴ *Ibidem*.

rzeczom, które większość ludzi uważa za wyborne i wspaniałe”, a również w niewzruszonym znoszeniu tego, co uchodzi za przykre.

Jest natomiast niezgodne z rozumem, gdy ktoś nie daje się wprowadzić opanować lękowi, lecz ulega żądzy albo gdy ktoś nie załamał się pod wpływem cierpienia, lecz dał się zwyciężyć pokusom rozkoszy²⁵. Także żądza sławy, pragnienie dostojenstw może być szkodliwe, gdyż odbiera „niezależność, o którą ludzie wielkoduszni powinni walczyć z całej siły”²⁶. Człowiek wielkoduszny powinien być gotowy do wyzbycia się urzędu lub rezygnacji z ubiegania się o niego, gdy za tym przemawia wzgląd na dobro wspólne. Wolność jest czymś różnym od samowoli i oznacza zarazem niezależność od przypadkowych uwarunkowań. Niezależność wymaga ponadto, aby

[...] uwolnić się od wszelkich niepokojów ducha [...] od żądzy i strachu, [...] od smutków i uniesień radości czy gniewu, by w sercach naszych panowały spokój i cisza, co zapewnia [...] stałość charakteru i przysparza godności²⁷.

Wolność wewnętrzną i niezależność osiąga się dzięki odosobnieniu, dzięki stroniению od życia publicznego jako takiego; w ten sposób uwalniamy się zarówno od obyczajów ludzi możnych, jak i pospolitego sposobu bytowania ludu. Życie na wsi i zajmowanie się jedynie własnym majątkiem może prowadzić do tego samego celu, o jaki zabiegają królowie: „by nie odczuwać żadnych braków, nie podlegać nikomu i korzystać z wolności, której istotą jest żyć tak, jak się podoba”²⁸. Między pierwszymi a drugimi istnieje jednak istotna różnica, gdyż pierwsi „mają przekonanie, iż zdołają [ów cel] osiągnąć, jeżeli zdobędą wszelkie bogactwa, podczas gdy drudzy pragną poprzestać na swoim i na małym”²⁹. Wprawdzie

[...] łatwiejsze, bardziej bezpieczne, mniej przykre czy uciążliwe dla innych jest życie ludzi uchylających się od zatrudnień publicznych, natomiast bardziej pożyteczna dla rodzaju ludzkiego [...] jest postawa życiowa tych, którzy poświęcili się państwu oraz działalności na wielką skalę. [...] Osoby ubiegające się o sprawowanie rządów powinny wcale nie mniej, a bodaj nawet więcej niż filozofowie wykazywać i wielkoduszności, i pogardy dla rzeczy ludzkich [...] i jeśli pragną spokoju ducha i swobody umysłu, a chcą poważnie i statecznie urzeczywistniać swoje zamierzenia³⁰.

²⁵ Ciceron zdaje się tutaj podążać tokiem rozumowania obecnym już np. w Platonskich *Prawach*, gdzie męstwo posiada podwójne znaczenie: panowania nad cierpieniem oraz odporności na wszelkie (nierozumne) pożądania i (nieczne) pokusy.

²⁶ Ciceron, *O powinnościach...*, s. 363.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 364.

³⁰ *Ibidem*.

Filozofom jest o tyle łatwiej, że ich życie mniej jest wystawione na uderzenia losu, ponieważ „mają oni mniej potrzeb” i nie upadają tak łatwo na duchu, gdy spotyka ich jakieś niepowodzenie. W życiu czynnym ludzi zajmujących się sprawami państwa występują większe wzruszenia i znaczniejsze dokonania, „przez co tym bardziej należy wymagać od nich, ażeby byli wielkoduszni i wolni od trwogi”³¹. Z czasem³² Arpinata przestaje tak mocno podkreślać większe zasługi ludzi aktywnych w życiu praktycznym i więcej zrozumienia znajduje dla cnót intelektualnych. Wprawdzie wielcy politycy mają potencjalnie większy (i zarazem dobroczynny) wpływ na wielu ludzi, lecz np. stanowienie dobrego prawa nie jest domeną ludzi praktyki, gdyż w tym zakresie niekiedy potrzeba czegoś więcej: obok znajomości zapisów prawnych i procedur, zarówno odpowiedniego wykształcenia, erudycji, jak i filozoficznego wglądu.

Ciceron podkreśla różnice, dla których ludzie podporządkowują się rozkazom i władzy³³. Kierują się oni albo życzliwością, albo wielkością doznawanych dobrodziejstw, „bądź wybitnymi [...] zasługami, bądź nadzieją, że będzie to dla nich korzystne, bądź obawą, by nie zostali zmuszeni do posłuchu siłą, bądź ujęci widokiem na szczodre obdarowanie i zjednani obietnicami, bądź wreszcie – pozyskani za zapłatę”³⁴.

Najbardziej korzystny według niego jest przypadek zapewniania sobie „ogólnej miłości”, zaś najbardziej szkodliwy – wzbudzania strachu przez sięgających po władzę. „Kogo się boją, tego nienawidzą; a że nienawidzą, «pragną jego zguby»”. Żadna zaś potęga nie może się oprzeć powszechnej nienawiści. Naturalnym obiektem takiej nienawiści są tyrani.

Ci, którzy sprawują władzę nad ludem ujarzmionym siłą, mogą istotnie posługiwać się surowymi środkami – tak, jak wolno to czynić panom w stosunku do niewolników, jeśli nie można ich utrzymać w posłuszeństwie w inny sposób³⁵.

Arpinata zachęca rządzących do zabiegania o życzliwość i przychylność obywateli, i zarazem ostrzega przed polityką ciągłej presji i zastraszania.

³¹ *Ibidem*, s. 366.

³² Tj. np. w późnym dziele *De officiis*.

³³ Ciceron, *O prawach*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960, s. 426.

³⁴ *Ibidem*, s. 427.

³⁵ *Ibidem*.

Dzielność i męstwo jako warunek wolności?

Męstwo trzeba praktykować, realizuje się ono tylko w działaniu, „najdoskonalsza zaś jego forma polega [...] na rządzeniu państwem oraz zastosowaniu [...] zasad omawianych przez teoretyków [tj. filozofów – R.P.] w zaciszu ich szkół”. Cyceon – opowiadając się za specyficznie rzymską³⁶, praktyczną postawą w tym zakresie – posuwa się do twierdzenia, że nie tylko filozofii, ale i przede wszystkim prawodawstwu Rzymianie (przynajmniej po części) zawdzięczają „pobożność i obrzędy religijne”, „prawo narodów”, a dalej: „sprawiedliwość, rzetelność i bezstronność [...], poczucie przyzwoitości, umiarkowanie (zbawienne poczucie wstydu), pragnienie chwały [...], dzielność w trudach i niebezpieczeństwach”³⁷. Wedle słów Cyceona filozof Ksenokrates miał powiedzieć, że słuchający filozofów „uczą się postępować z własnej woli, jak każe prawo”³⁸. Wprawdzie prawu cywilnemu przypisuje on większą moc sprawczą, a słowa filozofów skłaniać mogą ku temu nielicznych, to jednak teoretyczne roztrząsania („greckie nauki”) nie pozostają bez znaczenia³⁹. Czytamy w pracy *O państwie*, że „najwięcej może zdziałać [człowiek] w czasie wolnym od zajęć, a w samotności w ogóle nie czuje się samotny...”⁴⁰. Mamy tu iście Arystotelesowską zachętę do *scholia* – uprzywilejowanego czasu dla namysłu, dysput i intelektualnej swobody, kiedy jesteśmy w stanie zdystansować się od codziennych presji i doraźnych obowiązków. Bez takiego dystansu niesłuchanie trudno np. uchwalić dobre prawo⁴¹.

Cyceon wyraża postawę bliską stoicyzmowi, charakteryzującą się pogardą dla dóbr doczesnych. Jednocześnie nawiązuje do ideału stoickiego mędrca:

Szczęściarzem jest człowiek, który słusznie wszystko uznaje za własne, nie na mocy ustawy Kwirytów, lecz dzięki wyrokom mędrców, nie przez cywilne zobowiązanie, ale na mocy powszechnego prawa natury przyznającego tytuł własności tylko osobie świadomej, jak korzystać z posiadanych dóbr⁴².

„Wyroki mędrców” to nic innego jak wynik spokojnych, rzeczowych dyskusji, badań, dzięki którym najlepsze oceny i rozwiązania zaczynają być zrozumiałe i oczywiste.

³⁶ W odróżnieniu od teoretycznej greckiej.

³⁷ *Ibidem*, s. 427.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cyceon, *O państwie...*, s. 23.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 21.

⁴¹ Por. N.G. Dávila, *Scholia – wybór*, <http://metta.lk/polish/Nicolas-Gomez-Davila.html> (dostęp: 3.05.2016).

⁴² Cyceon, *O państwie...*, s. 21.

Zanim przejdziemy do przedstawienia Ciceronowego pojęcia wolności w znaczeniu politycznym, trzeba będzie przywołać w zarysie pewne realia, instytucje, zwyczaje oraz (przede wszystkim) elementy siatki pojęciowej, jaka rozpowszechniona była w ówczesnym rzymskim życiu publicznym.

Rządzenie dla dobra wspólnego (*excipiendos communis commodi causa; pro publico bono*) w najlepszych okresach panowania republiki rzymskiej oznaczało, że państwo reprezentowało interes wszystkich obywateli oraz istniało dla ich dobra wspólnego. Republikę odróżniali Rzymianie od demokracji bezpośredniej (typu greckiego, np. w Atenach), gdyż miała być ona rządzona poprzez stosowanie obowiązującego prawa, stojącego ponad ludzką samowolą⁴³. Urzędy w republice rzymskiej sprawowane były kadencyjnie – najdłużej przez jeden rok i miały najczęściej charakter kolegialny. Przedłużenie urzędowania ponad okres przewidziany prawem traktowano jako nadużycie i zagrożenie dla republiki.

Aby nieco dokładniej wniknąć w rzymską tradycję republikańską, w której zasadniczą rolę odgrywa termin *virtus*, przywołamy kilka dalszych pojęć⁴⁴, co może rzucić pewne światło na rzymskie rozumienie cnót politycznych, najpełniej wyartykułowane stosunkowo późno, bowiem dopiero pod koniec okresu republikańskiego właśnie przez Cicerona⁴⁵.

Pojęcie *virtus* ma od początku swój wymiar moralny. Służy opisowi drogi cnoty, która jest przeciwieństwem łatwej i przyjemnej drogi zła⁴⁶.

⁴³ „Aż do czasów Sulli nie było w Rzymie niekontrolowanej władzy politycznej”, J. Korpanty, *Rzeczypospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979, s. 21.

⁴⁴ W tym zakresie korzystam z wnikliwych analiz A.M. Kinneginga, zawartych w jego książce *Aristocracy, Antiquity and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, New Brunswick, NJ 1994. Zob. szczególnie rozdział 6, pt. *The Man of Honor*; zob. także artykuł Kinneginga pt. *Liberty and Virtue: A Ciceronian View*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997, s. 21–42.

