

KRZYSZTOF PIOTROWSKI¹

Idea „dobra wspólnego” w kontekście filozofii Platona a jej interpretacje

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę przedstawienia podstawowych elementów związanych z platońską wizją dobra wspólnego poprzez odniesienie się do zasadniczych sposobów rozumienia koncepcji dobra wspólnego na przestrzeni wieków. Określono także charakterystykę odrębności teorii, która została zaproponowana przez Platona. Ta odmienność polegała na przesunięciu „punktu ciężkości” z człowieka (jednostki ludzkiej) na ogół społeczeństwa (państwo). W ten sposób koncepcja dobra wspólnego akcentuje troskę o dobro ogółu jako koszt swobody jednostki ludzkiej. Dla Platona osoba musi się podporządkować społeczności, to jest jedyna droga do zbudowania trwałego społeczeństwa.

Słowa kluczowe: Platon, koncepcja dobra wspólnego, państwo, teorie społeczne, wspólnota

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

KRZYSZTOF PIOTROWSKI

The idea of „common good” in the context of Plato’s philosophy and its interpretations

Abstract

This article is an attempt to present the basic elements related to the Platonic vision of the common good by reference to the essential ways of understanding the concept of the common good over the centuries. Also defines the characteristics of separation theory, which was proposed by Plato. This difference was to shift the point of the importance from individual human to the general public (state). In this way, the concept of the common good accentuates concern for the public welfare as the cost of the freedom of the human person. For Plato, a person must submit to the community, this is the only way to build a sustainable society.

Keywords: Plato, the concept of the common good, the state, social theories, community

Wstęp

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona koncepcja dobra wspólnego w kontekście jej wieloaspektowego znaczenia, wiążącego się zarówno z teoriami natury filozoficznej, jak i bezpośrednio z dyscyplinami naukowymi. Z uwagi na zamysł stworzenia cyklu tekstów dotyczących tego zagadnienia przedkładana publikacja będzie dotyczyła jedynie fragmentu całej kwestii, stając się elementem opisu filozoficznych źródeł koncepcji „dobra wspólnego”, zarówno związanych ze sprawowaniem władzy publicznej², jak i nieco szerszym rozumieniem nieszkodzenia³ wspólnocie społecznej⁴.

Z uwagi na rozległość omawianych zagadnień, przedstawi się jedynie ich najbardziej charakterystyczne aspekty. Poniższa część będzie pierwszą poświęconą filozoficznym podstawom teorii dobra wspólnego oraz pierwszą, która będzie omawiała w tym kontekście filozofię Platona. Założeniem jest, aby publikacji teoretycznych analizujących filozoficzne podstawy powstało przynajmniej kilka, w związku z czym niniejsza nie tylko otwiera ten cykl, ale również jest pierwszą poświęconą platonizmowi w kontekście teorii „dobra wspólnego”. Ponieważ dobór treści (z uwagi na ograniczenia objętościowe) jest selektywny, pominięto niektóre elementy (choćby koncepcję osoby⁵ w ramach zobrazowania różnic między wizją platońską a na przykład beocjańską); są to pominięcia celowe i konieczne.

² Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 296 i nast.

³ Zob. M. Pietrzyk, *Regulacje dotyczące handlu żywnością w kontekście dobra wspólnego*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), *Dobro wspólne: teoria i praktyka*, Warszawa 2013, s. 315–329.

⁴ Wynika to z przekonania, iż osiągnięcie dobra wspólnego jest możliwe nie dzięki pracy jednostek, lecz społecznym współdziałaniu całej grupy, co można odnaleźć już u Platona (choćby w jego *Państwie*) czy też Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*).

⁵ Zob. W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Gdańskie*” 2000, 13, s. 175–186.

Ogólna kategoria dobra wspólnego

Badanie CBOS przeprowadzone w 2012 r. wskazało, że ponad połowa respondentów nie czuje się odpowiedzialna za „wspólne dobro”⁶. Powoduje to konieczność zadania następującego pytania: czym jest „dobra wspólne” i jakie są jego rodzaje? Odchodząc od badań społecznych, można poszukać definicji tego określenia na gruncie nauk społecznych. Otóż posługując się kategoryzacją stworzoną przez D. Sulmasę, wyróżnia się następujące kategorie tego pojęcia⁷: zbiorowe dobro wspólne⁸, wspólne dobro wspólne⁹, wypierające dobro wspólne¹⁰. Ponieważ hierarchizacja wskazana przez D. Sulmasę miała charakter religijny, nie mogło zabraknąć pośród jej elementów koncepcji „integralnego dobra wspólnego”¹¹, klasycznego sposobu pojmowania dobra wspólnego, obecnego w myśli Arystotelesowskiej oraz Tomaszowej¹². Nie wdając się w dywagacje nad słusznością podziału zaproponowanego przez D. Sulmasę, należy przyjąć (w tym zakresie, odwołując się do ustaleń m.in. J. Turek), iż realizowanie dobra wspólnego w sprawowaniu władzy publicznej oznacza „(...) zorientowanie na wartości moralne w życiu politycznym”¹³. Abstrahując od problematyki „moralności władzy”¹⁴, powinno się wyrazić aprobatę dla krytycznego stanowiska E. Anscombe, która już w końcu lat 50. XX w. uznała¹⁵, że ówczesna kondycja filozofii moralnej jest zła. Autorka ma słuszność, iż uogólniona teoria moralna (tworzona na zasadach deontologicznych) nie ma racji bytu, ponieważ zasady i nakazy nie mogą zastąpić racjonalności działania.

⁶ Mowa o badaniu CBOS z listopada 2012 r. *O dobrach wspólnych i moralności publicznej*, sygn. BS/155/2012, s. 2. Reszta wniosków zawartych w *Komunikacie* do wskazanego badania jest utrzymana w podobnym tonie.

⁷ Zob. D. Sulmasa, *Four Basic notions of the common good*, „St. John’s Law Review” 2001, 15, s. 303–310.

⁸ Tj. *aggregative common good*.

⁹ Tj. *common common good*.

¹⁰ Tj. *supersessive common good*.

¹¹ Zob. A. Krzynówek-Arndt, *Dobro własne a dobro wspólne: wokół sporów w filozofii polityki XX wieku*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), op. cit., s. 107–125.

¹² Zob. A. Tasak, *Kategoria dobra wspólnego jako podstawa dobrego państwa w refleksji polskich środowisk katolickich*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2014, 165, s. 43–61.

¹³ Zob. J. Turek, *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales” 2008, 1, s. 95.

¹⁴ Zob. Sz. Wróbel, *Problem władzy moralnej. Specyfika wyjaśnienia funkcjonowania gramatyki moralnej w ujęciu Marca D. Hausera*, „Principia” 2011, 54–55, s. 135–175.

¹⁵ Zob. E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, 33, s. 3–19.

