

**KONSERWATYZM** (łac. conservare – zachowywać, przechowywać, utrzymywać) – naturalna naturze ludzkiej skłonność i postawa niechęci do zmian, zwł. gwałtownych, nieufności do tego, co nieznanne, a przywiązania do tradycji i sprawdzonych instytucji, norm i wartości (k. naturalny, tradycjonalizm); filozofia społeczna i polityczna odwołująca się do tej skłonności i postawy; ruch ideowo-polityczny, dążący do podtrzymania lub przywrócenia tradycyjnych (często identyfikowanych jako absolutne, transcendentne i niezmiennie) zasad ładu społecznego i ustrojowego (k. teoretyczny).

DZIEJE IDEI KONSERWATYWNEJ. Rozumienie k. jako kierunku politycznego zainicjował F. R. de Chateaubriand, zakładając w 1818 czasopismo „Le Conservateur” i formułując cel k. jako dążenie do restauracji legitymizmu monarchicznego, przy jednoczesnym zabezpieczeniu wolności konstytucyjnych. W Anglii w 1832 kierowane przez R. Peela stronnictwo torysów przybrało nazwę Conservative Party, która w 1834 opublikowała pierwszy w historii program wyborczy k. – *Manifest z Tamworth*. W Niemczech postulat utworzenia partii konserwatywnej wysunął w 1841 V. A. Huber.

Za twórcę doktryny konserwatywnej uznawany jest polityk (formalnie związany z protoliberalną partią wigów) i myśliciel ang. E. Burke, który w *The Reflections on the Revolution in France* (Lo 1790; wyd. L. G. Mitchell, Ox 1999; *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kr 1994) poddał krytyce teorię umowy społecznej. Chociaż tak rozumiany k. ukształtował się dopiero w reakcji na idee Oświecenia i rewolucji franc., miał jednak prekursorów, pośród których najczęściej wskazywani są: R. Hooker, R. Filmer, lord Bolingbroke [Henry Saint-John] i W. Blackstone w Anglii, J. Bodin i J. B. Bossuet we Francji, G. Vico we Włoszech, J. Möser w Niemczech. Pośrednio jest k. dziedzicem głównego nurtu klasycznej filozofii politycznej, zwł. arystokratyzmu Platona, koncepcji człowieka jako „zwierzęcia z natury politycznego” Arystotelesa, teorii prawa naturalnego stoików i Cycerona, teologii politycznej św. Augustyna, organicyzmu Jana z Salisbury, monarchizmu Dantego i teleologicznej koncepcji polityki jako sztuki osiągania dobra wspólnego (bonum commune) św. Tomasza z Akwinu, stanowiąc też rozwinięcie jego myśli, że „conservatio est continua creatio”.

TYPOLOGIA. K. klasyczny (1790–1870). K. w swojej głównej postaci i w głównym nurcie był reakcyjny, tradycjonalistyczny, feudalno-arystokratyczny i rojalistyczny (J. de Maistre, L. de Bonald, K. L. von Haller) oraz ultramontański (F. R. de La Mennais, L. Veuillot). Wiążąc się często z kulturowym prądem romantyzmu (Novalis, F. Schlegel), skupiał się na dążeniu do zachowania bądź przywrócenia monarchii i ustroju stanowego oraz religijnych fundamentów państwa („sojusz ołtarza i tronu”). Jego głównym ówczesnym przeciwnikiem był liberalizm, zwł. radykalno-demokratyczny (russoizm i jakobinizm). Równolegle, często w bezpośredniej konfrontacji z tradycjonalizmem, rozwijał się drugi, umiarkowany nurt k. (B. Constant, A. de Tocqueville), opowiadający się za monarchią konstytucyjną, kompromisowy wobec liberalizmu (albo wręcz wyłaniający się z jego prawego skrzydła) lub identyfikujący się z katolicyzmem liberalnym (Ch. de Montalembert).

K. pozytywistyczny i narodowy (1870–1945). W drugiej poł. XIX w. filozofia polityczna k. wyraźnie słabła. Zanikanie całościowych systemów i teorii ustrojowych było następstwem wejścia myśli filozoficznej w fazę minimalistyczną po wyczerpaniu się potencjału spekulatywnego romantyzmu, a także systematycznego kurczenia się wpływu konserwatystów na politykę, zdominowaną przez triumfujący liberalizm. Jedyłą gałęzią filozofii, która zachowała żywotność, była jurysprudencja konserwatywna, przechowująca zasady tradycyjnej, „naturalnej” konstytucji, a polemicznie nastawiona przeciw utylitaryzmowi, pozytywizmowi prawnemu i „truciznie demokratycznej” („morbus democraticus”), zwł. w Anglii (H. J. S. Maine, F. W. Maitland, W. H. Mallock) oraz w Niemczech (organicyzm O. von Gierkego).

