

**POLITYKA** (gr. τὰ πολιτικά (πράγματα) [ta politiká (prágmata)] – to, co dotyczy życia społecznego, obywatelskiego; od: πόλις [polis] – państwo, społeczność; πολίτης [polites] – obywatel; łac. politica) – roztropna realizacja dobra wspólnego.

Słowo „polityka” wywodzi się od πολιζειν [polídein], co znaczy „budować miasto”; w obrębie murów πόλις [polis] rozwijała się miejska społeczność zorganizowana wg obyczajów i praw opartych na tradycji lub przyjętych w inny sposób. To, dzięki czemu człowiek staje się członkiem tej społeczności, nazywano τὸ πολιτικόν [to politikón], wskutek czego τὰ πολιτικά πράγματα [ta politiká prágmata] stała się sposobem życia społeczności πόλις, a wiedzą o tym jest ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη [he politiké episteme]. Wyrażenie „politica” (neutrum plurale) przeszło do języka łac., oznaczając to samo, co gr. πολιτικά πράγματα. Później na oznaczenie życia społeczności miasta używano wyrażen „res publica” albo „civitas”.

SENS POLITYKI. P. rozumiana jako roztropna realizacja wspólnego dobra wskazuje, że to roztropność usprawnia nasze wolne decyzje życia społecznego. W życiu społecznym doświadczamy skutków przeszłości, przechodzącej w teraźniejszość i określającej przyszłość. Stąd w życiu indywidualnym, a zwł. w decyzjach dotyczących społeczności, nieodzowne jest zachowanie pamięci o przeszłości. Historia powtarza się nie w jednostkowych wydarzeniach, lecz w zjawiskach kulturowo-cywilizacyjnych, które do pewnego stopnia są konieczną formą społecznego działania, mogącą się analogicznie powtórzyć, gdy zaistnieją podobne warunki. Mając pamięć przeszłości (odpuszczane są nawet zbrodnie, ale nie wolno o nich zapominać, gdyż to jest złem i głupotą), można w planowym działaniu, kierowanym roztropnością, odsunąć np. niebezpieczeństwo wojny. Roztropność zobowiązuje także do wnikliwej analizy (indywidualnej i zbiorowej) zjawisk teraźniejszych – pozytywnych i negatywnych – w perspektywie podjęcia odpowiedniej decyzji, która może się przyczynić do zachowania lub uzyskania odpowiedniego dobra. Roztropność (φρόνησις [phrónesis]) nie jest abstrakcyjnym rozważaniem, lecz konkretnym poznaniem wzajemnie warunkujących się nastawień i zjawisk – podporządkowanym konkretnemu działaniu. Działanie sprowadza się do podjęcia czynności przyporządkowanych zapewnieniu dobra nie tylko poszczególnej osoby, lecz także dobra wszystkich osób. Jest to tzw. dobro wspólne, uzasadniające istnienie społeczności ludzkich, takich jak rodzina,

gmina, naród, państwo. Wspólne dobro – dostępne dla każdego jako cel i racja istnienia społeczności – nie może być dobrem antagonistycznym, powodującym niesnaski, zazdrości i niepokoje społeczne. Jest możliwe tylko jedno takie dobro wspólne – jest nim rozwój ludzkiej osoby w tym, co jest istotne dla osoby: jej rozumu, woli i twórczości. Społeczeństwo istnieje po to, by pomóc ludziom być „bardziej ludźmi”, a więc rozwinąć i pogłębić poznanie intelektualne, umożliwić spełnianie dobra, wyzwolić zdolności twórcze. Są to dobra nieantagonistyczne, jeśli bowiem osoba będzie mądrzejsza i szlachetniejsza w spełnianiu dobra, bardziej twórcza – to nikt przez to nie jest poszkodowany, a zyskuje na tym cała społeczność. Dobro wspólne jako racja i cel istnienia społeczności spełnia swą właściwą polityczną rolę, realizującą się w życiu osób tworzących społeczność.