⁴⁵ Wedle Korpantego to dopiero Ciceron tak wyraźnie podkreślał w znaczeniu *virtus* aspekty pokojowe, związane z administracją, sprawowaniem urzędów i całą sferą cywilną (Korpanty, *op. cit.*, s. 24). Powstaje oczywiście wątpliwość, czy opracowane przez Cicerona ujęcie dzielności nie oznacza gruntownej reinterpretacji potocznych i nieusystematyzowanych znaczeń wcześniejszych. Ze swojej strony skłaniam się do poglądu wyrażanego m.in. przez Kumanieckiego, że filohellenizm Cicerona nie pociągnął za sobą zerwania z wcześniejszą tradycją rzymską, a jedynie ją wzbogacił i uporządkował (K. Kumaniecki, *op. cit.*).

⁴⁶ Jak w słynnej opowieści Ksenofonta o Herkulesie na rozdrożu. Por. Ksenofont, *Herkules na rozdrożu*, [w:] *idem, Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *idem, Wybór pism*, opracował J. Schnayder, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

Zakłada ona trudzenie się, wysiłek samoprzezwyciężania, walkę wewnętrzną. Jest to jedyna droga do tego, aby być człowiekiem wolnym, mającym udział we władzy i godnościach stąd płynących, a nie tylko poddanym lub wręcz kimś bez honoru. *Virtus* jest rezultatem walki, oznacza zwycięstwo nad wrogiem (wewnętrznym wrogiem jest uleganie emocjom, pasjom, nieokiełzanym pragnieniom, brak samodyscypliny, samokontroli, samoograniczenia itd.). Ćwiczenie się w tej męskiej cnocie to zarazem walka umysłu (ćwiczenie wewnętrzne), jak i wymiar działania, szczególnie działania publicznego, zorientowanego na dobro wspólnoty⁴⁷.

Kluczowe pojęcia: *virtus* a honor, dobro innych, opanowanie, autorytet, dyscyplina, sława

Z *virtus* ściśle związane jest pojęcie honoru. Ludzie honoru muszą sobie zasłużyć na sławę, podziw, uznanie (*honos*) czy autorytet, który z kolei daje im poczucie dumy, jednak uznanie i szacunek, który się li-
 110 czy, pochodzi od innych ludzi honoru, zaś opinia szerokich rzesz posiada mniejsze znaczenie⁴⁸. *Honos* – uznanie wiązało się zazwyczaj z przyznaniem urzędu głosami obywateli, stanowiąc nagrodę za *virtus*.

Człowiek bez honoru według ówczesnych pojęć jest poza wstydem, nie dba o to, co inni o nim myślą⁴⁹, może kierować się własną korzyścią czy przyjemnością. Utrata honoru oznacza więc upokorzenie, dla honoru warto narażać życie, a nawet popełnić samobójstwo. W rzymskiej myśli politycznej, której zwieńczeniem jest (do pewnego stopnia) filozofia polityczna Cycerona, honor to ukoronowanie cnoty. Zasługuje nań ten, kto dokonał wielkich rzeczy. Takich zaś rzeczy (jak wierzano) można dokonać jedynie, kierując się nie samymi tylko popędami czy impulsami. Poświęcenie, którego wymaga honor, zakładało też odrzucenie własnego

⁴⁷ Por. A.M. Kinneking, *Liberty and Virtue...*, s. 24 oraz *idem*, *Aristocracy...*, s. 142. Zob. też Ksenofonta, *Wspomnienia o Sokratesie*, *op. cit.*

⁴⁸ Oczywiście powyższa charakterystyka pozostaje w znacznej mierze wyidealizowana, być może bardziej stosuje się do dawniejszej Republiki z okresu świetności. Najważniejsze jest to, że stanowi ona obowiązujący, zgodny z obyczajem sposób myślenia. To, że później – szczególnie wraz z upadkiem reform Sulli – zabieganie senatorów, a nawet konsulów o popularność u rzymskiego ludu zaczęło iść w parze z koncentracją władzy wspartej głównie na sile wojskowej, aż Rzym stał się cesarstwem, nie ma tu większego znaczenia. Zob. na ten temat monografię A. Keaveney'a, *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998.

⁴⁹ Chyba że chodziłoby o uzyskanie przychylności elektoratu.

partykularnego interesu dla korzyści innych, dla celów publicznych. Nie może być poważania i honoru bez *virtus*.

Tylko człowiek opanowany, zdolny do rządzenia sobą uważany jest za zdolnego do rządzenia innymi, tylko on ma autorytet (*auctoritas*). Literatura rzymska – jak powiada A.M. Kinneging – „oddycha przywództwem i hierarchią: mąż stoi ponad żoną, ojciec ponad dziećmi, senior nad juniorem (starszy nad młodszym), patron nad klientem (*magistratus nad privatus, boni lub optimi nad multi*)”⁵⁰. Hierarchiczność stosunków międzyludzkich uważana więc była za coś naturalnego. Stąd rzymska myśl polityczna nie zajmowała się problemem zwierzchnictwa czy władztwa jako takiego, gdyż nie wymagało to uzasadnienia. Przedmiotem uwagi była natomiast kwestia wykluczenia wadliwego zwierzchnictwa. W tym zakresie szczególną rolę odgrywały dwie koncepcje: już sygnalizowana koncepcja autorytetu (*auctoritas*), co jednak – jak podkreśla Kinneging – nie ma nic wspólnego z „autorytaryzmem rządzenia”, *auctoritas* bowiem nie jest równoważny z uprawnieniem do sprawowania władzy, *auctoritas* – to autorytet moralny oparty na najwyższych cnotach, któremu należy się jeśli nie posłuszeństwo, to przynajmniej wysłuchanie (gotowość wysłuchania), co zakłada jednocześnie, że „inni, bardziej doświadczeni czy lepiej wykształceni, mogą wiedzieć lepiej”.

Kolejne kluczowe pojęcie to dyscyplina, która oznacza podporządkowanie się autorytetowi zwierzchnika. Autorytet i dyscyplina gwarantują porządek, jednak posłuszeństwo względem zwierzchnika jest innego rodzaju niż posłuszeństwo niewolnika względem swego pana. Chodzi tu o posłuszeństwo honorowe, zasługujące na szacunek, a więc będące przeciwieństwem posłuchu niewolniczego. To niewolnicze podporządkowanie się pozostawało w kolizji z wolnością, honorowy posłuch takiej kolizji nie oznaczał. Z tym rozgraniczeniem wiązało się kolejne ważne rozróżnienie między dominacją a pryncypatem.

Rzymianie rozróżniali bowiem między dwoma rodzajami władztwa, między *dominus et deus i princeps civium Romanorum*. *Principatus* współwystępuje z *libertas*, *dominatio* implikuje istnienie *dominus*: pana i niewolnika (*servus*). *Princeps* kierował swymi podwładnymi poprzez *auctoritas*, *dominus* zaś przemocą. O ile pierwszego słuchano z szacunku, o tyle drugiego ze strachu. *Princeps* służył interesom swoich podwładnych, a więc był „kustoszem”, strażnikiem czy opiekunem, podczas gdy *dominus* miał na względzie raczej tylko swe własne cele, podwładnych zaś używał jako środka⁵¹.

⁵⁰ A.M. Kinneging, *Liberty and Virtue...*, s. 38.

⁵¹ *Ibidem*, s. 41. Już tutaj wypada zauważyć, że zbieżność terminologiczna z *Il Principi Machiavellego* może być myląca. Jedynowładztwo, które wysuwa się naprzód jako znaczenie naczelne pryncypatu u Machiavellego, pojawia się także w dziejach myśli rzymskiej,

Dalej posiadaniu *virtus* towarzyszy sława (*gloria*). Wedle określenia Cyserona „sława to uznanie dla pięknych czynów i wielkich zasług dla państwa”⁵². Zyskiwało się ją więc albo na wojnie, albo pełniąc jakiś urząd, czy to w jednej z prowincji⁵³, czy w stolicy. Sława przez wielu pisarzy rzymskich nazywana była nieśmiertelną, stając się nierzadko chwałą całego rodu, na który spływał blask zasług, ale wraz z tym także zobowiązanie, że jego przedstawiciele będą kontynuować świetne tradycje swych przodków.

Obok czci zdobytej u współobywateli w walce z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi dobre imię można było uzyskać np. występując z przemowami w rolach obrońcy czy oskarżyciela. Od kandydatów na wyższe urzędy oczekiwano, że będą wybornymi mówcami, wyróżniającymi się umiejętnością argumentacji. Ażeby to osiągnąć, należało uzyskać pewne wykształcenie, dojść do wyrobienia w sobie mądrości praktycznej (*prudentia*). Jak wiadomo, Rzymianie w większości byli zorientowani praktycznie – cenili przede wszystkim zajęcia użyteczne, a wobec wykształcenia ogólnego, filozofii i teorii pozostawali dość długo nieufni. Cyseron, który starał się przełamać tę jednostronność mentalności Rzymian, przez związek z szanowaną religijnością przybliżał współobywatelom pojęcia greckiej filozofii⁵⁴. Określał „mądrość jako znajomość rzeczy boskich i ludzkich”, z której mają wynikać praktyczne decyzje życiowe wraz z trzeźwym rozpoznawaniem wspólnych korzyści i umiejętnością przewidywania przyszłości ojczyzny i swojej własnej⁵⁵. Te wszystkie powyżej wskazane wymagania niejako poprzedzają i umożliwiają dopiero należyte uchwycenie znaczenia wolności w ustroju republikańskim.

112

Wolność republikańska

Zagadnienie wolności republikańskiej, czyli wolności dla ogółu obywateli pojawia się u Cyserona w kontekście znaczenia ojczyzny (*patria*). Filozof wyodrębnił dwa rozumienia ojczyzny: pierwszą „z tytułu uro-

tyle że do głosu wyraźnie dochodzi dopiero u schyłku republiki, a wychodzi na pierwszy plan w okresie cesarstwa, np. za panowania Septymiusza Sewera (zob. np. T. Kotula, *Septymiusz Sewer*, Wrocław–Warszawa 1986, podrozdział pt. *Dominus noster* i nast., s. 86–95).

⁵² Cyt. za J. Korpanty, *op. cit.*, s. 25.

⁵³ I tak np. sam Cyseron był edylem na Sycylii, a potem namiestnikiem w prowincji Cylicy odpowiedzialnym za transporty zboża do Rzymu. Zob. K. Kumaniecki, *op. cit.*, rozdz. 7: *Od edylatu do pretury (lata 69–66)* oraz rozdz. 17: *Namiestnictwo w Cylicy (lata 51–50)*, s. 126, 357.

⁵⁴ Por. J.E. Holton, *op. cit.*, s. 155–175.

⁵⁵ Por. J. Korpanty, *op. cit.*, s. 27.

dzenia, drugą z tytułu przynależności państwowej⁵⁶. Ponad miejsce urodzenia, czyli to, co współcześnie nazywane jest „małą ojczyzną”, stawia Arpinata ojczyznę w rozumieniu prawnym i politycznym, zatem nie np. Tuskulum, lecz Rzym; ten właśnie – nazywany Rzeczpospolitą – mie- ni „ojczyzną wszystkich obywateli” i powiada, że „[d]la niej to [...] win- niśmy poświęcać swe życie, jej oddawać się całkowicie, w niej wszystko pokładać i wszystko jej ofiarowywać”⁵⁷.

