

UDK 1Cicero, M. T.
177.9(37)
Pregledni rad
Primljeno 31. 3. 2022.
DOI: 10.38003/zrffs.16.9

Marija Barić Đurđević
Sveučilište u Splitu, Studij Hotelijerstvo i gastronomija
HR-21000 Split, Ulica Ruđera Boškovića 31
marija.baric.durdevic2@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-0404-2345>

IDEAL PRAVEDNOSTI MARKA TULIJA CICERONA

Sažetak

Okosnica je ovoga članka pojam pravednosti u filozofiji Marka Tulija Cicerona. Iako ga razmatra i u drugim djelima, najsustavnije ga razlaže u trećoj knjizi djela *De re publica*. Pisano je prema uzoru na Platonovu *Državu* te stoga krije vrijednu filozofsku građu utemeljenu na antičkim autoritetima. Djelo se uspoređuje i s Platonovom *Državom (Politeia)* i važnim Aristotelovim promišljanjima o pravednosti. Ugledajući se na Platona, nakon napisane *Države*, Ciceron stvara djelo *Zakoni*, u kojemu obrađuje problem pravednosti i pravde u okviru prava. Osim dvaju potonjih djela, u članku će se analizirati i moralno-filozofska rasprava *O krajnostima dobra i zla*. Predstavit će se način na koji Ciceron shvaća pravednost, njezinu povezanost s božanskim podrijetlom i naravi te razliku između građanskoga i prirodnoga prava. Za Cicerona muževi su instrument više mudrosti i dobra države ispred su dobra pojedinca, a moguće je biti pravedan oslušivanjem i najvećim nastojanjem slijeđenja prirodnih zakona. Iako se nepravednošću dobiva najviše dobara, zemlje ili časti, njome se najviše i gubi. Glavni je argument protiv nepravednosti taj što ona uznemirava, donosi nesklad, razara zajednice i odnose te narušava državu, što upućuje na unutarnji nagon za pravednošću. Pravednost je vrsta kamena temeljca prirodnoga zakona, zakona koji potječe iz više sile i dan je ljudima kako bi održavali dobar društveni red. Ciceron zastupa ideju univerzalnoga morala, zajedničkoga svim ljudima. Pravednost stavlja na pijedestal vrlina pripisujući joj državotvornost. Pisanje *Države* i *Zakona* stoga su posljednji Ciceronovi pokušaji spašavanja Rimske Republike. U radu će se objasniti značenje pojma *pravednost* te usporediti Ciceronova promišljanja s Platonovim i Aristotelovim.

Ključne riječi: Ciceron, država, Platon, pravda, pravednost, republika, univerzalni moral zakon

1. Uvod

Izrazito politički turbulentno posljednje stoljeće Rimske Republike rezultiralo je mnogim promišljanjima o ispravnim načinima upravljanja državom. Atentati, smjene vlasti, izgnanstva, korupcija i građanski ratovi signalizirali su da *Res publica* više nije „javna stvar“, već privatizirana „arena“ za stjecanje moći čiji sudionici nemaju gotovo nikakva promišljanja o dobrobiti i budućnosti građana. U tome amoralnom i (vrlo

slično) makijavelističkom društvenom ozračju, koje je svakim sukobom sve manje demokratsko, a sve više totalitarno, javljaju se pojedinci koji pod svaku cijenu žele zadržati postojeći državni poredak, republiku, pribojavajući se vladavine jednoga, u liku cara. Najplodonosnija takva promišljanja došla su iz pera počasnoga oca domovine (*pater patriae*) i najvažnijega rimskog konzula, Marka Tulija Cicerona. Iako pad Republike nije uspio zaustaviti, nakon što je iscrpio sve mogućnosti s pozicije moći, započinje svoju intelektualnu borbu za njezino očuvanje. Poučen bogatim upravljačkim iskustvom, impozantnim političkim putom *in anno suo*¹ i teškim političkim padom, tijekom svojega privremena umirovljenja od aktivne politike, tajgovornik i filozof piše dva važna filozofsko-politička djela, *O državi (De re publica)* i *Zakoni (De legibus)*. Poglavitito na Platonovima, a potom i Aristotelovim temeljima počinje svoja promišljanja o idealnome državnom uređenju proučavajući etiku vrlina. Ovaj rad obradit će središnju vrlinu, pravednost, a izvor proučavanja bit će i moralno-filozofsko djelo *O krajnostima dobra i zla (De finibus malorum et bonorum)*. Zadaću proučavanja autorovih misli otežava fragmentiranost tih djela jer su mnogi dijelovi izgubljeni. Da bi rekonstruirali spise, filolozi su se koristili mnogim sekundarnim izvorima koji su upućivali na određena mjesta u djelima, poput Augustinove *Države Božje (De civitate Dei)*, koja je omogućila pouzdanu rekonstrukciju treće i četvrte knjige *Države*, najvažnijih za ovo razmatranje. Tu su zadaću olakšale i Laktancijeve *Božanske ustanove (Institutiones divinae)* te Nonijevo djelo *Sažeti nauk (De compendiosa doctrina)*. Temelj istraživanja Ciceronova ideala pravednosti analiza je rasprave o pravednosti i nepravednosti, koja se odvija u trećoj knjizi *Države*. Kako bi se razlikovale Ciceronove izvorne misli od onih koje su preuzete iz drugih izvora, ponajprije Platona, potrebno je usporediti navedeno s djelom *Država (Politeia)*. Iako neizravno, na Cicerona su utjecale i Aristotelove misli o pravednosti. Osim spomenutih mislilaca, kao dodatna podloga istraživanju predstaviti će se misli Hannah Arendt, Antuna Stresa, Ante Pažanina, Pave Barišića, sv. Augustina, Karola Wojtyle, Francisa Fukuyame te Michaela Josepha Sandela. Da bi se jasnije shvatile okolnosti i motivi nastanka djela, razmotrit će se i izložiti stajališta u privatnim pismima Marka Tulija Cicerona svojemu bratu. Usto, za objašnjenje značenja pojmova koristit će se mrežnim izdanjima grčkoga, latinskoga, engleskoga i hrvatskoga rječnika. Za potrebe dodatnoga tumačenja rada koristilo se mrežnim izvorima i jednim empirijskim istraživanjem Cahita Guvena o sretnim građanima. U bilješkama će se detaljnije objasniti određene prakse rimskoga svijeta ili povijesni konteksti određenih događaja. Tamo će se zabilježiti i izvorni tekstovi na latinskome jeziku. Valja napomenuti da je članak nastao preradom dijela diplomskoga rada pod nazivom *Ideal pravednosti u Ciceronovu djelu De re publica*, obranjena 14. srpnja 2021. na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu pod mentorstvom dr. sc. Pave Barišića, prof.

2. Pravednost

Pravednost je jedno od ključnih i mnogoput raspravljanih pitanja u povijesti filozofije. Posebnu pozornost privlačila je u prvaka grčke filozofije, Platona i Aristotela. Dakako, pitanje pravednosti nije samo predmet proučavanja filozofije. Pišući o Aristotelu,

1 Postojali su mnogi uvjeti za obavljanje političkih funkcija, a jedan od njih bile su dobne granice strogo propisane za svaku funkciju. Ciceron je postao rimskim konzulom u najranijoj zakonski propisanoj dobi, što je često naglašavao.

Strauss i Cropsey (2006: 97) pravednost smatraju »temeljnim uzrokom sigurnosti«. Osim što je pravednost sastavnica bez koje društvena sigurnost nije moguća, ona je kao ideal prisutna i kulturološki. U kršćanstvu, religiji čiji su moralni postulati u korijenima Europe, „biti pravedan“ jedan je od glavnih atributa Boga. Ulogu koju pravednost ima u moralnoj izgradnji osobe vidljiva je i po tome što se spominje u Isusovim blaženstvima: »Blago gladnima i žednima pravednosti: oni će se nasititi« (Matej, 5, 6). Kršćanstvo je svjesno razorne snage nepravednosti i njezina utjecaja na pojedinca, ali i na društveni poredak. Paradoks kršćanskoga poimanja pravednosti sastoji se u tome što za kršćane kategorija pravednoga ne predstavlja „dati svakomu ono što mu pripada“, nego djelovati moralno u najvišoj mjeri (u maniri milosrđa), čak i dok se trpi nepravda. Nit vodilja utemeljena je na načelu da je bolje podnositi nepravdu nego je činiti. U islamu se pojam pravde (*adl*) također nalazi u središtu: »Pravedni bud'te, pravednost je najbliža bogobožnosti!« (*Ku'ran*, El-Maide 8). Stoga u velikim monoteističkim religijama pravednost je jedna od temeljnih vrlina, atribut boga. Izvor pravednosti leži u izvanjskome, to jest u bogu, a ne u ljudima. Slično poimanje ima i Ciceron, rođen prije nastanka kršćanstva i islama. Za njega pravednost dolazi iz prirodnoga zakona, od višega bića. U svojemu se shvaćanju te državotvorne vrline Ciceron poziva, iako njezino podrijetlo tumači prema stoičkome nauku, na Platona te na njegovim temeljima gradi svoju teoriju pravednosti. Ciceron piše djelo *De re publica* u dijaloškome obliku po uzoru na Platona. Jedan od sudionika razgovora, Lucije Furije Fil, izlaže tvrdnje Karneada, skeptika iz Cirene, o dobrobitima postupaka nepravednosti za državu. Lelije, s druge strane, predstavlja kontrast i pobija tvrdnje u korist pravednosti, iz čega je vidljiva metoda teze i antiteze kojom se autor u tome djelu koristi češće nego u svojim drugim filozofskim radovima. Nije sačuvan predgovor knjige, no zamjenjuje ga Augustinov sažetak (*Civ. Dei* II, 21). Prije analiziranja djela objasniti će se podrijetlo riječi *pravednost*.

