

PAŃSTWO (gr. πόλις [polis], πολιτεία [politéia]; łac. civitas, res publica, status) – społeczność oparta na biologiczno-społecznych inklinacjach ludzkich domniemujących cel, wyznaczający charakter p. jako społeczności naczelnej.

P. jest tworem historycznym, zmiennym, a jednak trwałym. Podlega ono interpretacjom różnych dziedzin poznania (socjologii, psychologii, politologii, historii), a nade wszystko poznaniu filozoficznemu, ukazującemu naczelne rozumienie p. Filozoficzne rozumienie nie może się dokonać przy zastosowaniu pytania „jak?”, ważnego dla szczegółowych dziedzin nauki, gdyż nie wskaże ono na czynniki konstytuujące p. Trzeba się posłużyć naczelnym filozoficznym pytaniem „dlaczego?”, wskazującym na taki podstawowy czynnik (czynniki), którego ewentualna negacja byłaby zarazem negacją samego przedmiotu badań. Pytamy zatem, dlaczego tak organizująca się społeczność konstytuuje p. jako społeczność ludzką? Uzyskanie odpowiedzi zakłada głębsze rozumienie tego, kim jest człowiek jako byt rozumny, wolny, społeczny, czyli byt osobowy. Odwoływanie się do rozumienia ludzkiej natury w trakcie wyjaśniania podstawowego charakteru p. jest konieczne ze względu na ludzki charakter p.; gdy pytamy, jakie czynniki tworzą byt państwowy, to zwracamy uwagę na ludność żyjącą w obrębie p. na określonym terytorium, zabiegającą o zorganizowanie sobie życia spokojnego i szczęśliwego.

PAŃSTWO JAKO TERYTORIALNA WSPÓLNOTA SPOŁECZNA. Analizy p. zwykle się dokonywać na tle historycznego rozwoju państwowości – od gr. πόλις [polis], będącej obronnym miastem z przyległymi wioskami, do imperium. Arystoteles żył w obu postaciach państwa, gdy analizował ustrój państwowy na kanwie πόλις, i w końcu stał się świadkiem narodzin imperium Aleksandra Wielkiego. Dla Arystotelesa imperium to zbiorowisko πόλις i nie może spełnić istotnego zadania państwa, jakim jest cnota obywateli: „O tym jednak zagadnieniu warto pomówić przy innej sposobności, mąż stanu musi bowiem brać pod uwagę wielkość państwa, ilość jego mieszkańców, jak i mieć wzgląd na to, czy korzystniej, gdy ono obejmuje jeden, czy też, gdy więcej ludów [...] jeśli ustrój się zmieni co do rodzaju i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym [...]” (*Pol.*, 1276 a–b). „[...] wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców [...], prawo staje się umową [...] bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli” (tamże, 1280 b).

Przerodzenie się gr. πόλις w imperium helleńskie, a następnie wzrost imperium rzymskiego usunęły przekonanie o zadaniu p., jakim miała być cnota jego obywateli. P. stało się systemem władzy i prawa, z tym że władza zazwyczaj bywała mocniej odczuwana, aniżeli sprawiedliwość społeczna i system prawa. P. jako „społeczność doskonała” (societas perfecta), posiadająca pełną samowystarczalność, okazało się systemem społecznego przymusu. W obrębie ogromnego systemu przymusu władzy Rzymu organizowały się lokalne – mniej lub bardziej autonomiczne systemy rządzenia, poddane centralnemu przymusowi, zapewniającemu porządek i pokój.

PAŃSTWO TWOREM NATURY. Społeczność państwowa jest następstwem potencjalno-dynamicznej natury człowieka, którą można realizować jedynie w społeczności. Arystoteles w *Polityce* (1252 b – 1253 a) uzasadnia naturalność tworu państwowego. „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako »człowiek bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska«. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony, jak ten kamień wyłączony w grze w kości. Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich bowiem posunął się tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe.

To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa [...]. Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom

właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądliwości zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamieniem państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe”.

Dla Arystotelesa samowystarczalny społeczny związek jest społecznością doskonałą, gdyż umożliwia pełnienie dobra-cnoty i pełny rozwój człowieka jako bytu rozumnego i wolnego.