Dla Rzymian *societas civilis* (odpowiednik późniejszego społeczeń- stwa obywatelskiego), stanowiła wspólnota ludzi uznających to samo prawo i współdziałających ze sobą dla dobra ogólnego. Inny łaciński ter- min, do którego pojęcie to odsyłało, *res publica*, wskazywał na państwo jako rzecz publiczną, jako dopełnienie natury człowieka, o którym Cyce- ron pisał w następujący sposób:

Rzeczpospolita to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie⁵⁸.

Tak więc przekraczanie własnej partykularnej korzyści i perspekty- wy mogło dawać gwarancję właściwego działania na rzecz wspólnego dobra i utrzymywania swobód obywatelskich.

Podsumowując powyższą analizę, można wskazać na trzy elementy republikańskiego modelu społeczeństwa obywatelskiego, które funkcyj- nują także dzisiaj. Po pierwsze, życie obywatelskie jest traktowane w spo- sób szczególny, wiążący się z odpowiedzialnością i troską o to, co wspól- ne, i jest to przestrzeń praktycznej wzajemności wolnych osób. Po drugie, w ujęciu republikańskim warunkiem wolności jednostki-obywatela była

⁵⁶ *Ibidem*, s. 239.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Najważniejszą przyczyną owego współlistnienia jest nie tyle poczucie bezrad- ności, co wrodzona potrzeba bytowania wśród innych. Zgodnie z ideałem republikań- skim, wyrażanym przez kontynuujących namysł Arystotelesa i Cyceona myślicieli włoskiego renesansu, aktywne życie obywatelskie, *vita activa civilis*, stawiane było wyżej niż życie kontemplacyjne, ponieważ uznawali oni, że tylko przez działanie i czyn mogą być praktykowane cnoty. Aktywne życie polityczne obywateli było ce- lem samym w sobie i wyłączającą najwyższą formą życia we wspólnocie, do której aspiruje większość jednostek. Wpisujący się w tę tradycję Jean Bodin głosił w XVI w., że o szczęściu państwa decydują nie tylko dobre rządy, lecz również prawi i mądrzy obywatele, odznaczający się cnotami umysłowymi i moralnymi. Co więcej, jako bodaj pierwszy myśliciel wskazywał w dziele *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (tłum. zbioro- we, Warszawa 1958), że wspólnotę obywatelską obok rodzin tworzą także zrzeszenia w postaci korporacji i kolegów, służące sile i jedności poddanych. W czasach no- wożytnych to ów element stowarzyszeniowy stanie się kluczowym elementem społec- zeństwa obywatelskiego.

wolność całej wspólnoty politycznej. Nie była to zatem wolność od państwa, lecz wolność w państwie, zbudowana na autorytecie prawa i instytucji politycznych, religii i obyczajów. Po trzecie, status obywatela był tu wiązany przede wszystkim z obowiązkiem troski o to, co publiczne i odsyłał do pojęcia ładu politycznego opartego na rozpoznawanych przez rozum zasadach sprawiedliwości i słuszności. Wolno sądzić, że Ciceron twórczo przyswoił sobie Arystotelesowską klasyfikację ustrojów politycznych i przystosował ją do realiów republiki rzymskiej, podobnie jak i zaadoptował Platonską krytykę demokracji. „Z ludowładztwem mamy do czynienia – pisał – gdy ogół o wszystkim decyduje...”; ale to król sprawiedliwy i mądry, niewielka grupa wybitnych obywateli i wreszcie ogół obywateli (choć jego władza budzi najczęściej wątpliwości), zdaniem Arpinaty, „mogą zagwarantować stabilność ustroju, o ile unikną zachłanności i bezprawia”⁵⁹.

O ograniczonej wolności ludu

114

Ciceron opowiadał się za ustrojem mieszanym, czyli w praktyce za pewnego rodzaju republiką arystokratyczną, gdzie udział we władzy realizowany był poprzez sprawowanie kontroli nad zagadnieniami żywotnymi dla całego państwa, takimi jak prowadzenie wojny czy długi publiczne. Rola przedstawicieli ludu, takich jak np. trybunowie, miała być wszakże dość ograniczona.

Pisał on: „przyznaję [...] ludowi tę wolność w taki sposób, aby dobrzy obywatele cieszyli się wpływami i mogli z nich korzystać”⁶⁰; i opowiadał się za ograniczoną tajnością głosowania. Chodziło o to, że do tabliczek, za pomocą których lud brał udział w głosowaniu, mieli mieć wgląd „najlepsi i najpoważniejsi obywatele”; „wolność tedy polegałaby na tym, że lud miałby możliwość okazania w należyty sposób swej wdzięczności dobrym obywatelom”⁶¹. Widać tu aż nazbyt dobrze ograniczoność zaufania Cyce-rona do „nieokrzesanego ludu”.

Z podobną powściągliwością traktował on zagadnienie równości. W jego opinii „tak zwana równość jest w gruncie rzeczy wyjątkowo niesprawiedliwa; gdy jednakowo traktuje się wybitnych ludzi i zwykłe miernoty [...] mamy do czynienia z karykaturą równości”⁶². Arpinata do-

⁵⁹ Ciceron, *O państwie...*, s. 27.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 307.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, s. 31.

strzegął walory ustroju mieszanego, albowiem gdy „królowie [...] oferują nam opiekę i przywiązanie, elity roztropność, [to] lud [i jego uprawnienia wzmacniają obywatelską] wolność”⁶³.

O „naturalności” i tolerowaniu niewolnictwa

Jak już wspomniałem, Ciceron nie sądzi, by różnice między ludźmi (ale i między warstwami społecznymi) były nieistotne. W swym dystansie do egalitaryzmu posuwa się tak daleko, że właściwie (mimo rezerwy do zalet imperializmu rzymskiego) usprawiedliwia pewne formy niewolnictwa. Mając na względzie dyspozycje do nieposłuszeństwa ze strony jednostek i ludów, powiada:

[...] niewola jest sprawiedliwa, ponieważ tacy ludzie odnoszą z niej pożytek; istnieje ona gwoli korzyści, jeśli wygląda przyzwoicie, to jest jeśli odbierze ludziom złym swobodę krzywdzenia niewolników; wtedy ujarzmionym powodzi się lepiej aniżeli przed ujarzmeniem, kiedy znajdowali się w gorszym położeniu.

Wywód ten kończy retoryczne pytanie:

115

[...] czy nie widzimy, że sama natura daje władztwo każdej silnej istocie, co łączy się z największym pożytkiem istot słabych? Bo dlaczegóż Bóg rozkazuje człowiekowi, dusza ciała, a rozum żądy, popędliwości i innym złym pierwiastkom tejże duszy?⁶⁴

Najwyraźniej Arpinata – mimo swego humanizmu⁶⁵ i uniwersalizmu – podzielał przeświadczenia swej epoki. „Prawo silniejszego” – to raczej mało przekonująca wykładnia prawa naturalnego. A – jak wiemy – powracała później ona, w pewnych złagodzonych formach np. u Johna Locke’a i we współczesnym neoliberalizmie, gdzie przybrała postać usprawiedliwiania wielkich ekonomicznych nierówności i „prawa do nieograniczonego bogacenia się”. Tutaj – u Cicerona – uznanie niewol-

⁶³ *Ibidem*, s. 32. Arpinata wyraźnie skłania się do pewnej odmiany elitarności, gdy pisze np. „że sama natura do rządzenia przeznacza najlepszych, i to z wielkim pożytkiem dla słabszych istot [...] Przecież i bóstwo rządzi człowiekiem, dusza włada ciałem, rozum panuje nad żądzą, gniewem i innymi tkwiącymi w duszy pierwiastki zła” (*ibidem*, s. 72). Kluczowe byłoby tu zrozumienie słabości i siły w kategoriach bardziej subtelnych aniżeli potęga czysto materialna.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁵ Wyjaśnienie humanizmu czy humanitaryzmu Cicerona w kontekście tzw. *artes liberales* (oświecenia i wykształcenia) znajdujemy np. w eseju T. Sinki *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 25.

nictwa za zjawisko „naturalne” pełni zapewne również rolę usankcjonowania jedynie ograniczonego udziału ludu i pospolitej większości we władzy publicznej republiki.

Nie oznacza to, że Arpinata nie uznaje za ważny współczynnik stabilnych rządów kontrolnej funkcji większości. Czytamy bowiem:

[...] w monarchiach obywatele nie mają realnego wpływu na wymiar sprawiedliwości oraz ważne dla państwa decyzje. Pod rządami elity ogół praktycznie nie korzysta z wolności i swobód, odsunięty od kierowania państwem i pozbawiony wpływów. Gdy władza lud, nawet praworządny i pełen umiaru, z powszechnej równości wynikają krzywdy, ponieważ nie uwzględnia się żadnej hierarchii.

Z kolei w monarchii „decyduje jeden człowiek, a państwo jest z definicji rzeczpospolitą, o którą troszczyć się obywatele pospołu”. Także w przypadku rządów elity wedle Arpinaty „zwykli ludzie żyją [...] jakby w niewoli”⁶⁶. W innym miejscu czytamy:

[...] nieograniczona władza oraz sprawiedliwość i mądrość jedynowładcy zapewniają obywatelom dobrobyt, poczucie bezpieczeństwa, spokój i ład. Ludności brakuje, rzecz jasna, wielu przywilejów, przede wszystkim traci wolność, która nie polega na tym, by służyć dobremu panu, lecz by nie mieć nad sobą żadnego⁶⁷.

Cyceron usiłuje zatem wyważyć właściwe rozwiązania i proporcje, unikając wszelkich odchyień. Gdy wszystkie decyzje zależą już od postanowień ogółu, w jego przekonaniu państwo utraciło stabilność, ponieważ nie uwzględniono różnic między obywatelami⁶⁸.

Najłatwiej zachować jedność w Rzeczypospolitej, jeżeli wszyscy zmierzają ku tym samym celom. Niezgoda [w tym zakresie] powstaje z odmiennego pojmowania korzyści, gdy każdy forsuje własny pogląd. Gdy wąska elita przejmowała władzę, trwałość ustroju stała zawsze pod znakiem zapytania⁶⁹.

Cyceron uskarża się, że „ludzi zamożnych i opływających w dostatki bierze się mylnie za prawdziwą elitę”⁷⁰. Z kolei, „garstka bogaczy, którym brakuje męstwa” zajmować może nienależną sobie pozycję, a przecież to „męstwu zawdzięczamy, że wydający rozkazy nie ulegają żadnej namiętności”⁷¹.

⁶⁶ Cyceron, *O państwie...*, s. 28.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 28.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 29.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 30.

⁷¹ *Ibidem*, s. 31.

Arpinata diagnozował sytuację ówczesną następująco:

Trudność w podejmowaniu decyzji sprawiła, że władza od monarchy przeszła w ręce większej grupy obywateli, a lekkomyślność i wybryki motłochu spowodowały przekazanie rządów wąskiej elicie⁷².

W ten sposób rzeczpospolita znalazła się „między bezsiłą jednostek i nierozwagą tłumu”. Ciceron zauważa tu, że ze wszystkich form ustroju to raczej „rządy elit cechuje największe umiarkowanie”⁷³. W obliczu wspomnianych zagrożeń przewiduje najgorsze, czyli upadek wolności i rządów republikańskich.

