

KRZYSZTOF PIOTROWSKI¹

Dobro wspólne: od filozoficznych podstaw do konstytucyjnej zasady

Część druga: Platońska wizja dobra wspólnego w aspekcie religijnym

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą wyjaśnienia Platońskiej koncepcji dobra wspólnego jako teorii znacznie bardziej odpowiadającej dobru ogółu (jako takiemu), niż współczesne teorie, które stawiają człowieka na piedestale. Poprzez odniesienia do treści *Praw* oraz *Państwa* zostanie przedstawione, że Platon postrzegał swoją ideę w państwowotwórczy sposób. Jest to bardzo trafna interpretacja troski o dobro ogółu. W tekście została także wskazana rola pierwiastków religijnych w treści Platońskiej koncepcji

Słowa kluczowe: Platon, koncepcja dobra wspólnego, prawo, religia, wspólnota społeczna

¹ Mgr Krzysztof Piotrowski – radca prawny, uczestnik prawniczego seminarium doktoranckiego w Kolegium Prawa Akademii Leona Koźmińskiego w Warszawie; e-mail: k.piotrowski@pgw-kancelaria.pl

KRZYSZTOF PIOTROWSKI

The Common Good: from the Philosophical Basis to the Constitutional Principle

Part Two: Religious Aspect of Plato’s Vision of the Common Good

Abstract

This article is an attempt to explain the Platonic conception of the common good as a theory much more equivalent to the common good (as such), than modern theories that they put a man on the pedestal, instead of the community. By reference to the content of *Laws* and *State* will be presented that Plato saw his idea of a state-building manner. This is a very accurate interpretation of concern for the common good. The text was also indicated the role of the religious elements in the text of Plato’s concept.

Keywords: Plato, the concept of the common good, law, religion, social community

Wstęp

Niniejsza publikacja dotyczy Platońskiej wizji dobra wspólnego² – elementu, który został zasygnalizowany w poprzednim artykule dotyczącym recepcji myśli Platona we współczesnej filozofii³, również z ujęciem arystotelizmu⁴ i tomizmu⁵. Stwierdzono wówczas, iż nietypowość koncepcji Platona odnosi się do tego, że zupełnie odmiennie określa rolę człowieka w społeczności⁶. Taka idea dobra wspólnego akcentuje państwo (jako zbiorowisko ludzi)⁷, nie zaś człowieka (jako jednostkę)⁸. Ta odmienność nacisków znaczeniowych stanowi całkowite odwrócenie większościowego spojrzenia⁹, które sytuuje jednostkę ponad państwem – nie zaś podporządkowaną państwu¹⁰. Bez względu na to jaką koncepcję genezy państwa weźmie się pod uwagę (np. św. Augustyna¹¹, św. Tomasza¹², R. Filmera¹³, K. Hallera¹⁴,

² Zob. V. Lewis, *The Common Good in Classical Political Philosophy*, „Current Issues in Catholic Higher Education” 2006, 1, s. 25–41.

³ Np. A. Fuyarchuk, *Gadamer’s Path to Plato: A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*, Eugene 2010.

⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, ks. II, par. II–V.

⁵ Zob. św. Tomasz, *De Regno*, cz. I, par. II.

⁶ Zob. D. Hollenbach, *The common good revisited*, „Theological Studies” 1989, 50, s. 70–94.

⁷ Zob. M. Żmigrodzki et. al., *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Lublin 2007, s. 22–46.

⁸ Zob. K. Krajewski, *Etyka społeczna*, [w:] T. Rakowski (red.), *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 187–191.

⁹ Zob. J. Magness, *The genesis and gestation of a justice journey: Catherine Pinkerton, champion of and educator for the common good*, Blacksburg 1999.

¹⁰ Zob. A. Kos, *Zasada suwerenności narodu*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2015, 2, s. 35–47.

¹¹ Zob. M. Płóciennik, *Państwo Boże w relacji do Kościoła i świata w De civitate Dei św. Augustyna (księgi 11–22). Teologiczno-filozoficzne refleksje na gruncie chrześcijańskiej historiozofii*, „Studia Philosophiae Christianae” 2013, 49, s. 5–22.

¹² Zob. K. Kaczmarek, *Prasocjologia św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1999.

¹³ Zob. A. Szczap, *Patriarchalizm i paternalizm w angielskiej myśli filozoficznej XVII wieku. Rozważania Filmera, Hobbesa i Locke’a*, „Idea” 2015, 28, s. 305–313.

¹⁴ Zob. J. Adams, *The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe*, [w:] P. Gorski et. al. (red.), *Max Weber’s Economy and Society: A Critical Companion*, Stamford 2005, s. 237–266.

T. Hobbesa¹⁵ wraz z innymi przedstawicielami tzw. teorii umowy społecznej¹⁶, L. Gumplowicza¹⁷, F. Engelsa¹⁸), to w każdej z nich władza publiczna pełni istotną rolę dla społeczności¹⁹. Problemem jest to, że większość współczesnych teorii dobra wspólnego traktuje społeczeństwa jako zbiorowiska jednostek²⁰, z czego wynika konieczność dbania przede wszystkim o indywidualny interes²¹, nie zaś o dobro – szeroko rozumianego – „ogółu”²². Wydaje się, że takie założenie jest dalece niespójne²³.

Poniższa publikacja będzie omawiała również aspekt religijny Platońskiej koncepcji „dobra wspólnego” jako element, który jest relatywnie rzadko przedstawiany w literaturze przedmiotu²⁴. W nawiązaniu do powyższego można postawić pytanie, czy ta wizja „dobra wspólnego” nie zawiera w sobie większej troski o „wspólnotę społeczną”²⁵ niż teorie podkreślające suwerenność jednostek²⁶? Społeczeństwo silnie zwarte wokół budowania swej jedności²⁷ i własnego państwa jest trwalsze²⁸, mocne. Z uwagi na ten fakt można uznać, że wizja „dobra wspólnego” nakreślona przez Platona ma w sobie istotny pierwiastek państwowotwórczy, a tym samym

¹⁵ Zob. M. Miłkowski, *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, 1, s. 209–220.

¹⁶ Np. J. Locke, J. Rousseau, H. Grocjuś etc. – szerzej: E. Cassirer, *A question of Jean Jacques Rousseau*, New York 1954; A. Krawczyk, *Hobbes i Locke: dwoiste oblicze liberalizmu*, Warszawa 2011; E. Dumbauld, *The life and legal writings of Hugo Grotius*, Norman 1969.

