

Wstęp do współczesnej myśli politycznej



CBPE CENTRUM
BADAŃ
POLITYKI
EUROPEJSKIEJ

Wstęp do współczesnej myśli politycznej

Adam Wielomski

Warszawa 2023

Recenzenci:

Tomasz Tulejski, Tomasz Scheffler

Opracowanie redakcyjne:

Dorota Kanabus

Skład oraz ilustracja na okładce:

Laura Swornik-Ognicka

© Copyright by Centrum Badań Polityki Europejskiej, 2023

ISBN: 978-83-66454-70-5

Druk cyfrowy

Spis treści

Od Autora	8
Rozdział I	
Aparat pojęciowy badacza myśli politycznej	11
1. Znaczenie pojęciowości	11
2. Klasyczne pojęcia historyka myśli politycznej	12
2.1. Ideologia	12
2.2. Doktryna	19
2.3. Program	22
3. Nowe pojęcia w badaniach nad myślą polityczną	23
3.1. Filozofia polityczna	23
3.2. Teologia polityczna	27
3.3. Mit polityczny	29
3.4. Utopia polityczna	32
Rozdział II	
Ideologia liberalna	34
1. Definicja	34
2. Geneza liberalizmu	34
3. Główne idee	38
3.1. Wolność indywidualna	38
3.2. Równość wobec prawa	39
3.3. Własność prywatna	40
3.4. Wolny rynek	42
3.5. Kontraktualna teoria genezy państwa	44
3.6. Parlamentaryzm i republikanizm	45
3.7. Relatywizm prawdy	46
3.8. Konstruktywizm polityczny	47
4. Główne odmiany	50
4.1. Liberalizm arystokratyczny	50
4.2. Liberalizm demokratyczny	52
4.3. Liberalizm socjalny	54
4.4. Neoliberalizm	57

4.5. Neokonserwatyzm	62
4.6. Postmodernizm	66
Rozdział III	
Socjalizm	71
1. Definicja	71
2. Geneza socjalizmu	71
3. Główne idee	76
3.1. Dwuznaczny stosunek do liberalizmu.	76
3.2. Antropologia polityczna i konstruktywizm społeczny ...	80
3.3. Uwspólnotowienie własności	83
4. Główne nurty	85
4.1. Socjalizm niemarksistowski	85
4.1.1. Socjalizm utopijny	85
4.1.2. Anarchizm	88
4.1.3. Konserwatyzm socjalny	91
4.2. Marksizm	93
4.2.1. Karl Marx i ortodoksja marksistowska	93
4.2.2. Pierwsze spory po śmierci Marxa	101
4.2.3. Leninizm	103
4.2.4. Neomarksizm	106
4.2.5. Socjaldemokracja	107
Rozdział IV	
Konserwatyzm	110
1. Definicja.	110
2. Geneza konserwatyzmu	111
3. Główne idee konserwatyzmu	115
3.1. Sprzeciw wobec kracjonizmu politycznego	115
3.2. Defekt natury ludzkiej	118
3.3. Krytyka modernizacji	119
3.3.1. Liberalna ekonomia	120
3.3.2. Liberalizm obyczajowy	121
3.3.3. Krytyka transhumanizmu	121
3.4. Pluralizm wolności	122
3.5. Hierarchiczny porządek polityczny	123
3.6. Aksjologia konserwatywna	125
3.6.1. Chryścijaństwo	125
3.6.2. Tradycja narodowa	126
3.6.3. Tradycja klasyczna	126

4. Rodzaje konserwatyzmu	127
4.1. Tradycjonalizm polityczny	127
4.2. Katolicyzm polityczny	131
4.3. Konserwatyzm ewolucyjny	135
4.4. Konserwatywny autorytaryzm	140
Rozdział V	
Nacjonalizm	145
1. Definicja	145
2. Geneza nacjonalizmu	148
3. Główne idee nacjonalizmu	150
4. Fale nacjonalizmu	151
4.1. Nacjonalizm pierwszej fali (1789-1870)	151
4.1.1. Nacjonalizm rewolucyjny	152
4.1.2. Romantyczni demokraci francuscy	157
4.1.3. Nacjonalizm włoskiego Risorgimento	159
4.1.4. Europejski wymiar nacjonalizmu demokratycznego	162
4.2. Nacjonalizm niedemokratyczny (1870–1945)	162
4.2.1. Nacjonalizm autorytarny	162
4.2.2. Faszyzm włoski	168
4.3. Nacjonalizm trzeciej fali	174
Rozdział VI	
Ewolucjonizm	179
1. Definicja	179
2. Geneza	179
3. Główne idee	184
3.1. Rasizm	184
3.2. Eugenika	185
3.3. Darwinizm społeczny	186
4. Główne nurty	191
4.1. Socjaldarwinizm liberalny	191
4.2. Socjaldarwinizm nacjonalistyczny	194
4.3. Socjaldarwinizm rasistowski (nazizm)	198
4.4. Eugenika stara i nowa	205
4.5. Transhumanizm	208
Podsumowanie i zakończenie	214
Bibliografia	217

Od Autora

Wiele lat temu usłyszałem opinię, że każdy szanujący się profesor, zajmujący się historią myśli politycznej, musi w końcu napisać własny podręcznik do historii doktryn politycznych. Jakkolwiek, gdy myśl tę usłyszałem ok. dwudziestu lat temu, to daleko mi jeszcze było do profesury, ponieważ byłem dopiero początkującym badaczem, ale ją zapamiętałem. Mam zresztą, po latach i po lekturze wielu takich podręczników, duże wątpliwości, czy jeden badacz jest zdolny objąć całe dzieje myśli politycznej, od Platona po XXI wiek i od Władywostoku po Sydney i Buenos Aires. Tematyka jest już na tyle obszerna, a teoretyków myśli politycznej było zbyt wielu, aby to było możliwe na zadowalającym poziomie. Mam świadomość, że na przykład moja wiedza o historii antycznej myśli politycznej czy też o współczesnych doktrynach Trzeciego Świata jest niewystarczająca, szczególnie wtedy, gdy porównuję ją z tą problematyką, w której się specjalizuję, a mianowicie zachodnioeuropejską myślą polityczną od Średniowiecza po współczesność. Stąd pomysł na wersję „mini” takiego podręcznika, obejmującego zachodnią myśl polityczną od wybuchu Rewolucji Francuskiej w 1789 roku do dziś. To tematyka, w której czuję się kompetentny i wydaje mi się, że mam coś do przekazania, a co upoważnia mnie do tworzenia podobnych syntez.

Jednocześnie chciałem napisać podręcznik, który byłby czymś więcej niż tylko zbiorem podstawowych wiadomości, czyli opracować go tak, by powstała książka, którą czytałoby się z przyjemnością i pożytkiem. Stąd, mimo że opisuję różnych myślicieli i różne nurty myśli politycznej liczące ponad dwieście lat, zdecydowałem się na odejście od klasycznego ujęcia chronologicznego, czyli przedstawienia doktryny okresu Rewolucji Francuskiej, potem okresu Restauracji, Wiosny Ludów, Fin de Siècle'u, międzywojnia i doktryn powojennych. Postanowiłem te dzieje myśli zachodniej, opisać w formie kilku esejów, z których każdy stanowi pewną całość. Napisane są wedle

tej samej reguły: geneza, główne idee, rozwój doktryny lub ideologii. Jedynie pierwszy esej wymyka się tej zasadzie, ponieważ dotyczy najważniejszych pojęć politologicznych i jego treścią jest ich staranne zdefiniowanie i rozróżnienie, aby wielu zagadnień nie trzeba było za każdym razem wyjaśniać w kolejnych rozdziałach-esejach. Zastosowana terminologia opisana jest w rozdziale pierwszym i pojęcia z pozoru podobne mogą nadawać moim wywodom zupełnie inny sens. Dlatego zalecam zacząć lekturę od eseju terminologicznego!

Biorąc pod uwagę fakt, że książka ta jest podręcznikiem, starałem się zachować bezstronność wobec przedstawianych przeze mnie poglądów. Czyniłem to tylko wtedy, gdy decydowałem się na wyjaśnianie pewnych mitów, które są związane z niektórymi doktrynami lub ich twórcami. Niektóre z tych mitów powołali sami myśliciele (np. przekonanie jakoby liberałowie zawsze i wszędzie bronili własności prywatnej, gdy w rzeczywistości chętnie odmawiali do niej praw przeciwnikom rewolucji liberalnych), a inne zostały im przypisane przez współczesnych lub potomnych. Zupełnie świadomie, w sposób prowokacyjny wobec zwyczajowych poglądów, sklasyfikowałem niektóre nurty, między innymi przypisałem neokonserwatyzm anglosaski do ideologii liberalnej, a narodowy socjalizm do ewolucjonizmu, umieszczając go z dala od rozdziału o nacjonalizmie i faszyzmie włoskim, z którymi – w mojej ocenie – nie ma on nic wspólnego. Ewolucjonizm wyodrębniłem w oddzielnym rozdziale, ponieważ uważam, że czeka go wielka intelektualna przyszłość w czasie zaczynającej się na naszych oczach rewolucji w genetyce i bioinżynierii, choć nie ukrywam osobistych obaw przed koncepcjami tego kierunku.

Wreszcie, z rozmysłem, nie włączyłem do podręcznika eseju o polskiej myśli politycznej. Przyznam, że bardzo nie lubię w podręcznikach do historii idei rozdziałów wyodrębniających naszą rodzimą refleksję. Zawsze mnie wtedy zastanawia, czy polska myśl polityczna jest tak znakomita i ekscypjonalna, że umieszczono ją w oddzielnym rozdziale? A może jest tak trzeciorzędna, że gdyby nie taki osobny rozdział, to zostałaby pominięta? Uważam, że obydwie interpretacje są błędne. Większość polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku traktuję jako drugorzędną i niewyróżniającą się na tle światowej refleksji, a częstokroć wręcz wtórną wobec

idei przenikających z zagranicy. Są jednak dwa wyjątki: to myśl polskiego romantyzmu politycznego i refleksja endecka. Dlatego też Polsce poświęciłem miejsce wyłącznie w rozdziale o nacjonalizmie.

Zdaję sobie także sprawę, jak wielu ważnych myślicieli i jak wiele nurtów politycznych pomiąłem. To nie dlatego, że uważam je za mniej ważne, lecz z prozaicznego powodu – ograniczała mnie objętość tego podręcznika i mogłem opisać tylko najważniejsze z nich. Jestem także otwarty na dyskusje i polemiki ze strony innych badaczy, a także zwykłych czytelników.

Adam Wielomski
Warszawa, 8.01.2023

ROZDZIAŁ I

Aparat pojęciowy badacza myśli politycznej

1. Znaczenie pojęciowości

Przy omawianiu refleksji politycznej kwestią istotną jest aparat pojęciowy. Dlaczego jest tak istotny? Dlatego, że jeśli prawidłowo używamy terminologii, to posługując się takimi określeniami jak ideologia lub teologia polityczna, przekazujemy czytelnikowi/słuchaczowi określone treści, o ile ten czytelnik lub słuchacz zna, rozumie i rozróżnia te pojęcia. W sytuacji gdy pomiędzy nadawcą a odbiorcą treści istnieje wspólnota pojęciowa, to wiele kwestii nie wymaga tłumaczenia. Gdy mówimy lub piszemy *ideologia liberalna*, *ideologia socjalistyczna*, *mit faszystowski*, *grecka filozofia polityczna*, *doktryna konserwatywna* – to odbiorca tych pojęć rozumie, że wymienione pojęcia – *ideologia*, *mit*, *filozofia polityczna* i *doktryna* – nie są synonimami. Używający tych pojęć za ich pomocą komunikuje pewne treści, zwalniając się od wyjaśniania pewnych oczywistości dotyczących omawianego nurtu, ponieważ zastosowana pojęciowość niesie ze sobą charakterystykę danego nurtu i zwalnia od tłumaczenia przy każdym omawianym kierunku jego cech charakterystycznych.

Cała książka zbudowana jest wokół kilku pojęć i dlatego mam zamiar je wytłumaczyć w pierwszej części pracy. Wystarczy, że jako Czytelnicy sięgniecie Państwo po spis treści, a natychmiast zobaczycie, że niektóre nurty określone zostały w nim jako ideologie, inne jako doktryny, a jedna jako mit (polityczny). Stąd też konieczność zdefiniowania zarówno „ideologii”, „doktryny”, „mitu politycznego”, jak i innych pojęć, którymi posługuję się przy omawianiu myśli politycznej: „filozofia polityczna”, „filozofia polityki”, „doktryna”, „utopia” i „teologia polityczna”.

2. Klasyczne pojęcia historyka myśli politycznej

2.1. Ideologia

We współczesnym języku politycznym i politologicznym naprawdę trudno znaleźć termin częściej dziś używany, a przy okazji i nadużywany. Z jednej strony jest to efekt nieznamomości rzeczywistego znaczenia tego słowa, co powoduje, że ideologią może być każdy osąd jednostki lub grupy ludzkiej, każda popularna idea, bez względu na to, czego by nie dotyczyła. Z drugiej strony to skutek destruktywnego wpływu nauki amerykańskiej na kontynentalną (także polską) politologię. W języku angielskim, a szczególnie w terminologii amerykańskiej, słowo „ideologia” ma zdecydowanie szersze znaczenie, bliskie europejskiemu terminowi „doktryna”, co oznacza jakikolwiek upowszechniony wspólny pogląd na politykę państwa (ang. *belief system*)¹. Dlatego dla badaczy anglosaskich ideologią może być zarówno liberalizm, jak i socjalizm – czemu politolog kontynentalny musi przyklasnąć – jak również konserwatyzm czy chrześcijańska demokracja, z czym badacz kontynentalny już się nie zgodzi. W nauce amerykańskiej można znaleźć nawet takie terminologiczne potworki jak „kulturo-ideologia konsumeryzmu”². To skutki sprowadzenia pojęcia do poziomu każdego popularnego systemu poglądów.

Przyjmuje się, że terminu „ideologia” po raz pierwszy użył francuski umiarkowany rewolucjonista Antoine Destutt de Tracy w odczycie w 1796 roku, mówiąc o „sposobie myślenia”³. Był założycielem Société des Idéologues, którego celem było poparcie dla liberalnej i laickiej republiki we Francji. Autor ten spopularyzował

¹ Zob. np. J. S. Roucek, *A History of the Concept of Ideology*, „Journal of the History of Ideas” 1944, t. 5, nr 5, s. 479–480; S. W. Rosenberg, *Reason & Ideology: Interpreting People’s Understanding of American Politics*, „Polity” 1987, t. 20, nr 1, s. 114; R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998, s. 141–146.

² F. Higgins-Desbiolles, *The Elusiveness of Sustainability in Tourism: The Culture-Ideology of Consumerism and Its Implications*, „Tourism and Hospitality Research 2010, t. 10, nr 2, s. 116–129.

³ E. Arosio, M. Malherbe, *Philosophie française et philosophie écossaise: 1750–1850*, Paris 2007, s. 221.

pojęcie dopiero cztery lata później, czyniąc tytułem swojej rozprawy *Elementy ideologii* (*Eléments d'idéologie*, 1800). Był to podręcznik opisujący sposób powstawania myśli i proces myślowy człowieka. Jego autor był sensualistą ze szkoły Johna Locke'a i Etienne'a de Condillaca, czyli empirykiem, i opisywał, w jaki sposób odbierane są wrażenia zmysłowe i przekształcane w myśli (idee). Stąd jego pogląd – dość dziwny – że „ideologia jest częścią zoologii, a w człowieku jest ona najważniejsza i dlatego zasługuje na szersze zgłębienie”⁴. Na ideologię miały się składać: logika, sztuka oratorska i moralność, razem dające podstawy koncepcjom politycznym, których celem są działania polityczne, konserwujące lub zmieniające rzeczywistość społeczną za pomocą prawodawstwa i edukacji⁵. Stąd stworzone przez Destutta de Tracy'ego pojęcie „nauk ideologicznych”, przez które rozumiał jakby współczesne nauki o polityce i o ideach politycznych (określanych przez niego mianem „moralnych”)⁶.