Człowiek nie jest zdalny do życia w izolacji, na co zwrócił uwagę już Arystoteles¹⁶, zaś przez stulecia określenie „dobro wspólne” było utożsamiane z najróżniejszymi kontekstami religijnymi¹⁷, spośród których najpowszechniejszym (realizowanym na przykład przez tomizm¹⁸) jest kierunek interpretacyjny, wedle którego „dobrem wspólnym” jest Bóg¹⁹. Równocześnie, można wskazać na rozmaite rodzaje „etyk” przypisywane sprawującym władzę publiczną (np. Sz. Wróbel wyszczególniał w tym kontekście między innymi następujące rodzaje etyk: „troski o siebie”²⁰, „dyskursu”²¹, „autentyczności”²², „cnót”²³, „pragnień”²⁴, „inności”²⁵), co uzasadniało – zdaniem wspomnianego badacza – tworzenie etyk „wyspecjalizowanych”, dotyczących wielorodzajowych działalności człowieka²⁶. Częściowo, jak jest to związane, na przykład, z poglądami S. Žižka²⁷, poszczególne rodzaje etyk zyskują swoje

¹⁶ Czytelne nawiązanie do *zōon politikon*, koncepcji przedstawionej przez Arystotelesa zarówno w *Polityce*, jak i w *Etyce nikomachejskiej* – por. Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003; idem, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.

¹⁷ Zob. M. Mrozek, *Dobro wspólne wczoraj i dziś. Na marginesie lektury „Etyki nikomachejskiej” i „Summy teologicznej”*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), op. cit., s. 46–78.

¹⁸ Mowa o ogólnym rozumieniu „tomizmu” jako spuścizny myśli odwołującej się w swej genezie do teorii autorstwa św. Tomasza z Akwinu bez wnikania w rozróżnienia między różnymi odmianami tomizmu, jakie można wyodrębnić także w odniesieniu do recepcji Tomaszowej myśli we współczesnym dyskursie.

¹⁹ Np. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 233–237.

²⁰ Charakterystycznej dla twórczości M. Foucaulta – por. A. Poterała, *Estetyzacja etyki: projekt Michela Foucaulta w polemice z dorobkiem Oświecenia*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2011, 17, s. 321–330.

²¹ Określenie „etyka dyskursu” jest charakterystyczne dla twórczości J. Habermasa – por. A. Smrkowska-Reichmann, *Problemy z dyskursem: czytając Jürgena Habermasa*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2012, 25, s. 111–130.

²² Reprezentował ją np. Ch. Taylor – por. M. Moskułak, *Zagadnienie relatywizmu w myśli Charlesa Taylora*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2011, 2, s. 285–298.

²³ Utożsamianą z twórczością np. A. McIntyre – por. T. Biesiaga, *Alasdaira MaIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 1996, 18, s. 3–14.

²⁴ Pisał o tym np. J. Lacan – por. R. Mamoń, *Etyka Jaquesa Lacana*, „Studia Philosophiae Christianae” 1999, 2, s. 138–150.

²⁵ O etyce „innego” pisało wielu twórców, spośród których najbardziej znani to M. Buber, J. Derrida czy też E. Lévinas – szerzej: K. Jasiński, *Bóg jako „TY wieczne”*. *Dialogiczna filozofia boga Martina Bubera*, „Idea” 2012, 24, s. 147–173; W. Kruszelnicki, *Etyka jako aporetyka: Ricoeur – Derrida (o nową jakość dialogu między filozofią a pedagogiką)*, [w:] J. Rutkowiak et. al. (red.), *Edukacja – moralność – sfera publiczna*, Lublin 2007, s. 213–226; J. Rynkiewicz, *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, „Kultura i Wartości” 2014, 3, s. 63–80.

²⁶ Zob. Sz. Wróbel, op. cit., s. 136.

²⁷ Zob. K. Mukurda, *Nie-ciałość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.

istotne zaplecze ideologiczne²⁸, polityczne²⁹ czy też aksjologiczne³⁰, przekształcając się. Takie stwierdzenie jest w pełni uprawnione, jeśli weźmie się pod uwagę na przykład fakt, że doktryna komunistyczna³¹ w dużej mierze odwoływała się do koncepcji „dobra wspólnego”³². Częściowo zaś owe różne rodzaje etyk pozostają jako kontra wobec określonych kierunków filozoficznych (jak miało to miejsce chociażby w przypadku Ch. Taylora i jego sporów z naturalizmem)³³.

Jednakże odżegnując się od możliwości doszukania się etyki³⁴ w polityce (czy też, szerzej, jakiegokolwiek „moralności politycznej”³⁵), można wskazać, iż geneza określenia „dobra wspólnego” sięga – zgodnie z tym, na co wskazuje M. Piechowiak – do „(...) wielkiej tradycji filozoficznej refleksji nad państwem, człowiekiem i sprawiedliwością u Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu”³⁶. Jest to słuszne wskazanie, ponieważ to właśnie Arystoteles uznał³⁷ jeden z rodzajów ustroju politycznego (tj. spełniający warunki właściwości³⁸ oraz sprawiedliwości³⁹) za służący „dobru wspólnemu”⁴⁰. Takie rozumowanie było bliskie także filozofom nowożytnym (np. J. Locke’owi⁴¹, D. Hume’owi⁴², J. Rousseau⁴³), przy czym można wspomnieć o interpretacji tomizmu w wykonaniu E. Gilsona, z którego wyraźnie wynikało przeko-

²⁸ Zob. A. Szachaj, *Etyczne i polityczne dylematy ideologii wielokulturowości*, [w:] D. Probučka (red.), *Etyka i polityka*, Kraków 2006, s. 37–45.

²⁹ Na ten temat ciekawym punktem odniesienia może być 6–7 numer z 2015 r. „Człowieka – Świata – Polityki”, zatytułowany: *Między etyką a polityką*.

³⁰ Np. A. Szczepaniak, *Etyka woluntarystyczna w ujęciu Jana Burydana*, „Człowiek – Świat – Polityka” 2015, 6–7, s. 71–75.

³¹ Istnieje wiele stanowisk literatury przedmiotu, które uzasadniają antyczną genezę komunizmu, najczęściej poprzez odwołanie się do „konfliktów klasowych” w antycznym świecie. Typowym przykładem takiego poglądu może być publikacja autorstwa A. Fuksa, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem–Leiden 1984, s. 52–115.

³² Taki wniosek można wywieść z treści na przykład *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* (w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1960, t. I).

³³ Np. P. Nowicki, *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości” 2014, 3, s. 21–44.

³⁴ Zob. A. Badiou, *Etyka*, Warszawa 2009.

³⁵ Zob. I. Trzpił, *Etyka a moralność polityczna*, „Doctrina” 2008, 5, s. 191–199.

³⁶ Zob. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, 2, s. 6.

³⁷ Zob. Arystoteles, *Polityka...*, Warszawa 2003, ks. III, cz. VI–VII.

³⁸ Tj. *orthos*.

³⁹ Tj. *haplos*.

⁴⁰ Tj. *koine sympheron*.

⁴¹ Np. J. Locke, *Second Treatise of Government*, Cambridge 1963, s. 129–159.

⁴² Np. D. Hume, *Treatise on Human Nature*, Oxford 1981, cz. II, r. II.