¹⁷ Por. A. Śliz et. al., *Konflikt społeczny i jego funkcje. Między destrukcją a kreacją*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2011, 36, s. 7–24.

¹⁸ Por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Zürich 1884 (po 1945 r. opublikowano w Polsce m.in. jako XXI tom *Dzieł K. Marksa i F. Engelsa*, Warszawa 1969).

¹⁹ Zob. J. Woźnicki, *Nowa dyscyplina – „nauki o polityce publicznej” usytuowana w dziedzinie nauk społecznych*, „Nauka” 2012, 1, s. 133–151.

²⁰ Zagadnienie to zostało gruntownie omówione np. przez P. Sztompkę w jego *Socjologii. Analizie społeczeństwa*, Kraków 2012.

²¹ Zob. J. Gałkowski et. al., *Społeczeństwo obywatelskie a moralność*, „Annales” 2010, 1, s. 69–75.

²² Zob. H. Sasinowski, *Społeczeństwo obywatelskie i jego rola w budowie demokracji*, „Economy and Management” 2012, 1, s. 30–47.

²³ Zob. J. Blicharz, *Administracja publiczna i społeczeństwo obywatelskie w państwie prawa*, Wrocław 2012, s. 13–63.

²⁴ Zob. M. Pate, *From Plato to Jesus: What Does Philosophy Have to Do with Theology?*, Grand Rapids 2011.

²⁵ Zob. S. Grochmal, *Paradygmat jedności w kontekście zarządzania organizacjami*, Rzeszów 2013.

²⁶ Zob. Ch. Lubich, *Braterstwo w polityce. Utopia czy konieczność?*, „Nowe Miasto” 2004, 6, s. 5–10.

²⁷ Zob. A. Lech, *Społeczne konstruowanie rzeczywistości obiektywnej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2013, 65, s. 183–194.

²⁸ Zob. W. Szymczak, *Aksjologia liberalnej i komunitarystycznej wizji społeczeństwa obywatelskiego z perspektywy Alfreda Schütz’a koncepcji motywów działania*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2014, 4, s. 131–152.

nie powinna być postrzegana w kontekście swego znaczenia/zastosowania autorytarnego. Szczególnie że, oceniając pod takim względem, należałoby za identycznego zwolennika totalitaryzmu uznać na przykład T. Hobbesa czy też św. Tomasa, gdyż ten ostatni uważał *każdy* rodzaj władzy za mający boską proveniencję²⁹.

Rola państwowotwórcza Platónskiej teorii dobra wspólnego

Różne idee nowożytnie podkreślają przede wszystkim *nadrzędność jednostki* nad organizacją państwową³⁰, jej *niezależność*³¹. To nowoczesne ujęcie, jednakże w pełni koherentne z tym, co jest przedstawiane w naukach społecznych od dziesięcioleci. Takie pojmowanie owych kwestii wynika z tzw. humanistycznych teorii państwa³², które zwracają uwagę także na takie zmienne, jak: solidaryzm³³, akceptacja³⁴, paralele psychologiczne między uczestnikami organizmu państwowego³⁵ etc. Należy zgodzić się z J. Breckką, że ideał „dobra wspólnego” przedstawiony przez Platona został gruntownie wykoślawiony przez jego interpretatorów, którzy odczytywali teorię zapisaną w *Państwie*³⁶ przede wszystkim jako zarys systemu autorytarno-totalitarnego³⁷. Takie uogólnienie sprowadzające tę koncepcję wyłącznie do pierwiastków autorytarnych jest dalece nieuzasadnionym spłaszczeniem znaczeniowym.

²⁹ Zob. K. Kaczmarek, op. cit., s. 89–97.

³⁰ Zob. D. Szczepański, *Polityka społeczna w myśli politycznej Unii Wolności po roku 2000: wybrane zagadnienia*, „Polityka i Społeczeństwo” 2011, 8, s. 316–322.

³¹ Zob. M. Kosienkowski, *Pojęcie i determinanty stabilności quasi-państwa*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2008, 6, s. 121–130.

³² Zob. T. Klementewicz, *Teorie stosunków międzynarodowych w strukturze wiedzy humanistycznej o systemie światowym (cywilizacji światowej)*, „Przegląd Strategiczny” 2012, 1, s. 13–33.

³³ Zob. L. Duguit, *Objective Law I*, „Columbia Law Review” 1920, 8, s. 819 nn.

³⁴ Zob. J. Oniszczyk, *Ponowoczesność: państwo w ujęciu postnowoczesnym – kilka uwag szczegółowych*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej” 2012, 1, s. 29.

³⁵ Por. S. Tkacz, *O „pozytywności” i „oficjalności” prawa w teorii Leona Petrażyckiego*, „Ruch Prawny, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2005, 1, s. 75–92.

³⁶ Mowa oczywiście o *Politei*, w angielskich tłumaczeniach podawane jako *Republic*.

³⁷ Zob. J. Breckko, *Relacja jednostka a społeczeństwo: jak platoński ideał „sięgnął” bruku*, [w:] J. Radwanowicz-Wanczewska (red.), *Jednostka a państwo na przestrzeni wieków*, Białystok 2008, s. 21–24.

Odwołując się do literatury przedmiotu dotyczącej np. Kantowskiej koncepcji państwa³⁸ czy też filozofii marksistowskiej³⁹, można odnieść wrażenie, że niezrozumienie i błędne interpretowanie treści teorii (dotyczących np. państwa⁴⁰ i „dobra wspólnego”⁴¹) nie dotyczyło jedynie Platona, lecz także chociażby dwóch powyższych przykładów⁴², tj. kantyzy⁴³ i marksizmu. Wspomniane niezrozumienie treści idei przez ich interpretatorów jest wyraźnie widoczne chociażby w odniesieniu do marksizmu⁴⁴; ma to miejsce zarówno w przypisywaniu K. Marksowi np. heglizmu⁴⁵, jak również w ważkiej rozbieżności pomiędzy analizą sensu danej teorii⁴⁶, a jej realizacją (mającą – najczęściej – katastrofalne skutki). Podobny mechanizm niezrozumienia można odnaleźć na przykład w kwestii dopatrywania się rzekomego wpływu Platona na dziedziny, w których odnalezienie takowej inspiracji filozoficznej jest nierealne⁴⁷. Konkludując, należy stwierdzić, że dużą dozę odpowiedzialności za niewłaściwe rozumienie treści idei filozoficznych ponoszą ich interpretatorzy.