Termin „ideolodzy” (fr. *idéologues*) przyjął się na określenie liberalnych zwolenników dyktatury, a następnie cesarstwa ukonstytuowanego przez Napoleona Bonapartego. Słowo miało początkowo charakter pogardliwy, ponieważ nowy władca Francji określał w ten sposób liberałów, którzy marzyli o państwie konstytucyjnym i liberalnym. W ustach Napoleona znaczyło ono tyle, co naiwni, marzący o lepszym świecie⁷. W okresie cesarstwa znaczącej zmianie uległo rozumienie tego nowego słowa. O ile początkowo oznaczało sposób myślenia charakterystyczny dla całych społeczeństw czy znaczących grup (podobnie jak jest to rozumiane nadal w świecie anglosaskim), o tyle za rządów Napoleona Bonapartego i w okresie znaczących wpływów „ideologów” we francuskiej polityce w latach 1815–1848 stało się synonimem liberalizmu, czyli ideologii liberalnej – zwartego systemu poglądów religijnych,

⁴ A. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Paris 1804 [1800], t. I, s. XIII.

⁵ Ibidem, t. I, s. XIV–XV.

⁶ Ibidem, t. I, s. XXVIII.

⁷ X. Martin, *Madame de Staël, Napoléon et les idéologues: pour un réajustement des perspectives*, „Bulletin de la Société d'Histoire des Idées et d'Histoire Religieuse” 1990, t. 7, s. 11–30. P. Macherey, *Idéologie: le mot, l'idée, la chose*, „Methodos” 2008, nr 8, PDF na journals.openedition.org/methodos/1843 [dostęp: 30.07.2022].

politycznych, społecznych i ekonomicznych, którego najbardziej znanym przedstawicielem był polityk i teoretyk polityczny Benjamin Constant de Rebeque⁸. Tę obserwację potwierdza wybitny myśliciel konserwatywny tej epoki, a mianowicie Louis de Bonald, który w 1826 roku zaczął używać wymyślonego przez siebie czasownika „*idéer*”⁹. Słowo ostatecznie nie przyjęło się i z tego też powodu nie ma odpowiednika w języku polskim. Jest jednak znaczące, gdyż zostało utworzone jako czasownik od rzeczownika „*idea*” („*idée*”) i gdybyśmy chcieli je przetłumaczyć na nasz język, to byłoby to „*ideować*”, czyli *wymyślać, opracowywać całokształt nowego świata społeczno-politycznego*.

Reasumując: zarówno po stronie zwolenników, jak i przeciwników Rewolucji Francuskiej na przełomie XVIII i XIX stulecia pojawiło się równocześnie słowo zawierające temat „*idé-*” plus różne końcówki rzeczownikowe i czasownikowe. Stanowi to silny argument za poglądem, według którego w epoce tej powszechnie odczuwano potrzebę wprowadzenia nowego terminu, który opisywałby klimat intelektualny tamtych czasów. Charakteryzował się on silną refleksją teoretyczną dotyczącą polityki, systemów politycznych i społecznych, prowadzącą do skonstruowania i wcielenia w życie wielkiej rewolucyjnej przemiany całej dotychczasowej rzeczywistości kulturowej, politycznej i społecznej. Dopóki przedrewolucyjny świat żył w starych i znanych sobie koleinach tradycji, dopóty nie była mu potrzebna ideologia. Tych myślicieli politycznych, którzy zajmowali się obmyśleniem (ideowaniem) tego nowego świata, w którym króla zastąpiła republika, tradycyjną pobożność wyparł wojujący laicyzm lub ateizm, a hierarchię społeczną zastąpiło społeczeństwo egalitarne – zaczęto nazywać ideologami. Tym samym **przez ideologię rozumiano wielką rewolucyjną wizję nowej rzeczywistości politycznej i społecznej, radykalnie negującej to co dawne i tradycyjne**.

⁸ S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues: Scienza e filosofia in Francia (1780–1815)*, Firenze 1974; W. Busse, J. Trabant, *Les idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam 1986.

⁹ Termin ten wielokrotnie pojawia się w rozprawie L. de Bonalda, *Recherches philosophique sur les premiers objets des connoissances morales*, Paris 1826, t. I–II.

Zanegowany przez Rewolucję Francuską i jej zwolenników (ideologów) świat opierał się na religii. To ona stanowiła jego uprawnienie. Wszelka władza polityczna pochodziła w nim od Boga, który przelewał ją na papieża w Kościele i królów w poszczególnych państwach. Bezwzględnie atakując i krytykując religię katolicką, filozofowie Oświecenia odrzucali całą dotychczasową władzę i cały istniejący dotąd porządek społeczny. Dowodzili, że jedyne prawowite państwo i porządek polityczny pochodzą z umowy społecznej. Koncepcję takiej umowy sformułowali niezależnie od siebie John Locke pod koniec XVII wieku w Anglii (1689) i Jean-Jacques Rousseau w połowie XVIII wieku we Francji (1762)¹⁰. Wbrew temu, co pisali o tej koncepcji krytycy, nie chodziło w niej o opis rzeczywistego powstania jakiegokolwiek konkretnego państwa, lecz o myśl, że państwo prawowite to takie, w którym władza pochodzi od ludzi posiadających moc i całkowitą swobodę w stworzeniu ustroju politycznego. Umowa społeczna miała zneutralizować tradycyjną legitymizację władzy monarchicznej, pochodzącej od Boga bezpośrednio (przez urodzenie się następcą tronu) lub pośrednio za pomocą tradycji, praw sukcesji etc. Umowa społeczna unieważniała wszystkie stare prawa, stare tradycje i mechanizmy władzy, które nie posiadały prawomocności pochodzącej z wyraźnej zgody obywateli, potwierdzonej w głosowaniach, na mocy których wyłaniał się system polityczny państwa.

Prowadzi to do wniosku, że popularne na przełomie XVIII i XIX stulecia „ideowanie” o nowych ustrojach, nowych prawach, nieznanym wcześniej porządku społecznym i kulturowym nosiło charakter radykalnie przeciwstawny wobec tradycyjnego porządku politycznego, wywodzącego swoją prawowitość z chrześcijaństwa. Pojawia się więc ważna myśl, że **religia jest przeciwieństwem ideologii**. O ile każda tradycyjna religia jest postrzegana, i sama się tak postrzega, jako system wierzeń pochodzący od Boga, to ideologia jest systemem racjonalistycznym. Twórcą ideologii jest wyłącznie wolny od tradycji i religii rozum ludzki. Stąd można łatwo wskazać tych, którzy stworzyli ideologię. To ludzie, którzy

¹⁰ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992 [1689]; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920 [1762].

nie przypisywali sobie statusu Boga lub Syna Bożego, nawet jeśli czasami ich zwolennicy oddawali im później bałwochwalczy kult para-religijny (stalinizm, maoizm i kim-ir-senizm). W odróżnieniu od ideologii wszystkie religie objawione zostały ludziom przez osobę, którą uznawano za Boga (chrześcijaństwo) lub proroka (judaizm, islam). Prawdy religijne nie były postrzegane jako prawdy ludzkie. Dlatego ideologię można uznać nie tylko za przeciwieństwo religii, lecz także laicki odpowiednik wiary religijnej. Ideologia nie jest religią *sensu stricto*, gdyż jej ojcowie-założyciele nigdy nie twierdzili, że są bogami lub przemawiają w ich imieniu. Jednak z punktu widzenia socjologii i psychologii religia oraz ideologia spełniają bardzo podobną funkcję społeczną, dając wyznawcom **całokształt poglądu na świat, holistyczny światopogląd** (niem. *Weltanschauung*). Kierując się tą przesłanką, politolodzy i historycy XX wieku wielokrotnie porównywali marksizm i leninizm do sekty religijnej¹¹, a różne pod względem ideologicznym dwudziestowieczne totalitaryzmy wspólnie określano mianem *religii zsekularyzowanych* lub *religii politycznych* (terminy szczególnie popularne wśród badaczy niemiecko- i francuskojęzycznych)¹².

Pomijając kategorie zbawcze, które nie są obszarem badawczym dla historyka myśli politycznej, można zauważyć, że religie i ideologie – będąc tak samo holistycznymi światopoglądami – mają inną funkcję polityczną. Gdy religie objawione rodziły się, to były przez współczesnych uznawane za systemy wywrotowe wobec tradycyjnego porządku. Zachowało się na temat nieco źródeł, szczególnie grecko-rzymskich opisujących sprzeciw ówczesnych pogańskich konserwatystów wobec rosnącego w siłę pierwotnego

¹¹ Np. T. Molnar, *L'Utopie. Eternelle Hérésie*, Paris 1973, s. 52–56, 72–75, 83–90, 99–103; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992 [1952], s. 103–124; idem, *Od Oświecenia do Rewolucji*, Warszawa 2011 [1975], s. 325–406.

¹² Np. R. Aron, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris 1946, s. 287–318; J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye 1982; E. Gentile: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma 1998; idem, *Les religions de la politique*, Paris 2005; C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in dem Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 2002; E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München 2007; J. Schreiber, *Politische Religionen*, Marburg 2009.

chrześcijaństwa¹³. Jednak przez 2000 lat chrześcijaństwa, 4000 lat judaizmu i 1300 lat islamu ukształtował się nowy porządek polityczny i społeczny, a tym samym religie te stały się konserwatywne, broniąc porządku formującego się przez wiele stuleci. Dlatego dziś wszystkie religie objawione postrzegamy jako tradycyjne, tradycjonalistyczne. Tymczasem najstarsze zachodnie ideologie mają po ok. 200–250 lat (liberalizm), a niektóre dopiero obchodzą stulecie istnienia (fasyzm). Skoro przedstawiają one wizje świata przeciwstawne światopoglądowi religijno-tradycjonalistycznemu, to odbierane są jako wywrotowe wobec tegoż świata. W najmniejszym stopniu dotyczy to liberalizmu, będącego ideologią najstarszą, bardzo wpływową, która zdążyła już w Europie Zachodniej ustanowić nowy liberalny porządek, przez niektórych postrzegany jako tradycyjny. Jednak z punktu widzenia historyka idei czy historii ustrojów jest to nadal ład stosunkowo nowy. Stąd możemy sformułować pogląd, że religie broniły (i często nadal bronią) porządku tradycyjnego, którego korzenie i fundamenty są znacznie starsze od europejskiego Oświecenia, czyli XVIII wieku. Tymczasem ideologie są krytyczne wobec porządku tradycyjnego, nowatorskie, żądne modernizacji świata. Dlatego każda autentyczna ideologia musi wejść w gwałtowny spór publiczny i polityczny z tradycyjną religią. Wyznawca nowoczesnej ideologii może prywatnie być osobą religijną. Nie takie niekonsekwencje widział już historyk idei. Jednak jako zwarta koncepcja światopoglądowa każda ideologia musi przyjmować konsekwentną postawę antyreligijną, widząc w wierze tamę przeciwko modernizacji świata wedle wskazań tejże ideologii.

Konsekwentnie, stosunek danego kierunku politycznego do tradycyjnej w danym państwie religii pozwala oddzielić ideologie, czyli kierunki antyreligijne, a zarazem holistyczne poglądy na świat, od innych węższych pojęć. **Do ideologii można zaliczyć liberalizm, socjalizm i fasyzm, gdyż są to poglądy holistyczne, zmierzające do likwidacji świata tradycyjnego, opartego na religii.** Do kategorii tej nie można jednak zaliczyć konserwatyizmu i chrześcijańskiej

¹³ J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000, s. 17–102; S. Fernández, *El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo*, „Teología y Vida” 2004, t. 45, s. 238–257.

demokracji (opartej na katolickiej nauce społecznej Kościoła, KNS), ponieważ w żadnym razie nie planują one zbudowania na nowo całego świata społeczno-politycznego. Konserwatyści i chrześcijańscy demokraci (chadecy) w swojej wizji porządku opierają go na tym, co dane, co tradycyjne, reprezentując tzw. realizm filozoficzny. Ani konserwatysta, ani chadek nie mają na celu wywrócenia wszystkich istniejących dotąd stosunków. Przeciwnie, zmagają się do ich konserwacji (co nie oznacza, że nie akceptują ograniczonych reform), uznając przy tym znaczną rolę tradycyjnej religii. Chadecy i konserwatysta, mówiąc językiem Bonalda, nie „ideują” projektu nowej rzeczywistości.

Podkreślając czynnik holistyczny, współczesne nauki o polityce definiują ideologię jako „usystematyzowany, całościowy zbiór poglądów na świat polityczny, społeczny, moralny, będący wyrazem interesów jakichś grup społecznych, zmierzających do zmiany lub utrwalenia stosunków społeczno-politycznych”¹⁴. Podkreślimy znaczenie przymiotnika *całościowy*, gdyż to ten element różni ideologię od wspomnianych konserwatyzmu i chrześcijańskiej demokracji, które nie tworzą własnych systemów moralnych i aksjologicznych. Można łatwo wskazać papierek lakmusowy, dzięki któremu rozpozna się ideologię: skoro każda z nich rości sobie pretensje do bycia poglądem całościowym, to musi także pretendować do własnych pojęć i postaw moralnych oraz etycznych, których źródłem w porządku tradycyjnym była religia. Każda ideologia znajduje się w opozycji do tradycyjnych religijnych pojęć moralnych, takich jak dobro czy sprawiedliwość. Zamiast nich wytwarza pojęcia własne, np. „moralność socjalistyczną” (komunizm), „sprawiedliwość społeczną” (socjalizm), „cnotę egoizmu” (liberalizm) etc.

Na koniec drobna uwaga na temat numeracji ideologii. Do tej pory wyliczone zostały trzy: liberalizm, socjalizm i faszyzm. Są to trzy ideologie podstawowe. W ich ramach można wyróżnić – w zależności od przyjętych kryteriów nazewnictwa – rozmaite warianty, które z kolei można traktować jako oddzielne ideologie, w zależności od tego, czy przyjmuje się prosty podział na trzy główne ideologie, czy próbuje zejść z poziomu dużej ogólności pojęciowej

¹⁴ E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 1999, s. 213.

do terminów bardziej konkretnych. W ramach liberalizmu wyodrębnia się więc: liberalizm klasyczny, neoliberalizm, libertarianizm i postmodernizm. Do socjalizmów zalicza się: marksizm, leninizm-stalinizm, trockizm, maoizm, kim-ir-senizm, luksemburgizm, socjaldemokrację, syndykalizm, anarchizm, anarchosyndykalizm etc. Faszyzm możemy podzielić na faszyzm (właściwy) i na narodowy socjalizm. Każdy z tych kierunków może być traktowany jako odrębna ideologia, ponieważ każdy ma charakter holistyczny. Wadą rozkładania trzech ideologii podstawowych na pomniejsze jest trudność w wyliczeniu wszystkich wariantów, dostrzegalna szczególnie przy socjalizmie, gdzie wariantów tych jest duża liczba.