Zgodnie z rytmem przemian ogólnokulturowych, po zmierzchu romantyzmu również k. znalazł się w polu oddziaływania pozytywizmu. Chociaż promotorzy pozytywizmu (A. Comte, E. Renan, H. A. Taine, N. D. Fustel de Coulanges) gardzili demokratycznymi „kalibanami”, a ich poszukiwania trwałych elementów „statyki” i „fizyki” społecznej stały się źródłem inspiracji dla następnych pokoleń kontrewolucjonistów, ogólny wydzwięk recepcji pozytywizmu był antytradycjonalistyczny, samych zaś konserwatystów infekował agnostycyzmem. Łączyło się to z oddziaływaniem tzw. darwinizmu społecznego, wprowadzonego w obieg przez najbardziej

wpływowego myśliciela drugiej poł. XIX w. – H. Spencera. K. darwinistyczny zapanował w „wieku pozłocanym” („Golden Age”) 1865–1895, stając się propagandą „ewangelii bogactwa” (A. Carnegie, W. G. Sumner). Wkładem myślicieli pozytywistycznych w dorobek nauk społecznych była psychologia tłumu (G. Le Bon, S. Sighele) oraz socjologiczne teorie „klasy politycznej” i „krążenia elit”, które formułowali propagatorzy „makiaweliańskiego” realizmu politycznego: G. Mosca i V. Pareto.

Z dokonanej przez Ch. Maurrasa syntezy pozytywizmu i nacjonalizmu (P. Bourget, M. Barrès) wyłoniła się na przełomie XIX i XX w. nowa postać k. kontrewolucyjnego, pod nazwą „nacjonalizmu integralnego”, tzn. dopełnionego przez rojalizm, którą reprezentowały szkoły polityczne Action Française (L. Daudet, J. Bainville, H. Massis), szwajcarski „helwetyzm” (L. de Gonzague de Reynold), Associazione Nazionalista Italiana (E. Corradini), Integralismo Lusitano (A. Sardinha, H. Raposo) i Acción Española (R. de Maeztu).

Radykalną postacią k., jako reakcja na zagrożenie komunistyczne, stała się po I wojnie światowej tzw. rewolucja konserwatywna w Niemczech (A. Moeller van der Bruck, E. J. Jung, E. Jünger), dążąca do przeprowadzenia „rewolucji z prawa”, przywracającej choćby tymczasowy porządek. Z nurtem tym wiązał się także katastrofizm O. Spenglera oraz decyzyjizm C. Schmitta.

Różne odmiany utrzymującego dystans do polityki, elitarystycznego i na ogół spirytualistycznego, k. kulturowego rozwijali: J. Ch. Burckhardt, F. Nietzsche, M. Scheler, „tradycjonałści integralni” (R. Guénon, J. Evola, F. Schuon), prorok „nowego średniowiecza” – N. Bierdiajew, arystokratyczny krytyk „buntu mas” J. Ortega y Gasset oraz anglosascy „konserwatyści pesymistyczni” (H. Adams, P. E. More, G. Santayana, I. Babbitt, Th. S. Eliot).

K. współczesny i postkonserwatyzm. Po II wojnie światowej k. został praktycznie wyeliminowany nie tylko ze sfery władzy, lecz również z edukacji i mediów. Nawet język k. (i jego kardynalne pojęcia, jak: boskie źródło władzy, autorytet, hierarchia, posłuszeństwo, honor, cnota, wierność, obowiązki stanu, porządek, cel, dobro wspólne, legitymizm, suweren polityczny, decyzja) stał się niezrozumiały w splebeizowanym, technicyzowanym, zlaicyzowanym i poddanym dominacji ekonomii nad polityką, religią i kulturą świec. Na Wschodzie po 1945 k. podlegał

eksterminacji, a po „destalinizacji” zamienionej na blokadę artykulacji. Na Zachodzie mechanizmem blokującym była – oparta na wzorcach tzw. antyautorytaryzmu – masowa edukacja i propaganda medialna, wpajająca przekonanie o demoliberalnym „końcu historii”, jako ziemskim raj. Również k. katolicki od Soboru Watykańskiego II stracił oparcie w nauczaniu społecznym Kościoła.