2.1. Riječ pravednost

Ciceron proučava pravednost s triju točaka gledišta. Budući da je pravnik, u *Zakonima* ga najviše zanima pravni aspekt pravednosti. U djelu *O krajnostima dobra i zla* pravednost razmatra s aspekta praktične filozofije. Pravednost kao državotvornu krepost razlaže u djelu *Država*. Riječ pravednost u hrvatskome jeziku dolazi od pridjeva *prav, prava, pravo*, a isti korijen imaju imenice *pravo, pravda, pravac, uprava* (Gluhak 1993: 500). Slično je s latinskom inačicom te riječi koja glasi *iustitia, -ae, f.* Nastala je od pridjeva *iustus, 3*, što znači 'pravedan'. Istoga je korijena riječ *ius, iuris, n.* s osnovnim značenjem 'pravo'. U grčkome jeziku događa se identična jezična pojava. Grčka riječ *δίκη, ἡ* (latinična transliteracija: *dike*) znači 'pravda', a istoga je korijena pridjev *pravedan*, grč. *δίκαιος, -α, -οῦ* (latinična transliteracija: *dikios*) te imenica *sudac*, grč. *δικαστής, οῦ, ὁ* (latinična transliteracija: *dikastes*) (Liddell, Scott i James 2022). Kao zanimljivost valja istaknuti da u češkome, kao jednomu od sestrinskih jezika hrvatskomu prema skupini slavenskih jezika, riječ *pravda* znači 'istina'. S obzirom na to da se u jeziku često ogledaju misli naroda, nije slučajno da *pravo* i *pravda* imaju isti korijen riječi. Iako se u praksi ti pojmovi često razilaze, narodima je bilo intuitivno da je pravda u esenciji prava, što se očitovalo u jeziku. Hannah Arendt tako u svojem djelu *Vita activa* Rimljane naziva »najpolitičnijim

narodom od svih koje znamo« primijetivši izuzetnu sjedinjenost latinskoga jezika i rimskoga načina života (Arendt 1958: 11).

2.2. Filova obrana nepravednosti u djelu *De re publica*

Kao što je navedeno, svoje stavove o pravednosti Ciceron najviše iznosi u trećoj knjizi djela *Država* (*De re publica*). Problem pri analizi djela javlja se već u naslovu. S obzirom na to da je djelo izgubljeno, nije moguće znati točan naslov. Književno-povijesni izvori djelo nazivaju jednom od ovih dviju latinskih inačica: *De re publica* ili *De Republica*. Djelo je pisano latinskim jezikom (iako su rimski filozofi imali običaj pisati grčkim), a sadržaj uvelike podsjeća na Platonovo djelo *Politeia* (grč. Πολιτεία). U pismu bratu Kvintu, koje je napisano u svibnju 54. pr. Kr., Ciceron je dao do znanja da piše djelo »koje će nazvati politika (grč. πολιτικά), spis golem i mukotrpan« (Cic. Q. fr. 2.12), a koji je istovjetan onomu Aristotelovu. Stoga ne bi bilo pogrešno vjerovati antičkim izvorima da je Ciceron naslovio djelo latinskim jezikom, *De re publica*, kao prijevod Platonova djela *Politeia*, koje je sadržajem najbližnje Ciceronovu djelu, a ne Aristotelovu, iako mu je to bila prvotna namjera, što zaključujemo iz pisma. Argument u prilog naslovu na latinskome može biti i Ciceronovo jezično čistunstvo jer je sve prevodio na latinski i sustavno izbjegavao posuđenice.

Prijevod naslova nimalo nije jednostavan. Hrvatski prijevod glasi *Država*, no on u potpunosti ne obuhvaća značenje sintagme *res publica*. U doslovnome prijevodu *res, rei, f.* znači 'stvar', a pridjev *publicus, 3* znači 'javno'. Stoga bi doslovan prijevod bio *javna stvar*. Javna stvar može biti bilo što, od doslovnoga shvaćanja materijalnih dobara (primjerice, javna površina) sve do nematerijalnih stvari poput politike ili države, prava građana i sl. U latinskome jeziku postoji niz izraza koji u kombinaciji s riječi *res* imaju novo značenje. Osim *res publica*, česti su i izrazi *res divina* ('bogosluzje'), *res rustica* ('seoski poslovi'), *res gestae* ('slavna djela') i sl., a fraza bi uključivala doslovno sve aktivnosti koje se tiču tih termina. Također, možemo uvidjeti da se gotovo nikada riječ *res* ne prevodi u svojem osnovnom značenju, to jest kao *stvar*. Stoga ne možemo reći da je *res publica* isključivo država, nego i javno dobro, institucije (koje su zauzimale posebno značenje kao temelji nacionalnoga ponosa i identiteta), narod, granice države u fizičkome i metafizičkome smislu, odgoj građana itd. Ciceron je dakle napisao djelo o državi u njezinu najširem smislu, a jednu knjigu posvetio je vrlini koju smatra državotvornom, vrlini pravednosti.

Govor o pravednosti u djelu *De re publica* započinje antitezom u kojoj je Luciju Furiju Filu² zadano da obrani nepravednost. Toga se nerado prihvaća i ograđuje se, no sugovornik Lelije³ nagovara ga argumentom da, kao što je to bio običaj u pripadnika stare akademske škole, brani tvrdnju oprečnu svojem uvjerenju jer je to jedan od najboljih načina traganja za istinom. Nakon što Filo pristane, iako će se „svjesno zablattiti“, pravednost opisuje vrjednijom traženja nego sve zlato. U argumentaciji odbija izlagati vlastite argumente, pa se koristi riječima Karneada iz Kirene, skeptika i pripadnika nove Akademije (v. Ciceron, *De re publica*, III, IV, 8). Nažalost, početak je Filova govora izgubljen, no može se uspješno rekonstruirati Laktancijevim djelima

2 Lucius Furius Philus (Lucije Furije Fil), rimski konzul, pripadnik Scipionova književnoga kruga.

3 Gaius Laelius Sapiens (Gaj Lelije Mudri), rimski govornik i vojskovođa. Ciceron ga kao sugovornika navodi u djelima *Lelije ili O prijateljstvu, O starosti i Država*.

Institutiones divinae i *Epitome*. Laktancije prepričava da je Karnead, inače vrlo vješt i uvjerljiv u govoru, bio poslan kao atenski izaslanik u Rim te je prvi dan branio i uzdizao pravednost, a sutradan, kada su svi očekivali nastavak obrane pravednosti, raspravu prethodnoga dana srušio uzdižući nepravednost (Laktancije, *Inst. Div.*). No, Laktancije ističe da to nije radio »ozbiljnošću filozofa, čije mišljenje mora biti čvrsto i postojano, nego govorničkom uvježbanošću. [...] To je običavao činiti da može pobijati druge, što god mu tvrdili«⁴ (Ciceron, *De re publica*, III, VI, 1).

One koje je u svojem govoru osporavao, zasigurno su bili Platon i Aristotel, koji su prvi sustavno progovorili o pravednosti kao jedinom jamcu jednakosti »jer ona daje svakom ono što mu pripada (...) i [jedina je vrlina n.a.] koja nije okrenuta samoj sebi i skrivena, nego sva izbija van i naginje dobročinstvu da može koristiti što većem broju ljudi«⁵ (Ciceron, *De re publica*, III, VIII, 10). Kao što je prethodno Platon istaknuo u definiciji države⁶, ljudi se, među ostalim, zbog koristi okupljaju u društvo i državu, a pravednost je jedina vrlina koja se »za razliku od ostalih, potpuno proteže i odnosi na tuđu korist«⁷ (Ciceron, *De re publica*, III, VIII, 12).