2.2. Doktryna

„Doktryna” (z łac. *doctrina*, nauka) to pojęcie politologiczne pochodzące z nauk teologicznych. Już Ojcowie Kościoła często posługiwali się pojęciem *doctrina christiana* (nauka chrześcijańska), a termin ten uwiecznił św. Augustyn jako tytuł jednej ze swoich rozpraw teologicznych¹⁵. W epoce sporów reformatorów z kontrreformatorami w XVI–XVII stuleciu słowo „doktryna” stało się synonimem dla słowa „katechizm” (doktryna ujęta w formie podręcznika) i powstawały nawet katechizmy o takim tytule¹⁶. Jakkolwiek współczesny historyk myśli politycznej używa tego terminu w rozumieniu całkowicie świeckim, to sens pozostaje podobny: w odróżnieniu od mającej charakter holistyczny ideologii doktryna opisuje tylko wycinek rzeczywistości i nie pretenduje do opisanie innych aspektów. Doktryna teologiczna opisywała jedynie wymagane od wiernego prawdy wiary, sakramenty, rytę, modlitwy i treści. Katechizmy opisujące doktrynę teologiczną nie wypowiadały się ani na tematy ustrojowe (wyjąwszy problem posłuszeństwa władzy, gdyż posiadało ono umocowanie religijne), ani na tematy ekonomiczne (poza postulatem uczciwości).

Doktryna nie opisuje całokształtu świata, lecz jego wycinek lub wycinki, stanowiąc część większej całości: światopoglądu

¹⁵ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana /O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

¹⁶ J. de Plasencia, *Doctrina Christiana*, Manila 1593; J. Milton, *De doctrina Christiana*, London 1825 [ok. 1674].

tradycyjnego, opartego na religii lub części ideologii. Gdy ideologia obejmuje i opisuje życie polityczne, gospodarcze, społeczne, kulturę, religię, moralność, etyk etc., to doktryna opisuje tylko wybrane części rzeczywistości, mniejsze lub większe. W zależności od zasięgu opisywanej przez daną doktrynę problematyki w sposób nieformalny możemy podzielić doktryny na dwie kategorie:

1. **Światopoglądy niepełne.** Pod pojęciem tym rozumiemy coś, co można określić mianem *ideologii niepełnych*, czyli systemów i wizji politycznych, którym brakuje jednego elementu, aby móc określić je mianem holistycznych. Wcześniej zwracaliśmy uwagę na to, że konserwatyzm i chrześcijańska demokracja nie są ideologiami, ponieważ opisują tylko postulowany kształt sfery politycznej i społecznej, lecz nie tworzą samodzielnie pojęć etycznych i moralnych, czerpiąc je z tradycji chrześcijańskiej¹⁷. Ten brak sytuuje obydwie nurty po stronie politycznej przeciwstawnej wobec ideologii, które są krytyczne wobec świata tradycyjnego. Jednak z punktu widzenia pojęciowego, do rangi ideologii naprawdę niewiele im brakuje, ponieważ obydwie te nurty stanowią swoistą całościową nadbudowę polityczną, społeczną, kulturową i ekonomiczną porządku tradycyjnego, uprawomocnianego przez religię. Jest to doktryna szeroka, lecz nie holistyczna. Dlatego o konserwatyzmie lub chrześcijańskiej demokracji mawia się czasami po polsku dość trafnie, że są to *światy ideowe*. Dość dobrze poszukiwane przez nas znaczenie oddaje język hiszpański, gdzie pomiędzy holistyczną ideologią a poszczególnymi doktrynami jest jeszcze słowo *ideario*, czyli świat ideowy.
2. **Światopoglądy cząstkowe.** Oprócz doktryn szerokich są także doktryny wąskie, odnoszące się do poszczególnych zagadnień opisywanych przez ideologie i doktryny szerokie, czyli światopoglądy niepełne. W tym sensie można mówić o doktrynie:
 - a) politycznej,
 - b) gospodarczej,
 - c) społecznej,
 - d) religijnej,

¹⁷ A. Wielomski, *Prawica w XX wieku 2*, Radzymin 2017, s. 17–26.

- e) moralnej,
- f) bezpieczeństwa politycznego
- g) bezpieczeństwa energetycznego,
- h) militarnej,
- i) stosunków międzynarodowych etc.

Doktryny wąskie wchodzą w skład ideologii i światopoglądów niepełnych, będąc ich konkretyzacją w określonej dziedzinie, państwie i czasie. Można je łatwo zmienić. Bardzo często są konkretyzowane w oficjalnym programie rządowym, przemówieniu przywódcy państwowego lub dokumencie partyjnym. W stosunkach międzynarodowych występowała doktryna Cartera i Busha w Stanach Zjednoczonych, doktryna Breżniewa w ZSRR i doktryna Miedwiediewa w Rosji. Prawnicy lubią używać pojęcia doktryna na dominujący w orzecznictwie danej epoki i państwa sposób interpretacji aktów prawnych.

Jak już wspomniano przy charakterystyce pojęcia „ideologia”, doktryny i ideologie są często mylone albo stosowane wymiennie. Wynika to z faktu, że w języku potocznym są często traktowane bezrefleksyjnie jako synonimy, a w nauce sprzyja temu zjawisku amerykanizacja słownictwa politologicznego, gdzie podział taki nie jest znany, co zapewne wynika z niepopularności wielkich systemów ideologicznych wśród Anglosasów, nastawionych do życia zbyt empirycznie i praktycznie. W Polsce szczególnie często mówi się i pisze o *ideologii gender* (pojęcie przedarło się już z nauk o rodzinie nawet do specjalistycznych czasopism prawniczych)¹⁸, a rzadziej o ideologiach *feminizmu*, *ekologizmu* i *LGBT*. W rzeczywistości żaden z tych kierunków nie jest ideologią, gdyż nie posiada charakteru holistycznego. Tak na przykład z genderyzmem, feminizmem, ekologizmem i LGBT samymi w sobie nie łączą się żadne konkretne postulaty dotyczące ustroju politycznego, żaden z tych kierunków nie jest ani z natury monarchistyczny, ani republikański. Żaden nie jest ani za wolnym rynkiem, ani za centralnym planowaniem ekonomicznym. Dlatego są to tylko doktryny, czyli

¹⁸ Zob. L. Świto, *Ideologia „gender” a różnica płci w aspekcie prawa do rodziny – zarys regulacji prawnych*, „Studia Warmińskie” 2012, nr 49, s. 255–270; R. Szytchmiller, *Ochrona prawna małżeństwa w kontekście ideologii gender*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2015, nr 25, s. 75–93.

systemy nieholistyczne, wypowiadające się o jednym interesującym je zagadnieniu. Genderysta i feministka zabierają głos w sprawach płci i ich równouprawnienia, ekolog w sprawach ochrony klimatu, aktywista LGBT w sprawie uprawnień i przywilejów dla mniejszości seksualnych.

Jakkolwiek w Polsce wszyscy znani i głośni aktywiści wymienionych kierunków w praktyce mają poglądy lewicowe lub lewicowo-liberalne, to wynika to z faktu, że w naszym kraju partie polityczne o tym kierunku najchętniej podejmują preferowane przez te grupy tematy. Może jednak być inaczej. Dla przykładu: we współczesnych Niemczech istnieje bardzo silna grupa aktywistów LGBT w ramach lewicowej frakcji chadeckiej CDU (*Lesben und Schwule in der Union* – LSE), głosząca „LGBT-Konservatismus”¹⁹; w Wielkiej Brytanii w łonie partii konserwatywnej istnieje dobrze zorganizowana grupa LGBT Tories (LGBT Torysi), redagująca portal *LGBT+ Conservatives*²⁰. W zasadzie zachodnioeuropejska prawica już jakiś czas temu ogłosiła coś na kształt bezwarunkowej kapitulacji wobec doktryny LGBT i w jej szeregach działają dziś całe dobrze zorganizowane grupy gejowskie²¹.

2.3. Program

Po ideologii i doktrynie trzecim klasycznym pojęciem politologicznym jest „program”. Jest to konkretny, często – dla większej czytelności – podany w punktach, zapis celów i postulatów partii politycznej, rządu, ministerstwa lub innego podmiotu, opisujący interesujące go problemy i plany na najbliższy czas, na przykład na następną kadencję (program wyborczy) lub problemy do rozwiązania i zadania do zrealizowania do końca bieżącej kadencji lub urzędowania. Wyliczenie takie nie musi posiadać głębszego uzasadnienia teoretycznego (filozoficznego, ekonomicznego lub religijnego), a zwykle

¹⁹ G. Wenzelburger, S. Fehrenz, *Die Union und die ‚Ehe für Alle‘. Bestimmungsfaktoren des Abstimmungsverhaltens in der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag*, „Zeitschrift für Parlamentsfragen” 2018, t. 49, nr 3, s. 512–530.

²⁰ Zob. portal *LGBT+ Conservatives*, lgbtconservatives.org.uk/.

²¹ J. W. Lockhart, *The Gay Right: A Framework for Understanding Right Wing LGBT Organizations* [2022], tandfonline.com/doi/full/10.1080/00918369.2022.2086749?scroll=top&needAccess=true [dostęp: 27.07.2022].

ogranicza się do enumeracji postulatów, ewentualnie postulatów z opisem środków planowanych do ich realizacji.

Programy rządowe i partyjne są obszarem zainteresowania politologów, będących specjalistami z zakresu systemów politycznych, ewentualnie stanowiących część tego szerokiego zagadnienia systemów partyjnych. Badanie programów tylko z rzadka wchodzi w zakres zainteresowań badacza myśli politycznej, a jeśli już, to w celu krytyki danego programu z punktu widzenia deklarowanej przez rząd lub stronnictwo doktryny lub ideologii politycznej.

3. Nowe pojęcia w badaniach nad myślą polityczną

Trójpodział ideologia–doktryna–program uchodzi za klasyczny dla nauk o polityce w klasyfikacji różnych poziomów myśli politycznej. W takiej też formie funkcjonował podział myśli politycznej jeszcze ćwierć wieku temu. Jednak w ostatnich latach, gdy polska nauka szerzej otworzyła się na prace zachodnie, a pisma zagranicznych badaczy stały się łatwo dostępne, do wokabularza badacza myśli politycznej włączone zostały nowe pojęcia, które należy omówić.

3.1. Filozofia polityczna

Termin „filozofia polityczna” został upowszechniony przez pochodzącego z Niemiec, lecz piszącego w Stanach Zjednoczonych żydowskiego historyka filozofii Leo Straussa – jednego z najbardziej znanych XX-wiecznych badaczy klasycznej (greckiej) filozofii i myśli politycznej, a następnie jej dekonstrukcji we wczesnej epoce nowożytnej. Pojęcie „filozofii politycznej” ściśle związane jest z biografią naukową tego badacza. Według niego **fundamentem filozofii politycznej jest wyłącznie filozofia grecka i zalicza się do niej myśl starożytnych klasyków, jak również tych autorów późniejszych, którzy pisali w stworzonej w starożytności tradycji intelektualnej.** Do filozofii politycznej nie zalicza się:

- a) starożytnej i średniowiecznej tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej, gdyż ta nie odwołuje się tylko do samego rozumu, lecz wyłącznie (judaizm) lub w przeważającej mierze (chrześcijaństwo i islam) do wiary i Objawienia (Straussowskie napięcie racjonalistyczne Ateny–judeochrześcijańska Jerozolima)²²;
- b) prawie całej nowożytnej i nowoczesnej filozofii, która – począwszy od Niccolò Machiavelliego i Thomasa Hobbesa – odrzuciła klasyczny model racjonalności politycznej, wybierając amoralizm, indywidualizm i egzaltując się rzekomymi uprawnieniami naturalnymi jednostki, w efekcie porządek polityczny przestał być oparty na prawie natury, stając się projekcją przemocy (jednostek lub państwa)²³.

Leo Strauss pod pojęciem „filozofii politycznej” rozumiał gałąź filozofii poszukującej racjonalnie doskonałego i sprawiedliwego państwa, które uczyłoby swoich obywateli dobrego (cnotliwego) życia, opartego na rozumie odkrywającym porządek natury²⁴. Przedstawione przeciwstawienie, pomiędzy klasyczną grecką filozofią polityczną a nowożytną myślą polityczną ostatecznie przyjmującą kształt nowoczesnych ideologii, zostało zaakceptowane przez znaczącą część historyków i badaczy myśli politycznej, szczególnie o poglądach bardziej konserwatywnych, ponieważ termin „filozofia polityczna” zawierał skojarzenie z pewną intelektualną szlachetnością. Jednak u większości przyjmujących to pojęcie badaczy o sympatiach konserwatywnych opór wywołało Straussowskie wykluczenie z tego pojęcia całej tradycji chrześcijańskiej, nie tylko tej fideistycznej (pochodzącej od św. Pawła i św. Augustyna), co byłoby zrozumiałe ze względu na jej niedocenienie klasycznego rozumu, lecz także tradycji scholastycznej

²² L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 193–240; idem, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, Kraków 2012, s. 25–57, 73–80, 123–124.

²³ Idem, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago 1952 [1936]; idem, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe 1958.

²⁴ T. L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore 2006, s. 43–68; J. L. López de Lizaga, *Leo Strauss y la rehabilitación de la filosofía política clásica*, „Studium” 2007, nr 13, s. 171–184; I. Garzón-Vallejo, *Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica*, „Dikaion” 2009, nr 18, s. 296–314; A. Ghibellini: ‘Natural right’: *diritto naturale o giusto per natura? Il lessico giuridico-politico di Leo Strauss*, „Materiali per una Storia della Cultura Giuridica” 2010, nr 40, s. 31–60.

i szczególnie tomistycznej. Mimo że św. Tomasz z Akwinu i scholastycy posługiwali się zaczerpniętą z filozofii Arystotelesa rozumową i empiryczną metodą badania świata i natury rzeczy, to Strauss odmawiał tej tradycji zaliczenia do filozofii politycznej, ponieważ jej przedstawiciele nauczali, że świat i prawa natury stworzył Bóg. W rozumieniu tego myśliciela filozofia polityczna programowo obywa się bez Boga, jest agnostyczna lub wręcz ateistyczna, choć nie antyklerykalna, gdyż filozof powinien publicznie wyrażać szacunek do tradycji swojej ojczyzny²⁵. Tak radykalnie laickie rozumienie filozofii politycznej zostało przyjęte głównie przez amerykańskich badaczy myśli politycznej pochodzenia żydowskiego, świadomie lub nieświadomie niechętnych wobec chrześcijaństwa (tzw. straussiści). Większość świata naukowego uznaje filozofię chrześcijańską (tomizm i neotomizm) za część filozofii politycznej, ponieważ przyjmuje ona rozum za źródło badań prawa natury i poszukiwania dobrego państwa wychowującego swoich obywateli do szczęśliwego życia, czemu nie przeczy wiara, że człowiek i rozum to dzieła Boże. Olbrzymie znaczenie miało ukucie i upowszechnienie w tym samym czasie przez Etienne'a Gilsona pojęcia „filozofii chrześcijańskiej”, które przełamywało dominujący wcześniej pogląd o antytezie między filozofią a teologią²⁶.

Racjonalistyczny i w sumie holistyczny charakter poszukiwanego przez filozofię polityczną porządku upodabnia ją nieco do ideologii, ale jej istota jest z nią w sprzeczności i można wskazać na co najmniej dwie radykalne różnice:

1. **Racjonalizm oparty na literze klasyków.** W odróżnieniu od ideologii, filozofia polityczna nie głosi chęci zbudowania nowego porządku politycznego i społecznego wedle wskazań rozumu, który – mówiąc Bonaldem – *ideuje* (wymyśla) nową rzeczywistość. Przeciwnie, szuka ona prawdziwej mądrości poprzez studiowanie klasycznych tekstów i kontynuowanie zawartej w nich tradycji intelektualnej.

²⁵ H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, s. 10–13; C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 85–117.

²⁶ E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris 1936; idem, *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*, „Revue des Sciences Religieuses” 1958, t. 32, nr 2, s. 168–196.