⁴³ Zob. S. Udoidem, *Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy*, Lanham 1988.

nianie, iż sprawowanie władzy publicznej wymaga wdrażania praw⁴⁴, co z kolei implikuje konieczność zaistnienia stanu sprawiedliwości⁴⁵, domagającej się „tego, co sprawiedliwe”⁴⁶. W pewnym uogólnieniu⁴⁷ można przyjąć, że tomistyczna interpretacja postrzegała zaś „sprawiedliwość” jako działanie sprawiedliwe bez względu na okoliczności, w odniesieniu do wszystkich płaszczyzn aktywności władzy publicznej czy też jednostek⁴⁸.

Niewątpliwie M. Piechowiak ma rację o tyle, że każdy ze wskazanych myślicieli prowadził (mniejszą lub większą) analizę dobra w znaczeniu kategorii ogólnej, w tym również ogólnospołecznej. Dlatego też, doszukując się genezy koncepcji „dobra wspólnego”, należy sięgnąć zarówno do Platona czy Arystotelesa⁴⁹, jak również do Akwinaty oraz społecznej nauki Kościoła rzymskokatolickiego. W tym kontekście trzeba podkreślić szczególnie duży wkład, jaki w nauki moralne oraz teorię „dobra wspólnego” wniósł św. Tomasz, wytyczając w tej kwestii przekonania stanowiące w następnych stuleciach istotne punkty odniesienia dla kolejnych badaczy⁵⁰. To właśnie tomizm łączony z arystotelizmem stał się istotnym zwornikiem dla zróżnicowanych poszukiwań filozoficznych oraz teorii moralnych, które powstawały od środkowego⁵¹ średniowiecza.

Jednakże, na co słusznie zwrócił uwagę D. Grzybek⁵², zawężenie analizy wyłącznie do ukazania dorobku filozofów, dodatkowo zaś jedynie tych z okresu antycznego i średniowiecznego rozwoju nauki, byłoby znacznym zubożeniem rangi koncepcji „dobra wspólnego” i niepotrzebnym uproszczeniem; w praktyce katalog znaczeniowy „dobra wspólnego” jest bardzo szeroki, dotycząc na przykład ekonomii i zarządzania⁵³, kiedy „ścierają się” (np. w publikacjach autorstwa J. Stiglitz⁵⁴,

⁴⁴ Tzn. *ius*.

⁴⁵ Tzn. *iustitia*.

⁴⁶ Tzn. *iustum*.

⁴⁷ Brało się między innymi z tego, iż św. Tomasz wyróżniał dwa rodzaje sprawiedliwości: „szczegółową” oraz „legalną” – por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, ks. II, cz. II, q. 58, a. 7.

⁴⁸ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 349 i nast.

⁴⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka...*, ks. I, cz. I.

⁵⁰ Por. A. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1964.

⁵¹ Przyjmuje się różne koncepcje periodyzacyjne epoki średniowiecznej; na potrzeby niniejszego tekstu wyrażono aprobatę dla trójczęściowego podziału średniowiecza (tj. wczesne, środkowe, schyłek).

⁵² Zob. D. Grzybek, *Przeciw tezm o niemożności – Elinor Ostrom o działaniu zbiorowym i zarządzaniu wspólnymi zasobami*, „Współczesne Zarządzanie” 2012, 1, s. 104–112.

⁵³ Zob. M. Bukała, *Etyka przedsiębiorczości w późnośredniowiecznej scholastyce – wprowadzenie do problematyki*, „Prakseologia” 2009, 99, s. 107–127.

⁵⁴ Zob. J. Stiglitz, *Ekonomia sektora publicznego*, Warszawa 2004.

J. Buchmana⁵⁵, E. Ostrom⁵⁶) ze sobą koncepcje „dobra publicznego”, „dobra prywatnego”, „dobra klubowego” oraz „dobra wspólnego”. Prowadzi to do wniosku, uprzednio przedłożonego przez M. Novaka, że współcześnie nie istnieje powszechnie uznawana teoria „dobra wspólnego”, zaś egzystujące w rozważaniach naukowych są poddawane zróżnicowanej krytyce⁵⁷. To wszystko pokazuje, jak szeroki kontekst znaczeniowy przynależy omawianym zagadnieniom, daleko wykraczającym jedynie poza ramy rozważań filozoficznych⁵⁸, religijnych⁵⁹ czy też prawnych⁶⁰.

Powyższe stwierdzenia w żaden sposób nie przesądzają o tym, że jakiś model interpretacji „dobra wspólnego” jest lepszy od pozostałych. Uznano jedynie (notabene zyska to także rozwinięcie w kolejnej części niniejszej publikacji), że interpretacja filozoficzna czy też filozoficzno-religijna jest najpowszechniejsza w kontekście rozumienia charakteru teorii „dobra wspólnego”. W jasny sposób pokazuje to poniższy paragraf dotyczący relacji między platonizmem i arystotelizmem w ramach budowania teorii dobra wspólnego oraz wobec krytycznego odbierania filozofii Platona jako tej, która związana jest przede wszystkim z uzasadnieniem totalitaryzmu. Podobne odium nie ciąży na teoriach Arystotelesa, zapewne również z tego względu został powszechnie zaakceptowany przez zachodni Kościół.

Platoński totalitaryzm a tomistyczny arystotelizm w koncepcji dobra wspólnego

Koncepcje platońskie (w szerszym rozumieniu) tworzą osnowę współczesnej filozofii (także religijnej)⁶¹, która, jak to twierdził A. Whitehead, stanowi nieustanne odwołania do platonizmu⁶²; takim samym odniesieniem jest jedna z teorii dobra wspólnego, którą K. Gryżenia określił mianem „genetyczno-ewolucyjnej”⁶³, w której owo dobro ma postać doskonałą i jako takie posiada cechę udzielania się (w zasadzie:

⁵⁵ Zob. J. Buchman, *An Economic Theory of Clubs*, „Economica” 1965, 32, s. 1–14.

⁵⁶ Zob. E. Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton 2005.

⁵⁷ Zob. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 229 i nast.

⁵⁸ Np. J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, 2, s. 37–48.

⁵⁹ Np. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972.

⁶⁰ Np. A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis”, 2009, 49, s. 61–72.

⁶¹ Zob. M. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, s. 284 i nast.

⁶² Por. A. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, s. 63.

⁶³ Zob. K. Gryżenia, *Dobro wspólne – rozwój osobowy – życie gospodarcze*, „Annales” 2007, 2, s. 11–22.

wylewania) na zewnątrz⁶⁴. M. Krąpiec interpretował to w kategoriach odniesienia do (ogólnej) koncepcji dobra⁶⁵, jaka została zarysowana w *Państwie* Platona. K. Gryżenia interpretuje to w taki sposób, że „(...) państwo jest doskonalszą bytowością od bytowości człowieka. Człowiek jest tworem przyrody, ostatecznym owocem procesu ewolucji. Najpierw żył on w hordach, w niezorganizowanych, bezładnych skupiskach podobnych do siebie istot. W procesie ewolucji, w ostatnim jego etapie, doszedł do używania rozumu i świadomości, ale dokonało się to w grupie i poprzez pracę. Istnienie grupy było wcześniejsze od pojawienia się człowieka historycznego, świadomego swych zadań i siebie. Życie w grupie było pierwotniejsze, a indywidualny człowiek i jego świadomość – wtórna. W ramach określonej grupy, a nie samodzielnie i niezależnie od niej, człowiek kształtował swoją osobowość”⁶⁶. To właśnie koncepcja ustroju politycznego zawarta w *Państwie* przesądziła o tym, że teorie platońskie są odbierane jako kontrowersyjne oraz budujące autorytaryzm. Ma to szczególne znaczenie w przypadku próby interpretacji teorii „dobra wspólnego”, które (co do zasady) powinny być pozbawione tego rodzaju naleciałości.