DLACZEGO PAŃSTWO? P. jako ludzki twór naturalny może się stać zrozumiałe – jak każde ludzkie dzieło – przez dostrzeżenie jego celu. Co zatem jest celem p.? W ujęciu klasyków filozofii p. jest społecznością powiązaną różnorodnymi relacjami osobowymi tak, by każda osoba mogła aktualizować swe potencjalności; w ten sposób spełniane w ramach organizmu państwowego dobro można uznać za dobro wspólne. Rozumienie wspólnego dobra jako celu istnienia i działania p. zostało najpełniej wyjaśnione przez średniowiecznego teologa i filozofa Tomasza z Akwinu, który zastał dwie wielkie koncepcje dobra: Platońską i Arystotelesowską. Platońska koncepcja dobra stała się podstawą systemu w platonizmie i neoplatonizmie, gdzie o dobru stanowi jego udzielanie się na zewnątrz, jego „wylewność” („bonum est diffusivum sui”). Tak pojmowane dobro realizuje się także w p.; to p. organizuje społeczność, która wszystko mu zawdzięcza; p. dominuje nad obywatelami do tego stopnia, że uznaje tylko to za dobre, co pochodzi od praw i nakazów p.; p. mogą kierować jedynie filozofowie, którzy rozumieją ideę dobra i wiedzą, czemu p. służy. Celem p. jest wychowanie obywateli (παιδεία [paidéia]); ci spełniając prawo, mogą się „zbawić” i ostatecznie uwolnić od ciała, będącego grobem ducha (σῶμα = σῆμα [soma = sema]), który jako intelekt żyje prawdą-ideą kontemplowaną w pleromie.

Drugą wielką koncepcję dobra zarysował Arystoteles w pierwszym zdaniu *Etyki nikomachejskiej* (1094 a 1–4): „Wszelka sztuka i wszelkie

dociekanie, a podobnie też wszelkie działanie, jak i postanowienie [decyzja] zdają się zdyżać do jakiegoś dobra, dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. Dobro jako cel dążenia: „bonum est quod omnia appetunt” stało się powszechnie uznanym aksjomatem. Dobro stanowi realnie istniejący byt, o ile jest on pożądanym. Z chwilą, gdy dobro zostaje poznane i pokochane, staje się celem ludzkiego działania. Poznane i pokochane dobro może się stać podstawą wyjaśnienia działania uprzedmiotowionego oraz celowego, gdyż przedmiot w działaniu jest również celem tego działania.

Gdy zwrócimy uwagę na społeczny wymiar ludzkiego bytowania i działania w różnych społecznościach, od rodziny do p., konieczne okaże się dostrzeżenie jakiegoś dobra, motywującego działania człowieka. Tylko takie dobro, które jest rzeczywistym dobrem całej społeczności, można nazwać „wspólnym dobrem”. Czy jest możliwe takie dobro, które nie byłoby dobrem antagonistycznym, a więc dobrem zarazem każdej osoby i całej społeczności?

Na problem dobra antagonistycznego zwrócił uwagę Akwinata, rozwiązując pozytywnie problem „wspólności” społecznej i indywidualnej dobra jako celu ludzkiego działania („[...] działania są zawsze jednostkowo-partykularne; ale takie właśnie partykularne [szczegółowe] działania można odnieść [związać z] do dobra wspólnego, które jest czymś wspólnym, nie tak jak wspólnym jest rodzaj czy gatunek, lecz jak jest wspólną przyczyną celową; i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel” – *S. th.*, I–II, q. 90, a. 2, ad 3).

Akwinata sformułował też naczelną zasadę w dziedzinie prawa państwowego: „[...] leges humanas esse proportionatas ad bonum commune” („[...] prawa ludzkie mają być proporcjonalne do wspólnego dobra” – tamże, q. 96, a. 1, resp.). Wspólne dobro stanowi podstawę obowiązywania prawa i jego cel: „[...] do natury prawa należy, by było ono przyporządkowane wspólnemu dobru jako celowi [...]” („[...] ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem [...]” – tamże, q. 91, a. 5, resp.).