2. **Elitaryzm poznawczy.** Z samego swojego założenia filozofia polityczna stanowi przedmiot refleksji dla myślicieli obeznanych z myślą klasyczną. Nie jest konstruowana na użytek mas i upowszechniana za pomocą mediów, ponieważ jest z założenia przeznaczona dla wąskich elit intelektualnych. Elitaryzm prowadzi do swojego rodzaju politycznego konserwatyizmu, czyli pobłażliwego poszanowania istniejących ustrojów, o ile nie są zbrodnicze, nawet gdy panujące rządy zaprzeczają rozumowi. Ten elitarny konserwatyzm prowadzi również do publicznego poszanowania tradycji, także dominujących poglądów religijnych, nawet jeśli one także nie przechodzą przez sito rozumowej krytyki²⁷.

Na koniec należy poczynić pewną uwagę terminologiczną o charakterze translatorskim. Leo Strauss wymyślił i upowszechnił w swoich pismach termin *political philosophy*, czyli „filozofia polityczna”. Niestety, jego najbardziej znany tekst definicyjny *What is Political Philosophy?* (1957)²⁸ w 1998 roku został przez Pawła Śpiewaka przetłumaczony jako *Czym jest filozofia polityki*, a w całym tłumaczeniu występowało pojęcie „filozofia polityki”²⁹. Od tego czasu filozofię polityczną i filozofię polityki wielu filozofów społecznych, prawników i politologów zajmujących się myślą polityczną traktuje jako synonimy, pojęcia zamiennie. Jest to pogląd, z którym nie zgadzam się od dawna, ponieważ uważam, że po dokładnej analizie językowej „filozofia polityki” oznacza – namysł nad technikami i metodami zdobywania i utrzymywania się przy władzy, czyli nie nad koncepcją dobrego i sprawiedliwego państwa, lecz nad tym, jak władzę w państwie można zdobyć i utrzymać³⁰. Niestety, błędne tłumaczenie tak się już w Polsce upowszechniło, że właściwie jest niemożliwe do

²⁷ G. Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Paris 2003, s. 9–66; D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2003, s. 108–126.

²⁸ L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, „The Journal of Politics” 1957, nr 19, s. 343–368.

²⁹ Tekst zamieszczony został w zbiorze L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 61–106.

³⁰ Szerzej zob. P. Bała, A. Wielomski, *Wstęp do nauki o państwie, prawie i polityce. Wybrane zagadnienia*, Biała Podlaska 2011, s. 114–116.

wyeliminowania, w wyniku czego „filozofia polityczna” i „filozofia polityki” funkcjonują jako synonimy.

3.2. Teologia polityczna

Pojęcie „teologia polityczna” zostało w naukach prawnych i politycznych ukute i rozpowszechnione przez niemieckiego prawnika Carla Schmitta, gdy w 1922 roku opublikował niewielką książeczkę o tym też tytule, która prawie z dnia na dzień zapewniła mu wielki rozgłos³¹. Zawarte w niej tezy znakomicie wpisywały się w koncepcję „odczarowania” świata w epoce nowożytnej (czyli jego laicyzacji), głoszone w Niemczech na przełomie XIX i XX wieku zarówno przez największego w dziejach socjologa prawa, a mianowicie Maxa Webera, jak i nieco później przez Leo Straussa w koncepcji antagonizmu rozumu i wiary. Gdy rozum miałby tworzyć filozofię polityczną (Ateny), wiara miałaby tworzyć teologię polityczną (Jerozolima)³². W koncepcję tę wpisuje się obserwowana w nauce światowej tendencja do nadawania teologii politycznej bardzo szerokiego znaczenia jako całokształtu relacji pomiędzy teologią, religią, Kościołami a państwem i prawem³³. W efekcie termin właściwie zaczął w pewnym momencie coraz bardziej pokrywać się z tradycyjnym pojęciem myśli politycznej, o ile tylko twórca opisywanej koncepcji wierzył w Boga. Później zaczęto także pisać o „negatywnej teologii politycznej”, włączając do badań także myślicieli niereligijnych i antyreligijnych, aby przedstawić ich krytykę teologii politycznej. Ostatecznie właściwie cała myśl polityczna stała się teologią polityczną i obydwie pojęcia były nie do rozróżnienia. Byłem

³¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33–83.

³² H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 2004, s. 107–186; A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 23–52.

³³ Zob. np. E. W. Böckenförde, *Politische Theologie*, w: J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, s. 19–21; P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, w: *Der Fürst dieser...*, s. 26–44.

i jestem skrajnie przeciwny tej tendencji. Gdy jakiś termin zaczyna znaczyć wszystko, to właściwie nie oznacza niczego konkretnego i używanie go traci jakikolwiek sens³⁴.

Jeśli posługiwać się terminem „teologii politycznej” do opisywania myśli politycznej, to pojęcie to nie może być utożsamiane z „myślą polityczną”, lecz powinno zachować swój pierwotny sens, dzięki któremu tak spopularyzowało się po 1922 roku, gdy zostało użyte przez Schmitta. Jego kariera wynikała z wartości naukowej, ponieważ opisywało nową zależność zaobserwowaną u niektórych myślicieli politycznych. W oryginalnym znaczeniu **teologia polityczna jako przedmiot badań narodziła się ze spostrzeżenia, że podstawowe pojęcia polityczne i ustrojowe stanowią zsekularyzowane twierdzenia teologiczne i eklezjalne, które powstają przez analogie do pierwotnych pojęć z dziedziny religii**³⁵. Dla Schmitta kluczową analogią jest konstytuująca myśl nowożytną paralela pomiędzy wszechmocnym Bogiem a nieograniczonym prawnie suwerenem. Inne wskazywane przez niego i różnych badaczy analogie to między innymi deizm–monarchia konstytucyjna, cud–stan wyjątkowy, papież–suweren, episkopalizm–arystokracja, wybory pastorów–wybory władz; ateizm–anarchia, panteizm–totalitaryzm, politeizm–decentralizacja etc.³⁶

Kategoria teologii politycznej akceptowana i używana jest przede wszystkim przez badaczy o poglądach konserwatywnych. Gdy oparte na socjologii badania nowożytnych rewolucji prowadziły do poglądów, że były one konieczne, ponieważ wynikały

³⁴ A. Wielomski, *Carl Schmitt i jego teologia polityczna*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 77–78, s. 95–126; idem, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017, s. 59–84.

³⁵ A. d’Ors, *Teología política. Una revisión del problema*, „Revista de Estudios Políticos” 1976, nr 205, s. 41; J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 88; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, s. 49, 247, 253, 317, 423–424; G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999, s. 514; H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1, s. 93.

³⁶ Wyliczenie wszystkich pojawiających się u C. Schmitta i w klasycznej literaturze politycznej analogii, znajduje się w pracy A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona...*

z rozlicznych powodów ekonomicznych i społecznych, związanych z upadkiem pozostałości feudalizmu i narodzinami świata kapitalistycznego, to teologia polityczna zakładała, że nowożytne i nowoczesne pojęcia prawno-polityczne wynikają z poglądów teologicznych i religijnych. To nie przemiany kapitalistyczne odpowiadają za narodziny i popularyzację liberalizmu, lecz wielokrotnie potępiany przez Kościół katolicki błąd deizmu. Rewolucje socjalistyczne wynikały nie z nieuchronnej tendencji czy też nadużyć kapitalizmu, lecz z potępionych przez Kościół ateizmu i panteizmu. Nie było przypadkiem, że tworzący pojęcie teologii politycznej Schmitt sam był katolickim konserwatystą i odwoływał się w swojej koncepcji do analogii pojęć teologicznych i politycznych, które spotkał u wcześniejszych myślicieli kontrrewolucyjnych z XIX wieku: Josepha de Maistre'a, Louisa de Bonalda i Juana Donoso Cortésa. Wszyscy oni odmawiali uznania ideologii rewolucyjnych za wyraz nieuniknionych przemian społecznych. Przeciwnie, twierdzili, że zwalczają rewolucyjne ideologie, ponieważ stanowią one zsekularyzowane herezje, od antycznych po protestantyzm, dawno już wykryte, opisane i wielokrotnie potępione przez Kościół katolicki. Koncepcja teologii politycznej stanowi ukrytą polemikę bezpośrednio z socjologią Maxa Webera, a pośrednio także Karla Marxa i całą socjologią marksistowską³⁷.

3.3. Mit polityczny

Pojęcie „mit polityczny” jest charakterystyczne dla świata niemieckojęzycznego. Jakkolwiek już niemieccy romantycy interesowali się mitami, widząc w nich wiedzę o świecie konkurencyjną wobec nielubianego przez nich racjonalistycznego francuskiego Oświecenia, to prawdziwej rehabilitacji pojęcia mitu dokonał pod koniec

³⁷ G. L. Ulmen, *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, w: H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 341–66; G. Eisermann, *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat” 1994, nr 33, s. 76–103; A. Wielomski, *Wpływ Maxa Webera na teologię polityczną Carla Schmitta*, w: S. Jaczyński, J. Kunikowski (red.), *Kultura bezpieczeństwa. Potrzeby i uwarunkowania*, Siedlce 2016, s. 315–328.

XIX wieku Friedrich Nietzsche³⁸. Czym jest mit dla Niemców? To bardzo niekonkretna i nieostra prawda o świecie, którą trudno wyrazić w filozofii klasycznej i nowożytnej, wedle której prawda to zgodność twierdzenia z rzeczą, a fałsz to niezgodność nazw i rzeczy. W nowoczesnej filozofii niemieckiej mit jest prawdą wielkiej grupy społecznej takiej jak naród. Jest on tworzony przez wielkie grupy ludzkie i opisuje to, co subiektywnie jako grupa postrzegają one jako prawdę tu i teraz. Mit to prawda zbiorowości w danym momencie ludzkiej historycznej egzystencji, który zapewne zostanie uznany za fałsz za kilka dziesięcioleci czy stuleci, podobnie jak i już dziś jest uznawany za nieprawdę w kulturze i wyobrażeniach sąsiedniego ludu, za graniczną rzeką lub pasmem górskim. Z punktu widzenia logiki mit jest fałszywym mniemaniem znaczącej grupy ludzkiej, które to mniemanie utrzymuje się przez dłuższy czas i ma charakter dość powszechny. Mit jest mniemaniem kolektywnym i nietolerancyjnym, a wyznający go ludzie zwalczają wszystkie zaprzeczające mu prawdy i poglądy, włącznie z ich penalizacją i zastosowaniem przemocy. Ten kolektywny charakter różni go od liberalnego relatywizmu, który pozostawia wolność sądu każdej jednostce (fr. formuła *libre examen*)³⁹.

O ile myślenie o świecie w postaci kolektywnych mitów jest charakterystyczne dla filozofii niemieckiej, o tyle do świata nauk o polityce wprowadził je francusko-włoski syndykalista Georges Sorel na początku XX wieku – rewizjonista względem marksizmu, który stworzył mityczne marzenie o niszczącym kapitalizm strajku generalnym. Przy tej okazji stworzył nowoczesną koncepcję mitu politycznego⁴⁰. Pod terminem tym kryje się – tak jak w znanym nam już pojęciu ideologii – holistyczna wizja świata w całości stworzona

³⁸ C. Grottanelli, *Nietzsche and Myth*, „History of Religions”, 1997, t. 37, nr 1, s. 3–20; Ch. Jamme, *Nietzsche y el mito*, „Sileno” 2000, nr 8, s. 24–28; S. Barbera, *Friedrich Nietzsche dal mito alla tradizione*, „Belfagor” 2003, t. 58, nr 4, s. 404–417; D. Sánchez Meca, *Nietzsche y la idea romántica de una ‘nueva mitología’*, „Estudios Nietzsche” 2005, nr 5, s. 129–131, 145–150.

³⁹ A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu. Prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, Warszawa 2022, s. 75–83.

⁴⁰ G. Eisermann, *Georges Sorel und der Mythos der Gewalt*, „Der Staat” 1965, nr 4, s. 27–36; D. Soto Carrasco, *Violencia política y mito en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel*, „Eikasia” 2018, nr 82, s. 87–106.

przez człowieka, zwykle także sprzeczna z tradycyjną religią. Zasadnicza różnica pomiędzy mitem a ideologią tkwi w sposobie skonstruowania i oddziaływania na zwolenników. Wszyscy ideolodzy i ich zwolennicy w agitacji politycznej odwołują się do uczucia nienawiści wobec świata zastanego i rysują marzenie lepszej rzeczywistości. Zarazem jednak twierdzą, że przedstawiają system głęboko racjonalny, ufundowany na ludzkich celach egoistycznych (liberalizm) lub grupowych (socjaldemokracja). Marksści nawet zapewniali, że głoszą światopogląd naukowo dowiedziony („socjalizm naukowy” i „ateizm naukowy”). Jakkolwiek twierdzenia te niekoniecznie muszą być prawdziwe, to można się podeprzeć obszernymi pracami teoretycznymi ojców-założycieli poszczególnych kierunków opisujących konieczność wprowadzenia postulowanego systemu i jego mniej lub bardziej logiczne uzasadnienie.

Tymczasem mit polityczny charakteryzuje świadome i programowe odwołanie się jego twórców i propagatorów wyłącznie do uczuć, impulsów, podświadomości ludzkiej, szczególnie do świadomości wielkich mas ludzkich, narodów lub klas społecznych. Jest to mieszanka uczuć nienawiści do wrogów, połączona z obietnicą panowania i zamożności w niedalekiej przyszłości. Mit polityczny opowiada o świecie przyszłym, stworzonym na podstawie wyidealizowanego obrazu z odległej przeszłości, który wywołuje nostalgię mas, zarazem obiecując rozwiązanie problemów przez powrót do idei początkowych, do wieku złotego. Faszyści włoscy obiecywali swoim zwolennikom odbudowę wielkiej Italii w postaci odnowionego Cesarstwa Rzymskiego, a niemieccy narodowi socjaliści powrót do pierwotnej czystości i szczęścia świata starożytnych Germanów lub średniowiecznych Niemców. Stąd też w niemieckiej nauce o polityce zauważalna jest polemika z powszechnym w literaturze światowej uznaniem nazizmu za ideologię. Znajdziemy w świecie niemieckojęzycznym liczne prace dowodzące, że narodowy socjalizm był nie ideologią, lecz mitem politycznym, czyli odrębną od ideologii kategorią politologiczną⁴¹.

⁴¹ J. F. Neurohr, *Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistgeschichte des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1957, s. 264–273; R. Speth, *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen 2000, s. 112–215.

3.4. Utopia polityczna

Ostatnią ważką kategorią pojęciową przy badaniu myśli politycznej jest „utopia”. Sam termin pochodzi z greki. Jest neologizmem stworzonym przez Thomasa More’a i znaczy „dobre miejsce, które nie istnieje”⁴². Od czasu, gdy More napisał swoją *Utopię* (1516), powstała cała masa książek opisujących rozmaite utopie polityczne i społeczne. Najbardziej znane z nich to prace: Tommaso Campanelli *Miasto Słońca* (1602); Francisca Bacona *Nowa Atlantyda* (1627); Cyrano de Bergeraca *Tamten świat* (1657); Voltaire’a *Kandyd* (1759) i Sebastiena Merciera *Rok 2440* (1761). Utopie napisane w XIX i XX stuleciu trudno byłoby nam nawet wymienić.

Narodziny i popularyzacja literatury utopijnej związane były z narodzinami filozofii nowożytnej i coraz powszechniejszym odejściem od chrześcijańskiej koncepcji grzechu pierworodnego. Dopóki bowiem człowiek postrzegany był jako istota grzeszna, póty uchodził za byt niedoskonały, o wadliwie działającym rozumie, popędliwy – słowem, niezdolny do stworzenia świata doskonałego i idealnego, lepszego od świata zbudowanego przez swojego Stwórcę. Sam pomysł konstrukcji utopii jest niemożliwy bez wczesnego przypisania człowiekowi mocy samokreacji siebie i otaczającego go świata, czyli odrzucenia pierwotnej niedoskonałości, przez chrześcijan określanej właśnie jako grzech pierworodny⁴³. **Utopia to marzenie o świecie doskonałym, zaplanowanym przez ludzki rozum.** W kategoriach teologicznych to myśl o samozbawieniu się człowieka w świecie doczesnym poprzez moc własnego rozumu i pracy.