U starożytnych Greków poczucie wspólnoty rodów szlacheckich i miejskich społeczności obejmowało jedynie τὸ πολιτικόν, a nie życie prywatne lub zawodowe (rolnictwo, rzemiosło i handel). W takiej wspólnotcie, zwł. na tle tradycji szlachecko-rycerskiej, akcentowano równość (przejawiającą się w sprawiedliwości) bardziej niż wolność – ta miała być przywilejem tylko niektórych, gdyż, jak uważał Protagoras, respekt (αἰδώς [aidós]) wobec władzy miarkuje wolność. W życiu społecznym ważniejsza jest sprawiedliwość (δική [dike]), a ta oparta jest na prawie, które – jak uczył Sokrates – ma wypływać z natury rzeczy, odczytanej przez ludzkiego ducha rozumnego (νοῦς [noús]).

Ukształtowane społeczności miast-państw budziły zainteresowanie filozofów, jako że ingerencja społeczna w życie jednostki była tak duża (niekiedy nawet tragiczna dla najszlachetniejszych jednostek, jak Sokrates), że domagała się reform – kierowanych przez myślicieli (filozofów), w ramach zaprojektowanych przez nich wizji państwa idealnego. Istniejące państwa były państwami „partyjnymi”, rządzonymi przez zmieniające się stronnictwa, dalekie niekiedy od realizacji wspólnego dobra. Śmierć Sokratesa z mocy wyroku państwowego wstrząsnęła Platonem. Swe główne dzieło *Politeia* (*Państwo*) napisał Platon po pięćdziesiątym roku życia (po 388, a przed 366 przed Chr.), a więc w wieku uważanym za najodpowiedniejszy dla filozofa-władcy. Przedmiotem tego dzieła jest sprawiedliwość, a osią jest następująca myśl: „[...] dopóki bądź filozofowie królewskich nie będą dzierżyli rządów, bądź ci, co teraz nazywają się królami i możnowładcami, uczciwie i gruntownie nie wezmą się do filozofii, dopóty ani przewidzieć nie można

końca nieszczęść dla państw, ani w ogóle dla rodzaju ludzkiego” (*Resp.*, 473 D).

Platon wskazywał na paralelność pomiędzy strukturą człowieka i strukturą państwa. Tak jak w człowieku współistnieją 3 dusze: rozumna, wolitywna (bojowa) i pożądliwa, tak w państwie współistnieją 3 stany: rządców, wojowników i wytwórców dóbr materialnych. Tak jak w człowieku współistnienie trzech dusz jest dziełem indywidualnej sprawiedliwości, tak współzycie trzech stanów społecznych jest dziełem sprawiedliwości zabezpieczającej to wszystko, co się każdemu stanowi należy. Obywatel musi czynić dobro – dobrowolnie bądź pod przymusem prawa. Wolność nie istnieje na żadnym polu, stąd opinia, że Platońskie państwo jest mieszaniną idyllicznego państwa naturalnego z państwem policyjnym („Rządy elity Platońskiej nie różnią się nieraz od rządów elity – Leninowskiej” – T. Sinko, *Literatura grecka*, Kr 1932, I/2, 637). W państwie Platona dopuszczalne jest okrucieństwo wobec osób obcych plemiennie (barbarzyńców), traktowanych jako naturalnych wrogów Hellenów.

Państwo powstaje jako organizacja mająca zaspokoić podstawowe potrzeby człowieka (wyżywienie, mieszkanie, ubranie). Rozwój państwa przebiega od patriarchalnego związku pasterzy i rolników, poprzez państwo wytwórców i kupców, charakteryzujące się partyjnymi walkami wewnętrznymi i wojnami zewnętrznymi, do państwa idealnego, nacechowanego mądrością, męstwem, umiarkowaniem oraz kierującą wszystkim sprawiedliwością, polegającą na tym, że każdy wypełnia to, co do niego należy. Napór ludzi trzeciego stanu do rządów i obrony, a spychanie tychże w dół, pociąga za sobą niesprawiedliwość. Państwem mają rządzić prawdziwi – a nie udawani – filozofowie, świadomi idei dobra najwyższego, będącego podstawą bytu i wszelkiego życia; tego dobra nie nazwał Platon Bogiem. W dialogu *Fileb* czytamy, że dobro nie da się ująć w jedną formę, bo jest i pięknem, i harmonią i prawdą. Zwykli śmiertelnicy mogą widzieć tylko świat cieni, dlatego wymagają kierowania przez mędrców zapatrzonych w najwyższe dobro i rozumiejących sens życia duszy uwięzionej w ciele, którą należy wyzwolić przez prawdę filozoficzną; wychowanie obywateli jest celem państwa.