Głównymi wyrazicielami różnych nurtów współczesnej filozofii politycznej k. są: odnowiciele klasycznej polityki jako nauki (ἐπιστήμη πολιτική [episteme politiké]) o praworządnych państwach-miastach (εὐνομούμεναι πόλεις [eunomoúmenai póleis]) – E. Voegelin i L. Strauss, bryt. torysi – M. Oakeshott i R. Scruton, amer. konserwatyści „organiczni” – R. Weaver, R. Kirk i R. A. Nisbet, „paleokonserwatyści” – Th. Molnar i Th. Fleming, niem. ordoliberalowie – W. Röpke i A. Rüstow, legitymista habsburski E. von Kuehnelt-Leddihn, konserwatyści technokratyczni – H. Freyer i E. Forsthoff, antropolog filozoficzny A. Gehlen, hiszp. karliści i tomiści – F. E. de Tejada y Spínola, A. d'Ors i R. Gamba, franc. legitymiści – G. Augé i Y. M. Adeline oraz tradycjonałiści katolicy we Włoszech (A. Del Noce, R. Amerio), Francji (G. Thibon, H. Charlier, J. Madiran) i Niemczech (D. von Hildebrand, R. Spaemann).

DOKTRYNA KONSERWATYZMU. Trudność w zdefiniowaniu k. leży w wieloznaczności samego pojęcia, które ma sens i formalny (konserwowanie jako takie), i materialny (treść tego, co ma podlegać konserwacji), jak również w braku jednolitego, akceptowanego przez wszystkich konserwatystów, wykładu doktryny. Co więcej, wielu z nich kwestionuje w ogóle doktrynalny charakter k., upatrując w nim jedynie metodę opisu rzeczywistości i sposób reagowania na zachodzące w przestrzeni społecznej zmiany. Wieloznaczność ta ma swe źródło w znaczeniu potocznym, wskazującym na zakodowaną w naturze ludzkiej predyspozycję (k. naturalny), która nie musi łączyć się z określonym stanowiskiem filozoficzno-politycznym, gdyż jest on „skłonnością, tendencją ludzkiego umysłu. Jest to niechęć, odraza do zmiany; pochodzi ona częścią z nieufności do rzeczy obcej i wypływającym z tego zaufaniem większym do doświadczenia, niż do teoretycznego rozumowania, częścią ze zdolności człowieka do zastosowania się do otoczenia, wskutek czego rzecz

znana wydaje się godniejsza uwagi i znośniejsza aniżeli ta, z którą się nie oswoiliśmy” (H. Cecil, *Konserwatyzm*, 3).

Niekiedy ów k. naturalny – w powiązaniu z dostrzeżonym faktem statyczności społeczeństw przedrewolucyjnych, rządzących się przekazywanym z pokolenia na pokolenie obyczajem – nazywa się tradycjonalizmem lub archaizmem („instynktowny tradycjonalizm” wg K. Mannheim’a; „tradycjonalizm pierwotny” wg E. Shilsa). Inni badacze odrzucają jednak te terminy, wskazując na również możliwy świadomy i steoretyzowany charakter pierwszego określenia, a ujemnie wartościujący drugiego. Panuje na ogół zgoda co do twierdzenia, że k. naturalny wchodzi, jako pierwotny impuls, w związek z k. ideowym (teoretycznym), jednak „polityczny konserwatyzm nie jest skutkiem czysto konserwatywnych skłonności, lecz amalgamatem różnych czynników. Można go porównać do rzeki, której woda powstaje z wielu wpadających do niej strumieni, lecz tylko jeden z nich został wybrany, wszystkie inne są mu podległe” (tamże, 17). Nie było też nigdy pomiędzy konserwatystami zgodności nie tylko w przedmiocie tego, co winno być zachowywane, ale również tego, jaki rodzaj i zakres zmian jest dopuszczalny, a zwł. co należy czynić, gdy zmiana, szczególnie rewolucyjna w metodzie i wywracająca dotychczasowy porządek, już się dokonała, i czy może być ona odwracalna. Istnieje także znaczne zróżnicowanie k. w zależności od epoki, geografii i charakteru narodowego, ustroju społecznego i państwowego, w jakim żył przez wieki dany naród, wyznawanej przez niego religii i kulturowanej kultury. Nadto, podnoszony powszechnie fakt relacyjności k., który dochodzi do swej samowiedzy jako kontrrewolucyjna reakcja („żyć znaczy reagować” wg Maurrasa) na już zaistniałe niebezpieczeństwo, rodzi pytanie, czy jest on autonomiczną doktryną, czy tylko odruchem sprzeciwu, jak również czy stając się doktryną („niegdyś był to instynkt, dzisiaj to nauka” wg de Maistre’a), nie zaprzecza swojemu programowemu antyideologizmowi, i sam nie staje się ideologią (w znaczeniu dowolnej konstrukcji spekulującego umysłu), a nawet utopią, tyle że retrospektywną.