W socjologii, a w ślad za nią w socjologii polityki, występuje jeszcze jedno rozumienie utopii, wprowadzone w 1929 roku przez wykładającego w Niemczech pochodzącego z Węgier żydowskiego badacza Karla Mannheima. W jego rozumieniu utopia także jest projektem świata radykalnie opozycyjnym wobec istniejącego porządku społeczno-politycznego. Wkładem Mannheima było stworzenie opozycji ideologia *versus* utopia. Wedle tej koncepcji,

⁴² J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 11–12.

⁴³ R. Schérer, *La formulation actuelle de l’utopie*, „Chimères” 1990, nr 9, s. 128–129; E. Voegelin, *The Collected Works*, Columbia 1989–2008, t. XXII, *Renaissance and Reformation*, s. 90–91; B. Bourguine, *L’évangile selon Adam*, „Revue Théologique de Louvain” t. 37, nr 3, s. 368.

utopia to ideologia, która nigdy jeszcze nie została wcielona w życie, pozostając wyłącznie teoretycznym projektem (utopią ideologiczną). Dopiero gdy zwolennicy danej utopii dojdą do władzy i udowodnią, że proponowany przez nich system w ogóle jest możliwy do realizacji, to staje się ideologią⁴⁴. W koncepcji tej nie brana jest pod uwagę praktyczna realizacja utopii: na ile materializacja pewnej idei została społecznie zaakceptowana i na ile dobrze funkcjonuje w praktyce. Sam fakt implementacji przekształca utopię w ideologię. Dlatego w kategoriach mannheimowskich jest czymś niewyobrażalnym pojęcie „utopii u władzy”, częstokroć stosowane do opisanie rządów komunistycznych w Związku Radzieckim, a upowszechnione w tytule książki Aleksandra Niekricza i Michała Hellera z 1982 roku⁴⁵.

⁴⁴ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 159–173.

⁴⁵ M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, Warszawa 2016 [1982], t. I–II.

ROZDZIAŁ II

Ideologia liberalna

1. Definicja

Liberalizm to ideologia przedstawiająca holistyczną i sprzeczną z porządkiem tradycyjnym wizję świata, wolną od religii. Istotą liberalizmu jest dążenie do pełnej emancypacji jednostki ludzkiej od tradycji, Kościoła (kościółów) i od wszelkiej wspólnoty społecznej, w której ludzie uszeregowani są hierarchicznie. Liberałowie twierdzą, że wszelka społeczność ludzka to tylko suma tworzących ją jednostek.

2. Geneza liberalizmu

W Średniowieczu idea jednostki cieszącej się indywidualną wolnością i pełną autonomią wobec wspólnoty nie była w ogóle znana. W Kościele wierni nawiązywali kontakt z Bogiem za pomocą struktury eklezjalnej, mającej monopol na wykładanie i interpretację doktryny oraz szafowanie sakramentami, czyli na wiedzę i charyzmaty konieczne do uzyskania zbawienia. Również stosunki feudalne nie sprzyjały rozwojowi indywidualizmu, gdyż w drabinie feudalnej każdy komuś podlegał, co było wynikiem własności podzielonej i systemu lennego. Pod koniec Średniowiecza wykształcił się tzw. konstytucjonalizm. Była to doktryna prawna głosząca, że istnieją wolności (zawsze w liczbie mnogiej, łac. *libertas*) przysługujące zorganizowanym grupom społecznym, takim jak stany

społeczne, korporacje zawodowe, prowincje i ciała samorządne. Wolności te chroniły konstytucje, pod którym to pojęciem rozumiano tzw. prawa fundamentalne królestw, a także tradycyjne prawa i obowiązki władców oraz stanów¹. Podmiotem wolności nigdy nie były jednostki, lecz stany, korporacje, wspólnoty regionalne. Państwo postrzegano jako organizm z królem jako głową, łączącym wiele korporacji w jedno ciało². To tradycyjne, wspólnotowe i przesyczone religią społeczeństwo stanowiło całkowitą antytezę liberalizmu. Ten ostatni wyrósł z buntu jednostek wobec tak pojętej wspólnoty.

Filozoficznym źródłem liberalizmu był tzw. nominalizm, stworzony przez zbuntowanego przeciwko papieżowi angielskiego franciszkanina **Wilhelma z Ockham** (1285–1347), który twierdził, że nie istnieją byty ogólne (tzw. powszechniki). Jedynymi bytami realnie istniejącymi są tworzące je części składowe³. W myśl nominalizmu każda struktura i wspólnota jest fikcją, gdyż realnie istnieją jedynie jednostki. Nie istnieją takie byty wspólnotowe, jak Kościół, państwo i społeczeństwo, a jedynie jednostki, które określa się wspólnym terminem, któremu ludzki umysł fałszywie przypisuje istnienie jako oddzielnemu bytowi zbiorowemu. Bytom fikcyjnym Ockham chciał odebrać osobowość prawną, włącznie z korporacjami zawodowymi i Kościołem⁴. Jakkolwiek z jego koncepcji wynikało, że państwa także są bytami zmyślonymi, to nie odważył się tego nigdy napisać, ponieważ przez lata korzystał ze schronienia na dworze cesarza Ludwika IV Bawarskiego.

Podobną postawę przyjął po 1517 roku **Martin Luter** (1483–1546), który był pod silnymi wpływami nominalizmu, co

¹ F. Kern, *Derechos del Rey y derechos del pueblo*, Madrid 1955, s. 124–216; E. Sciacca, *Le Radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975, s. 29–68; H. G. Walther, *Imperialles Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des Mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976, s. 243–260.

² F. Hesse, *Die Erschaffung des 'Leviathan'*. *Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes*, w: D. Hüning (red.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*, Berlin 2005, s. 206–214.

³ Wilhelm z Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1971, t. I, 13–18.

⁴ G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1963, t. V, *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiales*, s. 27–48; J. P. Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, München 1995, s. 42–63.

spowodowało, że stworzył autorski model Kościoła jako wspólnoty wiernych⁵. Choć w wyniku skomplikowanych perypetii politycznych ostatecznie luteranizm powstał jako konfesja uzależniona od państw, ponieważ wprowadzany był zwykle autorytarną decyzją poszczególnych władców, to jego teologia ufundowana została na założeniach pre-liberalnych:

- a) każdy wierny ma prawo do samodzielnej lektury Biblii, bez narzuconego z zewnątrz autorytetu Kościoła i Tradycji katolickiej w jej interpretacji (*Sola Scriptura*);
- b) każdy może przeniknąć sens Literę biblijnej, ponieważ łaskę wierny otrzymuje bezpośrednio od Boga, bez pośrednictwa Kościoła (*Sola Gratia*);
- c) zbawia tylko indywidualna wiara, otrzymywana dzięki łasce, bez pośrednictwa kościelnego (*Sola Fide*)⁶.

Jeszcze radykalniejsze idee głosili kalwini, ponieważ ich wspólnoty, w myśl nauki **Jeana Calvina** (1509–1564), nie uznawały zwierzchności państwa. Kalwini z upodobaniem przytaczali słowa Jezusa, „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20), aby dowieść, że Kościół jest tam, gdzie spotykają się wierni. Stąd pogląd, że Kościół to tylko suma wiernych, spotykających się w celu sprawowania kultu i wysłuchania porad wybieranego przez ogół pastora. Wspólnotą nie kierują duchowni, lecz tzw. starsi, czyli wybieralni pastory i osoby najbardziej wpływowe⁷. U angielskich purytanów pod koniec XVI wieku narodził się tzw. kongregacjonizm, czyli przekonanie, że każdy chrześcijanin jest wolny i może swobodnie wstępować do poszczególnych kongregacji i występować z nich, wierzyć, w co chce i jak chce. Kongregacjoniści podobnie myśleli o państwie, widząc w nim instytucję powstałą z umowy jednostek, a mającą na celu obronę ich wolności

⁵ H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, Paris 1913, t. III, s. 191–232; P. Vignaux, *Sur Luther et Ockham*, „Franziskanische Studien” 1950, nr 32, s. 21–30; B. Hägglund, *Luther et l’occamisme*, „Positions Luthériennes” 1955, nr 3, s. 213–223.

⁶ A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, Warszawa 2013, t. I. *Rewolucja protestancka*, s. 59–88.

⁷ J. T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin’s Thought*, „Church History” 1949, nr 18, s. 153–171; M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008, s. 133–141.

i własności⁸. W 1620 roku płynący do Ameryki na statku *Mayflower* pobożni purytanie podjęli decyzję o założeniu w formie umowy społecznej nowego państwa, stając się w amerykańskiej świadomości prekursorami Stanów Zjednoczonych⁹.

W połowie XVII stulecia **Thomas Hobbes** (1588–1679) podsumował tradycję purytańską i ogłosił, że istnieją tylko jednostki, a państwo to twór fikcyjny, powołany do istnienia w wyniku umowy społecznej, aby jednostki mogły zachować swoje życie, zagrożone przez wojny domowe. Jakkolwiek Hobbes był zwolennikiem absolutyzmu – z powodu przerażenia rewolucją angielską i trwającą za jego życia wojną domową – to doprowadził do logicznego wniosku nominalistyczne twierdzenie, że Kościoły i państwa składają się wyłącznie z jednostek¹⁰. W dodatku nauczał, że każda z nich posiada prawo do zachowania życia, tworząc podwaliny liberalnego twierdzenia o istnieniu naturalnych uprawnień jednostek (łac. *jus*, ang. *rights*)¹¹.

Koncepcję tę rozwinął **John Locke** (1632–1704), który stwierdził, że samo abstrakcyjne uprawnienie zachowania życia ma wartość iluzoryczną, jeśli nie możemy żyć w wolności, dobrobycie i szukać indywidualnego szczęścia. Dlatego musimy mieć także inne naturalne uprawnienia, które definiował jako własność (materialną, intelektualną etc.), dzięki której możemy się wyżywić, przetrwać i rozwijać się jako autonomiczne istoty. Własność to nielimitowane przez władzę polityczną i kościelną, a także przez innych ludzi, nasze indywidualne uprawnienie do władania własnym życiem i wszystkimi należącymi do nas przymiotami, umiejętnościami i rzeczami¹². Państwo powołali obywatele w wyniku umowy społecznej jedynie

⁸ L. Chmielewska, *Pierwotne formy kontraktualizmu. Polityczny wymiar przymierza biblijnego w myśli i praktyce protestanckiej XVI i XVII wieku*, Łódź 2017.

⁹ M. Nese, *Gli eletti di Dio. Lo spirito religioso dell'America*, Roma 2006, s. 175–177; C. López Rodríguez, *Mayflower Compact (1620). Orden constituyente y análisis de desmembramiento*, „Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas” 2018, nr 13, s. 388–393.

¹⁰ J. H. J. Schneider, *Thomas Hobbes und Spätscholastik*, Bonn 1988, s. 357–453; D. De los Reyes, *Estado y religión. Una aproximación a la filosofía de Thomas Hobbes*, Caracas 2012, s. 46–50, 77–78.

¹¹ N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, w: P. King (red.), *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, London 1993, t. III, *Politics and Law*, s. 345–360.

¹² J. Locke, *Dwa traktaty...*, II, 15, § 173.

w celu obrony tak pojętej własności i w żadnym innym¹³. Tezy ustrojowe Locke'a stanowiły zerwanie z monarchizmem Hobbesa, konstytuując ideologię liberalną w postaci archetypicznej.

3. Główne idee

Jak każda ideologia, tak i liberalizm nie jest w pełni jednolity. Czytając różnych myślicieli zaliczanych, i samozaliczających się do tej ideologii, znaleźć możemy pewną liczbę cech wspólnych, konstytuujących sedno liberalizmu. Do cech charakterystycznych klasycznego liberalizmu zaliczyć można:

3.1. Wolność indywidualna

Wyrastając z filozoficznej tradycji nominalizmu, liberałowie negują istnienie bytów ogólnych, takich jak państwo, naród lub społeczeństwo. Byty ogólne to tylko wspólna nazwa nadana zebranyim jednostkom. Nie stanowią one żadnej nowej jakości. Z założenia tego wynika radykalna niechęć liberałów do państwa, społeczeństwa, Kościoła i różnego rodzaju korporacji stanowych lub regionalnych. Autonomia (wolność) jednostki jest posunięta najdalej jak to tylko możliwe, czyli tak dalece, jak tylko wolność jednego człowieka nie powoduje naruszenie wolności drugiego. W znanej formule ujmuje tę koncepcję przypisywane często **Immanuelowi Kantowi** (1724–1804) zgrabne powiedzenie, że „wolność mojej pięści kończy się tam, gdzie zaczyna się nos mojego sąsiada”. Wolności osób trzecich nie narusza nadużywanie przeze mnie mojej wolności, jej złe lub głupie użytkowanie. Jest to sprawa indywidualna. Ani państwo, ani społeczeństwo nie mają prawa zakazać nam używania wolności w sposób potępiany przez jakąkolwiek religię, system etyczny czy ideologię.

Do niedawna w praktyce liberałowie limitowali te zasady przez ogólne zasady etyki i poczucia smaku, nawet jeśli nie wynikały one z zasad liberalnych, lecz z szanowanego przez nich prawa

¹³ Ibidem, I, 8, § 95; II, 9, § 124; II, 9, § 127; II, 9, § 131.

natury, któremu przypisywali racjonalność i wykrywalność przez ludzki rozum (stąd na przykład wspomniany Kant był zwolennikiem penalizacji homoseksualizmu¹⁴). Ograniczenia te załamały się w ostatnim czasie i obecnie większość liberałów stoi na stanowisku, że ich zasady prowadzą do uznania za sprawę indywidualną takich praktyk, jak oglądanie pornografii, prostytucja, homoseksualizm lub eutanazja, gdyż nawet działania autodestruktywne nie naruszają wolności innych ludzi, o ile ich samych nie przymusza się do podobnych praktyk. Działania dotychczas potępiane przez wczesnych liberałów, jako sprzeczne z naturą i racjonalnością czy też jako niegodne dżentelmena, zostały zaakceptowane pod wpływem upowszechniania się etyki utilitaryzmu **Jeremy'ego Benthama** (1748–1832), głoszącej, że celem istnienia jest wytworzenie jak największej szczęścia (przyjemności) dla jak największej liczby ludzi, przy czym dla każdego szczęście i przyjemność mogą oznaczać coś innego, włącznie z tym, co ogół uważa za niemoralne i przeciwne naturze (pojęcie natury jest zresztą negowane przez utilitarystów)¹⁵. Kierując się etyką utilitarną, współcześni liberałowie zaakceptowali także aborcję, gdyż niechciana ciąża przysparza kobiecie nieprzyjemności, a płód nie ma jeszcze wytworzonego systemu nerwowego i nie odczuwa bólu w czasie aborcji¹⁶. Słowem, wolność jest celem samym w sobie, dobrem samym w sobie i nie musi się łączyć z żadną szlachetną ideą moralną, etyczną, celem życia. Wolny człowiek ma prawo swoje życie zmarnować, popełnić samobójstwo – to jego prywatna sprawa.

3.2. Równość wobec prawa

Postulat ten wynika z punktu poprzedniego. Gdyby jedni obywatele (arystokracja) posiadali więcej praw niż inni, to znaczyłoby, że – odwołując się do znanej nam już formuły przypisywanej

¹⁴ I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005 [1797], s. 109, 218, 291.

¹⁵ S. Sandford, 'Envy Accompanied with Antipathy': Bentham on the Psychology of Sexual Ressentiment, w: A. Luius (red.), *Bentham and the Arts*, London 2020, s. 71–88; M. van de Kerchove, *Décriminalisation et dépénalisation dans la pensée de Jeremy Bentham*, na books.openedition.org/pusl/24580#text [dostęp: 1.08.2022].