Ciceron, Filovim riječima, na tragu moralnoga relativizma propituje univerzalnost pravednosti jer među narodima vladaju različiti zakoni i shvaćanja te kreposti. Navodi primjere Krećana i Aitolaca, koji razbojništvo smatraju časnim, Gala, koji sramotnim drže stjecanje žita radom, pa nasiljem žanju tuđa polja, ali i Rimljana, cinično ih nazvavši najpravednijim ljudima koji ne dopuštaju zaalpskim plemenima uzgajati masline i vinovu lozu kako bi rimske imale veću cijenu (Ciceron, *De re publica*, III, IX, 14–16). Taj privid moralnoga razilaženja svoj korijen ima u građanskome pravu jer »pravo, koje ispitujemo, postoji kao građansko, ali kao prirodno ne, jer ako bi ono postojalo, pravedno i nepravedno bi, poput toploga i hladnoga, gorkog i slanog, bilo isto za sve«⁸ (Ciceron, *De re publica*, III, VIII, 13). Ciceron daje naslutiti da ne vjeruje u moralni relativizam, ali pokušava pronaći uzroke različitih shvaćanja morala. U djelu *Zakoni* ide korak dalje: »Mi ne možemo razlučiti dobar zakon od lošega ni po kojem drugom pravilu nego po prirodnome«⁹ (Ciceron, *De legibus*, I, 44). Vidljivo je da kristalizira svoj stav o moralnome relativizmu, koji čvrsto odbacuje i navodi glavni izvor ispravnoga moralnog djelovanja, prirodni zakon, koji je u kontrastu s građanskim.

2.3. Zakoni i pravednost

Da bi se moglo nastaviti s analizom rasprave o pravednosti, treba razjasniti Ciceronovo shvaćanje zakona i njegove korelacije s pravednošću. Baš kao što je to slučaj u Platona, Ciceronova uzora, djelo *Zakoni* napisano je nakon *Države*, također u

4 »Nobilem in primis philosophum, cumquaeretur ex eo quid adsequerentur eiusdiscipuli, respondisse ut id sua sponte facerentquod cogerentur facere legibus.«

5 »Iustitia foras spectat et proiecta tota est atque eminent.« Izvadak iz Lactantius, *Epitome*, 1964: 50, 55, 5–8.

6 Platonova definicija države glasi: »Prema mome mišljenju, nastaje, dakle, država, zato, što svaki od nas nije sam sebi dosta, nego mu mnogo treba i potrebni su mu drugi. [...] Tako dakle uzima jedan drugoga da nam pomogne ovo i ono, i budući da nam mnogo treba, skupimo mnoge dionike i pomoćnike na jednom mjestu i tome zajedničkom prebivalištu nadjenemo ime država« (Platon, *Politeia*, 369 b). Ciceron tu definiciju proširuje i dodaje nužnost prihvatanja prava.

7 »Quae virtus praeter ceteras totam se ad alienas porrigit utilitatis atque explicat.«

8 »Ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida, ut amara et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus.«

9 »Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma diuidere possumus.«

dijaloškome obliku. Za razliku od sugovornika u *Državi*, u *Zakonima* sugovornici nisu slavne ličnosti Rimske Republike, nego u njoj sudjeluju Ciceron, njegov brat Kvint i bliski cjeloživotni prijatelj Tit Pomponije Atik. Svaki je od njih pristalica različitih filozofskih škola, što je očigledno u razgovorima. Ciceron je akademičar, Kvint stoik, a Atik epikurejac. Ciceron je zagovaratelj prirodnoga prava, što se najbistrije očituje u *Zakonima*, a otkriva i utjecaj stoičke filozofije na vlastito poimanje svijeta, u čijemu je središtu moral koji se prilagođava prema prirodnome zakonu.

2.3.1. Naravni zakon i metafizičko podrijetlo građanskoga zakona

Spomenuti stoicizam, filozofski pravac koji je imao najdominantniji utjecaj na rimsku filozofiju, odvraća pozornost od pojedinca i okreće se kozmičkomu skladu svega što postoji. Ciceron također ne stavlja fokus na individualno, građanina, nego prednost daje državi i njezinoj funkcionalnosti. U *Državi* odmah napominje da je domovina »stariji roditelj od onoga koji nas je stvorio«¹⁰ (Ciceron, *De re publica*, I, 1a) i da je briga o njoj i ispred brige za vlastitu obitelj. Nadalje smatra da prirodni zakon, usađen u čovjeka od višega bića, pomaže čovjeku postići blagostanje. Blagostanje jest dvostrukoga učinka. U službi je pojedinca, ali pomaže i postizanju reda u državi, kao kući u kojoj građanin boravi.

Za Cicerona zakon ne predstavljaju pisani statut ili popis propisa, nego je zakon duboko usađen u ljudskome duhu kao dio ljudskoga iskustva. Smatra da su ljudi stvoreni od viših sila ili sile. Prilično će vremena posvetiti uvjerenju epikurejca Atika u postojanje višega entiteta. Ista sila dala nam je razum, govor i razmišljanje. Ta tri konstrukta dokaz su božanske iskre u nama. Budući da je ljudski razum podrijetlom od bogova, s pretpostavkom da su ti bogovi dobroćudni, znači da su i ljudi, ako se pravilno služe razumom, također dobroćudni. Ciceron opovrgava da su ljudi sami došli do zakona ovim riječima: »Ako bi pravo postavljale odredbe naroda, dekreti prvaka, mišljenja sudaca, pravo bi bilo pljačkati, pravo bluditi, pravo krivotvoriti oporuke, ako bi to bilo odobreno glasovanjem ili odlukom mnoštva«¹¹ (Ciceron, *De legibus*, I, 44–45). Zakon je ono što promiče dobro i zabranjuje zlo. Ono što nas uzdržava da to apsolutno podržimo jesu naše ljudske mane, požude za zadovoljstvom, bogatstvom, položajem, druge posljedice izvan vrline i časti. Zakon treba biti ispravljač mana i poticatelj vrline. Zbog toga je majka svega dobrog mudrost. Jedino nas je ona naučila spoznati same sebe (Ciceron, *De legibus*, I, 58).

»Zakon je najviši razum usađen u prirodu, koji nalaže što treba činiti«¹² (Ciceron, *De legibus*, I, VI, 18), kaže Ciceron time ističući zajedničku sastavnicu čovjeka i prirode. Prirodom vlada razum, baš kao i čovjekom, a čovjek je razumom povezan s prirodom. Štoviše, razum čovjeku daje sudioništvo s bogovima. Stoga svako ponašanje mora biti u skladu s time, to jest ako je čovjek sudionik razuma, onda mu je zajednički pravilan razum (usp. Ciceron, *De legibus*, I, VII, 23). »Osnovu prava treba izvoditi iz zakona: on je sila prirode, duh i razum mudroga«¹³ (Ciceron, *De legibus*, I, VI, 19). S

10 »Patria et est antiquior parens quam is, qui creavit.«

11 »Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur.«

12 »Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria.«

13 »Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis.«

obzirom na to da je svim ljudima isti korijen mudrosti i da svi stanovnici svijeta žive u istoj prirodi, svi se trebaju ponašati kako im govori razum, odnosno svi trebaju poštovati isti zakon.