Rozumienie dobra i ludzkiego działania ze względu na motyw dobra podaje Akwinata w *Sumie teologicznej*: „Jak byt jest tym, co najpierw zasadniczo jest [poznawczo] ujmowane, tak i dobro jest tym, co najpierw zasadniczo jest ujmowane rozumem praktycznym, który jest przyporządkowany działaniu. Każdy bowiem, kto działa – działa dla celu, który posiada charakter dobra. Dlatego też pierwszą zasadą w porządku

rozumu praktycznego jest ta, którą na dobru opieramy, a którą jest to, iż »dobro jest tym, czego wszystko pożąda«. I to jest pierwszym nakazem prawa, że dobro należy czynić i o nie zabiegać, a zła unikać. I na tym opierają się wszelkie nakazy prawa naturalnego: aby to wszystko czynić lub tego unikać, co ludzki rozum praktyczny naturalnie ujmuje jako dobre. Skoro dobro posiada w sobie charakter celu, a zło jest temu przeciwne, stąd wszystko to, ku czemu skłania się człowiek, w swych naturalnych inklinacjach, rozum ujmuje jako dobro, i w konsekwencji mające być jako zdziałane, a temu przeciwstawne jest zło, które trzeba unikać” (tamże, q. 94, a. 2, resp.).

Dla każdego człowieka rzeczywistym dobrem jest coraz pełniejsza aktualizacja jego potencjalności, takich jak intelektualne poznanie, miłość i twórczość. Dzięki aktualizowaniu tych potencjalności stajemy się bytowo bogatsi, umacniamy się w ludzkim sposobie istnienia. Dlatego dla przetrwania i wzbogacenia życia osobowego człowieka potrzebne jest społeczeństwo samowystarczalne – p., które jest władne zorganizować taki rodzaj środków służących dobru człowieka i jego rozwojowi, że każdy może wg swych zdolności, zainteresowań i pracy indywidualnej rozwinąć potencjalności osobowe.

Tylko w myśl koncepcji wspólnego dobra, które jest wspólnym celem ludzkiego działania osobowego, wzrost dobra poszczególnej osoby (w jej poznaniu, moralnym postępowaniu i twórczości) staje się zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa. Doskonalenie się osobowe nie dokonuje się wtedy niczym kosztem, a służy wszystkim, gdyż tym lepsze jest społeczeństwo, im lepsi intelektualnie, moralnie i twórczo są jego obywatele. Dlatego nadrzędnym celem p. i społeczeństwa jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji wspólnego dobra przez stwarzanie koniecznych warunków (materialnych, administracyjnych, kulturowych) do aktualizowania się potencjalności osobowych człowieka.

ETYCZNY SYSTEM RZĄDZENIA. Jeśli celem p. jest dobro jego obywateli, to konieczne jest etyczne zrealizowanie tego celu. Zasadniczym czynnikiem tworzącym p. jest system rządzenia, wyrażający się we władzy państwowej. System prawny wyłaniający władze państwowe uchodził za zasadniczy czynnik p., zwł. w czasach nowożytnych, gdy abstrahowano od celu p. Wszelkie działania i wytwory p. są nacechowane celowością i mieszczą się w obrębie racjonalnym i wolnym, a więc podlegającym moralności i etycznej

ocenie. Ten moment celu p. podkreślano w filozofii klasycznej. P. stanowi naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie się rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest „pełnienie cnoty”. Stąd organizacja p., polityka jako teoria p. i jego działania – należą do dziedziny etyki w sensie zasadniczym.

W p. występują także czynniki, które stanowią swoiste wątki sztuki, czyli dziedziny należącej do poznania pojetycznego, muszą one jednak być podporządkowane istotnej dla polityki dziedzinie moralności. Sztuka suponuje działanie rozumne i wolne, a jednocześnie podlega autonomicznym prawom wykonywanego dzieła, ocenianego nie z punktu widzenia dobra i zła moralnego, lecz poprawnej (lub niepoprawnej) realizacji idei-wzoru tego dzieła. Przeniesienie polityki i zadań p. z dziedziny moralności (etyki) do dziedziny sztuki, dokonane przez N. Machiavellego, przeciwstawiało się arystotelesowskiemu rozumieniu sensu p., choć arystotelesowska koncepcja p. nie wyklucza w jego działaniu także sztuki – pojętej w sensie klasycznym.

Mając na uwadze przeznaczenie p., jakim jest dobro wspólne obywateli, należy zwrócić uwagę na czynniki formalne strukturalizujące p.