Przeciwieństwem Platońskiego *Państwa* jest *Polityka* Arystotelesa, uwzględniająca cechy poszczególnych ustrojów politycznych (księga II zawiera przegląd i krytykę ustrojów, m.in. lakońskiego, kreteńskiego,

kartagińskiego) oraz prawodawstw (Solona, Zoleukosa, Charandasa, Drakona, Pittakosa i in.). Za podstawę państwa uważał Arystoteles rodzinę i gospodarstwo domowe. Rodzina, złożona z mężczyzny – głowy domu oraz matki i dzieci, a także niewolników, stanowi podstawową jednostkę społeczno-gospodarczą, zaspokajającą potrzeby własne za pomocą gospodarki domowej, a także potrzeby rynku.

Mianem obywatela określa się tego, kto zarówno w linii ojca, jak i matki pochodzi z rodziny obywatelskiej (*Polit.*, 1275 b), a także tych, którzy otrzymali obywatelstwo na mocy prawa. „[...] obywatele nie mogą prowadzić życia prostego robotnika ani handlowca, bo takie życie nie jest szlachetne i nie pozwala na rozwijanie cnoty; nie mogą też być robotnikami ci, którzy mają być mężami stanu, bo do uprawiania cnoty i rozwijania działalności politycznej potrzeba wolnego czasu” (tamże, 1328 b).

Arystoteles analizując sposoby rządzenia państwem twierdzi, że ten ustrój jest dobry, który ma na celu dobro ogólne, a ten jest zły, którego celem są interesy rządzących. Wymienia 3 dobre formy ustrojowe: monarchia, arystokracja i politeja (tzn. rządy obywateli). Odpowiadają im 3 wypaczone formy: tyrania, oligarchia i demokracja. Celem i dobrem państwa jest nie tylko zachowanie życia obywateli, ale także życie piękne i cnotliwe. Dlatego w konkretnych warunkach historycznych najlepszy jest ten ustrój, w którym przewagę mają ludzie będący na najwyższym poziomie moralnym i umysłowym.

Po to, by państwo było trwałe i spokojne, musi istnieć odpowiednia struktura społeczna; konieczny jest silny stan średni: „Skoro więc panuje ugoda co do tego, że umiarkowanie i środek są najlepsze, to oczywiście i w zakresie posiadania będzie średnia własność [bezwzględnie] ze wszystkich najlepsza” (tamże, 1295 b); „Przewroty ustrojowe następują również wówczas, gdy klasy obywateli uchodzące za przeciwstawne, jak np. bogaci i lud, utrzymują się w równowadze, a stan pośredni nie istnieje, albo też gra znikomą rolę” (tamże, 1304 a); „[...] państwo na średnim stanie oparte jest najlepsze, bo też takie jedynie wolne jest od wstrząśnień wewnętrznych” (tamże, 1296 a).

Tak pojęte *πόλις* jest autarkiczne, a więc zapewniające konieczne dobra dla uczciwego życia. Ale autarkia ma także sens moralny: „Uważa się ogólnie doskonale dobro za samowystarczalne. A mam tu na myśli samowystarczalność nie dla jednego tylko człowieka, żyjącego życiem samotnika, lecz także dla

jego rodziców, dzieci i żony, i w ogóle dla jego przyjaciół i współobywateli, ponieważ człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia społecznego” (*E. nic.*, 1097 b 8–11).

Realizację dobra wspólnego i cnoty może zapewnić autarkiczne polis, ale za czasów Arystotelesa powstawało imperium Aleksandra Wielkiego obejmujące olbrzymie przestrzenie i miliony ludzi; wówczas „wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz [...] rękojmią wzajemnej sprawiedliwości, bez możliwości urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli” (*Polit.*, 1280 b).

Obywatelami nie są i być nie mogą niewolnicy („Z natury bowiem jest niewolnikiem ten, kto może być własnością drugiego [...] i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada [...]” – tamże, 1254 b).