„Podstawową intencją” (Mannheim) k. jest deklarowane pragnienie dochowania wierności temu, co substancjalne, konkretne, obrona rzeczywistości (i jej autonomii) przed abstrakcjami i utopiami ideologicznymi, konstruktywistyczną „inżynierią społeczną” czy wręcz gnostycką nienawiścią

do świata takiego, jakim jest. W tym ostatnim przypadku ideologie nowożytne (demoliberalizm, jakobinizm, socjalizm, komunizm, faszyzm, nazizm) interpretowane są (Voegelin) jako zsekularyzowane odmiany manichejskiej gnozy. Nie jest jednak oczywiste, co wg k. jest rzeczywistością; mogą tu być brane pod uwagę (łącznie bądź alternatywnie) 3 jej poziomy: 1) istniejący w danym czasie i zinstytucjonalizowany porządek społeczno-polityczny; 2) zakorzenione w tradycji, „przedawnione” i usankcjonowane przez cieszące się powszechnym uznaniem autorytety, zasady cywilizacyjno-kulturowe i moralne; 3) duchowa osnowa bytu, objawiona w religii i rozpoznawana przez metafizykę, która powinna być stałym punktem odniesienia dla polityki i znajdować odzwierciedlenie w instytucjach politycznych (R. Legutko, *Trzy k.*, Debata (1994) z. 2, 81–93). W innym ujęciu wyróżnia się w k. 4 wizje rzeczywistości: 1) rzeczywistość wieczną – ład pochodzący bezpośrednio od Boga, przeto doskonały i raz na zawsze ustalony; 2) rzeczywistość społeczno-kulturową, której ład jest skutkiem aktywności kolejnych pokoleń, więc w zasadzie historyczny, lecz tworzony przez elitę i pozostający poza polem percepcji zwykłych członków wspólnoty; 3) rzeczywistość „prawdziwą”, której koncepcja pojawia się dopiero wtedy, kiedy po przejściu huraganu rewolucji ład leży już w gruzach; 4) rzeczywistość polityczną, identyczną z ładem w postaci państwa, kreowanym w sytuacji krytycznej przez suwerena-dyktatora, kiedy lud, przemieniony w zrewoltowane masy, nie jest już zdolny dawać posłuchu legitymistycznemu monarsze; te 4 wizje rzeczywistości odpowiadają mają zarazem czterem zasadniczym odmianom k.: k. metafizycznemu, k. społeczno-kulturowemu, k. organicznemu oraz k. decyzyjonistycznemu (R. Skarżyński, *Konserwatyzm*, 18–31).

Pluralizm stanowisk w obrębie k. znajduje odzwierciedlenie w sporządzanych z upodobaniem, i przez samych zachowawców (R. Kirk, C. Rossiter, R. Scruton, G. K. Kaltenbrunner), i przez badaczy tej filozofii (S. Huntington, H. McClosky, R. Skarżyński), katalogach zasad konserwatywnych. Szczególnie klarowna jest wersja takiego katalogu zaprezentowana przez Kirka (*The Politics of Prudence*, Bryn Mawr 1993) w postaci konserwatywnego „dekalogu”; konserwatysta wyznaje 10 następujących zasad: 1) wierzy, że istnieje ustalony porządek moralny; 2) strzeże zwyczaju, konwencji i ciągłości; 3) wierzy w to, co można by nazwać

zasadą dawności; 4) kieruje się zasadą roztropności; 5) przykłada wagę do zasady różnorodności; 6) jest powściągliwy dzięki wyznawanej zasadzie niedoskonałości; 7) jest przekonany, że wolność i własność ściśle się ze sobą wiążą; 8) wspiera utworzone dobrowolnie społeczności, a przeciwstawia się przymusowemu kolektywizmowi; 9) dostrzega potrzebę istnienia rozsądnych ograniczeń nakładanych na władzę i ludzkie namiętności; 10) rozumie, że stałość i zmiana muszą być rozpoznane i uznane za niezbędne w witalnym społeczeństwie (por. *Dziesięć konserwatywnych zasad*, Res Publica Nowa 9 (1995) z. 4, 70–76).

Inaczej niż w ewolucjonistycznym k. anglosaskim przedstawia się zagadnienie konserwacji i zmiany w kontrrewolucyjnym tradycjonalizmie romańskim, gdzie punktem odniesienia jest nie tyle empiryczna rzeczywistość społeczna oraz pytanie, co można i należy w niej konserwować, ile raczej ponadczasowy i posiadający sankcję metafizyczną zbiór zasad podstawowych, konstytuujących dobre społeczeństwo, którym należałoby przywrócić obowiązywalność, a tym samym dokonać restauracji. Tak pojęty tradycjonalizm jest tedy tradycjonalizmem „aktywnym”; prezentuje on takie rozumienie tradycji, w którym nie jest ona tylko zespołem historycznie ukształtowanych instytucji, obyczajów i wartości, ile raczej „wprzód ustanowionym” – wolą Bożej opatrności – porządkiem transcendentnym, który znajduje odwzorowanie w niedoskonałych instytucjach ludzkich. Tradycja (przez duże „T” – jak „depositum fidei” w Kościele) „wciela się” w historię, tak jak wcieliło się w historię przedwieczne Słowo Boże. Takie podejście zmienia diametralnie jej status ontologiczny: nie jest ona już czymś, co powinno być jedynie szanowane i z największą tylko ostrożnością modyfikowane; trzeba ją respektować bezwzględnie, tak jak człowiek religijny poddaje się bezwarunkowo woli Bożej; „zmiana” natomiast – jako w istocie grzeszna i bluźniercza – staje się w ogóle niedopuszczalna; społeczeństwo, które odeszło od Tradycji, utraciło kontakt z „prawdziwą”, Boską rzeczywistością, toteż stoi ono przed alternatywą: totalnego zatracenia albo całościowego przywrócenia Tradycji – nie w rozumieniu konkretnego, a więc zmiennego kształtu minionej rzeczywistości historycznej, lecz w znaczeniu utraconej więzi z boskim archetypem, wcielonym w odwieczne, określone niepisanyymi „prawami fundamentalnymi” instytucje chrześcijańskiej