¹⁶ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2018 [1975], s. 74–75, 156–161, 353–354.

Kantowi – ich pięść w sposób bezkarny lub pod groźbą lżejszych sankcji mogłaby uderzyć w nos sąsiada. Innymi słowy, nierówność praw polegałaby na tym, że niektórym wolno byłoby więcej niż innym i ci, którzy nie byłiby uprzywilejowani, mieliby wolność ograniczoną na rzecz osób trzecich, wyróżnionych pozytywnie przez prawo, posiadających prawne przywileje. Zasada ta dotyczy nie tylko uszkodzeń cielesnych. Jeśli pewna grupa obywateli jest zwolniona z płacenia części czy całości podatków, to brakujące państwu kwoty muszą być wniesione przez kogoś innego, czyli zostaną zebrane kosztem pozostałych obywateli-podatników. Jeśli niektórzy obywatele są zwolnieni z obowiązku służby wojskowej, to inni będą musieli odsłużyć ją za nich etc. Rozumowanie takie nakazało w 1789 roku napisać wczesnemu liberałowi **Emmanuelowi Josephowi Sieyèsowi** (1748–1836), że zwolnione w przedrewolucyjnej Francji z konieczności opłaty większości podatków stany szlachecki i duchowny nie są częścią narodu, a uprzywilejowani szlachta i duchowni nie są obywatelami¹⁷.

Wedle liberałów, równość wobec prawa zabezpiecza jednostkę przed różnymi formami ucisku:

- a) ze strony uprzywilejowanych osób trzecich, które mogłyby naruszać naszą wolność lub mienie bezkarnie lub za sankcją niższą, niż gdybyśmy to my im uczynili;
- b) ze strony państwa mogącego nierówno rozkładać obowiązki i daniny na obywateli;
- c) ze strony będących także osobami trzecimi wspólnot (kościół, korporacje zawodowe, rodziny) chcących wymusić na swoich członkach określone zachowania lub powinności.

3.3. Własność prywatna

Jak już wspomniano, Locke nie rozróżniał życia, wolności i własności. Wszystkie te trzy atrybuty naszego „ja” były dla niego różnymi formami władania sobą i swoimi rzeczami. Pojęcie własności Locke’a było mocno zakorzenione jeszcze w mediewalnej łacinie kanonicznej, która utożsamiała własność z władaniem, traktując rządzenie samym sobą i innymi jako specyficzną formę

¹⁷ E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, b.m. i r.w. 1789, s. 1–3.

własności¹⁸. W XVIII wieku rządzenie, wolność i własność to już terminy całkowicie oddzielone, a to ostatnie słowo zostało jednoznacznie skojarzone z posiadaniem rzeczy. W tym też czasie ideologia liberalna opracowała dojrzałą koncepcję własności i jej zagrożeń. Wedle znanego francuskiego polityka i teoretyka liberalnego **Adolphe'a Thiersa** (1797–1877), własność prywatna może zostać zagrożona na kilka sposobów przez:

- a) jej bezpośredni zabór przez państwo (system komunistyczny);
- b) jej bardziej egalitarny podział (socjalizm);
- c) progresywne podatki, obciążające w wyższym stopniu warstwy zamożne;
- d) kradzież¹⁹.

Do tego wyliczenia współcześni liberałowie dodają jeszcze inflację, która zjada oszczędności i kapitał, a której przyczyną jest dodruk pieniądza (tzw. podatek inflacyjny)²⁰. Thiers nie znał jeszcze tego zagrożenia, gdyż w jego czasach pieniądz miał pokrycie w złocie.

Pomiędzy bajki należy jednakże włożyć upowszechnianą przez liberałów opowieść, że zawsze byli oni i pozostają jednoznacznymi obrońcami własności. W rzeczywistości liberałowie byli autorami i sprawcami kilku rewolucji własnościowych, w wyniku których wielu dotychczasowych właścicieli bezprawnie utraciło swoje mienie, np.:

- a) grodzenia w Anglii w XVII i XVIII wieku (ang. *Enclosure, Inclosure*), w wyniku których najpierw bezprawnie, a następnie na podstawie prawa (ustawy z lat 1773, 1845–1882) ziemianie zakazywali chłopom użytkowania ziemi, która od niepamiętnych czasów była ziemią wspólną, jak też usuwali z ziemi chłopów do których należała tzw. własność użytkowa (feudalna forma własności ziemskiej tzw. podzielonej, czyli obciążonej nieprzemijającym corocznym obowiązkiem pańszczyzny na ziemi tzw. właściciela zwierzchniego lub zapłacenia mu czynszu); grodzenie oznaczało

¹⁸ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 469–473.

¹⁹ A. Thiers, *De la propriété*, Bruxelles 1848, s. 259–277.

²⁰ P. Maurice, *Note sur la théorie monétaire de Milton Friedman*, „Revue Économique” 1964, t. 15, nr 5, s. 677–712; I. Guelfat, *Les derniers étendards: de John Maynard Keynes à Milton Friedman*, „L'Homme et la Société” 1971, nr 22, s. 107–129.

- odebranie praw do własności właścicielowi użytkowemu i przekazanie wszelkich praw właścicielskich w ręce właściciela zwierzchniego, tak aby własność miała jednego właściciela²¹;
- b) w czasie Rewolucji Angielskiej rządzący liberałowie masowo i bez wyroków sądowych konfiskowali własność stronnikom króla i sprzedawali ją stronnikom parlamentu²²;
- c) w początkowej fazie Rewolucji Francuskiej rządzący liberałowie masowo konfiskowali majątki szlachcie (sankcja za emigrację z kraju) i duchowieństwu, sprzedając je następnie za bezcen (0,5–10% wartości) sobie i swoim zwolennikom²³; w przypadku dóbr kościelnych rewolucjoniści argumentowali, że nie chroniła ich zasada poszanowania własności, ponieważ nie miały one indywidualnego właściciela, a korporacja (Kościół) nie mogła być właścicielem, gdyż była bytem ponadindywidualnym, czyli fikcyjnym²⁴;
- d) w Polsce po 1989 roku rządzący liberałowie z Kongresu Liberalno-Demokratycznego i Platformy Obywatelskiej nie próbowali nawet dokonać restytucji mienia zagrabionego za pomocą ustaw nacjonalizacyjnych w Polsce Ludowej, przeciwnie, było ono sprzedawane podmiotom trzecim (tzw. prywatyzacja); oznacza to, że **pomimo solennych zapewnień w praktyce liberałowie chronią jedynie własność należącą do aktualnie rządzących elit społecznych i politycznych, a nie własność prywatną jako taką.**

3.4. Wolny rynek

Liberalna apoteoza wolnego rynku wynika z połączenia w jedno prymarnych zasad wolności i własności. Jeśli własność jest zasadą absolutną, a wolność nie może być ograniczana ani przez państwo, ani przez wspólnoty społeczne i korporacje, to wynika z tego teza

²¹ J. D. Chambers, *Enclosure and labour supply in the industrial revolution*, „Economic History Review” 1953, t. 5, nr 3, s. 319–343; S. Fairlie, *A Short History of Enclosure in Britain*, „The Land Magazine”, thelandmagazine.org.uk/articles/short-history-enclosure-britain [dostęp: 1.08.2022].

²² R. Ashton, *Counter-Revolution. The Second Civil War and its Origins, 1646–8*, New Haven 1994, s. 81 i nast.

²³ L. Bergeron, *Bien nationaux*, w: M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris 1992, t. *Idées*, s. 77–90.

²⁴ F. Furet, *Constitution Civile du Clergé*, w: M. Ozouf, idem (red.), op. cit., t. *Institutions et créations*, s. 208–209.

łączna, że wolność umów i prowadzenia działalności gospodarczej nie może być ograniczana, o ile nie stanowi naruszenia cudzych praw. Liberalowie nie uznają za takie naruszenie niedostatecznej wysokości płacy lub złych warunków pracy, skoro pracobiorca zgodził się na takie warunki i podpisał umowę, nawet pod groźbą głodu lub bezdomności. Prawa pracobiorcy byłyby ograniczone tylko wtedy, gdyby wyniknęły z groźby lub zastosowania przemocy fizycznej. Przymus psychiczny lub ekonomiczny nie zaprzecza wolności zawarcia umowy. Stąd za klasyczną liberalną definicję własności uchodzi art. 544 Kodeksu Napoleona (1804):

Własność to uprawnienie używania i dysponowania rzeczami w sposób najbardziej absolutny, o ile tylko nie czyni się z nich użytku zakazanego przez ustawy lub rozporządzenia (*La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements*)²⁵.

W pracach liberalistów klasycznych mowa jest często o swobodzie używania i nadużywania rzeczy, a warsztat lub fabryka należy do pracodawcy, któremu pracobiorca sprzedaje na wolnym rynku swój czas i siłę.

Zasada wolnorynkowa w ideologii liberalnej może być wyprowadzana z trzech możliwych uzasadnień:

- a) we wczesnym liberalizmie uzasadnienie miało charakter abstrakcyjny i wyprowadzono je z indywidualistycznie pojmowanego prawa natury, którego częścią było prawo do nieograniczonego cieszenia się owocami swojej pracy, których naruszanie przez osoby trzecie traktowano jako zamach na racjonalną naturę i zasadę sprawiedliwości (formuła Johna Locke'a)²⁶;
- b) w neoliberalnej Szkole Austriackiej nieskrępowana wolność gospodarcza uznawana jest za twierdzenie wynikłe z logiki ugruntowanej na naturze ludzkiej, charakteryzującej się pracowitością jedynie dla własnej korzyści²⁷;

²⁵ *Code civil* [1804], art. 544, na codes-et-lois.fr/code-civil/texte-integral [dostęp: 2.08.2022].

²⁶ J. Barceló, *La noción de trabajo en Locke (y otros)*, „Revista de Filosofía” 1992, t. 39–40, nr 1, s. 29–33.

²⁷ L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Warszawa 2007 [1949], s. 82–83, 168–173.

- c) jedynie w liberalizmie opartym na etyce utilitarnej pojawia się pogląd, że wolny rynek daje największe szczęścia (zamożności) największej możliwej liczbie ludzi, czyli postulat ten nie wynika z twierdzeń abstrakcyjnych, lecz z obserwacji rzeczywistości ekonomiczno-społecznej i wysokiej kapitalistycznej produktywności²⁸.

3.5. Kontraktualna teoria genezy państwa

Tradycja liberalna wyprowadza istnienie państwa i władzy z umowy społecznej. Wbrew temu, co twierdzili krytycy, nie chodzi tutaj o wiarę w jakieś mityczne zdarzenie sprzed tysięcy lat, gdy ludzie zbierali się i zawiązywali akt takiej umowy, spisując kontrakt o powstaniu państwa na papirusie lub pergaminie, którego to dokumentu liberałowie nie mogą znaleźć i okazać swoim krytykom. Koncepcja kontraktu społecznego to tylko model teoretyczny na podstawie którego można pokazać wzajemne postulowane obowiązki między państwem i obywatelami. Stwierdził to wprost Hobbes, pisząc, że chodzi o ogląd „ludzi, jak gdyby wyłonili się naraz i nagle z ziemi (na podobieństwo grzybów), dorosli i dojrzały, niezwiązani jeden w stosunku do drugiego żadnym zobowiązaniem”²⁹. Chyba nigdy i nigdzie żaden klasyk liberalizmu nie napisał tego wprost, lecz wzorem dla tego modelu powstania państwa jest założenie spółki akcyjnej: nabywcy akcji zbierają się, uchwalają statut spółki, wybierają jej władze w celu pomnożenia zysków i odwołują je, jeśli nie spełniają ich oczekiwań. W państwie podatnicy uchwalają konstytucję, na jej podstawie wybierają rząd, aby dbał o ich własność i prawa, a jeśli rząd nie sprawdza się, to go odwołują i powołują nowy.

Cechą charakterystyczną liberalnego kontraktualizmu jest fundamentalna teza, że **obywatele powołali państwo wyłącznie w celu obrony swojego życia, praw i własności. Jest ono gwarantem praw indywidualnych i nie wolno mu ich naruszać w imię interesów ogólnych. Broniące wolności, praw i własności**

²⁸ H. Maślińska, *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964, s. 94–96.

²⁹ T. Hobbes, *O obywatelu* [1642], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, II, VIII, 1, t. II, s. 322.

liberalne państwo nie może prowadzić polityki naruszającej te prymarne zasady, powołując się na dobro wspólne, rację stanu lub interes narodowy. Będący skrajnymi nominalistami liberałowie zdecydowanie odrzucali realność takich pojęć, ponieważ realnie istnieją wyłącznie jednostki. Byt fikcyjny nie może mieć własnego dobra lub interesu. Konsekwentnie odmawiali też państwu prawa przekształcania istniejącego podziału własnościowego, regulowania prawa umów czy stosunków pracy, ponieważ byłoby to naruszeniem prymarnej zasady absolutnej wolności w imię zasad wspólnotowych, czyli fikcyjnych. W epoce walki z absolutyzmem liberałowie nazywali rząd interwencjonistyczny *tyranią* (regulacja ze strony monarchów), a w epoce demokracji *socjalizmem* (regulacje z woli większości).

3.6. Parlamentaryzm i republikanizm

Skoro liberałowie państwo wzorują na spółce akcyjnej, podejrzewając jej zarząd o ludzką słabość, czyli skłonność do nadużyć i malwersacji, to zarząd (rząd) musi odpowiadać przed zgromadzeniem akcjonariuszy (parlament). Dlatego też ideałem ustrojowym liberałów jest republikanizm. Są oni skrajnie nieufni wobec władzy nielimitowanej i niekontrolowanej zarówno jednostki (monarchia, dyktatura), jak i podobnej co do zakresu władzy suwerennego ludu. Praw akcjonariuszy (obywateli) pilnują zatem: parlament, prywatne media, zasada trójpodziału władz, zasada rządów prawa, prawa człowieka etc. Czyni to ideologię liberalną bardzo mocno podejrzliwą wobec idei demokracji, czyli nieograniczonej suwerenności ludu. Dlatego liberałowie nie są zwolennikami czystej demokracji, lecz tzw. demokracji liberalnej, gdzie wszechmoc większości jest limitowana i starannie nadzorowana, aby nie mogła godzić w pojęte skrajnie indywidualistycznie prawa jednostki. Większość nie posiada suwerenności, a jedynie prawa zarządcze ograniczone przez wcześniejsze normy, których większość ta nie jest autorem³⁰.

³⁰ A. Wielomski, *Demokracja nieliberalna*, Warszawa 2022, s. 15–152.

3.7. Relatywizm prawdy

Jeśli, za Arystotelesem, prawda zostanie zdefiniowana jako zgodność twierdzenia ze stanem faktycznym³¹, to żaden liberał pojęcia prawdy i możliwości jej ustalenia przez człowieka nie odrzuca. Liberalny problem z prawdą tkwi w czymś innym: ideologia ta przyjmuje stanowisko skrajnie nominalistyczne, wskutek czego za jedyny podmiot uprawniony do orzekania, co jest, a co nie jest prawdą, uznaje jednostkę ludzką i jej indywidualny rozum. W XIX wieku popularnie i w wielu językach określano francuskim pojęciem *libre examen* (swobodny osąd), czyli osąd indywidualny, odrzucający jakikolwiek zewnętrzny autorytet, ustalający co jest, a co nie jest prawdą. Stanowiło to odrzucenie tzw. argumentu z autorytetu, a także wszelkich dogmatów religijnych, etycznych i politycznych podających jednostce prawdę z zewnątrz³². Sama formuła *libre examen* pochodziła z dykcjonarzy protestantów odrzucających Tradycję, Magisterium i autorytet Kościoła katolickiego w interpretacji prawd wiary³³. Jako radykalni nominaliści liberałowie powiedzą, że jednostka mocą swojego rozumu może podpisać się pod każdym dogmatem objawionym, religijnym lub politycznym, jednak nie może tej prawdy narzucić innym jednostkom, które w sposób wolny i swobodny nie doszły do tego samego poglądu. Oznaczało to negację autorytetu Kościoła w domenie religijnej, autorytetu władzy w polityce i autorytetów społecznych, na przykład władzy rodzicielskiej. Liberalny indywidualizm logicznie prowadzi do pluralizmu i agnostycyzmu, czyli poglądu, że jeśli nawet prawda istnieje, to jest niepoznawalna dla wszystkich, dlatego trzeba szanować poglądy innych jednostek, nawet jeśli sami uznajemy je za błędne czy absurdalne.