2.3.2. *Isprepletenost prirode i čovjeka kao temelj univerzalnoga morala i zakonodavnoga poretka: božansko podrijetlo pravednosti*

U daljnjoj raspravi autor ulazi u opširnu argumentaciju o tome na koji je način čovjek povezan s bogovima, objašnjava sudioništvo u božanskoj inteligenciji, koja je izvor čovjekove inteligencije, a sve s ciljem da sugovornika Atika, epikurejca, uvjeri u božansko postojanje kako bi prihvatio plemenito podrijetlo zakona i pravde čiji je izvor u metafizičkome, izvanjskome i time neosporan. Sve to radi kako bi obranio pravednost. Moglo bi se reći da je stavlja na pijedestal kao prvu od svih vrlina. Ciceron govori da smo »rođeni za pravednost i da ništa nije postavljeno mišljenjem nego prirodom«¹⁴ (Ciceron, *De legibus*, I, X, 28). Njegov ideal jest čovjek koji je u potpunome sudioništvu i suživotu s cijelim svijetom, ne samo fizički nego i duševno, moralno i metafizički. Sve što postoji povezano je i isprepleteno. Problem nastaje onda kada se čovjek odvaja od prirode, a izopačenosti predstavljaju zajedničku crtu ljudskoga roda. Ne ponašaju se ljudi pravedno jer su promišljali o takvoj vrstu djelovanja, nego rođenjem, gotovo instinktivno, znaju kako treba djelovati. „Mišljenje“ koje Ciceron spominje zapravo je u službi pronalaska argumenata da bi se obranilo nepravedno djelovanje. Prema tome možemo zaključiti da Ciceron vjeruje u univerzalni moral, a moralni relativizam radi pomutnju u svijetu. To primjećuje i Pavo Barišić promišljajući upravo o Ciceronu: »Naime, tu [u vrijednosnom relativizmu n.a.] leži pravi uzrok nemogućnosti ispravnoga uređivanja ljudskih čina – što nema univerzalnih zakona ni kategorija koje su pretpostavka etike kao znanosti života« (Barišić 1993: 189). Prema Barišiću i Ciceronu ispravnost ljudskoga djelovanja (i posljedično sklad) krije se u univerzalnome moralu. Nadalje, ljudski zakoni mogu biti ispravni ili izopačeni, ovisno o tome jesu li u skladu s vječnim, prirodnim zakonom. Zakon donesen u privremenu ili lokalnu svrhu jest zakon, prema Ciceronu, nagovještajem javnoga odobrenja. On je na snazi sve dok ga ljudi poštuju i država ga provodi. Autor u *Zakonima* pravi razliku između legalizma (stvarni pisani zakon) i prava (ispravnoga i pogrešnoga kako diktira vječna mudrost). Stoga su ljudi donijeli prve zakone poput *Zakonika dvanaest ploča*, koji Ciceron u *Zakonima* smatra najboljim jer je najbliži starini, a starina je najbliža bogovima. Temelj rimskoga građanskog prava, spomenuti *Zakonik dvanaest ploča*, izrazito je važan za Cicerona i njegov pojam pravednosti. Naime, *decemviri* ('deset muževa') su dobili zadatak pripremiti *Zakonik dvanaest ploča* (izvorno ih je bilo deset), a da bi to postigli, putovali su u Atenu i od Atenjana preuzeli zakonodavnu mudrost. Stoga je taj zakon stariji i od Rima. Ciceron je „pio s toga izvora“ i išao Atenjanima po mudrost obrazovavši se tamo. Rimljani od Atenjana preuzimaju pojam *pravednost* kao kakvu „zapaljenu baklju“ ispravnoga življenja u zajednici i prenose je na ostale narode. No *Zakonik dvanaest ploča* nije jedini temelj proučavanja zakona. U prvoj knjizi Atik jasno daje do znanja da će Ciceron objasniti narav prava polazeći iz »najdublje filozofije«¹⁵ (Ciceron, *De*

14 »Nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius.«

15 »Ex intima philosophia.«

legibus, I, VI, 17). Zbog toga su mu glavni temelji proučavanja pravednosti Platon i Aristotel, uživatelji znanja o zakonu, ali i o najdubljoj filozofiji, a ne primjerice, veliki rimski pravници i teoretičari. S vremenom se pravo razvijalo i mijenjalo, a propisa je bivalo sve više. Mudrost je ona koja prve zakone povezuje s božanskim, a građansko pravo koje vlada Republikom stvoreno je proizvoljno kako bi se državom moglo uspješnije vladati, što nužno ne znači pravedno i ispravno. Ljudi su, otudivši se od prirodnoga zakona i otupjevši od unutarnjega osjećaja za prirodni zakon, morali donijeti građanski zakon radi funkcioniranja države.

2.4. Sukob mudrosti i pravednosti

Nakon analize ključnih misli iz djela *Zakoni*, fokus ponovno stavljamo na temeljno djelo, *Državu*. Pred nama se nalazi sukob mudrosti i pravednosti. Postupajući mudro, čovjek je često u iskušenju ne postupati pravedno. Stoga je Fil u djelu *Država* predstavio paradoks dviju vrlina. Primijetio je da se u politici nešto »čini mudro, ali ne i pravedno, pa znajte da se mudrost ne podudara s pravednošću«¹⁶ (Ciceron, *De re publica*, III, IX, 16). Primjerice, mudro je širiti granice Republike, ali to je nepravedno i štetno za narode čiji je teritorij zauzet. Zatim, mudro je za svoj narod priskrbljivati više hrane, zlata i ostalih dobara, ali nepravedno je narodima koje se pokorava oduzimati ono što im pripada. Unatoč tomu, narodi će uvijek slaviti političare koji su im donijeli više bogatstva i proširili granice domovine te će uvijek prihvaćati zakone u kojima neće ni pomisliti da postoji što nepravedno jer su takvo vladanje i takvi zakoni korisni (samo) za njih. Postavlja se pitanje u kakvu li se položaju nalazi pravedan i dobar čovjek koji se treba pokoravati nepravednim zakonima.

Fil, sa zadatkom argumentiranja protiv metafizičkoga podrijetla pravednosti, želi reći da pravednost ne postoji u prirodi, dakle, nije božanskoga podrijetla i da je osnova preživljavanja u prirodi mudrost, a ne pravednost. Potiče korisnu raspravu o moralnome djelovanju čovjeka u odnosu na zakone. Glavni je argument da su ljudi pravedni ne svojom voljom i željom, nego zbog straha od kazne. U prilog toj činjenici govori i to što su u povijesti doneseni mnogi zakoni koji su se protivili onomu što se moglo smatrati moralnim i pravednim. Primjeri su takvih i Nürnberški zakoni koji su diskriminirali i progonili pripadnike židovske vjeroispovijesti ili zakonom dopušteno ropstvo u Sjedinjenim Američkim Državama sve do 1865. godine. Postavlja se pitanje na koji način treba djelovati građanin čija država dopušta ponašanje koje se protivi moralnim osjećajima u njemu. Iako na takve zakone nije bilo izražene građanske pobune, ne treba to odmah pripisati moralnoj tuposti naroda, nego strahu od kazne koja rađa kolektivnom inercijom i prihvaćanjem stanja kakva jest. Dakle, zakonima se čovjeka može natjerati da djeluje pravedno, ali i nepravedno.

Hannah Arendt u svojem djelu *Eichmann u Jeruzalemu* donosi zanimljiv citat osuđenika Eichmanna kada govori o „banalnosti zla“, koje nastaje onda kada pojedincu nedostaje rasudna moralna snaga i postupa zlo bez ikakve posebne zloće i pokvarenosti, već slijepo držeći se zakona i propisa. On kaže: »Ne osjećam se krivim u smislu optužnice« (Arendt 1963: 28). Eichmann time želi reći da nije prekršio ni jedan zakon tadašnje države prema kojemu bi se trebao osjećati krivim i po tome

16 »Quod cum faciamus, prudenter facere dicimus, iuste non dicimus, ut intellegatis discrepare ab aequitate sapientiam.«

je u pravu. Kao građanin on nije napravio ništa što država nije dopustila i odredila. U *Zakonima*, smatrati pravednim sve što je zakonom i uredbama propisano, za Cicerona je »krajnja ludost«¹⁷ (Ciceron, *De legibus*, I, XV, 42). Ciceron je kao pravnik duboko svjestan razgraničenja građanskoga i prirodnoga prava.

2.4.1. Platon, analognost duše i države te sretan građanin

Platon, Ciceronov glavni izvor promišljanja o pravednosti, povezao je ustav i dušu, odnosno pojedinca i državu. Dijelovi duše čovjeka preslikani su na dijelove *polis*a. Pravednomu čovjeku sva su tri dijela duše usklađena te on posjeduje mudrost, koja dolazi od racionalnoga dijela, hrabrost, koja dolazi od srčanoga dijela, i umjerenost, koja je temelj požudnoga dijela duše. Sva tri dijela duše, racionalni, srčani i požudni, moraju biti usklađeni. Upravo promišljajući o Platonovoj *Državi* i analognoj trodiobi čovjekove duše i države, Anton Stres u knjizi *Sloboda i pravednost: nacrt političke filozofije* govori da je pravednost »krepost svih kreposti« i »krepost koja sve kreposti uravnotežuje i dovodi u skladnu cjelinu« (Stres 2001: 72). Dakle, čovjek koji nije pravedan ne može imati usklađene tri kardinalne vrline, a time ne može doći do potpuna moralnoga, duhovnoga i društvenoga samoostvarenja. Dijelovi duše analogni su s poretkom u državi. Proizvođači i radnici analogni su s požudnim dijelom duše, čuvari sa srčanim te vladari-filozofi s racionalnim. Da bi država funkcionirala, svatko mora raditi svoj posao. Ukratko, ako je pojedinac pravedan, takva će biti i država. Nadalje, ako u državnim strukturama vlasti ne prebiva pravednost, koja je preduvjet reda među svim njezinim strukturama, država se nikada neće ostvariti kao dobra država. Svakako ne bi bilo na odmet Platonu uputiti pitanje koliko se pravednosti krije u staleškoj podjeli građana i njihovih dužnosti. Koliko je moguće da se građanin ostvari i bude ispunjen zanemarujući potencijalne vlastite težnje za, primjerice, promjenom staleža, zanimanja i razinom obrazovanja, što u Platonovoj idealnoj državi nije moguće. Istraživanje provedeno 1984. godine zaključilo je da sretni građani »imaju veću želju za glasovanjem, obavljaju više volonterskog rada i češće sudjeluju u aktivnostima zajednice, vjerskim događajima, kulturnim događajima i društvenim okupljanjima. Sretniji ljudi također više poštuju zakon i red i više pomažu drugima« (Guyen 2009: 21). Stres, promišljajući o zadovoljstvu Platonovih građana, piše:

[...] time [podjelom na staleže op.a.] je zanimanje države za pojedinca ograničeno na dobro funkcioniranje staleža kojem pojedinac pripada. [...] Iz toga naposljetku nužno slijedi spoznaja da ta država ne postoji radi svojih članova, nego zbog nekog posebnog cilja, kojeg jedino filozof može vidjeti, budući da jedino on spoznaje čiste likove. Svima ostalima preostaje jedino to da izvršavaju svoje dužnosti u okviru svoga staleža (Stres 2001: 73–74).

Ako građani ne mogu spoznati svoju ulogu u društvu i pronaći viši smisao svojega svakodnevnog rada, postavlja se pitanje mogu li uopće biti sretni. Tu nam dakako odgovor mogu dati psihoanaliza i filozofija Viktora Frankla, koji pitanje smisla (ne samo života nego svih čovjekovih aktivnosti) stavlja kao preduvjet sreće.

17 »Vero illud stultissimum.«

Pitanje sreće, samoostvarenja Platonovih građana, svakako je nezanemarivo, a sve to u kontekstu pravednosti podjele. Istina, pravedno bi bilo svakomu dati što zaslužuje, poglavito dijeleći zanimanja prema prirodnim sposobnostima, ali osoba se ne može svesti na „gotov proizvod“ koji za života ne može mijenjati svoje sposobnosti, napredovati, ali i slabjeti u svojim kvalitetama ili mijenjati interese. Sretan građanin, upućuje navedeno istraživanje, bolji je građanin. Michael J. Sandel, profesor na Harvardovu sveučilištu, u knjizi *Pravednost: kako ispravno postupiti?* ističe tri stupa pravednosti: korisnost, pristanak i vrlinu. Među ostalim, korisnost (engl. 'utility') uključuje traženje najveće sreće za najveći broj ljudi. U promišljanju o sreći, koristeći se Kantovim autoritetom, dolazi do zaključka da najveća sreća, koja prema utilitarizmu podrazumijeva najveću ugodu, ne znači nužno najveću korist za čovjeka i društvo jer uгода nužno ne rađa moralnim dobrima. O štetnosti ugone promišlja i Francis Fukuyama u djelu *Kraj povijesti i posljednji čovjek* pribojavajući se skore moralne lijenosti i čovjekove duševne degradacije, uzrokovane upravo pretjeranom tjelesnom nasladom. Stoga je pitanje sreće itekako relevantno za pitanje pravednosti, no kada se o njoj govori, ne može podrazumijevati samo tjelesnu ugodu građana, nego i duhovnu te moralnu izgradnja, koje rađaju najvećom koristi i zadovoljstvom za državu i građane. To bi dakako uključivalo i tjelesnu neugodu te različite vrste oskudijevanja, koje bi izrodile vrlinama. Na tomu je tragu i Ciceron tvrdeći da je glavna odlika pravednosti njezina najšira korist. Nameće se zaključak da dobra država brine o duhovnome i moralnome razvoju svojih građana, što rezultira zadovoljnim građanima i funkcionalnom državom. Briga ne znači uvijek i kratkoročne ugodnosti, nego ponekad i nepopularne političke odluke, koje na duge staze donose veću količinu dobra.

Složit ćemo se dakle da je građanin država u malome i da je pravednost ključ funkcioniranja države, no ostat ćemo suzdržani prilikom odobravanja Platonove ideje podjele na staleže kao recepta za idealnu državu. Aristotel kao da uviđa te probleme, pa svoju državu ne odvaja od pojedinca i stavlja fokus na sreću građanina. S druge strane, on je nepravedan u aspektu isključivanja žena, radnika i robova iz političkoga djelovanja. Ipak, Ante Pažanin primjećuje »kako se Aristotel oslobađa elitizma u političkom vladanju Platonovih filozofa-vladara« iako uvažava Platonovo načelo sposobnosti, a ne podobnosti (Pažanin 2003: 6). Mnogo dubljom podjelom na staleže i kompleksnijom istovjetnošću države i pojedinca poslije će se baviti Hegel, no to može biti predmet izučavanja kojega drugog rada.

2.4.2. Izvor pravednoga djelovanja

Što u ljudima ipak budi težnju za pravdom, koja sigurno postoji jer da je suprotno, ne bismo o tome ni promišljali. To je prije svega mogućnost suosjećanja s drugom osobom i želja da drugome nitko ne čini ono za što ne bismo voljeli da nama bude učinjeno. To „zlatno pravilo“ glavna je premisa projekta *Svjetski ethos* (što je zaključeno na drugome izdanju Parlamenta svjetskih religija u Chicagu 1993. godine), koji je, istražujući zajedničku poveznicu među svim religijama i etičkim sustavima, ključnim izdvojio načelo pravednosti. Ciceron ističe još jedan razlog:

Kažu naime da mudar čovjek nije dobar zato što ga dobrota i pravednost vesele same po sebi, nego zato što je život dobrih ljudi slobodan od straha, brige, nemira, opasnosti [...] nepravednost ne pruža nikakvu dovoljnu nadoknadu, nikakvu nagradu za strah, tako da se uvijek bojiš, misliš da je blizu neka kazna, osuda...¹⁸ (Ciceron, *De re publica*, III, XVI, 26).

Pravedno djelovanje daje mir i zato mu ljudi pribjegavaju. Primjerice, onaj tko napadne i otme tuđu zemlju, može strahovati da će ga za to sustići kazna. Ciceron o miru koji daje pravednost detaljnije govori i u filozofsko-moralnome djelu *O krajnostima dobra i zla*: »pravednost nikada ne pravi štete, naprotiv, ulijeva neko spokojstvo i svojom prirodom i snagom, bilo da umirujuće djeluje na duše, bilo zbog nade da nikada neće nedostajati onih stvari za kojima čezne nepokvarena priroda«¹⁹ (Ciceron, *De finibus malorum et bonorum*, I, XVI).

Nadalje, oni koji su napravili nepravedno djelo, ma koliko bili sigurni da su ga napravili u skrovitosti, njihov duh ipak »muči misao da bogovi to znaju i muke koje dan-noć izgrizaju njihove duše, šalju besmrtni bogovi kao kaznu“, stoga pravedno djelovati može samo osoba zdrava razuma i rasuđivanja« (Ciceron, *De finibus malorum et bonorum*, I, XVI). Dakle, Ciceron prihvaća postojanje iskrivljene savjesti. Unatoč tomu, Fil brani nepravednost na sljedeći način. Iako ljudi osjećaju da pravednošću dobivaju duhovni mir, kada bi pojedincu bile ponuđene sljedeće tri mogućnosti, od kojih mora izabrati jednu, sigurno bi izabrao prvu (i), pa treću (iii) i nevoljko drugu (ii): (i) činiti nepravdu, a ne trpjeti je, (ii) činiti nepravdu i trpjeti je, (iii) nijedno od toga. Razlog je tomu što »majka pravednosti nije niti priroda, niti volja, nego slabost«²⁰ (Ciceron, *De re publica*, III, XIII23). Ovim argumentom Filo još jednom inzistira na tome da pravednost ne dolazi po prirodi. Zbog toga možemo primijetiti da Ciceron razlikuje dvije vrste pravednosti: građansku i prirodnu. Građansku pravednost Filo je pobio rekavši za nju da je mudrost, a u srži nepravednost.