monarchii. Z drugiej strony, w krajach romańskich już w XIX w. konserwatystami nazywano nie bezkompromisowych przeciwników rewolucji, lecz obrońców ustalonego po napoleońskiej burzy porządku – „ustalonego” jako wynik kompromisu pomiędzy częścią elit przedrewolucyjnych a umiarkowanymi spadkobiercami rewolucji. Takie rozumienie konserwacji sprowadzało się do ideału stabilizacji porządku opartego na zachowaniu zdobyczy mieszczańskiego „społeczeństwa obywatelskiego”, gwarantowanych przez (już nielegitymistyczną) monarchię, czego sens wyrażał sławny slogan orleanistów: *juste milieu* (złoty środek) pomiędzy reakcją a rewolucją. Zważywszy obie te okoliczności, należy przyjąć, jako najogólniejszy i zasadniczy, podział na k. umiarkowany (moderantyzm) – ewolucjonistyczny i znajdujący punkty stykowe z liberalizmem (linia Burke’a i Tocqueville’a), oraz k. reakcyjny, tradycjonalistyczny, łączący się w XX w. z nacjonalizmem i autorytaryzmem (linia de Maistre’a, de Bonalda i Maurrasa).

Niemożność znalezienia wspólnego mianownika dla wszystkich nurtów k. wynika również z faktu, że jego poszczególne odłamy wchodzą często w związki z innymi kierunkami (liberalizm, nacjonalizm, chrześcijańska demokracja), bądź adaptują się do różnego typu reżimów (monarchia tradycyjna, monarchia liberalna, republika parlamentarna, republika prezydencka, autorytaryzm), czego efektem jest istnienie w obrębie (bądź na obrzeżach) k. odmian wręcz sobie przeciwstawnych w podstawowych kwestiach (np. integryzm katolicki – k. sceptyczny i liberalny czy k. społeczny – k. libertariański). Najprościej jest zdefiniować k. negatywnie – jako sprzeciw wobec rewolucji, koncepcji „umowy społecznej” (*contrat social*) jako sposobu „zawijywania” społeczeństwa i państwa oraz teorii suwerenności ludu jako źródła i usprawiedliwienia władzy (aczkolwiek są konserwatyści akceptujący demokrację w rozumieniu klasycznym – gr. *πολιτεία* [*politéia*] – jako jedną z metod wyłaniania piastunów władzy), wreszcie ateizmu i laicyzmu. K. broni religii, tradycji, rodziny i „wolności konkretnych”, tzn. przywilejów stanów, korporacji, gmin, prowincji oraz własności prywatnej i rodzinnej, z jednoczesnym uznaniem ciążących na jej posiadaniu obowiązków społecznych. Większość konserwatystów kładzie nacisk na przedpolityczny charakter religii, moralności, twórczości duchowej, instytucji małżeństwa i rodziny, których państwo nie tworzy, gdyż wypływają one z godności człowieka jako imago



Dei, lecz ma obowiązek ich uszanowania i zabezpieczenia możliwości wypełnienia celu każdej z nich; jednocześnie konserwatyści podkreślają (za Arystotelesem) społeczny z natury charakter człowieka, a za chrześcijańską teologią polityczną – także nadprzyrodzone pochodzenie władzy, która jest wykonywaniem i strzeżeniem prawa Bożego na ziemi; dla integralnego konserwatysty u podstaw każdej kwestii politycznej leży kwestia religijna (J. Donoso Cortés).