Swawola, niebezpieczeństwo a rządy dyktatora

Ciceron używa wielokrotnie znanej alegorii sternika i lekarza. Bura na morzu tworzy obrazowy kontekst (stania w obliczu gwałtownych zagrożeń), który czyni zrozumiałym racjonalność porządku uprawnień, gdy rządzący jest tylko jeden. Inaczej sytuacja przedstawia się, gdy to ludność (poprzez swoich przedstawicieli, np. trybunów) rządzi krajem bądź przynajmniej ma znaczący udział w sprawowaniu rządów. Wówczas większość ta „nieraz zagrozi wysokim urzędnikom, sprzeciwi się im, wezwie przed trybunały, odwoła się od ich decyzji”, ale znowuż na wojnie „słucha ich niczym królów, ponieważ bezpieczeństwo jest ważniejsze od samowoli”. Skrajny przypadek nadużywania pełnomocnictw reprezentantów ludu wskazywał Arpinata na przykładzie decemwirów, od których postanowień jako „spisujących prawa nie było odwołania”. Dla utrzymania zgody (na mocy prawa konsularnego⁷⁴) w państwie powinno się zabronić „powoływania urzędników, których decyzje byłyby niepodważalne”⁷⁵. Również władza konsulów może być nadużywana, stąd Rzymianie powołali urząd trybunów plebejskich⁷⁶, mających wszakże ograniczone kompetencje. W podsumowaniu należy przyznać, że ustrój mieszany może być stabilny, gwarantować wolności i swobody obywatelskie, gdy odpowiednio wyważone zostaną funkcje władcze poszczególnych instytucji przedstawicielskich: senatu, konsulów i przedstawicieli plebejskich. W trudnych sytuacjach rozstrzygać powinni przedstawiciele

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Co stanowiło zapewne odpowiednik współczesnej władzy prezydenckiej.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 57.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 59.

senatu, w którym zasiadali zazwyczaj „ludzie nadzwyczaj rozumni w radzie i wyjątkowo potężni w boju, ogólnie szanowani, bo piastując najwyższe godności, żyli skromniej od innych i niewiele byli od nich bogatsi”⁷⁷.

Z inną sytuacją mamy do czynienia, gdy pojawia się ostry konflikt i sytuacja rewolucyjna. Bywa wówczas tak, że element kontroli demokratycznej przeradza się w rodzaj anarchii. Napotykamy w tym kontekście iście platońską przestrożę:

Skoro [...] pospółstwo obaliło przemocą sprawiedliwego władcę i odebrało mu panowanie lub [...] zakosztowało krwi ludzi wysoko postawionych, całkowicie podporządkowując rzeczpospolitą swoim zachciankom [...] dzieje się wówczas to, co nadzwyczaj trafnie opisał Platon.

Cyceron przyrównuje w tym miejscu zachowanie i szaleństwo mas do gwałtownego sztormu lub pożaru:

Platon mówi, że gdy za sprawą niegodziwych podczaszych w nienasycone gardziele pospółstwa spragnionego nektaru wolności leje się go bez rozcieńczenia nazbyt wiele, wówczas prześladowania, oskarżenia i kary spotykają urzędników i ludzi wpływowych nazywanych możnowładcami, królami, tyranami⁷⁸.

Filozof wskazuje, że równość posiada swe granice:

Gmin prześladowuje obywateli szukających przywództwa możnych i wymyśla im od biernych niewolników. Pochwały i nagrody zbierają ludzie, którzy pełnią urząd, zachowują się jak osoby prywatne i zwyczajni obywatele, którzy dowodzą, że między urzędnikiem a człowiekiem z ulicy nie zachodzi najmniejsza różnica. W takim państwie wszystko musi być przeniknięte poczuciem niezależności, dlatego także w rodzinach zanika nieposłuszeństwo, a plaga ta szerzy się nawet wśród zwierząt. W rezultacie ojciec lęka się syna, potomek nie dba o rodzica, szerzy się bezwstyd, wszyscy cieszą się pełnią swobody, nie ma różnicy między obywatelem a cudzoziemcem, nauczyciel drży przed uczniami i prawi im dusery, uczniowie zaś gardzą nauczycielami, młodzi traktują starszych jak zbędny balast, starsi zniżają się do poziomu żadnej uciech młodzieży, aby nie stać się dla niej ciężarem. W końcu i niewolnicy zapominają o karności, żony chcą równych praw z mężami, a w tym bezmiarze swobody nawet psy, konie i osły nie dają się okiełznać, więc trzeba im schodzić z drogi. [...] pod wpływem [tej] bezgranicznej wolności ludzie stają się przeczuleni i nadmiernie podejrzliwi, bo przy najmniejszej próbie wywarcia nacisku wpadają w gniew i stawiają opór. Zaczynają nawet lekceważyć prawa, by uwolnić się od wszelkiego jarzma⁷⁹.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 66.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 67–68. Nihilistyczny żywioł „wyzwolonego pospółstwa” przedstawia Cyceron, dramatycznie pisząc, że „pospółstwo [...] wszystko bez wyjątku sobie podporządkowuje; samowolnie feruje wyroki śmierci, na kogo zechce, zagarnia, porywa, przetrzymuje, niszczy do woli” (*ibidem*, s. 75).

Wywód Cyцерona jest tak barwny i sugestywny, że przytoczymy jeszcze dalszy akapit w całości:

Nadmierna swoboda, przez innych uważana za prawdziwą wolność, może się zdaniem Platona przerodzić w tyranie, odrastającą od korzenia. Zbyt duża władza elit prowadzi do ich zguby, a nadmiar swobód kończy się zniewoleniem ogółu obywateli. Wszelki brak umiaru wywołuje następstwa przeciwne od oczekiwanych. Tak jest w pogodzie, na polu i w ludzkim ciele, ilekroć przebierze się miarka. Podobnie bywa w państwie, gdzie nadużywanie swobód ściąga srogą niewolę na społeczeństwo i na poszczególnych ludzi. Przesadna swoboda kończy się tyranią i niesprawiedliwą, okrutną niewolą. Nieokiełznany, wręcz dziki motłoch ulega często wpływom śmiałego, bezczelnego przywódcy, wyłonnionego na miejsce pokonanych i wyzutych ze stanowisk możnowładców; ów śmiały bez skrupułów prześladuje znaczniejszych współobywateli, nie zważając wcale na ich zasługi dla państwa, a wobec zwykłych ludzi szafuje hojnie mieniem cudzym i własnym⁸⁰.

Z odpowiednikiem anarchii społecznej w porządku indywidualnym mamy do czynienia, gdy słabnie władza rozumu. Cyцерon przyrównywał tę władzę do mocy poskramiającej dzikich zwierząt, pisząc:

Taki Hindus albo Punijczyk kieruje jednym zwierzęciem, pojętym i nawykłym do przebywania z ludźmi, natomiast ukryta w głębi ludzkiej duszy moc zwana rozumem poskramia i oswaja wiele bestii trudnych do okiełznanania⁸¹.

119

Bez roztropności i mocy rozumu „rydwan państwa” pozbawiony zostaje „woźnicy”, a państwo przestaje funkcjonować jako „zwarta całość”.

Za odpowiednik muzycznej harmonii [reprezentującej sprawiedliwość – przyp. R.P.] uznałem w Rzeczypospolitej powszechną zgodę – najmocniejszą i najlepszą oraz gwarancję pomyślności, co bez sprawiedliwych rządów jest nie do pomyślenia⁸².

Arpinata w tym kontekście wypowiada⁸³ tezę iście antymakiaweliczną: „trzeba udowodnić, że kierowanie Rzeczypospolitą jest możliwe tylko wówczas, gdy sprawiedliwość stanowi najwyższą z norm”⁸⁴.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 38.

⁸¹ *Ibidem*, s. 62.

⁸² *Ibidem*, s. 63.

⁸³ Ustami Scypiona.

⁸⁴ *Ibidem*.

Upadek republiki

Prawda jest następująca, dopóki imperium [*empire*] ludu rzymskiego utrzymywane było raczej przez akty dostarczające korzyści niż akty niesprawiedliwości czy krzywdy, wojny prowadzone albo w obronie sprzymierzeńców, albo dla utrzymania imperium, kończyły się łagodnie lub tylko tak surowo jak nakazywała konieczność⁸⁵, nasz senat był wtedy schronieniem i osłoną królów, ludności i całych ludów, nasi urzędnicy i dowódcy wojskowi zabiegali o największą dla siebie sławę tylko przez to, że podejmowali słuszną i rzetelną obronę prowincji i sprzymierzeńców. A zatem nasze rządy słusznie mogły być nazywane paternalistycznymi – rodzajem ojcowskiej opieki nad całą ziemią, niż Imperium. Ta polityka i dyscyplina podupadały stopniowo, a po zwycięstwie Sulli je porzuciliśmy [...] sprawiedliwie więc zostaliśmy ukarani. Gdybyśmy nie dopuścili do bezkarności tak licznych zbrodni, nigdy by nie doszło do zupełnej bezkarności w przypadku tego jednego męża [...] I w ten sposób, chociaż mury miasta stoją nadal – choć nawet i one obawiają się już najgorszych zbrodni – prawdziwa republika została całkowicie utracona⁸⁶.

Po dziś dzień istnieje wiele rozbieżności na temat rzeczywistych przyczyn tego upadku. Wedle nowszych badań historycznych⁸⁷ dyktatura Juliusza Cezara nie była samodzielną przyczyną rozpadu republiki, lecz raczej konsekwencją wcześniejszego stopniowo narastającego rozwoju wypadków oraz kumulujących się w Rzymie zmian własnościowych i instytucjonalnych. „Spadkobierca Cezara, August [...] zrobił wszystko, aby rządami swymi nie nasunąć skojarzeń z monarchią, ale sprawić wrażenie restytucji ustroju republikańskiego, republikańskiej wolności”⁸⁸. Wedle Tacyty⁸⁹ August chciał być uważany jedynie za konsula z uprawnieniami trybuna.

„Lecz skoro żołnierzy przynęcił darami, lud rozdawnictwem zboża, a wszystkich słodyczą pokoju, powoli zaczął się wzbijać i zagarniać w swe ręce przywileje senatu, urzędników i praw”⁹⁰. Jednak jego poddani nie byli całkowicie wyzbyci rządów prawa i dobro powszechne obywateli nadal po części stanowiło o wielu posunięciach jego władzy. Wolność zaginęła dopiero za sprawą jego tyrańskich cesarskich kontynuatorów i następców, i jak to wyraził Seneka: „Rzym powrócił do stanu dzieciństwa”⁹¹.

⁸⁵ Por. Ciceron, *O powinnościach...*, s. 344–345, gdzie Ciceron daje poznać swoje stanowisko w sprawie „prawa narodów”.

⁸⁶ *Ibidem*, 2.26–29, tu cyt. za: T.L. Pangle, J. Ahrensdoorf, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence 1999, s. 67.

⁸⁷ Wbrew wyobrażeniom spiskowców.

⁸⁸ J. Korpany, *op. cit.*, s. 22.

⁸⁹ Tacyt, *Historiae*, 1,2, przytaczam za: J. Korpany, *op. cit.*, s. 22.

⁹⁰ J. Korpany, *op. cit.*, s. 23.

⁹¹ *Ibidem*.

Aby lepiej uwydatnić cechy specyficzne koncepcji cnót Cicerona oraz jego rozumienia republikanizmu, zestawimy krótko jego podejście z ujęciem Machiavellego, który – raczej niesłusznie – uchodzi za autentycznego odnowiciela republikanizmu rzymskiego.