Taka sytuacja spotkała na przykład marksistowską (czy wręcz komunistyczną) teorię państwa⁴⁸ (bazującą na pewnej wizji sprawiedliwości społecznej⁴⁹), która – nominalnie – została wprowadzona w wymiarze totalitaryzmu stalinowskiej

³⁸ Zob. K. Kuźnicz, *Jednostka w kantowskim „państwie celów”*, [w:] J. Radwanowicz-Wanczewska (red.), op. cit., s. 24–36.

³⁹ Zob. R. Kochański, *Jednostka i państwo w filozofii marksistowskiej*, [w:] J. Radwanowicz-Wanczewska (red.), op. cit., s. 36–47.

⁴⁰ Zob. M. Wright, *The origins of political theory*, „Polis” 1988, 2, s. 75–104.

⁴¹ Zob. R. Kamtekar, *Social justice and happiness in the republic: Plato’s two principles*, „History of political thought” 2001, 2, s. 189–220.

⁴² Można jednakże dyskutować ze zdaniem E. Klimy w kategorii tego, na ile teorie Hegla wywarły wpływ na Marksa (opinia taka została wyrażona przez autorkę w publikacji *Państwo – historia idei*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2009, 10, s. 15). Wydaje się, że jest to podobnie nietrafne uogólnienie jak to, iż – jej zdaniem – M. Weber był nacjonalistą (por. E. Klima, op. cit., s. 16). Raczej, można odnieść wrażenie (kierując się pismami samego K. Marksa), że ten zwalczał heglizm (por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949).

⁴³ Zob. E. Klima, op. cit., s. 3–19.

⁴⁴ Zob. L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, Warszawa 1988 (pierwsze polskie wydanie tekstu pochodzącego z 1973 r.).

⁴⁵ Zob. ibidem, *O stosunku Marksa do Hegla*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, 6 (atykuł z 1969 r.).

⁴⁶ Zob. P. Katona, *O treści teorii odbicia*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1981, 1, s. 113–124.

⁴⁷ Zob. G. Berghaus, *Neoplatonic and Pythagorean Notions of World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory*, „Dance Research” 1992, 2, s. 43–70.

⁴⁸ Zob. P. Tarasiewicz, *Marksistowska koncepcja sprawiedliwości*, [w:] P. Jaroszyński (red.), *Sprawiedliwość – idea a rzeczywistość*, Lublin 2009, s. 107–122, teza o „banicji i zapomnieniu mirażu marksistowskich”, s. 109.

⁴⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, „Annales” 2009, 1, s. 171–178.

Rosji. Uogólniając, można przyznać, iż w przypadku założeń marksistowskich błędne było zarówno ich niewłaściwe interpretowanie (czego przykładem jest na dopatrywanie się heglizmu u K. Marksa⁵⁰ czy też alogiczny system „sprawiedliwości społecznej”⁵¹), jak i całkowicie wadliwe były próby wdrażania takich założeń w realia istniejących systemów państwowych. Sprawą poboczną pozostaje całkowite oderwanie takich interpretacji i implementacji praktycznych od „korzeni” ideologicznych. W takim przypadku klasycznym przykładem może być system totalitaryzmu stalinowskiego, który nie miał niczego wspólnego z faktyczną treścią przekonań K. Marksa.

Oznacza to, że niewłaściwe zrozumienie dotyczyło nie tylko Platońskiej wizji państwa i „dobra wspólnego”, jak również nie wyłącznie teoria tego filozofa może być uznana za przyczynę totalitarnych systemów społeczno-politycznych, które powstawały w XX w.; dobitnym przykładem może być chociażby stanowisko K. Poppera, który negował zarówno Platona, jak i K. Marksa⁵², zarzucając im (oraz innym przedstawicielom systemów filozoficznych) błąd tzw. historyzmu⁵³. Jak już wspomniano, zarzuty wobec Platona były o tyle nietrafne, że jego koncepcja nigdy nie została wprowadzona w czyn, jakkolwiek K. Popper miał całkowitą rację w przypadku marksizmu, ponieważ to właśnie etyczno-antropologiczna teoria filozoficzna „młodego” K. Marksa⁵⁴ stała się teoretyczną podstawą totalitarnych systemów państwowych⁵⁵.

Na tym tle wyraźnie widać, jak bardzo odmienną jest „doktryna” Platona⁵⁶ (wiedzącego, że *nie istnieje* idealne państwo)⁵⁷ i jasnym jest, dlaczego neguje się jej znaczenie oraz masowo utożsamia z totalitaryzmem⁵⁸: przekonanie o prymacie

⁵⁰ Zob. J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.

⁵¹ Ibidem, s. 171.

⁵² Np. M. Chlewicki, *Spoleczeństwo otwarte i jego przyjaciele. O Popperowskiej interpretacji Marksa*, „Przeгляд Filozoficzny” (tzw. „Nowa Seria”), 2014, 4, s. 301–313.

⁵³ Por. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. o sporze liberalizm – komunitaryzm*, „Arka” 1994, 3, s. 22–39.

⁵⁴ Por. Ł. Iwasiński, *Esencjalistyczna koncepcja człowieka u młodego Karola Marksa – w świetle interpretacji Leszka Kotakowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 2015, 59, s. 153–166. Oczywiście określenie „młody” jest powszechnie stosowane dla określenia periodyzacji twórczości – por. G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, Warszawa 1980.

⁵⁵ Mowa zarówno o Rosji, jak i Chinach czy Korei Północnej.

⁵⁶ Zob. Platon, *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge (sukcesywnie wydawane od początku lat 60. XX w., tomy XI i XII opublikowano w 1967–1968) – w niniejszym tekście, odwołania do *Praw* wskazywane są wedle powyższego wydania.

⁵⁷ Platon, ks. V, sek. 739e.