Podstawę teorii k. stanowi antropologia, uwzględniająca prawdę o grzechu pierworodnym, lub socjopolityczny realizm. W przeciwieństwie do oświeceniowego optymizmu i mitu „dobrego dzikusa”, żyjącego „w stanie natury”, k. uznaje kulturę za naturę człowieka, postrzegając go jednocześnie jako istotę co najmniej skłoną do złego, przeto potrzebującą koniecznie mocnych autorytetów religijnych i politycznych; zadaniem instancji politycznych jest nie tylko karanie występku (prawo „powroza i miecza”), ale i pozytywne czynienie sprawiedliwości wg zasady: „każdemu, co jego”. K. dostrzega zresztą współzależność pomiędzy siłą autorytetu miłości (religijno-moralnego) i autorytetu sankcji (politycznego): kiedy (jak w średniowiecznej Christianitas) życie publiczne i prywatne było przepojone religijnością, władza polityczna mogła być ograniczona, dlatego epoka ta nie знаła właściwie pojęcia suwerenności, a każdy stan rządził się własnym statutem, natomiast sekularyzacja i rozprzężenie moralno-obyczajowe czasów nowożytnych domagają się wzmocnienia władzy politycznej i autorytetu sankcji (teoria „dwóch termometrów” Donoso Cortésa); zarazem, jeżeli cnotą wymaganą od rządzonych jest posłuszeństwo, to cnotą naczelną suwerena pozostaje roztropność (gr. φρόνησις [phrónesis], łac. prudentia).

Od samego początku (Burke, F. Gentz) rdzeniem filozofii społecznej k. był organicyzm, czyli pojmowanie społeczeństwa (narodu) i państwa jako żywej organicznej całości, złożonej z wielu grup i warstw, a mimo to będącej duchową i moralną jednością, która swoje istnienie zawdzięcza kumulującej się we wspólnocie mądrości wieków, i w której każdy stan i każda jednostka czynią swoją powinność jako naturalny organ wspólnoty. Dla konserwatysty organicznego państwo „nie jest ani manufakturą, ani mleczarnią, ani towarzystwem asekuracyjnym, ani zmerkantylizowaną społecznością, ale jest wewnętrznym związkiem fizycznych i duchowych potrzeb, całego bogactwa

fizycznego i duchowego stanowiącego pełnię wewnętrznego i zewnętrznego życia narodu” (A. H. Müller, *Ausgewählte Abhandlungen*, Je 1921, 28). Uznanie realności ontycznej takich wspólnot naturalnych, jak rodzina, stan zawodowy, naród i państwo, stawia k. w opozycji (R. Weaver) do nominalizmu, uznającego te struktury za sumę bytów indywidualnych i nazwę gatunkową, a nie za realną całość. W łonie samego k. toczy się jednak wewnętrzny spór pomiędzy platonikami (de Bonald, Maurras, Evola), dla których jedynie „całość” (państwo, naród, wspólnota, społeczeństwo) ma znamiona prawdziwego bytu, w konsekwencji zakładającymi bezwzględny prymat całości nad częściami (stanami, klasami, a zwł. jednostkami), a arystotelikami i tomistami (J. Maritain, Gamba, Adeline), którzy „całość” postrzegają jako sieć międzyosobowych relacji pomiędzy „częściami”. Bez względu jednak na to, czy poszczególni konserwatyści reprezentują realizm skrajny (idealizm, ontologizm), czy umiarkowany, myślenie konserwatywne jest zawsze metafizyczne.

Wyjąwszy główny nurt k. amer., konserwatyści są antyindywidualistami w nie mniejszym stopniu niż antykolektywistami (wg Bonalda jednostka jest „głupia”, a gatunek „mądry”). K. zrodził się m.in. w reakcji na oświeceniową abstrakcję „człowieka w ogóle” – bez tożsamości religijnej, cywilizacyjnej, narodowej, stanowej, dlatego konserwatyści zawsze co najmniej ze sceptycyzmem odnosili się do koncepcji podmiotowych praw człowieka bez zobowiązań, upatrując w niej narzędzie dehumanizującej niwelacji i groźbę destrukcji ładu moralnego pod naporem nieustannie wynajdywanych roszczeń. Konserwatyści czerpiący z tradycji klasycznej (Voegelin, Strauss, J. H. Hallowell) i tomizmu (L. Taparelli d’Azeglio, Madiran, M. Ayuso) reanimują zarazem teorię prawa naturalnego w jego przednowożytniej, niezlaicyzowanej postaci. Inni (Burke, szkoła historyczna w prawoznawstwie), w polemice z laickim naturalizmem i racjonalizmem oświeceniowym, akcentują konkretno-historyczny charakter tradycji prawnej każdego narodu, zawsze jednak pojmując prawo pozytywne jako sformalizowanie jakiegoś uprzedniego stanu rzeczy, mającego sankcję zwyczajową. Jeszcze inni (de Maistre, J. Conde) dowodzą, że prawo naturalne konkretyzuje się nie inaczej, jak w nakazie prawowitego suwerena, który jest „sekretarzem Natury” (Bonald). Także władza uprawomocnia się przede wszystkim przez przedawnienie