Określenia różnych rodzajów koncepcji „dobra wspólnego” zostały wskazane przez K. Gryżenia w sposób dalece arbitralny, jednakże, pomijając kwestię nazewnictwa stosowanego przez niego, należy zgodzić się z tym autorem, że przynajmniej część najważniejszych teorii dotyczących tego zagadnienia posiada swoje istotne osadzenie w filozofii antycznej Platona i Arystotelesa. Paradoksalnie, pomimo tego istotnego znaczenia, w części publikacji⁶⁷ pomijano wpływ Platona na kształt koncepcji dobra wspólnego. Jest to o tyle błędne, że nie tylko w nieuzasadniony sposób niweluje sens refleksji platońskiej, lecz także (co jest kolejną pomyłką) stanowi działanie ahistoryczne: trzeba zgodzić się, na przykład, z wnioskami wynikającymi z monografii H. Bluma, iż teoria „dobra wspólnego” była znana refleksji filozoficznej antycznej Grecji przed Platonem; tym samym, pomijanie Platona oznacza równoczesne nieuznawanie dorobku jego poprzedników w materii teorii dobra wspólnego. Wynika z tego ahistoryzm, który zniekształca obraz rozwoju refleksji dotyczącej tego zagadnienia⁶⁸.

⁶⁴ To, co św. Tomasz określił jako „bonum est diffusivum sui” – por. św. Tomasz, *De Virtutibus...*, par. 2.2 c.

⁶⁵ Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 177–181.

⁶⁶ Zob. K. Gryżenia, op. cit., s. 13.

⁶⁷ Klasycznym przykładem jest pominięcie tej koncepcji w publikacji P. Śpiewaka, *W stronę dobra wspólnego*, Warszawa 1994.

⁶⁸ Swoisty „błąd ahistoryzmu” był opisywany już przez L. Szyfmana w połowie lat 50. XX w. – por. L. Szyfman, *O naukową metodologię w historii nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1956, 1–3, s. 605–614.

Skąd bierze się ta niechęć do uznawania zasług Platona na gruncie teorii dobra wspólnego? Prawdopodobnie, przynajmniej w części⁶⁹, jest to powodowane utożsamianiem tego filozofa wyłącznie z teorią autorytaryzmu czy też wręcz totalitaryzmu. Faktycznie koncepcja przedstawiona w *Państwie* nie jest demokratyczna⁷⁰, zaś odhumanizowany totalitaryzm wynika z utopii ukazanej w tym względzie, iż stanowi swoisty wzorzec dla wszystkich totalitaryzmów⁷¹ oraz ideologii, które owe totalitaryzmy tworzyły. Na tym tle zarysował się istotny podział dotyczący recepcji filozofii antycznej⁷² zakończony zwróceniem się (np. przez tomizm) w stronę Arystotelesa, nie zaś Platona. Wybór taki wynikał z dużej ostrożności interpretacyjnej, która wiązała się z odczytywaniem kontrowersyjnych koncepcji zawartych w *Państwie*. Jak wskazywał M. Król, K. Popper, krytykując totalitaryzm⁷³, odnosił się nie tyle do platonizmu (uznawanego przezeń za bliźniaczy do totalitaryzmu)⁷⁴, ile raczej odrzucał wizję filozofii jako „przewodniczki życia politycznego”⁷⁵; znacznie ostrzejsza była w osądach platonizmu H. Arendt⁷⁶, jednak dopatrując się w nim również wsparcia dla teokracji⁷⁷. Relacja między filozofią polityczną oraz demokracją jest oczywista i należy zgodzić się ze stanowiskiem Ø. Larsena⁷⁸, iż filozofia polityczna wzbogacała się także dzięki pismom sceptyków czy też teoretyków antydemokratycznych takich jak Platon⁷⁹, stając się „formą ideologii”.

Głównym przykładem krytykowanej postawy była filozofia Platona, którą F. Ryszka postrzegał w kategoriach proto-totalitaryzmu czy wręcz jakiejś formy ideolo-

⁶⁹ Jest to supozycja, która nie została zweryfikowana w żaden miarodajny sposób.

⁷⁰ Zob. D. Scott (red.), *Platonic recollection*, [w:] G. Fine, *Plato*, Oxford 1999, cz. I, s. 93–124.

⁷¹ Zob. C. Taylor, *Plato's totalitarianism*, [w:] G. Fine, op. cit., cz. II, s. 280–296.

⁷² K. Popper swoje krytyczne poglądy dotyczące wpływu epoki antyku na totalitaryzm rozciągał nie tylko na filozofię Platona, lecz także Arystotelesa – zob. J. Peijuan, *Democratizing a Post-Totalitarian Regime in a Globalized Context*, „Ritsumeikan Studies in Language and Culture” 2012, 4, s. 33.

⁷³ Mowa o tekście K. Poppera zatytułowanym *The Open Society and its Enemies*, London 1945, t. I (był to tom poświęcony w całości Platonowi, zaś tom II dotyczył K. Marksa i F. Hegla; tekst *The Open Society and its Enemies* zaczął być pisany po wtargnięciu Nazistów do Austrii w 1938 r., a został zakończony w 1943 r.).

⁷⁴ Zob. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. I, s. 111 i nast.

⁷⁵ Zob. M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 65–68.

⁷⁶ Zob. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1962, s. 461 i nn.

⁷⁷ Ibidem, s. 299.

⁷⁸ Zob. publikację Ø. Larsena zamieszczoną w materiałach pokonferencyjnych konferencji zatytułowanej *Towards a New Ethical Imagination: Political and social values in a cosmopolitan world society*, która miała miejsce w Turku, w dn. 10.12.2012–12.12.2012. Tekst został zamieszczony w VII tomie wydawnictwa pokonferencyjnego oznaczonym jako 2/2012.

⁷⁹ Zob. C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, Oxford 1997, s. 226 i nast.

giczno-metafizycznego uzasadnienia dla totalitaryzmu⁸⁰. Przyjęło się (nieco na wyrost) postrzegać Platona jako zarzewie totalitaryzmu i pogląd ten jest powszechnie podtrzymywany do dziś (np. H. Arendt⁸¹, T. Brooks⁸², I. David⁸³). Czy oznacza to, że z uwagi na dyskusyjną treść *Państwa* należy uznać nieprzystawalność tego filozofa także na innych polach, nie wyłączając z tego refleksji na temat dobra wspólnego? Wydaje się, że takie działanie byłoby znacznie przedwcześnie. Jeśli pominiemy stanowiska ekstremistycznie uogólniające filozofię Platona z totalitaryzmem⁸⁴ (choćby z uwagi na fakt, że każdorazowo uogólnienia są krzywdzące dla materii, której dotyczą), będzie można – idąc tropem na przykład S. Blackburna⁸⁵ – odseparować filozofię od dziedzictwa platońskiego w sferze politycznej. Należy to uczynić nawet pomimo tego, że opinia na temat owego wpływu platonizmu na politykę może być druzgocąca (tak, jak miało to miejsce w przypadku rozważań autorstwa S. Blackburna)⁸⁶. Jednakże nawet przyjęcie tak ostrych sądów o znaczeniu Platona dla polityki nie powinno przesłaniać jego filozoficznego dorobku, czego adekwatnym przykładem jest teoria dobra wspólnego.