⁵⁸ Zob. M. Śliwa, *Spoleczne i psychologiczne aspekty totalitaryzmu*, [w:] M. Spychalska et. al. (red.), *Ze studiów nad prawem, administracją i ekonomią*, Wrocław 2014, s. 327–352.

jednostki nad organizacją państwową⁵⁹ jest łącznie z podstawową swobodą społeczną⁶⁰; nawet jeśli takie rozumowanie stawiające na piedestale jednostkę wyraźnie uderza w podstawy budowy państwa⁶¹ albo sensowność wprowadzania przepisów prawa⁶², to i tak nowoczesne teorie humanistyczne trzymają się swych ustaleń w tym względzie. Zgodnie z takim postrzeganiem legalistyczne regulacje powinny być zbędne, gdyż liczy się jedynie swoboda uczestników społeczeństwa. Tego rodzaju logika prowadzi do anarchii, czego Platon nie byłby w stanie zaakceptować. Paradoksalnie, Platońska teoria dobra wspólnego ma w sobie zarzewie wielkiej roli państwowotwórczej, akcentowania troski o wspólnotę kosztem zrezygnowania z aksjomatycznej „wolności jednostki” ponad wszystko inne⁶³. Pod względem trwałości organizmu państwowego, wizja przedstawiona przez antycznego filozofa ma znacznie większy potencjał troski o państwo niż koncepcje „ultra-humanistyczne” podtrzymujące na piedestale wolność jako niezachwiane dozwoleństwo na czynienie jedynie zgodnie z własną wolą, niekoniecznie zaś w interesie ogółu.

Powyższe treści pozwalają na postawienie pytania o to, czy teoria Platona nie jest bardziej nastawiona na „dobre wspólne” od tych idei, które postrzegają „wspólnotę” jedynie jako zatomizowane części, spośród których każda ma zasadnicze prawo do swej wolności? Wspomniana sytuacja pewnego prymatu społeczeństwa nad państwem jest szeroko opisana w literaturze przedmiotu, zaś typowym przykładem może być cytat z publikacji autorstwa M. Kasińskiego, który omawia założenia idei solidarności L. Duguita. Odnosząc się do tej kwestii, wspomniany autor czyni uwagę o znacznie szerszym znaczeniu poznawczym charakteryzującą stan, o którym wspomniano powyżej: podległości państwa wobec jednostek. M. Kasiński stwierdza następująco: „(...) W koncepcji L. Duguit i jego następców punktem wyjścia przy definiowaniu administracji jest nie władza publiczna, lecz społeczeństwo – organizacja połączona nie siłą, lecz solidarnością i zbudowana na zasadzie podziału pracy oraz współdziałania członków organizmu społecznego, realizują-

⁵⁹ Zob. J. Radwanowicz-Walczevska (red.), op. cit.

⁶⁰ Zob. P. Woroniecki, *Asymetria „przeciwładzy”. Zarys teorii społeczeństwa „strachu”, „Szkice Humanistyczne”* 2014, 14, s. 9–21.

⁶¹ Zob. P. Przybysz, *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, [w:] L. Nowak et. al. (red.), *Marksizm, liberalizm – próby wyjścia*, Poznań 1997, s. 135–157.

⁶² Zob. A. Jaciewicz, *Państwo jako zagrożenie i gwarant wolności i praw jednostki*, [w:] J. Radwanowicz-Walczevska (red.), op. cit., s. 47–64.

⁶³ Por. K. Łastawski, *Historyczne i współczesne cechy tożsamości europejskiej*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, 1, s. 206–237.

cych w nim różne funkcje, wśród nich funkcję administrowania. (...) Samo państwo jest tworem wtórnym wobec społeczeństwa”⁶⁴.

Powyżej nakreślono typowy opis tego, jak współczesne teorie postrzegają supremacyjną swobodę jednostek oraz podporządkowanie im organizmu państwowego. Platońska wizja była diametralnie inna, również z tego bierze się jej niepopularność: w jaskrawy i bezkompromisowy sposób wprowadzała podległość jednostek i społeczeństwa dobru ogólnemu; wydaje się, że tak rozumiana teoria „dobra wspólnego” znacznie lepiej wypełnia założenia wspólnotowej troski o powszechne dobro, niż poszczególne teorie akcentujące (przede wszystkim, nie wyłącznie) dobrostan jednostki i jej niezachwianą wolność w czynieniu tego, co chce⁶⁵. Należy także zgodzić się z B. Olszewską-Dyoniziak, że utożsamianie z Platonem autorstwa koncepcji totalitarnej jest pewnego rodzaju nadużyciem⁶⁶, ponieważ cechy totalitaryzmów można odnaleźć w całym rozwoju społeczeństw miast oraz państw, od czasów antycznych⁶⁷, przez odrodzenie⁶⁸ po XX wiek⁶⁹. Tym samym Platon nie był jedynym odpowiedzialnym za szerzenie koncepcji „supremacji państwa nad jednostką”, zaś jego rola ograniczała się wyłącznie do wizji czysto intelektualnej. W przeciwieństwie do niego, koncepcje państw totalitarnych były wprowadzane w czyn i istniały przez długie lata⁷⁰, nie mając żadnych ideowych asocjacji do Platonizmu. Należy mieć to na względzie każdorazowo, kiedy tylko odnosi się do Platońskiej koncepcji „dobra wspólnego” (związanej również z aspektami religijnymi)⁷¹; w przypadku teorii tego filozofa, mowa jest wyłącznie o niezrealizowanych koncepcjach⁷², nie zaś o projektach społeczno-politycznych, które wprowadzano w czyn i których straszliwe żniwo kosztowało ludzkość miliony istnień.

⁶⁴ Zob. M. Kasiński, *Lojalność urzędnika w świetle prawa i etyki*, „Annales” 2010, 1, s. 139–140.

⁶⁵ Wynika to jeszcze z koncepcji wolności T. Hobbesa.

⁶⁶ Zob. B. Olszewska-Dyoniziak, *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*, Wrocław 1999, s. 9 nn.

⁶⁷ Np. Rzym w epoce cesarza Dioklecjana.

⁶⁸ Np. Genewa w czasach Jana Kalwina.

⁶⁹ Np. Chiny w czasach Mao Tse-Tunga.

⁷⁰ Np. stalinowska Rosja radziecka.

⁷¹ T. Duma, *„Religia a totalitaryzm w świecie „Państwa” Platona*, [w:] J. Bartyzel et. al. (red.), *Totalitaryzm jawny czy ukryty?*, Lublin 2010, s. 203–222.

⁷² U Platona jest to *idealna* Republika, niezrealizowana.