(preskrypcję). Konserwatysta może być zwolennikiem lub przeciwnikiem konstytucjonalizmu, zawsze jednak niepisana konstytucję „wieczystą” i „naturalną” będzie stawiał ponad „świsstek papieru”, uchwalony naprędce przez przypadkowo wyłonioną i zmienną większość, godząc się co najwyżej (Chateaubriand) na Kartę (la Charte) oktrojowaną przez suwerena. Legitymiści i organicyści (J. Balmes, A. Z. Helcel, Kirk) akcentują wiążącą bezwzględnie moc i wyższość prawa naturalnego nad wolą rządzącego (zasada „rex lex”), decyzyjniści (Schmitt, Forsthoff) – ultymatywny charakter suwerenności (Hobbesowska teza: „auctoritas non veritas facit legem”) oraz uprawnienie suwerena do desygnowania wroga publicznego (hostis) i ustanawiania stanu wyjątkowego (dyktatury) dla zachowania ładu (ordo). Jednych i drugich łączy przekonanie, że nie należy mylić – jak to czyni pozytywizm prawniczy – „zwykłej”, pozytywnej legalności (légalité, Legalität), zawartej w prawie konstytucyjnym (Verfassungsgesetz), będącym jedynie ujęciem w paragrafy ustawy zasad prawdziwej konstytucji (Verfassung), wyrażającej identyczną z ładem zasadę prawowitości (legitimité, Legitimität). Tradycyjny konserwatysta nie będzie też utożsamiał do końca autorytetu z władzą, gdyż autorytet polityczny zawsze pozostanie dlań źródłowo związany z nadprzyrodzonym autorytetem Boskim, tradycją i legitymizmem, których emanacją jedynie – pod rygorem autodestrukcji – jest autorytet rządzącego. Współcześnie jednak, w obliczu „depolityzacji polityki” przez globalistyczny ekonomizm, zagrożenia suwerenności państw narodowych oraz zanikania w permissywnych społeczeństwach zdolności człowieka do „bycia rządzonym”, akcentuje się silniej konieczność „powrotu zagubionego Suwerena” (G. Maschke, J. Zadencki).

Władza w ujęciu k. nie pochodzi od ludu (narodu), lecz od Boga – z mocy ustanowionego przez Niego dla człowieka prawa naturalnego (w monarchii chrześcijańskiej także bezpośrednio, poprzez ryt namaszczenia); nie przesądza to o delegitymizacji jakiegokolwiek sposobu (sukcesja naturalna, dziedziczenie, elekcja, nominacja) ustanawiania osób rządzących. Legitymizmowi pochodzenia (sposobowi desygnacji właściwemu danemu typowi ustroju) towarzyszyć winien „legitymizm celu”, którym jest służba dobru wspólnemu (bonum commune). Władza nie jest sama w sobie prawowita, tylko dlatego że jest monarchiczna, republikańska czy

demokratyczna, ale tylko wówczas, gdy reprezentuje egzystencjalnie (Voegelin), czyli zabezpiecza istnienie, tożsamość wspólnotowo-kulturową i dobro moralne tych, nad którymi poruczono jej rządy. W przeszłości większość konserwatystów opowiadała się za monarchiczną formą ustroju, ujmując niekiedy obraz monarchii na podobieństwo Trójcy Świętej (monarcha, urzędnicy i lud w teorii Bonalda), nie jest to jednak regułą powszechną, zwł. w krajach o wyłączonej (Szwajcaria, USA) bądź długotrwałej (Polska, Francja) tradycji republikańskiej.

K. opowiada się za porządkiem hierarchicznym i panowaniem – w etymologicznym sensie tego słowa (gr. ἀριστοι [áristoi] – najlepsi) – arystokracji, niekoniecznie jednak, zwł. po upadku feudalizmu, szlachty rodowej jako wyodrębnionego formalnie stanu. Już w XIX w. dla wielu konserwatystów arystokracja była niesformalizowaną „warstwą przodkującą” (J. Szujski) w narodzie cnotą, rozumem, doświadczeniem i patriotyzmem. Antyegalitaryzm k. nie jest negacją ontologicznej równości w godności osób ludzkich, lecz aprobatą przypadłościowej różnorodności talentów i predyspozycji, także dziedziczonych; dlatego jednym z głównych tematów współczesnego k. (Evola, Molnar) jest niebezpieczeństwo wypływające ze „zburzauzyjnienia” całego społeczeństwa i przyjęcia hierarchii wartości właściwej dawnemu stanowi trzeciemu: utylitarnego produktywizmu bądź hedonistycznego konsumpcjonizmu, oraz zaniku i braku zrozumienia dla mistyki, ascezy i heroizmu. Najważniejszym problemem współczesnego „postkonserwatyzmu” jest odejście nowoczesnej cywilizacji od metafizyki oraz dramatyczne, totalne zerwanie ciągłości historycznej, a co za tym idzie, rozpad ładu organicznego. „Niezdolność lekkość bytu” w niekonserwatywnym, pozbawionym pamięci, sfragmentaryzowanym i programowo niepoważnym świecie postmodernizmu rodzi pytanie o to, co – po przejściu przez „czas osiowy” (A. Mohler, T. Gabiś) w historii, po którym nic nie jest już takie, jak przedtem, i nie „na swoim miejscu” – można jeszcze konserwować, a co jest nie do odzyskania; co należy bezpowrotnie do przeszłości, a co „obowiązuje zawsze”.