Najważniejszą wykładnię p. po Arystotelesie dała Stoa, w której głoszone, że ludzkie postępowanie należy dostosować do praw boskiej natury, którą reprezentuje monarcha (jako „żywe prawo”). Wpływ szkoły stoickiej był wybitny w myśli gr. i w Rzymie, dzięki Panaitiosowi, który zwrócił uwagę na obowiązki współobywateli. Szczególnie Rzym republikański stał się, poprzez działania Polibiusza i Cyncerona, miejscem formowania koncepcji prawnopaństwowych. Państwo pojęto jako żywy organizm, dzięki współdziałaniu trzech sił: magistratus, senatus i populus. One gwarantują ład państwa, budowany na obowiązkach obywateli względem siebie (Cynceron, *De officiis*) i całości. Spełnianie tych obowiązków jest podstawą organizowania Imperium Romanum.

Problematyka obowiązków wobec państwa została zaakcentowana przez chrześcijaństwo (Listy św. Pawła i Listy św. Piotra), ale też nauka św. Piotra nawoływała, by bardziej słuchać Boga niż ludzi, co zaowocowało postulatami podwójnej władzy – kościelnej i państwowej (św. Ambroży z Mediolanu), a w przyszłości stało się podstawą wypowiedzenia posłuszeństwa władzy tyrańskiej i totalitarnej, której prawa okazały się pseudoprawami (gdy nakazują czynić zło i ingerują w sprawy wiary człowieka).

Pierwszym chrześcijańskim dziełem o państwie było *De civitate Dei* św. Augustyna. W dziele tym przedstawił 2 antagonistyczne porządki społeczne: civitas terrena i civitas Dei; pierwsze jest dziełem grzechu, drugie,

afirmujące posłuszeństwo Bogu – jest dziełem sprawiedliwości. Są to różnienia abstrakcyjne, gdyż w rzeczywistości oba porządki przenikają się, a nawet w niektórych aspektach warunkują.

Koncepcję Arystotelesa wzbogacił św. Tomasz z Akwinu (przy uwzględnianiu teorii platońskich i stoickich). Zaakcentował powiązanie p. z etyką. Etyka, jako teoria moralnego działania człowieka, jest teorią ludzkiego działania w ogóle, jako że nie ma ludzkiego czynu, który by nie był czynem moralnym, tzn. opartym na decyzji człowieka. Dlatego etyka – jak już sugerował Arystoteles – obejmuje 3 działy: a) *ethica monastica seu solitaria* – etyka dotycząca indywidualnego postępowania; b) *ethica oeconomica* – dotycząca życia domowo-rodzinnego; c) *ethica politica* – dotycząca działania społecznego, państwowego. Człowiek, jako byt osobowy, jest zarazem *animal sociale* – może się osobowo rozwinąć tylko przez kontakt z innymi ludźmi, jak też *animal politicum*, a więc żyjącym w społeczności organizującej się dla spełnienia wspólnych celów. Koordynacja celów w społeczności politycznej może być spaczona wówczas, gdy przyporządkowuje się je wyłącznie własnym zamierzeniom, a drugiego człowieka traktuje się jako środek (instrumentalnie). Trzeba przeto tak organizować życie polityczne, by wspólne dobro było sprawiedliwe, a więc proporcjonalnie i analogicznie osiągalne – realizowane przy zastosowaniu roztropności. P. jest sztuką roztropnego realizowania dobra, dlatego *politica* nie może być *despotica*; powinna być *libera* – przez rozumne ukazywanie dobra. Realizowanie takiego dobra może nastąpić wtedy, gdy władza kierująca się roztropnością rządzenia (*prudencia regnativa*) wydaje odpowiednie prawa (*prudencia legislativa*) i stwarza odpowiedni sposób wykonywania władzy (*prudencia architectonica*). Tak pojęta p. nie jest celem sama w sobie – jej celem jest szczęście obywateli, mogących poświęcić się kontemplacji prawdy („[...] tym jest bowiem szczęście kontemplatywne, do którego całe życie polityczne zdaje się zmierzać, gdy poprzez pokój, który jest ustanowiony przez uporządkowane życie polityczne – daje się ludziom możliwość kontemplowania prawdy” – *In Ethicorum*, lib. X, lect. 11, n. 4).