SYSTEMOWOŚĆ PRAWA. Na pierwszym miejscu trzeba uwzględnić „systemowość prawną”, konstytuującą państwowość w aspekcie formalnym. System prawny istniejący w p. jest istotnym wyrazem organizacji państwowej, do tego stopnia, że niektórzy teoretycy p. i prawa (H. Kelsen) określają p. jako „związek prawny” (Rechtsverband-Rechtsgemeinschaft). P. nigdy nie zrealizuje doskonale swego prawnego porządku, gdyż i systemy są niedoskonałe, i niedoskonalą są ludzie, jednak to p. odzwierciedla ludzkie oczekiwania prawne, ekonomiczne, techniczne. Podstawowe są ludzkie inklinacje do życia w społeczeństwie, wg racjonalnych reguł prawa. Skoro człowiek nie potrafi żyć bez komplementarnych czynności osób drugih, gdyż nie wszystko może wykonać sam, potrzebuje pomocy osób drugih, „ma prawo” do tego, by osoby drugie wykonały (bądź zaprzestały wykonywać) należne działania, to trzeba te czynności racjonalnie uporządkować przez system prawny dla wspólnego dobra. Dlatego słusznie się uważa, że ludzki pęd do społeczno-prawnego sposobu życia jest czymś fundamentalnym w organizowaniu p. Na tle naturalnych inklinacji prawnych, zabezpieczających podstawy ludzkiego działania w społeczeństwie, można mówić o realizowaniu się życia ekonomicznego, technicznego, naukowego.

Koncepcja p. jako systemu pojawiła się stosunkowo późno, gdyż wcześniej osoba monarchy swoimi decyzjami organizowała społeczność państwową. Co więcej, taka koncepcja państwowości jest związana z posthobbesową teorią umowy społecznej, jaką zawierają niezależne ludzkie indywidua, aby p. chroniło jednostki przed zagrożeniem ze strony innych. Indywidualizm prawny zdaje się być podwaliną uformowanej w XIX w. koncepcji p. jako systemu prawa. Nie znaczy to, że koncepcji formalnej p. jako systemu prawa nie można uzasadnić realistycznie, przez zwrócenie uwagi na koncepcję prawa rozumianego jako *ius*, a więc uprawnienia przyrodzone, domagające się systemu prawnego (*lex*) zabezpieczającego naturalne inklinacje człowieka. Koncepcja państwa jako systemu prawnego była następstwem teorii szkoły prawa naturalnego z XVII i XVIII w., gdy dominowały koncepcje tzw. umowy społecznej na tle indywidualizmu prawnego.

SYSTEM PRAWA. System prawa, będący formalnym wyrazem p., byłby niezrozumiały bez faktycznej dominacji władzy, ponieważ to władza stoi na czele p. i wprowadza rozmaite systemy prawa; zwł. w koncepcji woluntarystycznej prawa, kierującego się zasadą sformułowaną przez prawnika rzymskiego Ulpiana: „*quod principi placet legis habet vigorem*” („to wszystko, co się władzy podoba, posiada charakter prawa”). P. jako system prawny powstawało powoli, z rozporządzeń władzy. Stąd zwykło się bardziej akcentować rolę władzy w p. niż rolę prawa, chociaż w sensie formalnym p. jest systemem prawa, lecz nie w izolacji od innych czynników, jakimi są władza, terytorium i naród (lud); czynniki te, konstytuujące formalnie p., nie wyczerpują samego p., gdyż należy uwzględnić także zadanie p. w stosunku do jego członków (narodu, obywateli).

P. nie może uchylić się od zadania naczelnego, jakim jest wspólne dobro obywateli, gdyż takie p. byłoby bezcelowe; historyczne doświadczenia państw mających na celu wyłącznie zachowanie władzy, nie zaś wspólne dobro, skazywały na nieistnienie i zagładę systemy państwowe (przykłady minionych p. totalitarnych, zwł. totalitaryzmu komunistycznego, są wymowne). Przerost struktur prawnych służących wzmocnieniu samej władzy prowadzi do uciemnienia, zniewolenia, zinstrumentalizowania obywateli przez środki państwowej pomocy. P. jawi się wówczas jako organizacja przymusu.