Ciceron w swoim dziele *O powinnościach* opisuje nieuczciwe przypadki sprzedaży nieruchomości. Zaznacza z naciskiem, że Ojcowie-Założyciele republiki rzymskiej „nie pochwalali chytrych ludzi”⁹². A opinia przodków dla Cicerona to nie jakieś przestarzałe, dawno nieaktualne „pobożne życzenia”, a ważny punkt odniesienia. Skoro przodkowie takie postęпки wręcz ganili, to znaczy, że nie były to dobre praktyki. Zatem przeciwstawianie chytrłości i roztropności stanowiło tu element stały.

Dalej Arpinata zauważa, że „inaczej zwalczają chytrść przepisy prawne, a inaczej filozofowie”⁹³. Obydwie instancje uznają chytrść i przebiegłość za zło. Przepisy prawne mają bronić dobra ogółu, a chytrść temu nie służy, więc przepisy przewidują tu pewne sankcje. O filozofach Ciceron powiada, że przenikają oni przebiegłość swym rozumem i myślą. I to ich rozum żąda, by „nie czyniono nic podstępnie, nic obłudnie i nic fałszywie”⁹⁴. Postępowanie podstępne, obłudne, a więc złe wydaje się być gwałtem zadany rozumowi.

Tymczasem dla Machiavellego przekupstwa i podstępny, będące przejawami przebiegłości, są czynami racjonalnymi. W opinii Cicerona stosunkowo niedawno zaczęto „oddzielać cnotę od pożytku”, traktując je jako przeciwieństwa, przez co „wyrządzono współzyciu ludzi dotkliwą szkodę”⁹⁵. Sam Ciceron chce trzymać się wcześniejszych ustaleń „najwybitniejszych filozofów”, którzy pojęcia sprawiedliwości, dzielności i pożytku traktują jako nierozdzielne. Wedle nich „to, co sprawiedliwe, jest też tym samym pożyteczne”, a „co cnotliwe, jest zarazem sprawiedliwe”, skąd wynika, że „wszystko, co cnotliwe, jest przez to samo pożyteczne”. „Ludzie, którzy tego nie rozumieją, podziwiają częstokroć jednostki przewrotne i wyrachowane, poczytując chytrść za mądrość”⁹⁶. Zatem mamy tu najwyraźniej do czynienia z dwoma odmiennymi koncepcjami racjo-

⁹² Ciceron, *O powinnościach*..., s. 506.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 419.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 420. Te konstatacje Machiaveli powinien odnieść do siebie, gdyż kolizja w pojmowaniu roztropności jest tutaj ewidentna. Należałoby jeszcze dowiedzieć, że Ciceron – w tym względzie – pozostaje w zgodzie nie tylko z tradycją sokratyczną, ale i dawniejszą myślą republiki rzymskiej, która w czasach Sulli, Juliusza Cezara i Marka Antoniusza całkowicie podupadła, degenerując się i grzebiąc tym samym rzymski republikanizm. Machiaveli dla odmiany będzie utrzymywał, że ta nowa gietka „roztropność” od początku składała się na mentalne wyposażenie elit republikańskich.

nalności. A z rozumem nierozzerwalnie wiąże się – u Cyserona – moralność. Zatem koncepcje cnoty Machiavellego i Cyserona pozostają zdecydowanie różne, skoro zakładają odmienne prawo rozumu.

Mając w pamięci szeroko podzielane przekonanie, że to Machiaveli jest politycznym realistą, można zapytać, czy w takim razie Cyseron ze swoimi moralnymi wymaganiami i nakazami jest utopistą? Najpierw trzeba przypomnieć, że Cyseron opowiada się za pewną wersją stoickiego prawa naturalnego, mimo że nie wierzy w możliwość i prawdopodobieństwo jego doskonałej realizacji, gdy pisze:

My wszelako zgola nie znamy prawdziwego prawa i rzeczywistej sprawiedliwości w doskonałej i wyraźnej postaci: dostępne są nam tylko ich cienie i niejaki podobieństwa. Obyśmy się choć tych trzymali!⁹⁷.

Zatem zdaje sobie sprawę z tego, że ludziom dzielność w stopniu doskonałym nie jest dostępna. Podobnego przekonania jest Machiaveli, jednak ich odpowiedzi na ten antropologiczny fakt są całkowicie odmienne albo wręcz przeciwstawne. Machiaveli relatywizuje wszelkie zachowania moralne, a Cyseron zachęca, by realizować je na tyle, na ile człowiek jest to w stanie czynić.

Cyseron daje wyraz swemu przekonaniu, komentując przebiegłość w zabieganiu o dobra doczesne⁹⁸:

Co do mnie, nawet prawdziwe dziedzictwa uważam za nieuczciwe, jeśli je uzyskano przez chytne pochlebstwa i przez udaną, a nie szczerą usłużność. W takich to właśnie przypadkach co innego zwykło uchodzić niekiedy za pożyteczne, a co innego za cnotliwe. Mylnie! Bo ta sama jest miara pożytku i cnotliwości⁹⁹.

Jak pisze dalej Cyseron:

Kto nie pojmie dokładnie tego [iż nie ma pożytku, gdy zagraża on cnotliwości – uzup. R.P.], nie powstrzyma się od żadnego oszustwa i od żadnego występku. Pomyśli sobie bowiem: „Tamto jest, co prawda cnotliwe, lecz to korzystne” i przez [owo] urojenie odważy się na rozerwanie pojęć, z natury połączonych w jedno; a to jest [już] źródłem wszelkich podejść, występków i zbrodni¹⁰⁰.

Cyseron doskonale zdaje sobie sprawę z zagrożeń, jakie wiążą się z uchyleniem związku pojęcia cnoty i korzyści. Zatem radzi, by „w momencie podjęcia decyzji” wybierać „to, co moralnie dobre, bo w gruncie rzeczy to właśnie jest korzystne”. Trafnie przewiduje, że tam, gdzie przyjmie się po-

⁹⁷ *Ibidem*, s. 507.

⁹⁸ W tym akapicie korzystam z analiz i sformułowań Celiny Głogowskiej, zawartych w jej niepublikowanym esej.

⁹⁹ Cyseron, *O powinnościach...*, s. 510.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 510.

zorną rozdzielność cnoty i pożytku, pojawiają się „wszelkie podejścia, występki i zbrodnie”. A właśnie do takiego postępowania namawia Machiavelli.

Instrumentalizacja cnoty i czysto utylitarne ujmowanie życia społecznego jako przenikniętego bez reszty przez partykularne interesy grupowe niesie ze sobą poważne zagrożenia. Zwracałem uwagę, że instytucje publiczne powinny być napełnione obywatelską troską, która wyrasta nie z biurokratycznej sprawności, ale z czynienia zadość moralności publicznej. „Bez tego polityka staje się [bowiem] tylko ułomnym mechanizmem, ślepym na szansę dobrego życia politycznej wspólnoty”¹⁰¹. Polityka, którą proponował i zalecał Machiavelli, zdaje się być właśnie takim „ułomnym mechanizmem”, w którym niemoralni lub amoralni rządzący zabiegają o utrzymanie władzy, nie dbając o dobre życie obywateli.

Aby wykazać, że realizm polityczny Machiavellego jest zawodny i groźny, trzeba m.in. przeciwstawić się pseudokonserwatywnemu podejściu, z jego instrumentalizacją religii i wierzeń ludu¹⁰². Tutaj przejdziemy do przedstawienia argumentów Cicerona, opowiadającego się za kultywowaniem religii nie z racji czysto instrumentalnych.

Przeznaczenie, determinizm i wolna wola – od czego zależą pragnienia?

123

Zagadnienia teologiczne uznaje Ciceron za trudne i pełne niejasności. Własne twierdzenia w tym zakresie formułuje w trybie probabilistycznym, po przeanalizowaniu rozmaitych opinii. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że w obiegu znajduje się wiele opinii powierzchownych, opierających się na pozorach. Według niego fakt trwania kultów religijnych i praktyk poszanowania świętości ma prawdziwe podstawy. Zatem nie poprzestaje na „konserwatywnym” wnioskowaniu o użyteczności tych czy innych przekonań, przez wzgląd na korzystne konsekwencje praktyczne, takie jak poparcie wyborców, ich większe zaufanie itp. okoliczności¹⁰³.

¹⁰¹ R. Piekarski, *Zagadnienie cnót politycznych – zarys problemu*, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999, s. 131.

¹⁰² Pisałem na ten temat dość obszernie w mojej książce *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, zob. szczególnie rozdział pt. *Konieczność, przypadek, fortuna, religia, negacja opatrności i prawa naturalnego – ontologiczne założenia leżące u podstaw przedstawienia kosmosu społecznego*, s. 104–114.

¹⁰³ Ciceron, *O naturze...*, s. 9. Por. także uwagę w *De officiis*, gdzie odchodzenie od sprawiedliwości w rządzeniu nazwane jest „naruszeniem świętego przymierza” (*idem*, *O powinnościach...*, s. 339).

Rzymski myśliciel i mówca skłania się w tym zakresie do podzielenia przynajmniej niektórych wierzeń zawartych w publicznej religii rzymskiej. Przykładem tego jest jego przekonanie o istnieniu bóstw opiekuńczych, a także darów udzielanych rodzajowi ludzkiemu przez „nieśmiertelnych bogów”¹⁰⁴. Swoim zwyczajem Arpinata poddaje pod dyskusję rozmaite argumenty i stanowiska filozoficzne, po to by odróżnić te bardziej wiarygodne od fałszywych lub mało prawdopodobnych.

Dokładniejsza analiza rozmaitych stanowisk teologicznych omawianych w dziele *O naturze bogów*¹⁰⁵ to zagadnienie odrębne i dość obszerne, którego tutaj podejmować nie możemy. Musimy zadowolić się prześledzeniem wybranych zagadnień, takich jak: przeciwstawienie się panteizmowi, determinizmowi wykluczającemu ludzką wolność wewnętrzną czy zagadnienie boskiej opatrności, które odgrywają istotną rolę w dystansowaniu się do antywolnościowych przekonań o bezwzględności działania ślepego fatum, czysto mechanistycznemu rozumieniu konieczności, obecnych w ludzkim życiu indywidualnym i społecznym.

Cyceron uznaje, że „pobożność jest wyrazem sprawiedliwości względem bogów”¹⁰⁶. Podkreśla, że bogów i ludzi wiąże pewna wspólnota, a ludzie otrzymują od bogów rozmaite dobrodziejstwa. Z kolei religijność przejawia się m.in. jako „umiejętność oddawania czci bogom”, którzy stanowią uosobienie doskonałości oraz przedmiot podziwu. Filozof oddziela więc tak rozumianą religijność od przesądów i zabobonów, stanowiących obiekt krytyki epikurejczyków i stoików, mieszających nierzadko jedno z drugim¹⁰⁷. Autor dzieła *O naturze bogów* najwyraźniej skłania się do twierdzenia, że wiara w bogów oraz udział w doświadczeniu *sacrum* stanowi cywilizacyjny standard, od którego odchylenia są względnie rzadkie¹⁰⁸.

Arpinata powtarza znany pogląd, że wyobrażenia bóstwa dochodzą do głosu w przeczuciach przyszłych wypadków¹⁰⁹; ich kolejną przyczynę

¹⁰⁴ Cyceron, *O naturze...*, s. 9.