W okresie działalności uniwersyteckiej Akwinaty można dostrzec ścieranie się dwóch nurtów myślenia: starego, neoplatońsko-augustyńskiego, z racjonalistycznym, arystotelesowskim (w interpretacji arab.-awerroistycznej). Oba nurty miały w sobie załączki późniejszych deformacji w postaci przeakcentowania woluntaryzmu (nad racjonalizmem) w nominalizmie i

protestantyzmie, a także w racjonalizmie awerroistycznym przyjętym przez środowisko uniwersyteckie Padwy. Ten kierunek – pozornie racjonalistyczny, zaowocował teorią p. Niccolò Machiavellego. W łac. awerroizmie, nieuznającym nieśmiertelności jednostkowej duszy ludzkiej, pojawiły się neoplatońskie koncepcje o anima mundi (duszy świata) – skąd już tylko krok do koncepcji „duszy narodu”, nieliczenia się z jednostkowymi prawami człowieka i domagania się wszechwładnego państwa, które stać się miało jedynym suwerenem. Podobno K. Marks miał oświadczyć, że koncepcja Th. Hobbesa była natchnieniem dla komunizmu (komunizm w praktyce realizował różne wątki, w tym zwł. Machiavellego).

Tomasz z Akwinu unikał błędnych rozwiązań woluntaryzmu neoplatońsko-augustyńskiego i racjonalizmu awerroistycznego. Dla kierunku augustiańskiego, zafascynowanego wizją civitas Dei (państwa Bożego), ziemską władza ludzi grzesznych jest „państwem zła”; tylko królestwo łaski może być dobre. Państwo, będące następstwem grzechu, ma być środkiem zaradczym przeciw grzechowi – temu służy swoista teokracja władzy: papieża i cesarza lub – jak w wizji Dantego Alighieri – władzy samego cesarza. Myśl wywodząca się z awerroistyczno-racjonalistycznej koncepcji państwa uznawała państwo za najwyższe osiągnięcie ludzkie, za cel sam dla siebie, za czynnik decydujący o etyce i prawdzie. Takie stanowisko uderzyło w chrześcijaństwo, w konsekwencji wiele grup, głównie w protestantyzmie, nawoływało do ucieczki od brudnej p.; albo przeciwnie: trzeba uciec do woluntarystycznej teokracji, kierowanej zasadą „cuius regio, eius religio”, by realizować ideały państwa Bożego.

Rozwiązania skrajne, których w swej doktrynie unikał św. Tomasz z Akwinu, zapanowały w Europie pośredniowiecznej, dając teoretyczne podstawy konstruowania takiego państwa, które okazało się państwem totalitarnym (ingerującym w osobiste życie człowieka wg wskazań przyjętej ogólnie ideologii).

Tomasz z Akwinu, przez koncepcję człowieka jako bytu osobowego i potencjalnego, podkreślał niezbędność i naturalność tworów społecznych takich jak rodzina i państwo, które stwarzają warunki do aktualizowania osobowej potencjalności człowieka. Instytucje społeczne mają dopełnić te wewnętrzne siły człowieka, których on sam – bez pomocy drugich – nigdy by nie mógł z siebie wydobyć. Stąd społeczność rodziny i społeczność państwowa

stają się naturalnym ludzkim środowiskiem, w którym może się realizować wspólne dobro wszystkich uczestniczących w życiu danej społeczności. Społeczności te są organicznie ze sobą związane i dlatego organiczna struktura społeczności, zjednoczona wspólnym dobrem, jest wyjściem ze skrajności woluntaryzmu (platońsko-augustyńskiego) oraz ze skrajności racjonalizmu awerroistycznego. Koncepcja wspólnego dobra staje się kluczowa dla rozumienia sensownego życia ludzi w różnych systemach społecznych.

W epoce renesansu oddalono się od starożytnego i średniowiecznego rozumienia natury jako partycypacji w naturze Boskiej, a zwrócono uwagę na naturę jako kierującą racjonalnym działaniem. Państwo zaczęto pojmować jako instytucję kierowaną przez władzę (księcia), której roztropność rządzenia utożsamiano ze skutecznością przeprowadzania zamierzeń, bez oglądania się na ich wymiar moralny.