Kako bi se više dotaknuo prirodne pravednosti, naveo je nekoliko težih slučajeva u kojima čovjek kao moralni subjekt mora birati između pravednosti i mudrosti po cijenu života. Navodi primjer brodoloma u kojemu slabiji čovjek prihvati gredu. Ako snažniji unesrećeni odluči prihvatiti gredu, to bi značilo oduzimanje grede i posljedično smrt slabijega unesrećenika. Tada bi snažniji bio mudar jer spašava svoj život, ali nepravedan i zao jer je oduzeo nadu u spas slabijemu od sebe, koji se prije domogao grede. Ako bi pak pustio drugoj osobi i pristao na utapanje, bio bi lud, ali pravedan jer mu je vrlina draža od života. Ciceron posebno naglašava da nema svjedoka koji bi ga kasnije mogli optužiti za ubojstvo druge osobe. Odgovor je na ovo pitanje u *Državi* vješto izbjegao i nije obranio prirodnu pravednost jer je očigledno da, kada je u pitanju očuvanje vlastitoga života, čovjek može biti ili nepravedan i mudar ili pravedan i lud. Tu se naravno može povesti rasprava o tome što ima veći

18 »Negant enim sapientem idcirco virum bonum esse, quod eum sua sponte ac per se bonitas et iustitia delectet, sed quod vacua metu, cura, sollicitudine, periculo vita bonorum virorum sit, contra autem improbis semper aliqui scrupus in animis haereat, semper iis ante oculos iudicia et supplicia versentur.«

19 »Sic de iustitia iudicandum est, quae non modo numquam nocet cuiquam, sed contra semper afficit cum vi sua atque natura, quod tranquillat animos, tum spe nihil earum rerum defuturum, quas natura non depravata desiderat.«

20 »Etenim iustitiae non natura nec voluntas, sed inbecillitas mater est.«

ontološki status: vrlina, koja dolazi od više sile i prebiva u čovjekovu razumu, ili ljudski život, koji također dolazi od više sile i čini dom vrlini. Damo li prednost životu, je li taj život istovrijedan kao i prije „okaljanja” duše nepravednim postupanjem. S druge strane, snažniji pokušaji obrane prirodne pravednosti mogu se pronaći u prvoj knjizi *Zakona*. Tu se također poziva na unutarnji nemir koji čovjek osjeća prilikom počinjenja nepravde. Pita se zašto su ljudi uznemireni, čak i ako su bezbožni i nemaju strah od kazne. Propisana kazna (kao što je slučaj u građanskome pravu) nije razlog čovjekove težnje za pravednošću, nego unutarnja potreba (jer čovjek je povezan s prirodom) za poštovanjem prirodnoga reda. Unutarnja nelagoda, dok čovjeka nakon nedjela proganjaju furije²¹, dolazi kao rezultat djelovanja protivno prirodi (Ciceron, *De legibus*, I, XIII, 37; XV, 42). Dva tisućljeća kasnije, Karol Wojtyła će, promišljajući o temeljima etike u istoimenome filozofskom djelu, reći da je pravedno djelovanje, koje prije toga definira kao ispunjavanje dužnosti prema osobi ili društvu, uvijek dokaz suptilnosti savjesti (Wojtyła 1979: 17).

2.5. Lelijeva obrana pravednosti

Nakon iznošenja vlastitih argumenata u obranu nepravednosti, Fil poziva Lelija, konzula i govornika, da iznese svoje argumente u obranu pravednosti. Problem je s ovim dijelom rasprave što je očuvano čak i manje dijaloga nego što je to slučaj s Filovom obranom nepravednosti. Stoga je taj dio rasprave djelomično očuvan uz pomoć Gelijevih, Nonijevih, Laktancijevih, Izidorovih, a najviše Augustinovih djela te Ciceronovih upućivanja na to djelo u pismima Atiku.

Svoju obranu pravednosti Lelije započinje definicijom istinskoga zakona, odnosno prirodnoga zakona, kako ga Ciceron naziva u djelu *De legibus*.

Istinski je zakon pravilan razum, usklađen s prirodom, razliven među sve, stalan, vječan, koji nalažući poziva na obavljanje dužnosti i zabranjujući odvraća od prevare, a ipak niti dobrima nalaže ili zabranjuje uzalud, niti nalaganjem ili zabranjivanjem djeluje na loše²² (Ciceron, *De re publica*, III, XXII, 33).

Dakle, zakon o kojemu govori Lelije stalan je i ne mijenja se poput građanskoga od države do države i od kulture do kulture. On potiče na obavljanje dužnosti. U političkome smislu to bi značilo činiti ono što se domovini duguje jer ona je »stariji roditelj od onoga koji nas je stvorio«²³ (Ciceron, *De re publica*, I, 1a). Kada bi se postupalo po takvu zakonu, djelovalo bi se u skladu s prirodom i, Ciceron vjeruje, ne bi bilo zla. Taj je zakon podrijetlom od sile koja je veća od nas i ne zahvaća samo nas nego svu prirodu. Stoga »tom je zakonu nedopustivo donijeti protivan, niti se smije ukinuti jedan njegov dio ili ga sav opozvati«. U trenutku kada se dira u taj zakon, mijenja se prirodni sklad. Takav zakon nemaju pravo opozvati Senat, narod ni kralj: »Ne trebamo tražiti Seksta Roscija da nam ga protumači.« Dakle, on je zdravorazumski,

21 Furije su bile starogrčke božice osvete.

22 »Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet.«

23 »Sic, quoniam plura beneficia continet patria et est antiquior parens quam is, qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia.«

jasan najneukijemu, kao i najučenijemu. Sve jednako obvezuje neovisno o podrijetlu, položaju, moći ili spolu. Zbog toga je srž tomu zakonu pravednost jer ne diskriminira i svi mu jednako moraju odgovarati. Savjest, kao instrument psihe koji inzistira na pravednosti, nemirom će kazniti činitelja nepravde jer: »tko mu se ne pokori, taj će bježati od samoga sebe, a ako prezire ljudsku prirodu, samim time će pretrpjeti najtežu kaznu, makar i izbjegao ono što se smatra kaznom«²⁴ (Ciceron, *De re publica*, III, XXII, 33). U *Zakonima* Ciceron ističe da zakon ne može započeti s ljudima. Ljudi su instrumenti više mudrosti, koja upravlja cijelom zemljom i posjeduje moć u zajedničkom moralu zapovjediti dobro ili zabraniti zlo.

3. Platonov ideal pravednosti i Ciceron

Ciceronov ideal pravednosti ne može se izučavati bez shvaćanja Platona kao temeljnoga uzora pri pisanju. Svoju teoriju pravednosti Platon iznosi u *Državi*, najviše se njome baveći u prvim trima knjigama (najintenzivnije u prvoj) iako se ona proteže cijelim djelom. Pravednost najprije analizira od veće cjeline, države, da bi došao do problema pravednosti u pojedinca, a istu metodu primjenjuje i Ciceron. Prva knjiga sastoji se od govora trojice sudionika: Kefala, Polemarha (Kefalova sina) te Trazimaha, a svaki do njih u dijalogu sa Sokratom pokušava definirati kardinalne vrline. Vidljiva je sličnost s Ciceronom, koji se koristi istom dijaloškom metodom, također sadržanoj u samo jednoj knjizi. Razlika je što Ciceron ima dva sugovornika čiji zadatak nije definirati pravednost, nego jedan sugovornik, Fil, brani nepravednost (kao što to čini Platonov Trazimah), a Lelije brani pravednost. U Platona Polemarh i Kefal pomažu Sokratu definirati pravednost suptilno sudjelujući u njezinoj obrani, no to im nije glavno poslanje. Prva definicija, ona Kefalova, tvrdi da je pravednost »isto što i istinitost, odnosno vraćanje onoga što tko od koga primi« (Platon, *Politeia*, 331c). Drugu definiciju nudi Polemarh: »Ali ipak mi se čini da je pravednost prijateljima koristiti, a neprijateljima škoditi« (Platon, *Politeia* 334b). Pravednost kao korist jačega definira posljednji sugovornik, Trazimah (Platon, *Politeia*, 338c). Još jedna usporedba koju valja istaknuti krije se u Trazimahovu zaključku da je bolje biti nepravedan nego pravedan (Platon, *Politeia*, 347e). Ciceronov Fil u njoj pronalazi utemeljenje za svoj govor prilikom obrane nepravednosti.