Religijny aspekt Platonskiej wizji „dobra wspólnego” – ujęcie podstawowe

Powyższe treści odnoszą się również do sposobu, w jaki Platon postrzegał religijne uwarunkowanie działań politycznych⁷³, które (poza innymi aspektami) powinny tworzyć dobrostan „dobra wspólnego” całej społeczności⁷⁴. Platon szczególnie wyraźnie pokazał to w *Prawach*, gdzie w sposób ewidentny opowiedział się za ludową religijnością⁷⁵, zaś już od lat 30. XX w. ugruntował się pogląd, iż interpretowanie tej teorii powinno być prowadzone w ramach dostrzeżenia roli religii jako wsparcia wobec prawa w tworzeniu państwa⁷⁶. Jest to także postrzeganie wspólnotne badaczom antycznej Grecji, którzy publikowali na przełomie XIX i XX w. (np. O. Kern⁷⁷, U. von Willamowitz-Moellendorf⁷⁸, E. Zeller⁷⁹); w ich analizach Platonskiej doktryny „dobra wspólnego” w kontekście religijnym⁸⁰ można dostrzec, że stosunek filozofa do religii nie był jednorodny, ale podlegał przemianom na przestrzeni czasu⁸¹, kiedy to Platon opowiadał się za analizą religii pod kątem usunięcia z niej „niegodności”, „elementów nieczystych”⁸². Pomijając aspekt racjonalności tego założenia należy zgodzić się z W. Jägerem, że taka postawa świadczy o przywiązaniu Platona do „najwyższej zasady”, bez której nie wyobrażał sobie funkcjonowania idealnego „dobra wspólnego”, ani też państwa⁸³.

Koncepcja „dobra wspólnego” przedstawiona w *Prawach* oraz w *Państwie* była odmienna, jednakże wspólnym elementem konstytuującym było jedno i to samo słowo: *prawo*⁸⁴. Taki wniosek wpisuje się w szerszą koncepcję, zgodnie z którą (jak

⁷³ Zob. R. Patterson, *Plato on Immortality*, Philadelphia 1984.

⁷⁴ W szerszym rozumieniu: państwa.

⁷⁵ Np. w księgach: II (np. par. 653c, par. 664c, par. 672a), III (np. par. 691d), IV (np. par. 712b, par. 715e, 718b), V (np. par. 747e, par. 729e), VII (np. par. 793c, par. 799a), VIII (np. par. 835d, par. 842e), IX (np. par. 854a), XI (np. par. 920d, par. 917d), XII (np. par. 941a, par. 946b, 953e).

⁷⁶ Np. G. Belknap, *Religion in Plato's states*, Eugene 1935.

⁷⁷ Zob. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1938, t. I–III.

⁷⁸ Zob. U. von Willamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellen*, Berlin 1931, t. I.

⁷⁹ Zob. E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen 1839.

⁸⁰ Platon odwoływał się w swych rozważaniach m.in. do Homera, np. do fragmentu „Iliady” (ks. IX, par. 497) – podanie w numeracji T. Murraya z wydania opublikowanego w 1924 r. w Londynie.

⁸¹ Zob. O. Kern, op. cit., t. III, s. 23 i nn.

⁸² Widać to wyraźnie w treści *Praw*, np. ks. X, par. 905d, ks. X, par. 907d.

⁸³ Zob. W.W. Jäger, *Humanizm i teologia*, Warszawa 1957, s. 48 i nn.

⁸⁴ *Splendid of you both! But, in the first place, let us try to found the State by word* – zob. Platon, *Prawa*, ks. III, par. 702e.

wynika z treści *Praw*) polityk sprawujący rządy w państwie jest zobowiązany do kierowania się *boską wolą*, ponieważ to Bóg odpowiada za ludzkie sprawy na ziemi⁸⁵. Nie znaczyło to woli zawierzenia wyłącznie okolicznościom i losowi z przekonaniem o tym, że Bóg nimi kieruje; raczej należy to rozumieć w takim kontekście, że sprawujący władzę publiczną są koniecznym elementem, którego profesjonalizm jest niezbędny do prowadzenia państwa⁸⁶ w odpowiednim kierunku, co jednakże musi być czynione z wiedzą o boskich ingerencjach w rzeczywistość⁸⁷. Powoduje to konieczność postawienia pytania o to, jaki ustrój miałyby „idealna polis”, w której koncepcja „dobra wspólnego” wyrażałaby się najpełniej w postaci aktywnego państwa? Wydaje się, iż biorąc pod uwagę treść *Praw*⁸⁸, można przyjąć, że byłyby to *teokracja*. W podobny sposób to zagadnienie jest interpretowane w literaturze przedmiotu⁸⁹.

Nawiązując do powyższego, można wskazać, iż Platon w swej koncepcji „dobra wspólnego” odwoływał się do przekonania o tym, że władza w państwie byłaby powierzona w ręce Boga, ponieważ wynikało to z całościowego przekonania o boskim panowaniu nad światem⁹⁰, zaś w boskim imieniu sprawowali ją rządzący. Taki wniosek można wywieść nie tylko z lektury *Praw*, lecz także na przykład *Parmenidesa*⁹¹. Wiodło to filozofa do przekonania, iż „dobra wspólne” traktowane jako zapewnienie szczęśliwości państwu musi być oparte na *prawie*⁹². W takim kontekście wpływ Platona na filozofię światową jest nie do przecenienia⁹³ i jakkolwiek rzadko pisze się o Platonie jako o „stworzycielu myśli religijnej”⁹⁴ (w przeciwieństwie na przykład do analiz poświęconych Sokratesowi⁹⁵), to jednakże analizy Platonizmu (szczególnie te powstające w latach 60. XX w.⁹⁶ oraz w latach 70. XX w.⁹⁷) akcentują elementy religijne w koncepcji „dobra wspólnego” (o nace-

⁸⁵ M.in. poprzez kierowanie losem czy też przypadkiem/fortuną.

⁸⁶ Zob. Platon, *Laws*, op. cit., ks. IV, par. 709b.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem, par. 713d–714a.

⁸⁹ Zob. W.W. Jäger, *Humanizm...*, s. 50.

⁹⁰ Zob. T. Taylor, *Introduction to the Philosophy and Writings of Plato*, London 2015, s. 2–57.

⁹¹ Por. Platon, *Parmenides*, M. Tabak (ed.), New York 2015.

⁹² Taki wniosek można wywieść m.in. ks. IV, par. 713e.

⁹³ Por. F. Baird, *Philosophic Classics: From Plato to Derrida*, New York 2010, s. 47–125.

⁹⁴ W kontekście jego teorii „dobra wspólnego” jako wyrazu akceptacji dla Boga rządzącego światem.