Machiavelli, sekretarz księcia Florencji, rozwinął teorię o celu polityki państwa, jego bezpieczeństwie i stałości władzy. Teoria ta została dopełniona przez G. Bottero (*Della ragione di stato*, R 1590, Mi 1596<sup>4</sup>) o „rację stanu”, sprowadzającą się do zabiegów mających zapewnić trwałość władzy, uosabiającej państwo. Machiavelli w pracy *Il principe (Książę)*, posługując się teorią powracających cykli w historii ustrojów państwowych, dostrzegał niebezpieczeństwo anarchii w każdym państwie. Twierdził, że należy zapewnić stałość i skuteczność władzy państwowej i zerwać z utopijnymi celami państwa, jakie proponowali Platon, Dante, Marsyliusz z Padwy, a zwrócić uwagę na realia, jakimi są pospolitość rządzonych oraz cnota i roztropność rządzących „ludzkim motłochem”. Władca ma realizować cele państwa, nie oglądając się ani na ludzi, ani na moralność. Władza i moralność są to dwie odrębne sfery. Władca jasno widzi cel swych rządów i nie musi się liczyć z massa damnata. Zabezpieczenie silnej władzy należy do istoty zadań państwa.

Teorie polityczne Machiavellego szeroko dyskutowano w XVI w. (np. J. Bodin). Krytykował je Fryderyk Wielki, sam będąc cynicznym ich wykonawcą, podobnie jak Katarzyna Wielka. Machiawelizm stał się świadomym i cynicznym sposobem realizowania interesu władzy, nie licząc się z moralnością. Po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej postawiono *expressis verbis* zasadę oderwania p. od moralności i traktowania p. jako sztuki kierującej się odrębnymi prawami.

Tymczasem dla klasycznych teoretyków państwa p. była domeną poznania praktycznego – jak cała dziedzina ludzkiej moralności. P. jest moralnością ludzkiego społecznego działania. Sponuje to dziedzinę teoretycznego poznania. Poznanie teoretyczne stanowi bazowy typ ludzkiego poznania, w którym informujemy się o rzeczywistości i uzgadniamy się z nią poznawczo. Poznanie praktyczne natomiast ma kierować ludzkimi decyzjami i postępowaniem w stosunku do dobra. Trzeci typ poznania – pojetyczny – jest poznaniem kierującym ludzkim wytwarzaniem. Jest to domena „sztuki-τέχνη [techne]”. Każdy z tych typów poznania jest działaniem rozumu, kierującym się prawami przedmiotu swego działania. Dlatego poznanie teoretyczne zostało nazwane *recta ratio speculabilium* (rozumem pokierowanym w swym działaniu tym, co jest *speculabile*, czyli tym, co jest osiągalne w rzeczy samej dla „odczytania” jej), i następnie jako „zinterioryzowane” podlega poznawczym operacjom umożliwiającym uzgodnienie się z rzeczywistością. Poznanie praktyczne, jako *recta ratio agibilium*, jest także działaniem rozumu pokierowanym przez *agibile*, czyli to, co ma być ludzkim działaniem. Jest nim ludzki akt decyzyjny, czyniący człowieka przyczyną sprawczą i źródłem działania wobec dobra-celu, ku któremu przymierzamy właściwe dobra-środki, zapewniające osiągnięcie celu działania. Jest to domena działania ludzkiego jako ludzkiego, a więc mającego źródło w człowieku jako człowieku – w jego rozumie i wolnej woli, co zwykle się nazywa działaniem świadomym i wolnym. Trzeci typ ludzkiej rozumnej działalności jest dziedziną wytwórczości i twórczości; tzw. poznanie pojetyczne (gr. ποιῆν [poiéin] – robić), będące *recta ratio factibilium*, czyli działaniem rozumu pokierowanym regułami „tego, co ma być zrobione”, *factibile* (np. zrobienie domu, okrętu, rzeźby, malowidła, utworu poetyckiego czy muzycznego). W każdym przypadku ważny jest przedmiot naszego działania i jego wewnętrzne, konstytuujące go prawa. Trzeba je poznać, jak również trzeba poznać środki umożliwiające wytworzenie tego przedmiotu.

Machiavelli przeniósł p. z pola poznania praktycznego, czyli z dziedziny moralnego społecznego działania, na pole działalności oderwanej od moralności i uczynił ją „sztuką rządzenia” – jako dziedziną amoralną, podporządkowaną skuteczności osiągnięcia celu. W takim stanie rzeczy wszystkie reguły moralności zostały zawieszane. Radykalny pesymizm wobec natury ludzkiej stanowił punkt wyjścia stanowiska Machiavellego. Pisał on, że

gdyby ludzie byli z natury dobrzy, to nie trzeba byłoby reguł p., ale skoro są ze swej natury źli, dlatego w realizowaniu celu władzy nie należy się liczyć z ludzką naturą, lecz bezwzględnie cele władzy realizować. Władca musi być zarazem lisem i lwem, w rządzonych wzbudzając zwierzęcy lęk, paraliżujący opór wobec władzy.