H. Cecil, *Conservatism*, Lo 1912 (*Konserwatyzm*, Wwa 1915); S. Streicher, *Konserwatyzm*, Kr 1928, Wwa 1991; M. Ferrer, D. Tejera, J. F.

Acedo, *Historia del tradicionalismo español*, I–XXX, Se 1941–1979; Q. Hogg, *The Case for Conservatism*, West Drayton 1947 (pod nowym tytułem: *The Conservative Case*, Harmondsworth 1959); A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland. 1918–1932*, St 1950, Gr 1999<sup>5</sup>; R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, Ch 1953, 1954<sup>2</sup> (pod nowym tytułem: *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Ch 1960<sup>3</sup>, 1986<sup>7</sup>); *El tradicionalismo español del siglo XIX*, Ma 1955; P. Viereck, *Conservatism. From John Adams to Churchill*, Pri 1956; J. J. Oeschlin, *Le mouvement ultra-royaliste sous la restauration. Son idéologie et son action politique (1814–1830)*, P 1960; J. Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action, (1789–1804)*, P 1961, 1984<sup>2</sup>; M. Oakeshott, *On Being Conservative*, w: tenże, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Lo 1962, 168–196 (*O postawie konserwatywnej*, w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, Wwa 1999, 191–220); *What Is Conservatism?*, NY 1964; R. Blake, *The Conservative Party from Peel to Churchill*, Lo 1970 (pod nowym tytułem: *The Conservative Party from Peel to Thatcher*, Lo 1985; pod zmienionym tytułem: *The Conservative Party from Peel to Major*, Lo 1997); *The Conservative Tradition in the European Thought. An Anthology*, NY 1970; *Did You Ever see a Dream Walking? American Conservative Thought in the Twentieth Century*, Indianapolis 1970 (pod nowym tytułem: *Keeping the Tablets. Modern American Conservative Thought*, NY 1988); E. Franzel, *Fortinbras. Ansichten eines Konservativen*, Wü 1971, 1972<sup>2</sup>; G. H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, NY 1976; N. Gash [i in.], *The Conservatives. A History from Their Origins to 1965*, Lo 1977; J. Weiss, *Conservatism in Europe, 1770–1945. Traditionalism, Reaction and Counter-Revolution*, Lo 1977; A. Quinton, *The Politics of Imperfection. The Religious and Secular Tradition of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, Lo 1978; R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Harmondsworth 1980, Basingstoke 2001<sup>3</sup> (*Co znaczy k.*, Pz 2002); M. Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Ba 1981, 1984<sup>4</sup>; *Stańcyzy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, Wwa 1982, 1985<sup>2</sup>; S. Rials, *Le légitimisme*, P 1983; M. Król, *Konserwatysty a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Wwa 1985; P. Kondylis, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, St 1986; F. O’Gorman, *British*

*Conservatism. Conservative Thought from Burke to Thatcher*, Lo 1986; R. Nisbet, *Conservatism. Dream and Reality*, Milton Keynes 1986; R. M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility. The Development of a Conservative Ideology, 1770–1848*, Pri 1988; P. Gottfried, Th. Fleming, *The Conservative Movement*, Bs 1988; K. Lenk, *Deutscher K.*, F 1989; R. Eccleshall, *English Conservatism since the Restoration*, Lo 1990; M. Jaskólski, *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*, Kr 1990; R. Kirk, *The Conservative Constitution*, Wa 1990; *Between Reform, Reaction and Resistance. Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945*, Providence 1993; *Lexikon des K.*, Gr 1996; *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Pri 1997; R. Skarżyński, *K. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Wwa 1998; B. Szlachta, *K. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kr 1998; *Rewolucja konserwatywna w Niemczech, 1918–1933*, Pz 1999; B. Szlachta, *Z dziejów polskiego k.*, Kr 2000; A. Wielomski, *Konserwatysta w świecie ruin*, Arcana 34 (2000), 49–64; J. Bartyzel, *K. bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, To 2002; tenże, „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kr 2002; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu. 1789–1830*, Kr 2003.

*Jacek Bartyzel*