⁹⁵ Zob. M. McPherran, *The Religion of Socrates*, Philadelphia 1999.

⁹⁶ Np. wydanie „Gorgiasza” Platona z 1963 r. w redakcji L. Straussa (Chicago 1963).

⁹⁷ Zob. P. Friedländer, *Plato: an Introduction*, Princeton 1973 (tekst powstał wcześniej, popularne jest wydanie z 1969 r.).

chowaniu kulturowym, ponieważ takim był właśnie sens antycznej *paidei*⁹⁸, którą stworzył ten filozof⁹⁹. Religijny charakter koncepcji „dobra wspólnego” stworzonej przez Platona był podkreślany przez rozlicznych komentatorów, w tym także średniowiecznych¹⁰⁰ i w dodatku również tych, którzy wywodzili się z islamskiego kręgu kulturowego¹⁰¹.

Ponieważ Platon jest jednym z tych myślicieli starożytnego świata, który jest najczęściej przywoływany w rozmaitych komentarzach filozoficznych¹⁰², można wskazać na kilka współczesnych publikacji omawiających religijne aspekty teorii „dobra wspólnego” stworzonej przez niego. Na przykład, tomista J. Piper zajął się udowodnianiem tego, iż idea Platona była w istocie teocentryczna¹⁰³, co posłużyło mu jako wskazanie, iż Platon ze swymi ideami może być uznany za protochrześcijańskiego myśliciela; jakkolwiek jest to opinia autora chcącego pogodzić pierwiastki deistyczne w twierdzeniach Platona z ideologią rzymskokatolicką (w wydaniu scholastycznym)¹⁰⁴. Idąc tym tropem rozumowania (niekoniecznie tomistycznego, niemniej religijnego¹⁰⁵, realizującego ideologiczne przekonanie o możliwości „pogodzenia” Platonizmu z chrześcijaństwem¹⁰⁶), pojawiały się publikacje w literaturze przedmiotu, które postrzegały zarówno koncepcję „dobra wspólnego”, jak również szereg innych elementów¹⁰⁷ w kategoriach mistycyzmu¹⁰⁸. Teza taka jest dość kontrowersyjna, zaś pogląd ten stał się popularny w końcu lat 50. XX w., wraz

⁹⁸ Zob. P. Tendera, *Platońska paideia w pismach Władysława Stróżewskiego*, „Estetyka i Krytyka” 2013, 1, s. 211–218.

⁹⁹ W podobny sposób pisał w roku 1944 W. Jäger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Oxford 1944 (t. III wydany w 1944 r. odnosił się właśnie to relacji między starogrecką wizją kultury i wychowania a twierdzeniami Platona).

¹⁰⁰ Por. R. Lerner (red.), *Averroes on Plato's "Republic"*, Ithaca 1974.

¹⁰¹ Typowym przykładem może być Alarabi, którego teksty na ten temat są przypomniane również współcześnie (np. *Philosophy of Plato and Aristotle* wydany w Ithace w 2002 r. czy też *Political Regime and Summary of Plato's Laws* – opublikowany w Ithace w 2015 r.).

¹⁰² Np. P. Sloterdijk, *Philosophical Temperaments: From Plato to Foucault*, New York 2013.

¹⁰³ Co zostało już wskazane w niniejszym tekście w odniesieniu do interpretacji wybranych fragmentów „Praw”.

¹⁰⁴ Zob. J. Piper, *„Divine Madness”: Plato's Case Against Secular Humanism*, San Francisco 1995.

¹⁰⁵ Np. N. Siniosoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2011.

¹⁰⁶ Dowolnej obojętności.

¹⁰⁷ Szczególnie z Praw oraz Państwa.

¹⁰⁸ Np. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 2007, s. 2–16.

z opublikowaniem przez przedstawicieli „szkoły z Tybingi”¹⁰⁹ (np. K. Gaisera¹¹⁰, H-J. Krämera¹¹¹) tekstów dowodzących, iż faktyczna nauka Platona była przekazywana również ustnie, nie zaś jedynie pisemnie.

Zagadnienie to jest bardzo złożone i znacznie wykracza poza ramy niniejszej publikacji, można jedynie wskazać, iż przekonanie odnoszące się do utożsamienia Platona z mistycyzmem jest bardzo kontrowersyjne¹¹² i niewynikające wprost z treści jego pism¹¹³. Notabene jest to oczywistą konsekwencją założenia mówiącego o wyższości treści przekazywanych ustnie¹¹⁴ od tych, które dotrwały do naszych czasów w postaci spisanej (na co zwrócił uwagę już Arystoteles w kontekście Platona)¹¹⁵; niebezpieczeństwo takiego sposobu myślenia tkwi w tym, że w taki sposób można uzasadnić niemalże każdy pogląd¹¹⁶.

Do dziś powyższa kwestia ma charakter nierozstrzygnięty, zaś w literaturze przedmiotu można napotkać zarówno na przeciwników uznawania poglądu o wyższości „nieznanych przekazów” Platona (a zatem z powodzeniem broniących poglądu np. o Platonie jako mistyku w religijnym kontekście jego teorii „dobra wspólnego”¹¹⁷), jak również zagorzałych zwolenników tego przekonania. Abstrahując od kwestii relacji między przekazami ustnymi i pisemnymi, można wskazać, tym razem odnosząc się do spisanych twierdzeń Platona, że religijny charakter¹¹⁸ tych twierdzeń był atakowany także przez Arystotelesa; dokładniej zaś, Arystoteles nie tyle negował komponent boskości w doktrynie „dobra wspólnego”, ile odrzucał platońskie idee, w tym (szczególnie) ideę dobra. Z dorobku Platońskiego wiadomo,

¹⁰⁹ Por. J. Zachluber, *Albrecht Ritschl and the Tübingen School. A neglected link in the history of 19th century theology*, „Journal of the history of Modern Theology” 2011, 18, s. 51–70.

¹¹⁰ Zob. K. Gaiser, *Propetik und Paränese bei Platon*, Stuttgart 1959.

¹¹¹ Zob. H-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

¹¹² Zob. H. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, „Studia Filozoficzne” 1987, 8, s. 3–18.

¹¹³ Por. K. Gaier, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

¹¹⁴ Szerzej: M. Wesoły, *Świadectwa niespisanej nauki Platona – cz. I, Traktat Arystotelesa „O dobru”*, „Meander” 1984, 4, s. 169–183; cz. II, *Pryncypia a typy ontologiczne*, „Meander” 1984, 6, s. 281–292; cz. III, *Argumenty przeciwko pismu*, „Meander” 1988, 2–3, s. 79–93; cz. IV, *Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów*, „Meander” 1988, 7–8, s. 287–306.