Mając powyższe na względzie, należy wskazać, iż nie tylko Platon był krytykiem demokracji. Taką samą opinię można z powodzeniem oraz pełnym uzasadnieniem wygłosić na przykład w odniesieniu do T. Hobbesa, I. Kanta czy też G. Hegla. A jednakże rzadko się to czyni, tworząc z Platona „wcielenie” antydemokratycznego myśliciela. Jest to krzywdzące, gdyż pomija się nie tylko jego⁸⁷ gigantyczny wkład w filozofię (sprowadzając ją do prostej wersji proto-totalitaryzmu), lecz także nie dostrzega się tego, iż wielu innych, powszechnie akceptowanych filozofów było bardzo krytycznych wobec ustroju demokratycznego. W istocie, negatywnie wypowiedział się o niej również Arystoteles (wskazując swój sławetny podział na „dobre”

⁸⁰ Zob. F. Ryszka et. al., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973, s. 23 i nast.

⁸¹ Zob. P. Baehr (red.), *Debating totalitarianism: an exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin*, „History and Theory” 2012, 51, s. 364–380.

⁸² Np. T. Brooks, *Plato, Hegel, and Democracy*, „Hegel Bulletin” 2006, 1–2, s. 24–50.

⁸³ Np. I. David, *Rethinking liberal democracy: prelude to totalitarianism*, „Journal of Liberty and International Affairs” 2015, 1, s. 1–9.

⁸⁴ A zatem należy pominąć to, co pisał K. Popper w swych twierdzeniach niepotrzebnie uogólniających na wskazany temat na przykład w treści *Spółczesności otwartego i jego wrogów* (Warszawa 2007).

⁸⁵ Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007.

⁸⁶ S. Blackburn uznał, że dziedzictwem platonizmu w polityce są m.in. „nacjonalizm, nietolerancja, klerykalizm oraz totalitaryzm, konserwatyzm czy też »nawiedzone wizjonerstwo«” – Ibidem, s. 24–26.

⁸⁷ Oraz tych, którzy głosili podobne teorie przed Platonem.

i „złe” formy rządów)⁸⁸, a przecież jego droga filozoficznej refleksji (co jest widoczne na przykład w odniesieniu do teorii „dobra wspólnego”) została zaakceptowana i bardzo przychylnie odebrana⁸⁹ przez religię rzymskokatolicką⁹⁰, tudzież wykreowany przez nią tomizm⁹¹. Jednakże platonizm został całkowicie odrzucony, a przyjęto arystotelizm⁹² nawet pomimo tego, że Platon (wyraźnie można to dostrzec z lektury *Państwa*) pokonał drogę od demokracji politycznej do politycznej filozofii⁹³. Powody zwrócenia się filozofii rzymskokatolickiej i tomizmu w stronę Arystotelesa, nie zaś Platona, były rozliczne. To zwrócenie przejawiało się w tym, co A. Maryniarczyk określił mianem uznania Arystotelesa za „reprezentanta realnej filozofii”⁹⁴, zaś takie określenie jest często stosowane przez tomistów w odniesieniu do Stagiryty. Abstrahując w tym momencie od odpowiedzi na pytanie o istotę „realności” w filozofii, tego czym jest „realność” oraz na ile „realna” może być – jakakolwiek – filozofia, należy przyjąć, iż teorie arystotelesowskie⁹⁵ znacznie bardziej odpowiadały⁹⁶ recepcji Akwinaty, niż miałyby to miejsce z dokonaniem filozofii platońskiej⁹⁷. A. Stępień słusznie określił (w odniesieniu do oglądu ejdatycznego oraz ideacji), że poglądy na ten temat Arystotelesa oraz św. Tomasza można uznać za „umiarkowanie realistyczne”⁹⁸.

⁸⁸ Należy podkreślić, iż demokracja została tam przedstawiona jako zła forma rządów. Arystotelesowski podział wyglądał następująco: 1) królestwo – tyrania, 2) arystokracja – oligarchia, 3) republika (*politeia*) – demokracja, wedle paginacji z brytyjskiego wydania *Polityki* (London 1977) w tłumaczeniu H. Rackhama takie zestawienie znajduje się w ks. III, pkt 1279b, par. 6 i nast.

⁸⁹ Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 26–29.

⁹⁰ Zob. A. Maryniarczyk, *Dlaczego tomizm dziś?*, „Człowiek w kulturze” 1994, 2, s. 143–163.

⁹¹ A. Maryniarczyk tak opisuje związki między tomizmem i arystotelizmem: „(...) Z tym jednak, że [tomizm] identyfikuje się przede wszystkim z tradycją filozofii realistycznej, której podstawy zbudował Arystoteles, rozwijali jego kontynuatorzy (tak arabscy jak i żydowscy), Tomasz zaś filozofii tej nadał »życiodajny impuls« i odsłonił nowe perspektywy” – ibidem, s. 145.

⁹² Mowa jest o okresie, w którym Kościół rzymskokatolicki aktywnie zwalczał przejawy myślenia antycznego na każdym polu.

⁹³ Zob. Ø. Larsen, *Ethik und Demokratie – Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen*, Berlin–Hamburg 1990, s. 34 i nast.

⁹⁴ Ibidem, s. 146.

⁹⁵ Por. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, Kraków 2012.

⁹⁶ Np. w zakresie metafizyki Absolutnego/Pierwszego Poruszyciela.

⁹⁷ Zob. S. Kamińska, *Arystoteles i jego światopogląd? Czyli komentarz do przekładu książki Franza Brentano Aristoteles und seine weltanschauung – Arystoteles i jego światopogląd*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2012, 2, s. 11–27.

⁹⁸ Zob. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 34.

Platońska koncepcja dobra ogólnego – ujęcie ogólne

K. Popper zaatakował platonizm w sposób całkowicie zamierzony, zaś jego przeświadczenie o słuszności takiego postępowania wynika chociażby z korespondencji z innymi naukowcami, w której charakteryzował zakres treściowy oraz zamysł ideologiczny *Spółczeństwa otwartego*⁹⁹. K. Popper daleko posuwa się w swych uogólnieniach na temat przeszłości filozofii, wysuwając dyskusyjne opinie, jak na przykład tę, iż G. Hegel nie lubił Platona, a cenił filozofię Arystotelesa¹⁰⁰. Powodem takiej sytuacji jest to, iż K. Popper przeanalizował teorię polityki Platona, utożsamiając ją z całością platońskich poszukiwań filozoficznych, co stanowiło istotne sprzeniewierzenie się faktom i zanegowanie całego dorobku platońskiego, który był znacznie rozleglejszy. Tkwiąc w tym błędzie, K. Popper oceniał tę filozofię jako całość myśli i idei wyłącznie przez pryzmat tego, co Platon pisał w *Państwie* o instrumentalizacji sprawowania rządów i co zostało – notabene w pełni zasłużenie¹⁰¹ – ocenione przez K. Poppera jako autokracja¹⁰². Reszty dokonań antycznego filozofa nie dostrzegał.