Prócz rozumienia zadań p. jako racjonalnego organizatora i (do pewnego stopnia) spełniacza dobra wspólnego obywateli – w tym sensie, że organizując

system prawny umożliwia, a nie utrudnia realizowanie ludziom ich osobistego dobra – nie można nie dostrzec roli p. jako spełniającego przymus prawny: konieczność odbycia służby wojskowej, udziału w wojnie, narażania życia w wypadkach klęsk żywiołowych. P. jako siła przymusu wtedy jedynie ma charakter racjonalny, gdy w swym ustrojowym działaniu realizuje wspólne dobro, nie zaś dobro poszczególnych grup społecznych, narodowych (w przypadku p. wielonarodowego) czy ekonomicznych. Bez motywu wspólnego dobra p. jawi się jako siła przymusu. Stąd konieczna jest w p. świadomość wspólnego dobra oraz duchowej mocy wiążącej prawa, organizujące racjonalnie obywateli w jeden państwowy ustrój. Cele wspólnego dobra, stanowiącego fundament organizacji państwowo-prawnej, winny być oparte nie na woluntarystycznej koncepcji prawa („quod principi placet – legis habet vigorem; cuius regio eius religio”), ale na racjonalnej koncepcji prawa jako „ordo boni ac recti”. Woluntarystyczne koncepcje prawa, przyjęte przez Bizancjum, a następnie przez Rosję i ludy ruskie oraz przez cesarzy rzymskich narodu niemieckiego i przez ruchy protestanckie („cuius regio eius religio”), rozprzestrzenione na Anglię i Skandynawię – ujawniały tę stronę organizacji państwowej, która jest bardziej wyrazem woli i siły władzy, aniżeli rozumu i dobra.

Tylko wizja wspólnego dobra organizowanego przez system państwowo-prawny może się stać podstawą do naturalnej akceptacji p. – swoistego racjonalnego konsensusu – w którym aspekty przymusu są podporządkowane rozumnemu prawu i wspólnemu dobru wszystkich obywateli. W związku z tym „racjonalnym konsensusem” zwykło się przypominać, że poszczególne jednostki ludzkie naturalnie przyporządkowane ustrojowi państwowemu nie są bytami suwerennymi – suwerenem jest całość złożona z tych jednostek jako jego części. W tej wykładni kwestię tę upraszczano w tym sensie, że nie rozróżniano wyraźnie analogicznego tworu, jakim jest p., w którym poszczególne osoby w zakresie dobra wspólnego, rozumianego jako osobowy rozwój człowieka, są suwerenami w sensie istotnym, a p. może im jedynie umożliwić realizowanie tego dobra przez racjonalny system prawny. Natomiast p. jest suwerenem w stosunku do swych obywateli, gdy chodzi o organizowanie środków służących wspólnemu dobru. Rozróżnienie sprowadza się do postawienia akcentów, nie zaś na wykluczeniu przeciwieństwa.

Bywały wypadki, gdy p. przekraczało swe naturalne (wypływające ze społecznej natury człowieka przyporządkowanego do życia w społeczności) uprawnienia, gdy wkraczało w domenę dobra osobowego, nakazując przez prawne środki (rozporządzenia) realizowanie tego, co nie jest ani dobrem, ani prawdą. Fałszowano prawdę historyczną, przemilczano i zatajano fakty zła społecznego, umożliwiając realizowanie kolejnego zła. Przyniosły to ustroje totalitarne, w tym ustroje komunistyczne, gdy p. (ludzie władzy) nakazywało kłamliwą ideologię realizować w powszechnym nauczaniu, gdy prawo chroniło złoczyńców, gdy system prawny był podporządkowany nie dobru obywateli, lecz umacnianiu władzy przez wzbudzenie terroru (wyroki śmierci, więzienie, obozy koncentracyjne). Ważne jest zatem nieustanne przypominanie o granicach suwerenności państwowej, aczkolwiek trudno ustalić ostry rozdział pomiędzy tym, co jest rzeczywistym celem, a co – koniecznym i nieodzownym środkiem realizowania tego celu. Tu jedynie praktyka demokratycznych rządów może ustalić paradygmat, który staje się możliwy, gdy coraz powszechniej zaczyna obowiązywać *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, wskazująca na istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc przy tym koncepcji suwerenności p. jako racjonalnego systemu prawnego, gwarantującego prawa człowieka.

POLITYCZNY PLURALIZM. Wypracowano taką koncepcję p., która gwarantuje racjonalny sposób realizowania wspólnego dobra. W strukturę p. wchodzi rozmaite grupy ekonomiczne, społeczne, polityczne. Każda z tych grup ma swe cele i swoiste sposoby ich realizowania. Ujawnia się pośród nich współzawodnictwo, konkurencja i społeczny antagonizm. W każdym typie solidaryzmu pojawia się antagonizm, co wynika z różnorodności widzenia wspólnego celu i doboru środków do celu. To powoduje pluralizm wizji i pluralizm sposobów realizowania społecznych celów i w konsekwencji społecznego dobra. P. ze swej natury dopuszcza pluralizm grup i organizacji społecznych, usiłujących organizować właściwe sobie cele. Pojawiały się nawet teorie, że do istotnych zadań p. należy zharmonizowanie różnorodnych dążeń organizacji i stronnictw politycznych – tym trudniejsze jest takie harmonizowanie politycznych interesów grup i stronnictw, im więcej powstało antagonistycznych grup narodowościowych, wyznaniowych, gospodarczych i in.