¹¹⁵ Zob. Aristotle, *Physics*, Oxford 1930, ks. IV, cz. II.

¹¹⁶ Problematyczność takiego założenia wynika z niemożności zaprzeczenia albo wykluczenia danej możliwości ze zbioru (na zasadzie: nie można udowodnić, że „x” nie zrobił „y”, ponieważ nie ma dowodów na to, że nie mógł tego zrobić).

¹¹⁷ Zob. R. Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991.

¹¹⁸ Zob. J. Rhodes, *Eros, Wisdom and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia 2003, s. 113–182.

że autor był w pełni świadom¹¹⁹ trudności interpretacyjnych dotyczących tej idei¹²⁰, niemniej to m.in. Arystoteles atakował jego koncepcję „idei”¹²¹. Spór ideowy między zwolennikami platonizmu i arystotelizmu wpisywał się zaś w to, co M. Komorowski określał¹²² mianem teologii: platońskiej¹²³ czy też arystotelesowskiej¹²⁴. Biorąc za punkt wyjścia przekonanie M. Komorowskiego, że „(...) późna tradycja antyczna postrzegала w osobach Platona i Arystotelesa teologów *par excellence*”¹²⁵, należy przyjąć, że w koncepcji Platona idea dobra była stworzona bezpośrednio przez Boga¹²⁶, zaś określenie obu wspomnianych filozofów mianem teologów pojawia się także w polskiej literaturze przedmiotu (np. M. Kurdziałek¹²⁷, J. Gajda-Krynicka¹²⁸, B. Dembiński¹²⁹).

Jak wspomniano, koncepcja „dobra wspólnego” posiada w sobie elementy religijne w tym znaczeniu, że Platon uznawał rzeczywistość ziemską za podporządkowaną Bogu. Szczególnie wyraźnie wynika to z tekstu *Praw*, w których filozof opowiada się za „zawierzeniem nieśmiertelności” (co miało stać się prawem)¹³⁰ w imię troski o dobrostan państwa: sprawujący władzę publiczną powinni kierować się boską wolą w celu umacniania „dobra wspólnego” całej *polis*¹³¹. W swej *Uczcie* przybliżył wizję relacji między Bogiem i człowiekiem, sprowadzając ją do dychotomicznej wymiany zachowania – z uwagi na to, że Bóg samodzielnie nie kontaktuje

¹¹⁹ Zob. K. Gaiser, *Enigmatyczny wykład Platona „O Dobru”*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, 3, s. 187–218.

¹²⁰ Świadczy o tym chociażby treść *Państwa* – np. ks. VII, par. 517b–517c.

¹²¹ Pogląd taki był ugruntowany nawet w radzieckiej literaturze przedmiotu – por. S. Kieczekian, *Nauka Arystotelesa o państwie i prawie*, Warszawa 1955, s. 75 nn.

¹²² Zob. M. Komorowski, *Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa*, „Acta Universitatis Lodzianis” 2013, 26, s. 3–25.

¹²³ Por. idem, *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodzianis” 2004, 16, s. 23–42.

¹²⁴ Zdaniem M. Komorowskiego w okresie późnej starożytności *Metafizyka* Arystotelesa funkcjonowała pod nazwą *Teologia*.

¹²⁵ Zob. M. Komorowski, *Pojęcie...*, s. 3.

¹²⁶ Zob. Platon, *Państwo*, op. cit., ks. X, par. 597a–597c.

¹²⁷ Np. M. Kurdziałek, *Wokół Arystotelesowego określenia filozofii pierwszej jako teologii*, „Roczniki Filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1991–1992, 39–40, s. 57–64.

¹²⁸ Zob. J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, [w:] I. Deca (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 105–128.

¹²⁹ Zob. B. Dembiński, *Teologia Platońskiego Timajosa i Fileba i jej kontynuacja w naukach niepisanych*, [w:] A. Olejarczyk et. al. (red.), *Kolokwia Platońskie*, Wrocław 2004, s. 67–71.

¹³⁰ Np. Platon, *Lawy*, op. cit., ks. IV, par. 713e.

¹³¹ Ibidem, ks. IV, par. 715c–715d.

się z ludźmi, ani też odwrotnie¹³². Wspomniana wymiana odnosiła się do zachowania ludzi wobec bóstw¹³³ oraz wypełniania woli pośredników¹³⁴. To właśnie „pośrednicy” między Bogiem i ludzkością stali się powodem rozlicznych kontrowersji interpretacyjnych¹³⁵. W praktyce, rola tychże pośredników była bardzo złożona w całym platońskim systemie filozoficznym. Jednakże, odniesienia *daimon* do demoniczności pojawiały się już od czasów antycznych¹³⁶, stając się przedmiotem rozlicznych rozważań teologicznych także w epoce nowożytnej¹³⁷.

Ponieważ Platon akcentował politeizm¹³⁸, niektórzy z „pośredników” pełnią istotniejszą rolę od pozostałych, co ma szczególnie ważne znaczenie dla ludzi jako uczestników idealnej polis, zbudowanej zgodnie z zasadami „dobra wspólnego”. Takim „pośrednikiem” ważniejszym niż inni¹³⁹ był Eros. Zgodnie ze współczesnymi koncepcjami na temat roli Erosa, jego działanie nie powinno być utożsamiane wyłącznie z popędem seksualnym, lecz także – właśnie – z byciem przezeń „pośrednikiem” między Bogiem i człowiekiem¹⁴⁰. Ten problem jest omawiany w rozlicznych publikacjach (np. H. Yunisa¹⁴¹, M. Groneberga¹⁴², J. Rhodesa¹⁴³), zaś przyjmując taką argumentację można również zgodzić się z tym, na co wskazywał już O. Kern¹⁴⁴, że pojawienie się „pośredników” pozwala na określenie platońskiego systemu (w ogólności) mianem „religii”¹⁴⁵. Na ile jest to wniosek poprawny, a na ile wyrażony nazbyt pochopnie, nie miejsce rozstrzygnąć, niemniej jednak już od

¹³² Np. Plato, *Symposium*, par. 203a (cały czas korzysta się z dwunastotomowego wydania pism Platona, o którym wspomniano powyżej). „Symposium” („Uczta”) znajduje się w IX tomie tej publikacji w tłumaczeniu N. Fowlera i wydanym w 1925 r. w Londynie.