Sokrat pobija sve tri definicije pravednosti ne želeći prihvatiti da je bolje biti nepravedan nego li pravedan. Ono oko čega se, primjerice, Sokrat i Polemarh slažu jest da pravedan čovjek ne može nikomu škoditi, već je to svojstvo nepravednika (Platon, *Politeia*, 335d). Ne mogavši definirati pravednost, Platon odlučuje promijeniti smjer rasprave te počinje raspravljati o tome je li za čovjeka bolje biti pravedan ili nepravedan. Trazimah tvrdi isto što i Ciceronov Fil, a to je da je nepravednost mudrost, a pravednost »dobročudna glupost« (Platon, *Politeia*, 348d). Sokrat svojom metodom naposljetku ipak razuvjerava Trazimaha te iznosi da »pravednik ne želi nadmašiti sebi jednakoga, nego nejednakoga, a nepravednik i sebi jednakoga i nejednakoga« (Platon, *Politeia*, 349d). Na kraju zaključuje da nepravda uzrokuje mržnju, a pravda slogu.

Ciceron temelji svoju državu na slozi u pogledu prava i zakona. Njegov argument za superiornost pravednosti nad nepravednosti, o kojemu najpodrobnije govori u

24 »Cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.«

djelu *O granicama dobra i zla*, također potječe iz Platonove *Države*. Sokrat tvrdi da pravednost donosi mir i pravednici bolje žive. Zbog toga su pravednici »i mudriji i bolji« (Platon, *Politeia*, 352b), a nepravednici nisu u stanju raditi u kolektivu jer su nepravedni i jedni prema drugima (Platon, *Politeia*, 352c). Zbog toga slijedi zaključak da nepravednici ne mogu biti dobri građani.

Drugu knjigu Platon temelji na dijalogu Glaukona i Adimanta, a ton knjige nešto je blaži i skloniji obrani pravednosti, kao što je slučaj i u Cicerona. On pak u svojem djelu ne dijeli ljude na staleže poput Platona (iako u djelu navodi staleže poput vitezova, optimata, senatora, puka, robova...), ali slaže se da slika pojedinca predstavlja sliku države.

U četvrtoj knjizi Platon napokon donosi definiciju pravednosti, čemu je prethodila podjela države na staleže. Zaključuje da je »pravednost raditi svoj posao, a ne raditi mnoge« (Platon, *Politeia*, 443c) jer ako se pomiješaju staleži, a osobe koje nisu kompetentne raditi neku službu ipak se prihvate obavljati je, nastaje nesklad u državi. Miješanjem staleža, država postaje nepravedna. Budući da je sklad temelj države, prihvatanje posla za koji osoba nije kompetentna ima strašne posljedice za društveni red. Kao što je duhovni i tjelesni sklad temelj zdravlja pojedinca, tako je obavljanje poslova svojega staleža temelj države. Sokrat kaže da je pravednost zdravlje, a nepravednost bolest. U trenutku kada određeni organ u tijelu prestane raditi svoj posao, narušava se čitav organizam. Isto tako, ako očekujemo da tijelo radi stvari za koje nije kompetentno, recimo istrčavanje maratona bez prethodne pripreme, ishod će biti fatalan. Budući da je čovjek država u malome, ista će se stvar dogoditi s državom. Stoga je nepravednost pogubna za državu i tim argumentom Sokrat, odnosno Platon brani pravednost.

4. Aristotelov ideal pravednosti i Ciceron

Ciceron se u svojem djelu ne poziva na Aristotela, no ipak nije moguće ne primijetiti neke sličnosti s Aristotelovim shvaćanjem pravednosti. Ona je predmet proučavanja u dvama Aristotelovim djelima, *Nikomahovoj etici* i *Politici*. U *Nikomahovoj etici*, točnije petoj knjizi, Aristotel naziva pravednost »savršenom krepošću« jer uključuje druge, nije usmjerena na samu sebe te, da bi je se posjedovalo, nužno je imati druge kreposti (Aristotel, *Ethica Nicomachea*, 1129b). U Platona to nije zabilježeno, a Aristotel pravednost veže za zakon, baš kao i Ciceron:

Budući da se protuzakonit čovjek pokazao nepravednim, a zakonit pravednim, bjelodano je kako su sve zakonite stvari nekako i pravedne, jer sve stvari koje su postavljene zakonodavstvom, te su i zakonite, te kažemo da je svaka pojedina od njih i pravedna. Zakoni propisuju o svim stvarima, težeći zajedničkom probitku (Aristotel, *Ethica Nicomachea*, 1129b).

Platon, doduše, ne razlikuje prirodni i građanski zakona, ali ipak daje naslutiti da građanski zakon nije jedini na koji se treba pozivati. Ante Pažanin sumira Aristotelov stav: »Aristotel je, međutim, već znao i isticao da se neke važne stvari ne mogu obuhvatiti zakonima, pa će u pojedinačnim slučajevima bolje savjetovati i primjereno ih prosuditi te primjereno odlučiti čovjek kao živi um nego zakon« (Pažanin 2003:

7). Za Cicerona postupanje prema vrlini znači živjeti u skladu s prirodnim zakonom, a s građanskim se, kao što je prethodno u radu razloženo, građanin ne mora slagati ako ide protiv savjesti. Taj slavni konzul vladaru kao imperativ postavlja nužno poznavanje najvišega zakona te tako zakon živi i poštuje primjerom vladajućega. Stoga je Aristotelovo pitanje je li najbolja vladavina najboljega muža ili najboljega zakona za Cicerona lažna dilema. Oni su prožeti jedno drugim te vladar ne smije vladati, a da nije izvrstan u poznavanju zakona.

Osim pitanja tko treba vladati, Aristotela se pita tko je uopće građanin. Građanin je samo onaj koji sudjeluje u vlasti, a tu se slaže s Ciceronom, koji posebno gnušanje osjeća prema ljudima koji odbijaju sudjelovati u političkome životu. »Kao istinski građanin je li samo onaj koji sudjeluje u vlasti, ili pak treba postaviti kao građane i rukotvorce?« (Aristotel, *Politika*, 1277b, 5), pita se Aristotel i time potencijalno proširuje politički angažman onih staleža koje Platon isključuje iz političkoga djelovanja.

Aristotel pravednost dijeli na diobenu ili distributivnu (čija je svrha raspodjela dobara unutar društva) i ispravljačku (koja ispravlja nepravednu raspodjelu), no u Cicerona nema ničega sličnog. Manje uočljiv utjecaj Aristotela na Cicerona primjećuje Barišić: »Pojam zajedničke koristi shvaća Ciceron u najširem pragmatičnom smislu kao prednost, interes i općenito boljitak. U tome se daje razabrati osebujna sinteza aristotelovskih i stoičkih načela« (Barišić 2016: 49). Dakle, Ciceron, baš kao i Aristotel, stavlja fokus na korisnost pravednosti te na tome gradi glavni argument za njezinu obranu. Prednost pravednosti najšira je korist za zajednicu, a to je čini nužnijom za društvo od svih ostalih vrlina. Pravednost je „srednjost“ između činjenja nepravde i trpljenja iste. Izvjesno je da Ciceron iz toga slaže svoju raspravu o tome je li bolje nepravdu činiti ili podnositi.

5. Zaključak

Složeno političko ozračje posljednjega stoljeća Rimske Republike nadahnulo je Marka Tulija Cicerona na pisanje svojih najpoznatijih političko-pravnih filozofskih djela, kao svojevrčnih posljednjih slamki spasa demokratskoga sustava u Rimu. Kao ključan problem Ciceron vidi nedostatak razumijevanja i praktičnoga življenja vrlina, od kojih posebno izdvaja pravednost. Ciceronov pojam pravednosti temeljni je predmet istraživanja u ovome članku, a najsustavniji i najosebujniji uvid o tome nalazi se u trećoj knjizi političko-filozofskoga spisa *Država (De re publica)* te u nešto manjoj mjeri u djelima *Zakoni* te *O krajnostima dobra i zla*. Ideal pravednosti Ciceron razlaže platonovskom dijaloškom metodom, najprije Filovom obranom nepravednosti. Glavni su argumenti protiv nepravednosti različito shvaćanje pravednosti među narodima, najveća materijalna korist, koja se može postići samo nepravednošću, te sukob mudrosti i pravednosti, koji najviše dolazi do izražaja u pitanjima života i smrti. Zavirujući u *Zakone*, ulazimo u dublje razmatranje moralne podloge pravednosti. Ciceron tvrdi da je čovjek povezan s prirodom i prirodnim zakonom, koji dolazi od višega entiteta čime su ljudi sudionici božanskoga razuma. Prema tome, osjećaj za pravednost svima je urođen i jednak. U tome se ocrtava Ciceronovo shvaćanje morala kao univerzalnoga i jedinstvenoga za sva bića. On nipošto ne shvaća propise i državne zakone kao nužno pravedne jer su ih donijeli

ljudi iz koristi. Zato razlikuje legalizam (stvarni pisani zakon) i pravo, ispravnoga i pogrešnoga, kako diktira vječna mudrost.