Z zasady *libre examen* wynika niemożność znalezienia jakiegokolwiek kompromisowej formuły pomiędzy zasadą katolicką (objawioną, wspólnotową i hierarchiczną) i zasadą liberalną. Nie jest kwestią przypadku, że przez cały XIX wiek nie było żadnego

³¹ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, 1051B.

³² L. Viardot, *Libre examen*, Paris 1871; J. Stengers, *D'une définition du libre examen*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 2004, t. 82, nr 1–2, s. 517–546.

³³ P. Janet, *Histoire de la Science Politique dans ses Rapports avec la Morale*, Paris 1887, t. II, s. 2–6.

katolickiego myśliciela liberalnego. Wszyscy oni – John Locke, Immanuel Kant, Benjamin Constant, François Guizot, John Stuart Mill – byli protestantami lub agnostykami. Nieliczni liberalni politycy katoliccy (pozornie) neutralizowali ten spór, twierdząc, że w domu i w sferze prywatnej są katolikami, lecz jako politycy są liberałami, czyli traktują wiarę jako kwestię indywidualną, dla której nie ma miejsca w życiu publicznym, a dla prawa Bożego lub naturalnego (w interpretacji katolickiej) nie ma miejsca jako źródła prawodawstwa. Myśl tę w następujący sposób wyraził hiszpański polityk liberalny, a prywatnie katolik, **Antonio Maura** (1853–1925):

Wyznaję i praktykuję idee liberalne tak samo gorliwie jak wiarę katolicką, która przejawia się we wszystkich moich słowach i czynach. Nie wstydzę się tego i nie mam z tego powodu kłopotów, gdyż dla mnie prawo publiczne nie jest ani katolickie, ani protestanckie³⁴.

Spór pomiędzy liberalizmem i katolicyzmem w XIX i do połowy XX wieku miał charakter ustrojowo-prawny i dotyczył możliwości i celowości stworzenia państwa katolickiego, czyli takiego, którego system prawny będzie oparty na nauce Kościoła. W ostatnich dziesięcioleciach nasilił się i przyjął nową postać wraz z przyjęciem przez większość liberałów skrajnych postulatów indywidualistycznych w kwestiach etycznych: aborcji, eutanazji i agendy LGBT. Gdy liberał powie, że zmiana płci jest prywatną sprawą jednostki i nie narusza żadnych praw osób trzecich, to katolik będzie kontrargumentował za pomocą obiektywnych i niewzruszalnych praw i prawd o świecie i człowieku jako rzeczywistości i istocie stworzonej przez Boga. Pomiędzy stanowiskiem skrajnie indywidualistycznym i katolickim nie istnieje punkt stykowy, a tym samym możliwość kompromisu. Uboczną strefą sporu staje się szkolnictwo i model światopoglądowy, w którym mają być kształcone młode pokolenia: wedle zasady *libre examen* czy autorytetu?

3.8. Konstrukttywizm polityczny

Liberałowie lubią twierdzić, że opisują stan dla ludzi naturalny. Dowodzą, że wystarczy pozostawić ludzi samych sobie, a bez

³⁴ A. Maura, *Antología*, w: M. Fraga Iribarne (red.), *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981, s. 382.

żadnego planu stworzą społeczeństwo indywidualistyczne, oparte na swobodnej wymianie dóbr, czyli na zasadach wolnego rynku. Badania historyczne świadczą o czymś zupełnie innym: ludzie w naturalny sposób łączą się we wspólnoty oparte na silnych więziach tradycyjno-religijnych, o charakterze głęboko antyindywidualistycznym. Jakkolwiek w sposób naturalny powstają targowiska (miejsca wolnorynkowej wymiany), to z natury ludzie bronią swoich interesów grupowych, stąd ich skłonność do tworzenia różnego rodzaju korporacji (gildie i cechy), aby bronić partykularnych interesów i nie dopuścić do powstania wolnej konkurencji. Chociaż liberałowie są krytykami rozrośniętych i silnych państw, to w rzeczywistości wolny rynek i indywidualizm stworzyli za pomocą narzucanej odgórnie państwowej legislacji. Liberalne państwo francuskie w 1791 roku rozbiło wspólnotowy system korporacyjny (ustawodawstwo *Le Chapelier*³⁵). Liberalne państwa przez cały XIX wiek penalizowały tworzenie związków zawodowych i związków pracodawców, ujednolicały rynki, znosiły cła i myta, wymuszały wolny obrót. Czyniły to za pomocą znoszenia starych praw i stanowienia nowych, centralizacji i ujednociania odgórnie narzucanymi normami prawnymi. Podobnie po 1989 roku w państwach postkomunistycznych rynek wcale nie powstał samoistnie po likwidacji centralnego planowania, lecz w wyniku wielkiego dzieła inżynierii społecznej, w postaci implementacji setek ustaw przetłumaczonych na języki miejscowe z ustawodawstw państw kapitalistycznych³⁶. Podstawą filozoficzną tego konstruktywizmu ekonomiczno-społecznego jest Locke'owska idea człowieka jako „niezapisanej tablicy” (*tabula rasa*), czyli wizja abstrakcyjnej jednostki bez wpojonej jej przez otoczenie tradycji³⁷. Tak pojętą

³⁵ T. Janasz, *Ustawa le Chapelier*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1963, t. 15, nr 1, s. 171–202; Ph. Minard, *Le métier sans institution: les lois d'Allarde – Le Chapelier et leur impact au début du XIXe siècle*, w: idem (red.), *La France, malade du corporatisme? XVIIIe–XXe siècles*, Paris 2004, s. 81–97.

³⁶ J. Grey, *Hayek, porządek spontaniczny a społeczeństwa postkomunistyczne w fazie transformacji*, w: J. Tarnowski (red.), *Filozofia liberalizmu*, Warszawa 1993, s. 31.

³⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955 [1690], t. I, s. 3–4; rozdz. II, 1, s. 119.

jednostkę można, niczym cegłę, wyjąć ze wspólnoty tradycyjnej i umieścić w luźnym związku liberalnych atomów, tworzących społeczeństwo indywidualistyczne. Z kolei podstawą ideologiczną tego konstruktywizmu polityczno-ekonomicznego jest koncepcja umowy społecznej: to pogląd, że któregoś dnia ludzie zebrali się i mocą większości głosów *ex nihilo* powołali do życia państwo. W akcie tego głosowania równocześnie unieważniono tysiącletni porządek oparty na tradycji, obyczaju i religii. Dodajmy, że był to ład wspólnotowy, a nie indywidualistyczny.

Ten radykalny konstruktywizm społeczny, cechujący myśl liberałów anglosaskich, a za nimi francuskich, w filozofii niemieckiej Kant i kantyści ujęli jako opozycję tego, co jest (*Sein*) i tego, jak być powinno (*Sollen*). Świat *Sein* to świat zastany i tradycyjny, czyli tradycjonalistyczno-autorytarny i głęboko przepojony religią, wspólnotowy. Wedle kantystów, prawodawca nie powinien w ogóle interesować się tym, jak ten świat wygląda, na jakich opiera się siłach społecznych mierzonych empirycznie. Prawodawcę liberalnego interesuje wyłącznie *Sollen* – świat liberalny wykreowany jako abstrakcyjny model przez umysł prawodawcy, gdzie ludzie są jednostkami, państwo republiką, a wojny zastępuje kosmopolityczna republika światowa³⁸. Ekstremizm kantowski tkwi w poglądzie, że państwo ma prawo narzucić taką indywidualistyczną i ideologiczną wizję porządku społeczeństwu, które nie zna takiego świata, nie rozumie go i wcale go sobie nie życzy³⁹. Ten element konstruktywistyczny, stanowiący esencję liberalizmu, powoduje, że nurt myśli politycznej określamy ideologią, czyli wizją „ideowaną” w umyśle prawodawcy. Za przeciwieństwo legislacji kantowskiej uchodziła zawsze w Niemczech socjologia prawa, gdzie ustawa wynikała z istniejących już stosunków społecznych.

³⁸ W. Dreecken, *Staatslehren bei Kant*, „Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft / Journal of Institutional and Theoretical Economics” 1921, t. 76, nr 3, s. 338–343; R. Zippelius, *Geschichte der Staatsideen*, München 1994, s. 148–156.

³⁹ U. Neumann, „*Methodendualismus*“ in *der Rechtsphilosophie des Neukantianismus. Positionen zum Verhältnis von Sein und Sollen bei Gustav Radbruch*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 2015, nr 145, s. 25–40; V. Coq, *L'ordre, le pouvoir et la liberté chez Kelsen et Carré de Malberg*, „Le Portique” 2021, nr 45–46, s. 229–255.

4. Główne odmiany

4.1. Liberalizm arystokratyczny

Jest to pierwszy historyczny nurt liberalizmu, charakteryzujący się skrajną nieufnością wobec demokracji i zasady suwerenności narodu. Liberalowie tego kierunku uważali, że wolność jest ideą szlachezną, której hołdują jedynie dżentelmeni – arystokraci i bardzo zamożni mieszcianie. Tylko ta nieliczna grupa kieruje się w pełni rozumem, jest dobrze wykształcona, rozeznana w zawiłościach polityki, gdyż dysponuje wolnym czasem koniecznym do lektury prasy i docenia znaczenie wolności konstytucyjnych⁴⁰. Wrogami wolności są:

- a) żądni władzy absolutnej monarchowie, szczególnie ci dziedziczeni, którzy szermując racją stanu, nastają na własność i wolność poddanych w postaci podatków i więzienia opozycjonistów na podstawie decyzji administracyjnych;
- b) roszczeniowo nastawiony plebs, który za pomocą ustaw i aparatu państwa chce dokonać bardziej egalitarnego podziału własności, kosztem klasy liberalnych dżentelmenów.

Z konstatacji tej wynika postulat liberałów tego kierunku, aby prawa wyborcze radykalnie ograniczyć i zarezerwować je wyłącznie dla „przyjaciół wolności”, których liczbę określano na 1–10% dorosłych obywateli (płci męskiej), traktując jako wyróżnik racjonalności wysoki cenzus majątkowy. Wbrew skojarzeniu polskiego czytelnika, w praktyce nie chodzi o samą zamożność, lecz o wysokość płaconego corocznie podatku. W literaturze rzadko zauważa się, że ograniczenie to znajduje się już u Locke’a, który uważał je za tak oczywiste, że nawet nie rozwinął szerszej argumentacji, aby je uzasadnić. Jednak jego umowę społeczną zawierają tylko właściciele ziemscy w celu ochrony swoich majątków i tylko oni posiadają prawa polityczne⁴¹. Ograniczenie praw politycznych konstytuuje

⁴⁰ L. Díez del Corral, *Doctrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*, Neuwid am Rhein 1964, s. 128–142; F. Huguenin, *Le conservatisme impossible. Libéraux et réactionnaires en France depuis 1789*, Paris 2006, s. 208–210.

⁴¹ E. M. Wood, *Locke against democracy: consent, representation and suffrage in the ‘Two Treatises’*, „History of Political Thought” 1992, t. 13, nr 4, s. 663–671; R. Rodríguez Guerra, *Propiedad, democracia y monarquía en John Locke. (Era*

także cały europejski liberalizm w pierwszej połowie XIX wieku. Hołdowali mu: wieloletni liberalni premierzy Francji **François Guizot** (1787–1874) i Adolphe Thiers, a także premier Sabaudii, a następnie zjednoczonych Włoch **Camillo Cavour** (1810–1861). Pogląd ten głosili również najwięksi ideologowie liberalizmu pierwszej połowy XIX stulecia: we Francji **Benjamin Constant de Rebeque** (1767–1830), a pośród Polaków **Wincenty Niemojowski** (1784–1834)⁴². W tradycji angielskiej tę grupę najbogatszych podatników określano jako „wolnych ludzi” (*freemen*), czyli niezależnych majątkowo, niebędących pracownikami najemnymi, lecz właścicielami ziemi, fabryk lub firm kupieckich. W tradycji francuskiej i naśladowanej ją tradycji hiszpańskiej, mocno impregnowanej przez ideę suwerenności narodu, dokonywano dość karkołomnych intelektualnie i lingwistycznie zabiegów i określano płacących wysokie podatki mianem „narodu” lub „obywateli czynnych”. Pozostali Francuzi i Hiszpanie nie byli w ogóle częścią narodu lub też określano ich jako „obywateli biernych”⁴³.

Wspomniane ograniczenie praw wyborczych wynikało z czegoś więcej niż tylko z ducha epoki, która nie wierzyła jeszcze w głosowanie powszechne i racjonalność przeciętnego wyborcy. Było to przeniesienie na państwo zasad konstytuujących spółkę akcyjną, przy czym uznawano, że ci obywatele, którzy nie płacą podatków

Locke un partidario de la igualdad política y la democracia?, „Contrastes” 2015, t. 20, nr 2, s. 286–287; B. A. Hunt, *Locke on Equality*, „Political Research Quarterly” 2016, t. 69, nr 3, s. 552–554.

⁴² B. Constant, *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle*, Paris 1818, t. I, s. 136–137; F. Guizot, *O środkach rządzenia i opozycji w aktualnej sytuacji Francji* [1821], w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 209–210; W. Niemojowski, *Przedmowa tłumacza*, w: *O monarchii konstytucyjnej i rekoymiach publicznych. Rzecz wzięta z dzieł Benjamin Constant*, Warszawa 1831, s. 5–6; A. Thiers, *Monarchia 1830 r.* [1831], w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, op. cit., s. 224; C. Cavour, *Prawo wyborcze* [1848], w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, op. cit., s. 306–312.

⁴³ L. Díez del Corral, *Doctrinärer Liberalismus*, op. cit., s. 139–142; B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1969, s. 64–70; B. de Riquer i Permanyer, *La Faiblesse du processus de construction nationale en Espagne au XIXe siècle*, „Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine” 1994, t. 41, nr 2, s. 353–366.

w ogóle lub też, z racji swojego ubóstwa, płacą niewielki podatek, nie są posiadaczami akcji spółki „państwo”, które dawałyby im prawo do udziału i głosu na walnym zgromadzeniu akcjonariuszy, czyli w wyborach. Tutaj tkwiła też największa intelektualna słabość liberalizmu arystokratycznego: o ile z logiki spółki akcyjnej można było łatwo wyprowadzić argument na rzecz ograniczenia praw politycznych wyłącznie do podatników, to nie sposób już było uzasadnić wysokości płaconego rocznie podatku, aby rozgraniczyć obywateli „czynnych” od „biernych”. We Francji była to kwota 300 franków. Dlaczego nie 25, 50, 100, 310 lub 350, lecz akurat 300? Jedynym uzasadnieniem była decyzja polityczna ustrojodawcy, całkowicie arbitralna, której nie sposób było przekonywująco uzasadnić, a co stwarzało silne wrażenie, że odwołujący się do suwerenności narodu system polityczny jest zwykłą oligarchią czy też plutokracją. Dawało to władzy bardzo słabą legitymizację, co wykazywały rewolucje 1830 i 1848 roku, gdy nominalnie suwerenny naród zbrojnie próbował rewindykować swoją suwerenność, którą głosili liberałowie, lecz jej nie praktykowali.