¹⁰⁵ Warto przypomnieć, że uczestnikami tego dialogu są następujące postaci: Gajus Kotta – przyjaciel Cycerona, epikurejczyk senator Gajus Wellejusz, Kwintus Lucyliusz Balbus, reprezentant szkoły stoickiej oraz Marek Piso. Najczęściej *porte parole* Arpinaty jest ten pierwszy.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 69.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ „Tak więc – czytamy – rzecz najważniejsza utrzymuje się bez zmiany u wszystkich ludzi i u wszystkich narodów. Wiara bowiem w bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wyryta we wszystkich duszach. Jacy są bogowie, na to mamy różne poglądy; ale że są, temu nikt nie zaprzecza”. *Ibidem*, s. 81.

¹⁰⁹ W tłumaczeniach sobie „celowego urządzenia zjawisk niebieskich, płodności ziemi”. *Ibidem*.

dostrzega w reakcjach lękowych, powstających w obliczu gwałtownych zjawisk atmosferycznych¹¹⁰ i wydarzeń naturalnych¹¹¹ czy wreszcie anomalii występujących wśród istot żywych oraz w reakcjach na zjawiska astronomiczne¹¹². Wszystkie one odczytywane były jako „zwiastujące wielkie nieszczęścia”. Według niego:

Czwartą i do tego najważniejszą przyczyną [lęku czy respektu przed mocami bogów – uzup. R.P.] jest prawidłowość ruchu i nadzwyczajna stałość obrotów nieba, słońca, księżyca i wszystkich gwiazd, jak również rozmaitość ich, przydatność, piękność i porządek. Sam widok tych rzeczy jest dostateczną wskazówką, że nie są one dziełem przypadku¹¹³.

Idąc w ślady wywodów Platona, podkreśla on celowość procesów, podleganie przebiegu tych zjawisk pewnym zasadom, a stąd wnioskuje o istnieniu jakiejś potężnej „rozumnej istoty”, jakiegoś przemyślnie działającego podmiotu¹¹⁴, który tym wszystkim kieruje. Uznaje za oczywistość, że przekonanie, iż „w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż sam [człowiek], byłoby bezrozumnym zuchwalstwem”¹¹⁵.

Ponadto bogom przypisuje doskonałość, wszechogarniającą moc sprawczą, mądrość i roztropność. Regularność naturalnych procesów czy to w kosmosie, czy w świecie istot żywych odczytywana jest tu jako oznaka ładu i harmonii, wyznaczających także kondycję i usytuowanie człowieka¹¹⁶. Tak zarysowane stanowisko nie przeszkadza Ciceronowi odnosić się sceptycznie i krytycznie do wiary w pomniejszych bóstwa czy boginie i do wielobóstwa wielu rzymskich wierzeń¹¹⁷.

Zapewne równie istotne jest przekonanie Cicerona o tym, że dusza i rozum, mądrość i roztropność człowieka „są dziełem boskiej opatrności”¹¹⁸. Manifestacją działania tejże opatrności ma być ponadto to, co wyróżnia człowieka od innych istot, czyli posługiwanie się mową, zręczność rąk, wynalazczość i talenty techniczne, umiejętność żeglowania i umiejętności artystyczne, przejawiające się np. w grze na instrumentach muzycznych, a także rozliczne ludzkie prace oraz urządzenia społeczne, w tym wznoszone „miasta, mury, domy i świątynie”¹¹⁹.

¹¹⁰ Takich jak pioruny i burze.

¹¹¹ Takich jak zarazy i trzęsienia ziemi.

¹¹² Takich jak np. komety.

¹¹³ *Ibidem*, s. 82.

¹¹⁴ Czy podmiotów.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 83.

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 93.

¹¹⁷ Por. *ibidem*, s. 107 i nast.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 155.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 157, 163.

W kontekście problemu wolności politycznej ciekawe jest to, co Cyцерон ma do powiedzenia na temat wspólnych cech oraz ograniczeń rozmaitych form życia, pośrednio wskazujących na istnienie wyższego świata, którego te ograniczenia nie obejmują. Przejdźmy jednak obecnie do kwestii wierzeń rzymskich i bóstw, które patronowały ludzkim osiągnięciom i cnotom. Wymienia się tu mądrość, wierność, nadzieję, męstwo, cześć, zwycięstwo, pomyślność, odnosząc się z pewnym zrozumieniem dla praktyki budowania im posągów, dalej: miejsca kultu im poświęcone, których wznoszenie płynąć miało z przekonania, że „tkwi w nich jakaś moc boska”. Warto zaznaczyć, że inaczej niż w przypadku Machiavellego, Cyцерon zarazem dystansuje się np. do kultu Fortuny, „której nikt nie wyobraża sobie inaczej jak zmienną i niestałą, co – w jego ocenie – na pewno nie jest godne bogini”¹²⁰.

Wreszcie centralnym problemem w tych rozważaniach Cyцерona jest zagadnienie opatrności boskiej w kontekście przeznaczenia. W tym zakresie stara się on uniknąć wielu zarówno naiwnych¹²¹, jak i moralnie gorszących wyobrażeń na temat działalności bogów. Podziela argumenty filozofów linii sokratejskiej, którzy – idąc m.in. za Platonem – kwestionują odpowiedzialność bogów za zło, ich patronowanie zdradzie, oszustwom, szalbierstwu i wszelakiej przebiegłości¹²². Za tego rodzaju nadużywanie inteligencji, posługiwanie się rozumem w sposób niegodziwy „dla celów występnych, a nie gwoili czynienia dobra [...] winę ponoszą tu ludzie, a nie bogowie”¹²³. Cyцерon opowiada się za istnieniem ludzkiej wolności i względnej przynajmniej autonomii, które czynią człowieka istotą zdolną do odpowiedzialności.

Odwrotną stroną nadużywania rozumu jest jego niedostatek, czyli głupota. Ciekawe, że podobnie jak później myśliciele chrześcijańscy, Cyцерon wskazuje na korelację między mądrością a wiarą, a więc na pewnego rodzaju patronowanie przez czynniki boskie ludzkiej inteligencji i mądrości:

Jeśli bowiem głupota [...] jest złem większym od wszelkich nieszczęść wynikających z okoliczności zewnętrznych i wszelkich dolegliwości cielesnych wziętych razem [...] to wszyscy my, którzy [...] jesteśmy przedmiotem [...] pieczy ze strony bogów, w rzeczywistości znajdujemy się w nader nieszczęsnym położeniu.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 200. Por. także s. 201.

¹²¹ Powielanych m.in. przez niektórych rzymskich poetów.

¹²² Przebiegłości nie należy identyfikować z przemyślnością, roztropnością czy sprytem.

¹²³ Cyцерon, *O naturze...*, s. 212.

Powstaje tu kwestia, czy opatrność boska, nie naruszając ludzkiej wolności wewnętrznej, udziela jakichś gwarancji powodzenia ludziom mądrym i dobrym. Cyceon szeroko omawia znane przypadki, które mogłyby wskazywać, że bogowie albo ludźmi się w ogóle nie zajmują, albo też nie dbają o zwycięstwo dobra i sprawiedliwości w ludzkim świecie.

To rzeczy powszechnie znane – powiada Arpinata – że wielu ludzi „dobrych [...] spotkało nieszczęście”, a z kolei nie brakuje i „niegodziwców, którym powodziło się jak najlepiej”. Cyceon, wbrew teom np. Arystotelesa o nietrwałości tyranii, podaje przykłady długo rządzących tyranów, którzy żyli wręcz szczęśliwie i umierali śmiercią naturalną. Wspomina o sytuacjach, gdy „bogowie nieśmiertelni nagradzają świętokradców!”¹²⁴. Autor dzieła *O naturze bogów* zdaje sobie sprawę, że w ten sposób stwarza wrażenie, jakby „zachęcał do złych uczynków”.

Wrażenie takie byłoby uzasadnione, gdyby nie to, że sumienie ludzkie samo przez się, bez żadnego wpływu ze strony bogów, odgrywa tak poważną rolę. Jeżeliby się go zniszczyło, upadłoby wszystko¹²⁵.

Wszystko, czyli podstawowy porządek w państwie, gdzie nagradza się czyny dobre, a karze występki. Autor sugeruje tu, że rozgraniczanie dobra i zła stanowi przymiot zarówno tych lepszych rządów ludzkich, jak i „boskich rządów nad światem”¹²⁶.

Rzymski myśliciel zwraca uwagę, że powszechny pozostaje zwyczaj, iż bogom dziękujemy za dobra zewnętrzne, za otrzymane czy uzyskane korzyści, zdrowie, dostatek, wygody, godności, zaszczyty i życiową pomyślność, natomiast nie łączy wartości wewnętrznych, w tym zdobywania i praktykowania cnót, z działaniem czynników boskich¹²⁷. Chrześcijaanom może wydać się nieco zaskakujące, że Arpinata dzielność ludzkich charakterów oraz inne cnoty, łącznie z mądrością, uznaje za czysto ludzki wysiłek¹²⁸, a nie jakiś dar boży¹²⁹.

Wobec faktu powodzenia i pomyślności ludzi złych można zasadnie przeczyć „wszelkiej mocy i potędze bogów”, i niewielką pociechą jest to, że „dobry los spotyka też niekiedy ludzi prawych. Te właśnie wypadki podchwytyjemy i bez żadnego powodu przypisujemy nieśmiertelnym

¹²⁴ *Ibidem*, s. 215–216 i 217.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 217–218.

¹²⁶ Por. *ibidem*, s. 217–218.

¹²⁷ „Nikt nigdy nie przypuszczał – ciągnie – że od bogów dostał swą cnotę” (*ibidem*).

¹²⁸ Także Herkulesowi nikt nie ślubował nigdy dziesięciny z intencją, żeby zostać mądrym” (*ibidem*, s. 219).

¹²⁹ Tym samym mamy tu wykluczenie tego, co myśliciele chrześcijańscy nazwali potem „cnotami wlanymi” czy „teologicznymi”.

bogom”¹³⁰. Wyglądałoby więc na to, że – jak zaznacza Cynceron – „pomyślny lub niepomyślny los zupełnie nie zależy ani od tego, jaki jesteś, ani od tego, jakie prowadziłeś życie”¹³¹. Cynceronowy Kotta rozważa tutaj wielce niepokojący fakt, że wprawdzie przemożna opatrność „może dokonać wszystkiego, co tylko zechce”, lecz zarazem „nie troszczy się ona o poszczególnych ludzi”, a w konsekwencji „nie troszczy się też o państwa, o narody i kraje”, a również „i o cały ludzki rodzaj”¹³².