Jak już wspomniano, twierdzenia platońskie stanowią jeden z fundamentów teorii „dobra wspólnego”, jednakże z uwagi na negatywne konotacje oraz interpretacje związane z filozofią platońską prym w zachodniej filozofii wiódł tomizm akceptujący arystotelizm. Wpływ Platona został znacznie ograniczony, wyrugowany spośród osnowy większości wiodących teorii filozoficznych odnoszących się do „dobra wspólnego” a przeciw, na co zwraca uwagę A. Stępień, to właśnie Platon i Arystoteles w dużej mierze ukształtowali „klasyczną koncepcję filozofii”¹⁰³. Rolę elementu związanego ze światem antycznym pełnił arystotelizm, co jest oczywistą

⁹⁹ Wynika z niej, że K. Popper celowo zaatakował „kilka wielkich autorytetów wszechczasów”, spośród których wyszczególnił na przykład Platona, Arystotelesa czy też I. Kanta. Taki „obrazoburczy” pogląd K. Poppera znajduje się w jednym z listów napisanych przezeń do F. Hellina w 1943 r. [cała korespondencja jest do wglądu na przykład w Universitätsbibliothek w Klagenfurcie; w tej konkretnej bibliotece znajdują się papierowe kopie listów K. Poppera z okresu 1928–1986 przydzielone do przemówień i artykułów oraz określone sygn. 1–254, 459–460. W Universitätsbibliothek w Klagenfurcie znajdują się także zdigitalizowane kopie listów K. Poppera, jednakże obejmują nieco inny okres (tj. od 1933 r. do wydań pośmiertnych z 1998 r.) i nie mają przydzielonej sygnatury].

¹⁰⁰ Takie zdanie znajduje się na przykład w wydaniu *The Open Society and Its Enemies* opublikowanym w 1977 r. w Princeton, w t. II, na s. 37.

¹⁰¹ Zwał to „paradoksem wolności” oraz „paradoksem demokracji” – ibidem, s. 285.

¹⁰² Ibidem, t. I, s. 119–121.

¹⁰³ Zob. A. Stępień, op. cit., s. 21.

konsekwencją zaakceptowania go przez religię rzymskokatolicką¹⁰⁴ oraz wykorzystania przez Akwinatę¹⁰⁵. Jednocześnie (wskazano to już w treści niniejszego tekstu) takie działanie było czysto ahistoryczne, albowiem w antycznej Grecji jeszcze przed Platonem¹⁰⁶ pojawiały się koncepcje dotyczące „dobra wspólnego”¹⁰⁷. Tak istotne zainteresowanie św. Tomasza Arystotelesem brało się również z tego, że wykladał jego pisma w Paryżu i utożsamiał się przynajmniej z częścią twierdzeń, które następnie stały się podwalinami systemu filozoficznego¹⁰⁸.

Należy uczynić zastrzeżenie, kierując się słusznymi uwagami K. Kamińskiego w tym zakresie, iż „tomizm” (*sensu stricto*) nie stanowi jednorodnej materii interpretacyjnej¹⁰⁹ i jest podatny na wielorakie interpretacje rodzajowe¹¹⁰. Element ten jest ciekawy, jednakże znajduje się poza zakresem zainteresowania niniejszego tekstu, dlatego poprzestano na przytoczeniu za K. Bańkowskim następujących rodzajów tomizmu (wg nomenklatury pojęciowej tego autora): *sensu stricto*¹¹¹ (przez K. Bańkowskiego zwany „tradycyjnym”), lowański¹¹², transcendentálny¹¹³, egzystencjalny¹¹⁴, konsekwentny¹¹⁵. Te odmiany tomizmu są jedynie uogólnionym przedstawieniem skali podziałów różnych stanowisk teoretycznych, jakie istnieją

¹⁰⁴ „(...) Właśnie w Sumie teologii św. Tomasz proponuje bardzo konkretną wizję filozofii człowieka. Wyraża się ona nie tylko w chęci rozwinięcia realistycznej antropologii Arystotelesa, ale proponowana jest tu pewna kolejność zagadnień, które są podejmowane, a także bardzo szczególne ujęcie ich przez św. Tomasza. Taki właśnie układ wydaje się być spójną propozycją odkrywania tego, co człowieka stanowi” – zob. T. Stępień, op. cit., s. 13.

¹⁰⁵ Por. E. Gilson, *Filozofia i teologia*, Warszawa 1968, s. 180–182.

¹⁰⁶ Mowa o tzw. okresie przedklasycznym, kiedy to działali jońscy filozofowie przyrody, pitagorejczycy, eleaci, Heraklit, Empedokles, Anaksagoras, materialistyczni atomiści (np. Demokryt) etc.

¹⁰⁷ Co udowadnia – zacytowana powyżej – monografia autorstwa H. Bluhma.

¹⁰⁸ Zob. A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny” 2012, 1, s. 11–18.

¹⁰⁹ K. Bańkowski pisał o „tomizmie konsekwentnym”, który można rozumieć jako konserwatywną i kanoniczną postać interpretacji myśli św. Tomasza, co szczególnie widać na tle „odmian tomizmu” wywodzących się przede wszystkim z jego najróżniejszych odczytywań – por. K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1996, 2, s. 211–219.

¹¹⁰ Zob. K. Kamiński, *Święty Tomasz a tomizm(y) – zarys stanowiska s. Swieżawskiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2002–2003, 11–12, s. 327–344.

¹¹¹ Rozumiany jako nieprzerwana kontynuacja tomistycznej myśli, szczególnie po encyklice zatytułowanej *Aeterni Patris*, ogłoszonej przez Leona XIII w roku 1879.

¹¹² Zob. K. Bańkowski, op. cit., s. 213.

¹¹³ Ibidem, s. 214.

¹¹⁴ Ibidem, s. 215.

¹¹⁵ Ibidem, s. 217.

na ten temat w literaturze przedmiotu¹¹⁶. Taki stan nawiązuje do sytuacji, w której niejednoznaczność jest cechą charakterystyczną większości istotnych deskrypcji teorii filozoficznych; w odniesieniu do Platona oraz Popperowskiej krytyki jego poglądów (oczywiście poprzez pryzmat postrzegania platonizmu jako pre-totalitaryzmu) opisywał ten problem J. Málik¹¹⁷.