Istnieje konflikt pomiędzy bezwzględną rzeczywistością a ludzką słabą moralnością. Człowiek moralny musi stać się żertwą dla władzy. Szczególnym elementem doktryny Machiavellego jest koncepcja „państwowej religii”, tj. religii wprzęgniętej w służbę i cele państwa, cementującej jedność rządzących i umożliwiającej skuteczne wykonywanie władzy. Zabezpieczeniu pokoju służy wojsko i ono jest główną troską władzy.

J. Maritain (*Les principes d'une politique humaniste*) zwrócił uwagę, że czasy po Machiavellem stały się w p. czasami makiawelizmu politycznego, który łatwo pogodził się i z p. pruską, i teoriami pruskimi J. G. Fichtego i G. W. F. Hegla, jak też polityką rządów carskich. Fichtego mowy do niem. narodu (*Reden an die deutsche Nation*, B 1808) oraz teorie filozoficzne Hegla dotyczące ubóstwienia państwa – chociaż wypłynęły z filozoficznych koncepcji idealizmu germańskiego – są faktycznym zastosowaniem pomysłów Machiavellego.

K. Marks, przyjąwszy za Heglem identyfikację państwa z tym, co polityczne, krytykował koncepcję państwa jako podwójnej alienacji, przejawiającej się w oderwaniu się władzy od jej społecznych korzeni i ucisku większości przez mniejszość – stąd konieczność przewyciężenia państwa przez rewolucję proletariacką; komunizm marksistowski, uzupełniony przez W. I. Lenina i J. W. Stalina, doprowadził do ostatecznych konsekwencji koncepcję Machiavellego i Hegla zarazem.

Kontynuacją koncepcji makiawelistycznych były próby uzasadnienia militarystycznych i ekspansjonistycznych dążeń pruskich przez niem. gen. C. von Clausewitza i E. Ludendorffa. Pierwszy uważał, że „wojna jest kontynuacją polityki z dodaniem innych skuteczniających politykę środków” („Der Krieg ist nichts anderes als die Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel” – cyt. za: E. Vollrath, HWP VII 1059), a Ludendorff, że „wojna i polityka służą zapewnieniu życia narodu, a wojna jest najwyższym wysiłkiem narodu. Dlatego polityka musi służyć wojnie” („Krieg und Politik dienen der Lebenserhaltung des Volkes, der Krieg aber ist die

höchste Äußerung völkischen Lebenswillens. Darum hat die Politik der Kriegsführung zu dienen” – cyt. za: tamże, 1060).

Wg Stalina, p. jest umiejętnością realizowania – także za pomocą przemocy i terroru – celów służących dobru ludu, kierowanego przywódczą władzą. Makiawelistyczna koncepcja p. była realizowana przez państwa totalitarne niezależnie od „koloru władzy”: brunatnego (hitleryzmu), czarnego (faszyzmu) czy czerwonego (komunizmu). Elementy makiawelizmu można dostrzec także w p. ustrojów demokratycznych, które daleko odeszły od moralnego charakteru p. Owo odejście najczęściej przybiera postać niedostrzegania zbrodni i nieingerowania, by ją usunąć – jeśli nie przynosi to określonych korzyści władzy.

J. Maritain, *Les principes d'une politique humaniste*, NY 1944; J. Messner, *Das Naturrecht*, In 1950, B 1984<sup>7</sup>; T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Lo 1951, 1967<sup>2</sup>; T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (tłum. Cz. Znamierowski), Wwa 1954; G. J. D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, A 1968; H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, F 1987; Ch. Meier, P.-L. Weinacht, E. Vollrath, HWP VII 1038–1072; Krapiec Dz XVI; Krapiec Dz XVII; Krapiec Dz XVIII; Arystoteles, *Polityka* (tłum. L. Piotrowicz), Wwa 2004; N. Machiavelli, *Książę* (tłum. Cz. Nanke), Kęty 2004.

*Mieczysław Albert Krapiec*