Można sądzić, że w tym wypadku Cynceron raczej obstaje przy poglądzie¹³³ Lucyliusza, który broni się przed „napadem na opatrność bożą” i nalega na stoickie pojmowanie prawa naturalnego. Powiada on, że walczyć

[...] o ołtarze i święte ogniska, o świątynie i inne ofiarowane bogom miejsca, jak również o te mury, które wy, kapłani, uznajecie za nietykalne, chociaż przy pomocy religii umacniacie miasto lepiej niż przy pomocy murów. Odstąpienie od tej sprawy uważam za grzech i nie porzucę jej, póki mi starczy tchu!¹³⁴

Zatem to stanowisko Kwintusa Lucyliusza Balbusa uznaje Cynceron za bliższe własnemu przekonaniu. Zauważmy wszakże, że mamy tu raczej stanowisko przyjęte intuicyjnie i wzmocnione jedynie ze względu na dalekosiężne konsekwencje dla pomyślności cywilizowanych zbiorowości czy państwa rządzącego się prawami. Właściwa i rzeczowa odpowiedź na zakwestionowanie rządów boskiej opatrności nie została tutaj sformułowana. Można sądzić, że jej częścią jest koncepcja prawa naturalnego, którą Cynceron przedstawia w imieniu szkoły stoickiej. Trzeba przybliżyć więc poglądy Cyncerona na znaczenie prawa.

Koncepcja prawa i ludzka natura

Cynceron – jak wiadomo – ludzkie prawo stanowione wywodził z rozumu, a ponieważ ten jest u niego konstytutywną częścią natury, to prawo ludzkie (*lex*) posiada podstawę w „prawie przyrodzonym”, czyli naturalnym. Tym samym Arpinata przyjmował tezę o inteligibilności świata, o jego porządku rozumnym, a więc i o twórcy, i o prawie bożym. Z tym ostatnim związany jest publiczny kult religijny. Tak jak to było w czasach antycznych, kult religijny uznawany przez władzę polityczną

¹³⁰ *Ibidem*, s. 219.

¹³¹ *Ibidem*, s. 220.

¹³² *Ibidem*, s. 222.

¹³³ Innego uczestnika tej dysputy.

¹³⁴ Cynceron, *O naturze...*, s. 223.

pozostawał w zasadzie nierozdzielny z kultem państwowym¹³⁵. Rozumność świata oraz rozumność ludzka manifestująca się w mądrości są podstawą sprawiedliwości i jej miernikiem¹³⁶.

Prawo stanowione to „wszelkie nakazy i zakazy utwierdzone na piśmie”. To wszakże poprzedzone jest przez „prawo najwyższe”, wcześniejsze od jakiegokolwiek przez ludzi stworzonego państwa. Ciceron daje wyraz przejętej od stoików koncepcji prawa naturalnego, ustanowionego przez bogów, pisząc: „całym światem rządzi moc oraz siła twórcza bogów nieśmiertelnych, ich rozum, potęga, myśl i wola”¹³⁷. Arpinata wskazuje na wyjątkową kondycję człowieka, który wyposażony został w zdolność myślenia, w opartą na zapamiętywaniu bystrość. Według niego sam rozum przybierający postać mądrości posiada w sobie coś boskiego i spokrewnia ludzi z bóstwem. Z tego pokrewieństwa wyprowadza pojęcie „prawego rozumu”, oznaczającego „węzeł czy więź prawa przyrodzonego”, której korelatem pozostaje z kolei wspólnota i wspólnotowość, a więc wspólnota podporządkowująca się prawu stanowionemu. Ciceron pisze o wspólnej podległości „tym samym rozkazom i władzom” i „temu samemu kierownictwu niebieskiemu, boskiej myśli, wszechpotężnemu Bogu! Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi”¹³⁸ – dodaje. Przytoczymy teraz określenia odnoszące się do prawa naturalnego, nazywanego „prawem rzeczywiście”:

Rzeczywiste prawo to [...] prawdziwa roztropność zgodna z naturą i obecna w każdym człowieku, która jest władczym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania [...], w Rzymie i Ate-nach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian; wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Kto nie przestrzega jego postanowień, samego siebie utraci i odrzuciwszy własne człowieczeństwo będzie przez to cierpiał, choćby uniknął męki uważanej powszechnie za karę¹³⁹.

¹³⁵ Przy wszystkich zastrzeżeniach dotyczących nazywania ówczesnych wspólnot cywilizacyjno-politycznych państwami.

¹³⁶ Ciceron, *O prawach...*, s. 208.

¹³⁷ Warto zauważyć, że Ciceron oddala w tym kontekście prodeistyczny pogląd epikurejczyków głoszący, iż „bóstwo nie troszczy się ani o sprawy własne, ani o cudze” (*ibidem*, s. 209).

¹³⁸ Ciceron, *O naturze...*, s. 210.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 71–72. Fragment ten nie jest jednoznaczny w swej wymowie, gdyż gładko przechodzi od prawa naturalnego do prawa boskiego, co wydaje się przyczyną pewnej niejasności.

Kontynuując swe rozważania odnoszące się do zagadnienia ludzkiej natury, Arpinata przekonuje, że „żeśmy się narodzili do sprawiedliwości i że prawo ustanowiły nie osady ludzkie, ale natura”¹⁴⁰. Jedynie ludzkie słabości, zepsute nawyki czy przesady zaciemniają te ludzkie dyspozycje do życia sprawiedliwego i prawego, które łączyć mają wszystkich ludzi. Mamy tu więc uzasadnienie powszechnej równości wobec prawa. Ludzie różnią się wprawdzie wykształceniem, lecz „możność uczenia się mają tę samą”¹⁴¹. Ludzi upodabnia do siebie nawzajem również zbliżone wyposażenie w zdolności percepcji zmysłowej oraz w mowę. Powyższy wywód podsumowuje Ciceron stwierdzeniem, że każdy człowiek może „dojść do cnoty”¹⁴².

Jednak droga do dzielności nie jest – wedle niego – prosta i oczywista, albowiem

[...] wszyscy jednakowo dają się uwieść rozkoszy, która, choć jest podnietą do zła, ma jednak jakieś podobieństwo do naturalnego dobra: sprawiając przyjemność [...] jest przyjmowana przez błędzący umysł jako coś zbawiennego¹⁴³.

Ciceron przesuwając dalej całą tę dyskusję na plan życia społecznego i wspólnotowego.

Wiązanie wspólnotowości, wzajemnej życzliwości i sprawiedliwości ze zdolnością rozgraniczania dobra i zła prowadzi myśl Cicerona ku pewnej odmianie perypatetyckiej etyki cnót. Wedle Arpinaty „czyny szlachetne przypisujemy cnotie, a haniebne przywarom”¹⁴⁴. Nie ma wątpliwości, że Ciceron – mimo swego sceptycyzmu i akademickiego probabizmu – przyjmuje aksjologię obiektywistyczną, skoro pisze:

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 214.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, s. 215.

¹⁴³ Zastanawiające jest tutaj pewne podobieństwo wywodów Arpinaty do przesłanek kluczowej zasady grzechu pierwotnego późniejszych myślicieli chrześcijańskich. Czytamy: „Jednaka jest niewiedza, przez którą unikamy śmierci jako rzekomego unieczystwienia naszego bytowania, a trzymamy się uporczywie życia, ponieważ zachowuje nas w tym stanie, w jakim zostaliśmy zrodzeni. Podobnie i ból zaliczamy do największych utrapień, tak ze względu na jego dokuczliwość, jak dlatego, że wydaje się towarzyszem śmierci”. Zaś pochodną tego stanu rzeczy może być przekonanie, iż „ludzie doznający czci zdają się nam szczęśliwi, natomiast ludzie niecieszący się uznaniem – nieszczęśliwi”. Autor *O prawach* sugeruje w tym miejscu, że mamy w tym zakresie nierzadko do czynienia z idolatrią, opartą na zabobonach, czego przykład wskazuje w kulcie psów i kotów. Wywodzi go z umiłowania „dobroci, życzliwości, wdzięcznego usposobienia stanowiącego odpowiedź na doznawane dobrodziejstwa”. Z drugiej strony zazwyczaj pogardzamy ludźmi pysznymi, złośliwymi, okrutnymi i niewdzięcznymi. Wniosek, jaki stąd mamy wyciągnąć, brzmi następująco: „należyte zasady życiowe czynią ludzi lepszymi”. Por. Ciceron, *O naturze...*, s. 216.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 223.

dobro [...] nie zasadza się na mniemaniu, lecz na naturze. W przeciwnym razie na mniemaniu polegałoby także szczęście; a czyż można powiedzieć coś bardziej niedorzecznego?¹⁴⁵.

Podążanie śladem tej tradycji uwidacznia również fakt, że Ciceron przyjmuje istnienie wartości samoistnych, które ze swej strony nie służą już niczemu więcej¹⁴⁶. Dopelnieniem tego stanowiska jest krytyczne ujmowanie wartości użytecznych, tj. wszelkich korzyści indywidualnych i grupowych¹⁴⁷. Ciceron za własny bierze stoicki ideał „życia zgodnego z naturą”, to jest „życia nacechowanego skromnością i umiarem, polegającego na cnotliwym postępowaniu”¹⁴⁸. Przy czym autor pracy *O prawach* nacisk kładzie również na wychowawczy i korygujący sens prawa, które powinno – jego zdaniem – naprawiać wady i popierać rozwój cnot¹⁴⁹. Należy przypominać, że moc nakazów i zakazów prawnych (skłaniania ku dobru i odstręczania od zła) wywodzi z odwiecznego prawa boskiego¹⁵⁰.

Ciceron, św. Augustyn i kontynuatorzy tradycji rzymskiej

131

Recepcja pism Cicerona była bardzo rozległa i choć zmieniała się jego ranga w filozofii polityki, to oddziaływał na koncepcje i kluczowe rozwiązania wielu późniejszych myślicieli¹⁵¹. Przykład tego znajdujemy już w znanym liście św. Augustyna, który pisał do przyjaciela:

Rozważ pokrótce te księgi *O państwie* (Cicerona), z których zaczerpnąłeś ów sentyment najbardziej oddanych obywateli, dla których nie istnieją ograniczenie rozmiaru czy czasu w zakresie nakazów troski i służby prawych ludzi względem ich kraju. Pomyśl o nich, zaklinam, i zauważ, jak wielkie wartości przyznaje się skromności, samokontroli, wzajemnemu zaufaniu oraz tym czystym, szacownym i prawym obyczajom.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 224.

¹⁴⁶ „Prawa i wszelkie uczciwości pożądać trzeba tylko ze względu na nie same [...] Zatem prawo jest godne pożądanego i szacunku samo przez się. A jeśli prawo, to i sprawiedliwość. Jeśli znów ona, to i pozostałe cnoty...”. *Ibidem*, s. 225.

¹⁴⁷ „Im więcej bowiem ktoś we wszystkich swych poczynaniach bierze pod uwagę korzyść, w tym mniejszym stopniu jest człowiekiem prawym. Także i ci, co cnotę mierzą nagrodą, mają na myśli nie cnotę, lecz wyrachowanie”. Ciceron, *ibidem*, s. 226.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 231.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 232.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 242.

¹⁵¹ Zob. Part III: *Receptions of Cicero*, [w:] C. Steel (red.), *The Cambridge Companion to Cicero*, New York 2013.

Na silne inspiracje ze strony Cycerona widoczne w koncepcji prawa naturalnego Edmunda Burke'a zwracał uwagę Leo Strauss w swej książce *Prawo naturalne w świetle historii*¹⁵². Warto także zasygnalizować, że pod niektórymi względami rozwiązania Cycerona zdają się przedstawiać istotną alternatywę dla wątpliwych propozycji tegoż Burke'a.