Na tle pluralizmu politycznego zrodziła się koncepcja p. jako przeciwstawnych sobie grup interesów. Zadaniem p. jest zapewnienie równowagi tych grup przez demokratyczny system prawny, pozwalający na pokojowe ich współzycie. Trudno jednak przyjąć taką koncepcję, by tylko to było zadaniem p. lub też by w p. musiały powstawać grupy antagonistyczne. Człowiek bowiem nie jest tylko indywiduum nastawionym wrogo wobec drugiego osobnika; ludzie tworzą grupy, w których solidaryzm jest głębszy niż antagonizm; solidaryzm jest wyrazem potrzeby wzajemnej pomocy i uzupełniania sił. Wszystkie grupy społeczne wzajemnie siebie potrzebują i przez to budują społeczny solidaryzm, świadomi, że partie i stronnictwa działają w obrębie tego samego p., stojącego na straży wspólnego dobra, różnorodnie realizowanego.

Przeciwnie było w p. komunistycznych, gdzie w monopartiach powstawały frakcje prowadzące między sobą walkę o wiele bardziej zaciekle niż w pluralistycznych stronnictwach partyjnych. Komunizm okazał się wielką pomyłką zrodzoną z intelektualnej utopii i apriorycznych założeń, nieliczących się z ludzką naturą, jej skłonnościami, jej przeznaczeniem, dlatego systemy komunistyczne nie tylko nie uchroniły ludzkości od walk politycznych, ale walki te wzmagały; wprowadzały terror społeczny, doprowadziły do załamania się gospodarki w tych p., które realizowały utopijne założenia K. Marksa i W. I. Lenina.

Przeciwieństwem politycznego pluralizmu jest także syndykalizm społeczny, który wbrew marksizmowi nie wierzył w automatyczne przejście od kapitalizmu do socjalizmu, lecz apelował do związków zawodowych, aby pokierowały społeczną rewolucją w przejściu do bezklasowego i bezpiecznego społeczeństwa. Środki produkcji nie powinny stać się własnością p., ale powinny nad nimi zapanować związki zawodowe. Teoretykiem syndykalizmu był G. Sorel (*Réflexions sur la violence*, P 1908, 1950¹¹) – faszystowski kooperatywizm był próbą realizacji Sorelowskich zasad syndykalizmu, wzbudzając uznanie u Lenina; później idea syndykalizmu i wpływu związków zawodowych została uznana za wrogą w realnym socjalizmie, zwł. w ZSRR.

Przeprowadzone rozważania o p. pozwalają dostrzec te czynniki, które determinują rozumienie p. i społeczeństwa, o ile jest ono zorganizowane w celu realizacji dobra wspólnego.

F. Oppenheimer, *Der Staat*, F 1907, St 1954⁴; H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres* (wyd. B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp), Lei 1939, Aalen 1993; E. Cassirer, *The Myth of the State*, NH 1946; J. Donnedieu de Vabres, *L'état*, P 1954, 1980⁶; T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (tłum. Cz. Znamierowski), Wwa 1954; J. Dabin, *L'état ou le politique*, P 1957; A. Klug, *Die Rechts- und Staatslehre des Franciscus Suarez*, Kö 1958; J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseaus Social Theory*, C 1969; J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lb 1972; J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, C 1973; Krapiec Dz X; Św. Augustyn, *O państwie Bożym* (tłum. W. Kornatowski), I–II, Wwa 1977; G. Poggi, *The Development of the Modern State*, Lo 1978; K. Dyson, *The State Tradition in Western Europe*, Ox 1980; Krapiec Dz XVI; Krapiec Dz XVII; H. Münkler, E. Vollrath, M. Silnitzki, HWP X 2–53; M. A. Krapiec, *Człowiek, prawo i naród*, Lb 2002; Arystoteles, *Polityka* (tłum. L. Piotrowicz), Wwa 2004.

Mieczysław A. Krapiec