¹³³ Np. modlitwy, ofiary.

¹³⁴ W zasadzie, były to „duchy pośredniczące” (tzw. *daimones*).

¹³⁵ Np. L. Amir, *Plato's theory of Love: Rationality as Passion*, „Practical Philosophy” 2001, 11, s. 6–12.

¹³⁶ Np. Prokulus pisał, że „daimon” nie oznacza demona, lecz „pół-Boga”. Tak stanowi – klasyczne – tłumaczenie autorstwa T. Taylora, *On the theology of Plato* (sześć ksiąg wydanych w Londynie w 1816 r. wraz z dodatkowymi materiałami, np. siódmą księgą, *Proculus' elements of theology*).

¹³⁷ Np. J. Swinton, *A critical dissertation concerning the words daimon and daimonion: occasion'd by two late enquiries into the meaning of demoniacs in the New Testament*, London 1738.

¹³⁸ Zob. Plato, *Symposium*, op. cit., par. 203a.

¹³⁹ Z uwagi na to, że bezpośrednio prowadził do Prawdy.

¹⁴⁰ Zob. P. Ludwig, *Eros and Polis Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002.

¹⁴¹ Zob. H. Yunis, *Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric*, „Arion” 2005, 1, s. 101–123.

¹⁴² Zob. M. Groneberg, *Myth and Science around Gender and Sexuality*. Eros and the Three Sexes in Plato's Symposium, „Diogenes 2005”, t. CCVIII, s. 39–49.

¹⁴³ Zob. J. Rhodes, op. cit.

¹⁴⁴ Zob. O. Kern, op. cit., s. 13–15.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 29 i nn.

końca XIX w.¹⁴⁶ i w latach 20. XX w.¹⁴⁷ upowszechnił się pogląd, zgodnie z którym (przynajmniej niektóre) elementy zwartej koncepcji Platona można określić mianem „religii”. Pozwala to na zupełnie nową interpretację teorii „dobra wspólnego”, która przede wszystkim powinna być postrzegana przez pryzmat aksjologii filozofii Platonskiej. Taki wniosek pokrywa się także (przynajmniej w znacznej mierze) z wizją szczęścia, jaką zakładała koncepcja tego filozofa¹⁴⁸, częstokroć uznawanego za gnostyka¹⁴⁹.

Zakończenie

Charakterystyka Platonskiej koncepcji „dobra wspólnego” z perspektywy religijnej nie jest prosta. Trudność bierze się zarówno z tego, iż współczesne opracowania rzadko omawiają ten aspekt, znacznie częściej usiłując dokooptować poszczególnych filozofów do interpretacji (oczywiście, zgodnie z odpowiednim ukierunkowaniem ideologicznym)¹⁵⁰ teorii Platona. Wynikają z tego stanowiska przedziwnie wykluczające się, jak na przykład uznanie z jednej strony Platona za gnostyka¹⁵¹, z drugiej zaś odnajdując jego wpływy w hebrajskiej Biblii (pod względem prawnym)¹⁵². Teoria „dobra wspólnego” nie powinna być postrzegana w oderwaniu od „religijnej” wizji Platona, jednakże pozostawia się bez rozstrzygnięcia kwestie sygnalizowane w tekście, jaką jest, na przykład, uznanie tego systemu (w części albo w całości) za rodzaj „religii” albo „teologii”. Lektura najnowszego wydania *The International Journal of the Platonic Tradition*¹⁵³ pokazuje rozległy zakres interpretacji teorii Platonskich oraz neo-platonskich we współczesnej filozofii. Wizje „dobra wspólnego” przedstawione przez tego filozofa w *Państwie* oraz znacząco uzupełnione w *Prawach* bywają osadzone¹⁵⁴ w tradycji refleksji filozoficznej (np. natura-

¹⁴⁶ Np. K. Löschhorn, *Kritische Studien zur platonischen und christlichen Ethik*, [b.m.] 1880.

¹⁴⁷ Np. H. Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik*, München 1919.

¹⁴⁸ Por. Plato, *Laws*, op. cit., ks. X, par. 888b.

¹⁴⁹ Np. P. Tite, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, „Journal of Biblical Literature” 2004, 123, s. 580–584.

¹⁵⁰ Np. A. Farndell, *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*, London 2006.

¹⁵¹ Np. T. Lambert, *The Gnostic Notebook*, New York 2016, t. 3, s. 2–41.

¹⁵² Np. R. Gmirkin, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*, New York 2016, s. 9–73.

¹⁵³ Z roku 2016 (t. X).

¹⁵⁴ Np. J. Porter, *Plato and the Platonic Tradition*, „The Yearbook of Comparative Literature” 2010, 56, s. 75–103.

lizmu¹⁵⁵, idealizmu¹⁵⁶) bez głębszego rozeznania co do ich istoty. Koncepcja Platona jest niesłusznie uznawana wyłącznie za przejaw autorytaryzmu, co znacząco ogranicza jej rzetelne poznanie.

Bibliografia – wybrane pozycje wykorzystane w tekście

- Cassirer E., *A question of Jean Jacques Rousseau*, New York 1954.
 Dumbauld E., *The life and legal writings of Hugo Grotius*, Norman 1969.
 Fuyarchuk A., *Gadamer's Path to Plato: A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*, Eugene 2010.
 Gorski P. et al., *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*, Stamford 2005
 Hollenbach D., *The common good revisited*, „Theological Studies” 1989, 50.
 Kaczmarek K., *Prasocjologia św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1999.
 Kos A., *Zasada suwerenności narodu*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2015, 2.
 Krawczyk A., *Hobbes i Locke: dwoiste oblicze liberalizmu*, Warszawa 2011.
 Lewis V., *The Common Good in Classical Political Philosophy*, „Current Issues in Catholic Higher Education” 2006, 1.
 Magness J., *The genesis and gestation of a justice journey: Catherine Pinkerton, champion of and educator for the common good*, Blacksburg 1999.
 Miłkowski M., *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, 1.

¹⁵⁵ Zob. B. Linsky et al., *Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism*, „The Journal of Philosophy” 1995, 10, s. 525–555.

¹⁵⁶ Zob. J. Muirhead, *Reviewed Work: The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, „The Journal of Philosophy” 1932, 29, s. 552–554.