Cycon, ceniąc „długie trwanie”, pomyślnie stawianie czoła wielu praktycznym wyzwaniom jako sprawdzian danyh wzorców i rozwiązań instytucjonalnych, w tym i współautorstwo czy kontynuowanie dziedzictwa przez następujących po sobie prawodawców, ceni zarazem inicjatywy, projekty, celowe działania ponadprzeciętnych jednostek (takich jak Likurg w Sparcie czy Romulus i jego następcy w Rzymie), mające oparcie w refleksyjności. Burke natomiast sprawstwo dobrych wzorcowych rozwiązań, które przynoszą w efekcie konstytucję brytyjską, przypisuje, w pewien (raczej osobliwy) sposób pojmowanej opatrności, działającej jakby wbrew ludzkim zamysłom¹⁵³.

W przeciwieństwie do brytyjskiego założyciela konserwatyzmu Cycon nie tylko nie potępia abstrakcyjnych teorii, ale dostrzega ich walory praktyczne, nie wyzbywając się sprawdzianów praktyczno-doświadczalnych mądrości praktycznej, która musi dowieść swojej wartości przez sprostanie konkretnym i zróżnicowanym wyzwaniom w dłuższym czasie przez wiele pokoleń¹⁵⁴.

Kolejnym myślicielem, który wypracował własną koncepcję „powinności cnoty” w niewątpliwej polemice z wywodami Cycerona, był Immanuel Kant. Gdy chodzi o prawo narodów i pionierską pod wieloma względami koncepcję stosunków międzynarodowych, to poważnym dłużnikiem Cycerona był Hugo Grocjusz¹⁵⁵. Wedle Włodzimierza J. Koraba-Karpowicza Grocjusz krytykuje makiawelizm i koncepcję racji stanu za ignorowanie zasad moralnych przez przywódców politycznych, głoszenie podwójnych standardów oceny; broni sprawiedliwości w relacjach międzynarodowych, opowiada się za prawem międzynarodowym i społecznością międzynarodową. Podobnie jak Cycon, kwe-

¹⁵² L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.

¹⁵³ Najkrócej mówiąc, chodzi o niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, będące wynikiem mocy i celowego działania czynnika boskiego.

¹⁵⁴ Myśl, że to, co rozumne, już się ucieleśniło i obecne jest w ludzkich instytucjach, została dopracowana w pewien sposób przez Hegla, u którego przybiera miano ducha obiektywnego. Nie miejsce tu wszakże, by poddawać dyskusji relację ducha obiektywnego i ducha absolutnego w jego rozumieniu i dociekać różnic w stosunku do Burke'a.

¹⁵⁵ Na związki między Cyconońską a Grocjańską koncepcją stosunków międzynarodowych wskazywał niedawno W.J. Korab-Karpowicz, omawiając myśl Cycerona w swej książce pt. *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010, s. 116–121.

stionuje korzyści z niesprawiedliwego, niegodziwego postępowania. Polemizuje ze stanowiskiem Karneadesa, jego krytyką prawa naturalnego, zrównującą korzyść ze sprawiedliwością oraz z jego moralnym relatywizmem, korzyścią własną jako nadrzędnym motywem, z kontraktualizmem. Kwestionuje prawo siły, cynizm mocarstw kierujących się korzyścią własną¹⁵⁶.

Moglibyśmy tak kontynuować omawianie tej niemającej końca listy mniej czy bardziej wybitnych filozofów będących kontynuatorami lub polemistami Cicerona. Z braku wystarczającej ilości miejsca zakończymy naszą rekonstrukcję kilkoma uwagami o trwałym znaczeniu dokonania wielkiego rzymskiego humanisty. Może nie będzie wielką przesadą, jeśli powiemy, że Ciceron przez wieki pełnił przez swe pisma rolę nauczyciela humanizmu i uniwersalizmu w całym świecie cywilizacji Zachodu. Jeszcze w wieku XVIII jego dzieła były często czytane i poddawane pod dyskusję. Lecz gdzieś właśnie od czasów rewolucji francuskiej, gdy rozpowszechniła się retoryka wolnościowo-równościowa, jego (skądinąd reprezentatywne dla dawnej szkoły myśli republikańskiej) idee wolnościowe przestały być popularne, ustępując koncepcjom populistycznym i osobliwemu realizmowi politycznemu spod znaku Machiavellego.

Zapewne refleksje Cicerona poświęcone wolności nie były należycie uporządkowane i skupione na tym ważnym pojęciu¹⁵⁷, a wiele fragmentów jego dzieła nie dotrwało do współczesności. Lecz przecież nasze przyznawanie się do dziedzictwa rzymskiej tradycji prawno-politycznej nie może odbywać się bez klasycznej myśli republikańskiej, której Ciceron jest niewątpliwie prawowitym reprezentantem. Nawet jeżeli pewne ograniczenia jego wyobraźni moralnej, takie jak tolerowanie instytucji niewolnictwa, mogą być oceniane jako drastyczne, to nie stanowi to wystarczającej racji dla lekceważenia jego namysłu nad zagadnieniami, które przedstawiał jasno, rzetelnie i klarownie – nad tym, co w polityce podłe i odrażające, szlachetne, wzniosłe i wielkie. Dotyczy to również wolnościowej myśli republikańskiej.

¹⁵⁶ Na znaczącą rolę pism Cicerona w zakresie koncepcji podstaw pokoju w relacjach międzynarodowych zwracali uwagę Th.L. Pangle i J. Ahrensdoerf, *op. cit.*

¹⁵⁷ Powstawały one w kontekście analiz poświęconych władzy, dzielności, sprawiedliwości, honorowi, ojczyźnie itp. pojęciom etyczno-politycznym.

Wykaz dzieł Cyserona (Marcusa Tulliusa Cicero)

Dzieła retoryczne

De inventione lub *Libri rhetorici* – O inwencji lub Księgi retoryczne

De oratore – O mówcy

Brutus – Brutus

Orator – Mówca

De optimo genere oratorum – O najlepszym rodzaju mówców

Partitiones oratoriae – Podziały retoryczne

Topica – Topika

Dzieła filozoficzne

De re publica – O Rzeczypospolitej, O republice lub O państwie

De legibus – O prawach

Paradoxa stoicorum – Paradoxy stoickie

Consolatio – Pocieszenie

Hortensius – Hortensjusz lub Hortenzjusz

Catulus et Lucullus lub *Academici libri priores* – Katulus i Lukullus lub Pierwsza redakcja Akademików

Academicorum libri quattuor lub *Academica* – Akademików ksiąg cztery lub Akademiki

De finibus bonorum et malorum – O problemach najwyższego dobra i zła lub O najwyższym dobru i złu

Tusculanorum disputationum libri V lub *Tusculanae disputationes* – Rozmów tuskulańskich ksiąg pięć, Rozmowy tuskulańskie lub Tuskulanki

Timaeus – Timajos

De natura deorum – O naturze bogów

Cato maior de senectute lub *De senectute* – O starości

De divinatione – O znakach bożych lub O wrózeniu

De fato – O przeznaczeniu

Laelius de amicitia – Leliusz o przyjaźni

De Gloria – O sławie

De officiis – O obowiązkach lub O powinnościach

De virtutibus – O cnotach

Bibliografia

- Annas J., *Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property*, [w:] M. Griffin, J. Barnes (red.), *Philosophia Togata*, Oxford 1989.
- Bocheński J.M., *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1994.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958.
- Christian H., *Cicero der Politiker*, Munich 1990.
- Tullius Cicero M., *De legibus I, de natura hominis et iuris et civitatis*, Cic. leg. 1, 15–30, http://www.gottwein.de/Lat/cic_philos/Cic_leg1015.php (dostęp: 2.03.2018).
- Ciceron, *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2002.
- Ciceron, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoxy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, [w:] Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961, s. 7–683.
- Ciceron, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960, s. 1–222.
- Ciceron, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 7–557.
- Ciceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Ciceron, *O starości. O przyjaźni. Topiki*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963.
- Ciceron, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 2004.
- Ciceron, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Wrocław 2004.
- Dávila N.G., *Scholia – wybór*, <http://metta.lk/polish/Nicolas-Gomez-Davila.html> (dostęp: 3.05.2016).
- Dorey T.A. (red.), *Cicero*, London 1965.
- Dyck A.R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.
- Fuhrmann M., *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, Munich–Zürich 1989.
- Géza A., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1994.
- Griffin M.T., Atkins E.M., *Introduction*, [w:] M.T. Griffin, E.M. Atkins (red.), *Cicero: On Duties*, Cambridge 1991.
- Holton J.E., *Marcus Tullius Cicero*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987, s. 155–175.
- Hunt H.A., *The Humanism of Cicero*, Melbourne 1954.
- Justyński J., *Listy polityczne Cicerona. Myśl polityczna Cicerona w świetle jego listów*, Warszawa 1970.
- Karłowicz D., *De Republica Marka Tulliusza Cicerona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 3, s. 137–149.
- Keaveney A., *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998.
- Kinnesing A.A.M., *Aristocracy, Antiquity and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, New Brunswick–NJ 1996.
- Kinnesing A.A.M., *Liberty and Virtue: A Ciceronian View*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997, s. 21–42.

- Korab-Karpowicz W.J., *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010.
- Korpany J., *Rzeczpospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979.
- Kotula T., *Septymiusz Sewerus*, Wrocław–Warszawa 1986.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] Ksenofont, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 15–69.
- Kumaniecki K., *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1989.
- Lintott A., *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*, Oxford 2010.
- Liwiusz T., *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi I–V*, tłum. A. Kościółek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Long A.A., *Cicero's Politics in „De officiis”*, [w:] A. Lakes (red.), *Justice and Generosity*, Cambridge 1995.
- MacKendrick P., *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989.
- May J.M. (red.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden–Boston–Köln 2002.
- Mitchell T., *Cicero: The Ascending Years*, New Haven 1979.
- Mitchell T., *Cicero: The Senior Statesman*, New Haven 1991.
- Pangle T.L., Ahrens Dorf J., *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lavrence 1999.
- Pawlak W., *Z dziejów pojęcia humanista (do wieku XVII)*, https://www.kul.pl/files/268/Z_dziejow_pojecia_humanitas.pdf (dostęp: 2.05.2016).
- Piekarski R., *Cyceron i inny obraz Rzymu*, [w:] R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, s. 246–286.
- Piekarski R., *Cyceron o cnotach politycznych*, „Christianitas” 2000, nr 3/4, s. 167–183.
- Piekarski R., *Cyceron*, [w:] J. Bartyzel (red.), *Encyklopedia polityczna*, t. 2, Radom 2009, s. 117–124.
- Piekarski R., *Zagadnienie cnót politycznych – zarys problemu*, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999, s. 111–132.
- Powell J.G.F. (red.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.
- Reale G., *Cyceron i eklektyzm akademicki w Rzymie*, [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. W.I. Zieliński, Lublin 2004, s. 532–539.
- Schofield M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- Sinko T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.
- Shackleton Bailey D.R., *Cicero*, London 1971.
- Steel C. (red.), *The Cambridge Companion to Cicero*, New York 2013.
- Stockton D.L., *Cicero. A Political Biography*, Oxford 1971.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., Cropsey J. (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987.
- Wikarjak J., *Warsztat pisarski Cycerona*, Warszawa–Poznań 1976.
- Zetzel J.E.G., *Editor's Introduction*, [w:] J.E.G. Zetzel, *Cicero. On the Commonwealth and on the Laws*, Cambridge 1999.