Pomijanie dorobku Platona w kontekście teorii „dobra wspólnego” jest również swoistym zaprzeczeniem tego, co niosła w sobie filozofia antyczna. Wszak to właśnie Platon stworzył koncepcję sprawiedliwości¹¹⁸, pomimo tego, że jego cała twórczość (w tym – również – wizja sprawiedliwości) jest uznawana w sposób niezasłużony i krzywdzący za ideę całkowicie pozbawioną humanizmu, wręcz totalitarną¹¹⁹. Takie myślenie oznacza daleko idące uproszczenie, które jest powszechnie obecne także w polskiej literaturze przedmiotu (np. H. Olszewski¹²⁰, S. Kowalczyk¹²¹). Jedynie z rzadka doktryna postrzega koncepcję Platona nie tylko jako element autorytaryzmu władzy publicznej¹²², ale również jako wizję podporządkowania jednostki dobru ogółu, mechanizmom państwa¹²³. To główny wymiar platońskiej idei „dobra ogółu”. Czy lepszy od pozostałych? W czym koncepcja stworzona przez Platona jest gorsza od innych? Wydaje się, że w niczym. Potępia się ją niejako „z konieczności”, na zasadzie powszechnie utartych schematów pojęciowych, które zostały skutecznie utrwalone tekstem K. Poppera; zapomina się przy tym, że publikacja tego filozofa napotkała na zmasowany odpór środowiska filozoficznego i badaczy platonizmu oraz neoplatonizmu już w połowie lat 50. XX w.¹²⁴. Przyjęcie swoistych „klisz pojęciowych” za K. Popperem na długie lata skaziło rozumienie i odczytywanie platońskich koncepcji.

¹¹⁶ M. Gogacz zajął się swego czasu rozwikłaniem problemu wskazania sposobu pewnego odseparowania od siebie poszczególnych rodzajów tomizmu oraz – w konsekwencji – odróżnienie ich od teologii (por. M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 34–38).

¹¹⁷ Zob. J. Málik, *Thinking about Karl Popper and Open Society*, „Journal of Legal Theory” 2014, 15, s. 58–66.

¹¹⁸ Zob. M. Piechowiak, *Platońskie widziadło sprawiedliwości*, „Themis Polska Nova” 2013, 1, s. 5–18.

¹¹⁹ Taka opinia jest popularna także w polskiej literaturze przedmiotu, by wskazać chociażby opinię wyrażoną przez H. Izdebskiego – por. H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2007, s. 9 i nast.

¹²⁰ Zob. H. Olszewski et. al., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2002, s. 22–25.

¹²¹ Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 27–39.

¹²² Ewentualnie przejaw totalitaryzmu czy też pre-totalitaryzmu.

¹²³ W tym wypadku można wskazać na tekst autorstwa W. Wróblewskiego, zatytułowany *Arystokratyzm Platona* (Warszawa 1972) jako na przejaw próby znalezienia kompromisowego stanowiska w tej kwestii.

¹²⁴ Np. teksty autorstwa B. Levinsona (*In Defense of Plato*, Cambridge 1953) czy też J. Wilda (*Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago 1953).

W nawiązaniu do powyższego można wskazać, że o ile treści zawarte w *Państwie* są pełne odniesień o charakterze autorytarnym, to – jednakże – wyznaczają jeden aspekt, który się często pomija i nie dostrzega, relatywnie rzadko wychodząc poza te dość błahe stwierdzenia¹²⁵. Jest to szczególnie wyraźne w analizie teorii „wspólnotowości”. Gdyby potraktować ten problem z nieco innej strony, należałoby spojrzeć na Platona jako na wyraziciela własnej, immamentnej, niemalże państwowo-twórczej teorii „dobra wspólnego”, która sprowadza się do absolutystycznego prymatu aparatu państwa. To właśnie państwo jest tworem, który może działać poza jednostkami i nie liczyć się z nimi. Celem nadrzędnym jest dobrostan ogółu społeczności. Czy taka wizja dobra wspólnego jest gorsza od pozostałych? Z pewnością nie, jednakże jej inność jest nieakceptowalna we współczesnych społeczeństwach pamiętających krwawy XX wiek. Niestety, patrząc przez pryzmat bolesnych doświadczeń minionego stulecia, zaprzepaszcza się możliwość nowoczesnego spojrzenia na problematykę teorii „dobra wspólnego”.

Ponadto co „złego”¹²⁶ jest w doktrynie Platona dotyczącej państwa? Pod względem prawnym należy przyjąć, że wszystkie treści tej koncepcji są nastawione na maksymalizację dobrostanu państwa. Temu służą założenia uczynione przez filozofa odnośnie unormowania społecznego. Platon uznawał, że dla zachowania „dobra ogółu” każdy powinien czynić to, co najlepiej potrafi¹²⁷. Na tym polega „model duszy”, alegoria państwa, w której poszczególne elementy są wzajemnie zależne, by doprowadzić do „szczęścia państwa”, które – automatycznie – oznacza szczęście wszystkich obywateli (uznawanych przez Platona za „modelowych”)¹²⁸. Z tego wynika cel prawa rozumianego jako zapewnienie państwu podporządkowania mu wszystkich obywateli. Koncepcja dobra wspólnego u Platona oznacza stałe budowanie siły państwa, ponieważ dla tego myśliciela oczywistym jest, że skoro państwo składa się z podporządkowanych jednostek ukierunkowanych na jego wspieranie, to dobrostan organizmu państwowego oznacza szczęście obywateli. Także temu ma służyć prawo¹²⁹.

¹²⁵ Np. J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 2009, s. 71–76.

¹²⁶ Abstrahuje się od dookreślenia kategorii „zła”, postrzegając ją (na potrzeby tego tekstu) jako stan braku elementów pozytywnych.

¹²⁷ Zob. Platon, *Państwo...*, par. 433a.

¹²⁸ Ibidem, par. 421b–c.

¹²⁹ Ibidem, par. 519e–520a.

Zakończenie

Przedstawiony tekst ujmował jedynie najważniejsze elementy związane z interpretacją Platonskiej koncepcji „dobra wspólnego”; tej samej, której niestereotypowość jest powodem odrzucenia przez współczesne środowiska naukowe. Kolejne publikacje zaplanowanego cyklu powinny odnieść się nie tylko do Platona, ale również do szerszej interpretacji teorii „dobra wspólnego” w historii filozofii, doktryn społeczno-politycznych oraz nauk prawnych, ze szczególnym uwzględnieniem prawa konstytucyjnego.

Z dużą dozą pewności można stwierdzić, iż patrzeć na Platona wyłącznie przez pryzmat stereotypowego myślenia o budowaniu przezeń totalitaryzmu jest nie tylko uproszczeniem, ale przede wszystkim w sposób całościowy wypacza sens jego filozofii. Stworzony przezeń model „dobra wspólnego” jest z pewnością niestandardowy i jako taki znacząco odróżnia się od koncepcji „humanistycznych”. Jednakże nie oznacza to, że przez swoją inność powinien być negowany czy też uznawany za nieistotny. Jego wartością jest zaprezentowanie innego spojrzenia na omawiane zagadnienia. Można nie zgadzać się z takim przesłaniem, jednakże należy je poznać, nie zaś odrzucać zgodnie z „kliszą” Popperowskiego myślenia o Platonie jako o zarzewiu totalitaryzmu.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny” 2012, 1.
 Anscombe E., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, 33, s. 3–19.
 Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York 1962.
 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.
 Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, ks. III.
 Badiou A., *Etyka*, Warszawa 2009.
 Baehr P., *Debating totalitarianism: an exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin*, „History and Theory” 2012, 51.
 Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1996, 2.
 Beckham H. (red.), *Politics*, London 1977.
 Biesiaga T., *Alasdaira McIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 1996, 18.
 Blackburn S., *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007.
 Brentano F., *Arystoteles i jego światopogląd*, Kraków 2012.
 Brooks T., *Plato, Hegel, and Democracy*, „Hegel Bulletin” 2006, 1–2.
 Buchman J., *An Economic Theory of Clubs*, „Economica” 1965, 32.