U obranu pravednosti staje Lelije u svomju govoru čiji su glavni argumenti duševni plodovi. Tako djelovanje pravednosti čini utemeljenim u prirodnome zakonu. Pravednost je vrsta kamena temeljca prirodnoga zakona, zakona koji potječe iz više sile i dan je ljudima kako bi održavali dobar društveni red. Da bismo utvrdili koliko je Ciceron samostalan u misli, napravljena je podrobna usporedba njegove misli s Platonovim djelom *Država (Politeia)*, čiji stil i argumente uvelike koristi.

Čitajući djelo *De re publica*, na prvi se pogled moglo činiti da su argumenti u korist nepravednosti jaki, napose ako se uzme u obzir kontradikcija između mudrosti i pravednosti koju ni Ciceron nije uspio pobiti. No argumenti za nepravednost nikako nisu jači od onih u korist pravednosti. Pravednost, koja se najbolje očituje u pravu, temelj je funkcionalnoga društva i države. Tamo gdje je nepravednost, nastaju sukobi, zavisti i nemiri jer svatko želi da mu se da ono što mu pripada. Razorna snaga nepravednosti najbolje se očituje u sustavima zatrovanim mitom i nepotizmom. U trenutku kada prva osoba dođe na poziciju koja joj nije namijenjena ili za nju nije kompetentna, počinje urušavanje i kvarenje države. Osim što je riječ o obliku nepravednosti, takve se prakse nastavljaju kao domino-efekt i zato osoba koja je prvotno bila kompetentna za neku funkciju ponovno zauzima funkciju koja joj nije namijenjena, bilo da je niža ili viša od prvotne. Zbog nepravednosti, koju neki tumače kao mudrost, nastaju ratovi, glad, neimaština i patnja. Nepravednost u čovjeku budi duboke osjećaje gorčine, tuge, žalosti i bijes, zato svatko, ako mu je što nepravedno oduzeto, poseže za aktima koji će mu omogućiti pravednost. Najveći je problem nepravednosti kada ona obuzme pravni sustav, jedini sustav koji može zaustaviti nepravdu. Sudnice su jedino mjesto nade i zadovoljenja pravde gdje bi svi građani trebali biti jednaki pred *Iustitium*, koja zatvorenih očiju, ne gledajući tko je kojega podrijetla, donosi pravdu. Država propada kada njezini pravni i sudski sustavi ne funkcioniraju. Tada se gubi povjerenje u državu i još lakše pribjegava zaobilaznim radnjama, koje su također nepravedne, zle i opasne. Ljudi pogođeni nepravdom često reagiraju nasiljem i ekstremizmom. Ciceron je postao žrtvom nepravde domino-efekta. Glavni argument koji se protiv njega upotrijebio bilo je ubojstvo Katilininih urotnika bez suđenja. Tim je činom reagirao na nepravedno i loše ponašanje urotnika prema njemu i državi, ali nije ustupio prostor pravednosti oduzimajući okrivljenicima mogućnost obrane. Takvo postupanje rezultiralo je gnjevom i daljnjom nepravednošću, što je za posljedicu imalo njegovo ubojstvo.

Stoga je pravednost jedan od glavnih temelja države, koji se očituje u pravnome sustavu. Pravni sustav u svojoj je ideji inkarnacija pravde. Ipak, uslijed mnogih javno-političkih ekscesa, puk gubi povjerenje u državne institucije i zapada u pravnu dekadenciju iz koje se rađa nepotizam, podmićivanje, iseljavanje, demografski pad i konačni slom narodnoga duha. Ciceron je o pojmu pravednosti pisao iz potrebe spašavanja tadašnjega političkog sustava, kao posljednji pokušaj u očuvanju Rimske Republike, sluteći njezin skori raspad. Da bi se ostvarila funkcionalna država sa sretnim građanima kao njezinim glavnim preduvjetom (jer pravednost daje duhovni mir i sreću), pravednost se mora postaviti kao glavni fokus prava i društva. Beznađe,

koje rađa nepravednost kada se uvuče u sve društvene pore, izjeda građanina i tjera ga u apatiju. Građanin, kao najmanja jedinica države, ako nije sretan i ako je povrijeđena duha, ne može biti dobar sudionik društva. Ako je kvarna i jedna stanica organizma, koja u tijelu proizvodi daljnje kvarne stanice te se one gomilaju, tijelo biva bolesno, kancerogena nakupina biva sve veća i tijelo ne može živjeti. Jedini lijek bila bi promjena paradigme i vraćanje pravednosti kao temeljnoga postulata prava, države i morala. Situacija je to koja se može povezati s nesretnim čovjekom i nepravednom državom. Kao što je „zdrav duh u zdravu tijelu“ (*mens sana in corpore sano*), tako je i „zdrav građanin u zdravoj državi“ (*civis sanus in civitate sana*), a „zdrava država u pravednosti“ (*civitas sana est in iure iusto*). Platon je to rekao prije 24 stoljeća, a Ciceron ponovio.

Literatura

- Arendt, H. 2002. *Eichmann u Jeruzalemu*. Zagreb: Politička kultura.
- Arendt, H. 1991. *Vita Activa*. Zagreb: Biblioteka Augustin Cesarec.
- Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: Globus.
- Aristotel. 1992. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Augustin, A. 1995. *O državi Božjoj = De civitate Dei*, sv. 1. Zagreb: Verbum.
- Barišić, P. 1993. „Etika kao znanost života“. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 19, 1/2, 37–38.
- Barišić, P. 2016. *Ideal vladavine puka: Uvod u filozofiju demokracije* Zagreb – Split: Hrvatsko filozofsko društvo – Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet.
- Biblija. 1995. *Stari i Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ciceron, M. T. 1975. *De finibus malorum et bonorum*. Sarajevo: Biblioteka Logos.
- Ciceron, M. T. 1995. *De legibus*. Zagreb: Demetra.
- Ciceron, M. T. 1995. *De re publica*. Zagreb: Demetra.
- Francis, F. 1994. *Kraj povijesti i posljednji čovjek*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Gluhak, A. 1993. *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec.
- Guyen, C. 2009. „Are Happier People Better Citizens?“. *SOEP Papers on Multidisciplinary Panel Data Research*, 199.
- Lactantius. L. C. F. 1964. *The Divine Institutes*, sv. I–VII. Washington: Catholic University of America Press.
- Pažanin, A. 2003. „Pravednost i civilno društvo“. *Politička misao*, 40, 2, 3–20.
- Platon. 1977. *Država*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Sandel, M. J. 2013. *Pravednost: Kako ispravno postupiti?* Zagreb: Algoritam.
- Strauss, L.; Cropsey J. 2006. *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Stres, A. 2001. *Sloboda i pravednost: nacrt političke filozofije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Wojtyła, K. 2013. *Temelji etike*. Split: Verbum.

Mrežna vrela

Ciceron, M. T. 1902. *Epistulae ad Quintum Fratrem*. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi0474.phi058.perseus-lat1:2.12> (11. 5. 2021.)
Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, S. 1940. *Greek-English Lexicon*. <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=dike&dict=LSJ> (20. 5. 2021.)

MARCUS TULIUS CICERO'S IDEAL OF JUSTICE

Abstract

The backbone of this article is the notion of justice in the philosophy of Marcus Tullius Cicero. Although he discusses it in other works, he explains it most systematically in the third book of *De re Publica*. The book itself is not fully preserved. It is modeled on Plato's *Republic* and therefore hides valuable philosophical material based on ancient authorities. The article also briefly compares Plato's work *Politeia* and some of Aristotle's reflections on justice. Following the example of Plato, after writing *Republic*, he created the work *Laws* in which he deals with the problem of justice and fairness within the law. In addition to the latter two works, I will analyze the moral-philosophical discussion of *On the ends of good and evil* in this article. I will present the way Cicero understands justice, its connection to divine origin and nature, and the difference between civil and natural law. For Cicero, humans are an instrument of higher wisdom and the good of the state is more important than the good of the individual. By listening and making the maximum effort to follow the natural law it is possible to be righteous. Although more goods, lands, or honors are gained through injustice, bigger is the loss as well. The main argument against injustice is that it provides unrest, causes discord that destroys communities and relationships, and disrupts the state which points to an inner urge for justice. Justice is a kind of cornerstone of natural law, a law that comes from a higher power and is given to people to maintain good social order. Cicero advocates the idea of universal morality, common to all people. He puts justice on the pedestal of virtue, attributing state-creating features to it. I will interpret the writing of *Republic* and *Laws* as the author's last attempt to save the Roman Republic. A linguistic analysis of the terms will be given in the necessary places.

Key words: Cicero, justice, state, Plato, republic, law, justice, universal morality