- Bukała M., *Etyka przedsiębiorczości w późnośredniowiecznej scholastyce – wprowadzenie do problematyki*, „Prakseologia” 2009, 99.
- Castoriadis C., *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, Oxford 1997.
- CBOS, *O dobrach wspólnych i moralności publicznej*, badanie z dnia 12.11.2012 r., sygn. BS/155/2012.
- Cichosz W., *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2000, 13.
- David I., *Rethinking liberal democracy: prelude to totalitarianism*, „Journal of Liberty and International Affairs” 2015, 1.
- Fuks A., *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem–Leiden 1984.
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965.
- Gilson E., *Filozofia i teologia*, Warszawa 1968.
- Gilson E., *Tomizm*, Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
- Gryżenia K., *Dobro wspólne – rozwój osobowy – życie gospodarcze*, „Annales” 2007, 2.
- Grzybek D., *Przeciw tezm o niemożności – Elinor Ostrom o działaniu zbiorowym i zarządzaniu wspólnymi zasobami*, „Współczesne Zarządzanie” 2012, 1.
- Hume D., *Treatise on Human Nature*, Oxford 1981, cz. II.
- Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2007.
- Jasiński K., *Bóg jako „TY wieczne”. Dialogiczna filozofia boga Martina Bubera*, „Idea” 2012, 24.
- Justyński J., *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 2009.
- Kamińska S., *Arystoteles i jego światopogląd? Czyli komentarz do przekładu książki Franza Brentano Aristoteles und seine weltanschauung – Arystoteles i jego światopogląd*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2012, 2.
- Kamiński K., *Święty Tomasz a tomizm(y) – zarys stanowiska S. Swieżawskiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2002–2003, 11–12.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- Krąpiec M., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Krąpiec M., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Kraków 2008.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Kruszelnicki W., *Etyka jako aporetika: Ricoeur – Derrida (o nową jakość dialogu między filozofią a pedagogiką)*, [w:] J. Rutkowiak et. al. (red.), *Edukacja – moralność – sfera publiczna*, Lublin 2007.
- Krzyńówek-Arndt A., *Dobro własne a dobro wspólne: wokół sporów w filozofii polityki XX wieku*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), *Dobro wspólne: teoria i praktyka*, Warszawa 2013.
- Larsen Ø., *Ethik und Demokratie – Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen*, Berlin–Hamburg 1990.

- Larsen Ø., *Towards a New Ethical Imagination: Political and social values in a cosmopolitan world society*, Turku 2012.
- Leon XIII, *Aeterni Patris*, Roma 1879.
- Levinson B., *In Defense of Plato*, Cambridge 1953.
- Locke J., *Second Treatise of Government*, Cambridge 1963.
- Majka J., *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, 2.
- Málik J., *Thinking about Karl Popper and Open Society*, „Journal of Legal Theory” 2014, 15.
- Mamoń R., *Etyka Jaquesa Lacana*, „Studia Philosophiae Christianae” 1999, 2.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, Warszawa 1960, t. 1.
- Maryniarczyk A., *Dlaczego tomizm dziś?*, „Człowiek w kulturze” 1994, 2.
- Między etyką a polityką*, „Człowiek – Świat – Polityka” 2015, 6–7.
- Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 2009, 49.
- Moskulak M., *Zagadnienie relatywizmu w myśli Charlesa Taylora*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2011, 2.
- Mrozek M., *Dobro wspólne wczoraj i dziś. Na marginesie lektury „Etyki nikomachejskiej” i „Summy teologicznej”*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), *Dobro wspólne: teoria i praktyka*, Warszawa 2013.
- Mukurda K., *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.
- Novak M., *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998.
- Nowicki P., *Charlesa Taylora dyskusja z naturalizmem*, „Kultura i Wartości” 2014, 3.
- Olszewski H. (et. al.), *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2002.
- Ostrom E., *Understanding Institutional Diversity*, Princeton 2005.
- Peijuan J., *Democratizing a Post-Totalitarian Regime in a Globalized Context*, „Ritsumeikan Studies in Language and Culture” 2012, 4.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, 2.
- Piechowiak M., *Platońskie widziadło sprawiedliwości*, „Themis Polska Nova” 2013, 1.
- Pietrzyk M., *Regulacje dotyczące handlu żywnością w kontekście dobra wspólnego*, [w:] F. Longchamps de Bérier et. al. (red.), *Dobro wspólne: teoria i praktyka*, Warszawa 2013.
- Popper K., *Korrespondenz*, Klagenfurt [zbiory przechowywane w Universitätsbibliothek].
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2007.
- Popper K., *The Open Society and its Enemies*, London 1945 [pierwotna wersja tekstu powstawała w okresie 1938–1943].
- Popper K., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton 1977, t. 2.
- Poteręła A., *Estetyzacja etyki: projekt Michela Foucaulta w polemice z dorobkiem Oświecenia*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2011, 17.
- Rynkiewicz R., *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, „Kultura i Wartości” 2014, 3.
- Ryszka F. (et. al.), *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973.
- Scott D., *Platonic recollection*, [w:] G. Fine, *Plato*, Oxford 1999, cz. I.

- Smrokowska-Reichmann A., *Problemy z dyskursem: czytając Jürgena Habermasa*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 2012, 25.
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.
- Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
- Stiglitz J., *Ekonomia sektora publicznego*, Warszawa 2004.
- Sulmasa D., *Four Basic notions of the common good*, „St. John’s Law Review” 2001, 55.
- Szachaj A., *Etyczne i polityczne dylematy ideologii wielokulturowości*, [w:] D. Probuca (red.), *Etyka i polityka*, Kraków 2006.
- Szczepaniak A., *Etyka woluntarystyczna w ujęciu Jana Burydana*, „Człowiek – Świat – Polityka” 2015, 6–7.
- Szyfman L., *O naukową metodologię w historii nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1956, 1–3.
- Śpiewak P., *W stronę dobra wspólnego*, Warszawa 1994.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Kraków 2011, ks. II, cz. II.
- Tasak A., *Kategoria dobra wspólnego jako podstawa dobrego państwa w refleksji polskich środowisk katolickich*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2014, 165.
- Taylor C., *Plato’s totalitarianism*, [w:] G. Fine, *Plato*, Oxford 1999, cz. II.
- Trzpił I., *Etyka a moralność polityczna*, „Doctrina” 2008, 5.
- Turek J., *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales” 2008, 1.
- Udoidem S., *Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy*, Lanham 1988.
- Verpaalen A., *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1964.
- Whitehead A., *Process and Reality*, New York 1929.
- Wild J., *Plato’s Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago 1953.
- Wróbel Sz., *Problem władzy moralnej. Specyfika wyjaśnienia funkcjonowania gramatyki moralnej w ujęciu Marca D. Hausera*, „Principia” 2011, 54–55.
- Wróblewski W., *Arystokratyzm Platona*, Warszawa 1972.