4.2. Liberalizm demokratyczny

Za ojca-założyciela tego kierunku uchodzi francuski ideolog liberalizmu i socjolog w jednym – **Alexis de Tocqueville** (1805–1859). Na podstawie pobytu za oceanem i obserwacji niedawno powstałych i rosnących w siłę Stanów Zjednoczonych, myśliciel ten uznał, że równość praw politycznych wszystkich obywateli jest nie tylko zasadą fundującą tamtejszy ustrój, ale i ideą, której nie sposób powstrzymać. Pogląd ten potwierdził poprzez badania historii ustrojowej Francji, którą charakteryzował jako ustawiczne dążenie do centralizacji i równości, czego wyrazem będzie koniec końców scentralizowana republika oparta na powszechnym prawie wyborczym⁴⁴. Tocqueville był liberałem zakochanym w wolności i w indywidualizmie. Dlatego demokratyzacja bardzo go niepokoiła, ponieważ prowadziła do przypisywanego mu pojęcia (które nie występuje *expressis verbis* w jego pismach) „miękkiego despotyzmu”,

⁴⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976 [1835–1840]; idem, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994 [1856].

czyli rosnącego w swoich kompetencjach omnipotentnego państwa i wszechwładzy administracji ukrywającej się za fasadą demokratycznych wyborów⁴⁵. Mimo to uważał wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego za nieuchronne i niemożliwe do zatrzymania, ponieważ nie sposób jest powoływać się na suwerenność narodu i limitować ją jednocześnie do grupki dżentelmenów.

We Francji wprowadzono powszechne prawo wyborcze dla wszystkich mężczyzn w 1848 roku, gdyż po fali rewolucji Wiosny Ludów stało się oczywiste, że liberałowie muszą je w końcu zaakceptować, bowiem w przeciwnym razie władza zostanie im w końcu odebrana przemocą. Dlatego wszyscy znaczący przedstawiciele tego kierunku przyjęli tę zasadę między 1848 a 1918 rokiem. Liberalizm demokratyczny próbował pogodzić demokrację z zasadami liberalnymi: konstytucjonalizmem w sferze politycznej i nieskrępowanym wolnym rynkiem w sferze ekonomicznej, historycznie próbując znaleźć większość wyborczą do ochrony instytucji własności prywatnej. Jest to hasło „republiki konserwatywnej” (*république conservatrice*) rzucone przez Thiersa w 1850 roku, a powtórzone w 1870 na widok Komuny Paryskiej, ostatecznie zmasakrowanej na jego osobisty rozkaz przez wojska republikańskie rządu wybranego na podstawie powszechnego głosowania⁴⁶. Projekt republiki konserwatywnej nie udał się, ponieważ zawierał liczne wewnętrzne sprzeczności:

- a) większość obywateli rzeczywiście nie chciała liberalizmu, szczególnie bezwzględnej zasady wolnego rynku;
- b) wraz z postępami głoszonego przez liberałów kapitalizmu zniknęła klasa drobnych właścicieli (szczególnie chłopów), którzy ulegali pauperyzacji, migrowali do miast i tam przekształcali się w proletariat pozbawiony własności i ochrony prawnej czy prawa pracy w fabrykach, w wyniku czego w siłę rósł ruch

⁴⁵ S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevilien français*, Paris 2004, s. 213–220; E. Jolly, Günther Anders. *Une politique de la technique*, Paris 2017, s. 31–58.

⁴⁶ A. Lajusan, A. Thiers et la fondation de la République (1871–1877), „Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine” 1933, t. 8, nr 6, s. 36–52; P. Cornut-Gentille, *Adolphe Thiers, le bourgeois conquérant*, w: J.-Ch. Buisson (red.), *Les grandes figures de la droite. De la Révolution française à nos jours*, Paris 2020, s. 170–175.

socjalistyczny; aby republika konserwatywna była możliwa, większość obywateli musiała posiadać własność, gdy kapitalizm prowadził do jej koncentracji.

Nic dziwnego, że w drugiej połowie XIX wieku widoczny był proces stopniowego spadku poparcia wyborczego dla partii liberalnych na rzecz chrześcijańsko-demokratycznych i socjaldemokratycznych. W tej sytuacji liberałowie próbowali sprząść swój system z modnymi nurtami innego typu, aby pozyskać wyborców niekoniecznie liberalnych w klasycznym rozumieniu tego słowa:

- a) liberałowie włoscy i niemieccy łączyli swoją ideologię z nacjonalistycznymi hasłami zjednoczenia dotychczasowych państw w jedno państwo narodowe, równocześnie mocno antyklerykalne, popierając politykę Ottona von Bismarcka i dynastii sabaudzkiej;
- b) we Francji i w Wielkiej Brytanii rzucili hasło budowy imperium kolonialnego, które miało dać państwu wielkość i bogactwo; nie godząc się z kolektywizmem ekonomicznym, liberałowie szukali idei i haseł zastępczych dla szerszych mas, niekoniecznie liberalnych; sięgali po nacjonalizm, imperializm, kolonializm i antyklerykalizm; filiacje łączące ówczesny liberalizm z różnymi formami nacjonalizmu wiązały się z całkowitym zanikiem oryginalnego dyskursu prawno-naturalnego; liberalizm lat 1848–1945 całkowicie odszedł od teorii powszechnych i przyrodzonych uprawnień na rzecz swobód indywidualistycznych, praw subiektywnych wynikających wyłącznie z praw obywatelskich, zapisanych w konstytucjach poszczególnych państw narodowych⁴⁷.

4.3. Liberalizm socjalny

Jest to kierunek, który powstał wkrótce po wprowadzeniu powszechnego prawa wyborczego w wyniku obserwacji, że masowy wyborca nie podziela entuzjazmu dla ideologii liberalnej, szczególnie dla dość dogmatycznie pojmowanej zasady rynkowej. Wskutek tego procesu partie liberalne, dotąd rządzące, zaczęły być coraz bardziej marginalizowane i aby ten proces

⁴⁷ P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2016, s. 38–43.

powstrzymać, nie zawsze wystarczało sięgnąć po wspomniane wcześniej idee nacjonalistyczne, imperialne, kolonialne lub szermowanie hasłami antyklerykalnymi, ponieważ nie miało to wpływu na poziom życia przeciętnego wyborcy. Stąd pojawienie się pod koniec XIX wieku liberalizmu socjalnego, którego rozwój wynikał ze specyfiki wyborów powszechnych, lecz znalazł on także ugruntowanie filozoficzne:

1. **Argument wyborczy.** Nieufność i niechęć liberałów arystokratycznych do powszechności wyborów okazały się zasadne. Nieskrępowany wolny rynek prowadził do procesów akumulacji kapitału i pauperyzacji klasy średniej, a także pojawienia się partii marksistowskich jako wyrazicielek niezadowolenia robotników. Liberałowie socjalni zdecydowali się bronić zasady własności prywatnej nie przemocą, lecz proponując kompromis społeczny: w zamian za uznanie istniejących stosunków własnościowych, klasy zamożniejsze będą łożyć na świadczenia społeczne dla klas niższych. Państwo będzie także prowadzić politykę skierowaną na podtrzymywanie istnienia klasy średniej („liberalizm drobnomieszkański”). Celem tych zmian programowych było powiększenie bazy wyborczej partii liberalnych, które odchodziły od wolnorynkowego doktrynerstwa. Biorąc pod uwagę równoczesną liberalizację ekonomiczną socjaldemokratów, którzy z kolei odchodzili od ortodoksji marksistowskiej, spowodowało to możliwość zaistnienia syntezy liberalno-socjalnej, w postaci ekonomii pod ograniczoną kontrolą etatystyczną i państwa zapewniającego świadczenia socjalne⁴⁸. Czasami dochodziło do sytuacji kuriozalnych. Na przykład w 1936 roku francuscy liberałowie (fr. *radicaux*, Parti Radical) stworzyli wspólną listę wyborczą Front Populaire (Front Ludowy) wspólnie z socjalistami i komunistami, współtworząc do 1938 roku wspólny rząd „antyfaszystowski”⁴⁹.

⁴⁸ B. Sobolewska, M. Sobolewski, op. cit., s. 87–90, 94–97, 105–106, 113–114.

⁴⁹ S. Bernstein, *La perception de la puissance par le parti radical-socialiste*, „Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine” 1984, t. 31, nr 4, s. 619–620; idem, *La nature du radicalisme dans la France de l’entre-deux-guerres*, w: idem, M. Ruby (red.), *Un Siècle de radicalisme*, Villeneuve d’Ascq 2004, s. 109–111.

Pomijając ten skrajny przykład z 1936 roku, charakter lewicowo-liberalny rzeczywiście ma większość współczesnych partii przyznających się do liberalizmu, które nie głoszą dziś zasady leseferyzmu: Demokraci w Stanach Zjednoczonych, Freie Demokratische Partei (FDP) w Niemczech czy Platforma Obywatelska w Polsce. Z klasycznego liberalizmu pozostały tutaj dwie idee:

- a) laicyzm i antyklerykalizm, co jest pozostałością po formule *libre examen*;
 - b) pojęcie państwa liberalnego, gdzie nad zasadą suwerenności narodu dominują takie idee i instytucje liberalne, jak: konstytucja, rządy prawa, prawa człowieka, niezależne od rządu media, sądownictwo konstytucyjne, etc.; tak pojętym liberałom nie chodzi już o liberalną ideologię, lecz o zachowanie liberalnych instytucji, o pewien modelu ustroju konstytucyjnego, który nazywają demokracją liberalną⁵⁰; kierunek ten cechuje się przeto pragmatyzmem i znaczącą bezideowością, gdyż nie tyle proponuje wyborcom wielkie koncepcje, co uzasadnienie, dla czego należy zachować liberalne instytucje, czyli bronić *status quo*; najbardziej znanym myślicielem tego kierunku był **John Rawls** (1921–2002) ze swoją koncepcją umowy społecznej, z której wyprowadził wizję państwa socjalno-liberalnego, charakterystyczną dla amerykańskich demokratów⁵¹.
2. **Argument filozoficzny.** Odejście od początkowych pryncypiów nieograniczonego liberalnego indywidualizmu było możliwe na gruncie intelektualnym z powodu całkowitego zarzucenia argumentacji prawno-naturalnej – bezkompromisowej – na rzecz utilitaryzmu. Już Bentham twierdził, że skoro podstawową zasadą etyczną jest maksymalizacja szczęścia (w ekonomii: dobrobytu) dla jak największej liczby ludzi, to można tę zasadę uznać za inspirację do porzucenia leseferystycznej ortodoksji na rzecz ograniczonego interwencjonizmu

⁵⁰ F. Zakaria, *The rise of illiberal democracy*, „Foreign Affairs” 1997, t. 76, nr 6, s. 22–43.

⁵¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994 [1971]; idem, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998 [1993].

państwowego i systemu państwa socjalnego⁵². Myśl tę rozwinął **John Stuart Mill** (1806–1873). W swoich pismach ekonomicznych ten angielski liberał nie wykluczał, że wraz z postępem technicznym może pojawić się system dający więcej szczęścia większej liczbie ludzi niż wolnorynkowy, tyle że w XIX wieku socjalizm nie wydawał się realną alternatywą, ponieważ zniechęcał do przedsiębiorczości i pracy, obiecując dać wszystkim po równo, co powodowało, że ludzie byli mniej szczęśliwi. Sprzeciwiając się ostatecznie uspołecznieniu własności czy też państwowemu centralnemu planowaniu, J. S. Mill opowiadał się za stworzeniem państwowej opieki społecznej: skoro najbogatszych, nieco cierpiących z powodu opodatkowania, będzie mniej niż milionów beneficjentów państwa socjalnego, którzy wreszcie będą mogli żyć bez obawy o jutro, to liberalizm socjalny spełni postulatory etyki utilitarnej, a tym samym społeczeństwo jako takie zanotuje progres⁵³. W ślad za Benthamem i Millem późniejsi liberałowie rzadko powoływali się na prawo natury i na naturalne uprawnienia. Pojęcia te zastąpiły takie terminy, jak „konsensus” i „kompromis”, dzięki którym zadowolona miała być maksymalnie duża liczba ludzi. Oto zwycięstwo narracji utilitaryzmu nad językiem zasad uniwersalnych.

4.4. Neoliberalizm

Kierunek ten współtworzyły dwa nurty ekonomiczne:

- a) Szkoła Austriacka, zwana tak z racji, że jej główni przedstawiciele **Friedrich von Hayek** (1899–1982) i **Ludwig von Mises** (1881–1973) byli imigrantami z Austrii, którzy uciekli do Stanów Zjednoczonych przed hitlerowcami;
- b) Szkoła Chicagowska, której głównym reprezentantem był **Milton Friedman** (1912–2006).

⁵² K. G. Ballestrem, *Zur politischen Theorie des klassischen englischen Liberalismus*, „Politische Vierteljahresschrift” 1976, t. 17, nr 2, s. 191–193; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 29–30.

⁵³ G. Arias, *Il pensiero economico di Giovanni Stuart Mill*, „Annali di Economia” 1925, t. 2, nr 1, s. 107–111; E. Guisán Seijas, *Liberalismo y socialismo en John Stuart Mill*, „Anuario de la Facultad de Derecho” 1991/92, nr 1, s. 45–64; Ph. Légé, *Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill*, „Lecturas de Economía” 2006, nr 64, s. 167–194.

Obydwa nurty wspólnie i zgodnie krytykowały charakterystyczną dla liberalizmu socjalnego doktrynę ekonomiczną keynesizmu i zbudowaną na niej politykę ekonomiczną amerykańskiego New Dealu, charakteryzującą się szerokim interwencjonizmem państwa w gospodarkę, napędzaniem koniunktury przez politykę sztucznego tworzenia popytu, miejsc pracy i politykę inflacyjną⁵⁴.

Neoliberalizm zrodził się z krytyki Keynesowskiej doktryny ekonomicznej. Istotne znaczenie miała także krytyka innych ekonomii zetatygowanych: hitlerowskiej i radzieckiej. Jednak w odróżnieniu od tradycyjnych liberalnych ekonomistów, ojcowie neoliberalizmu nie pisali traktatów ekonomicznych i nie epatowali danymi statystycznymi na empiryczne potwierdzenie swoich tez. Byli filozofami i logiczami piszącymi o ekonomii. Stworzyli pewną filozoficzną wizję natury ludzkiej i na jej podstawie stworzyli logiczny i holistyczny model ludzkich zachowań ekonomicznych i biznesowych, dowodząc racjonalnie użyteczności własnego modelu – dogmatycznie indywidualistycznego i opartego na założeniu o ludzkim egoizmie – i błędności modeli pozostałych systemów ekonomicznych zbudowanych na fałszywej antropologii. Jakkolwiek sami swoją myśl nazwali prakseologią, czyli nauką o działaniu praktycznym, to w rzeczywistości stworzyli doktrynę ekonomiczną bez jakiegokolwiek związku z rzeczywistością ekonomiczną, na podstawie logicznych rozważań. Ich system miał charakter holistyczny, był oparty na własnym aparacie pojęciowym, zdogmatyzowany i obcy empirii. Austriaccy ojcowie neoliberalizmu byli kantystami i nie interesowało ich w ogóle *Sein* (jak jest), lecz *Sollen* (jak być powinno)⁵⁵.

Koncepcje te zapewne pozostałyby utopią (w rozumieniu Mannheim), gdyby nie fakt, że zainteresowali się nimi przedstawiciele rosnących w siłę i w aktywa wielkich amerykańskich korporacji, których zyski ograniczały podatki i nadzór państwowy (szczególnie ustawodawstwo antymonopolowe). W 1972 roku w czasie obrad tzw.

⁵⁴ I. Bludnik, *John M. Keynes i jego program antykryzysowy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Oeconomia” 2013, nr 2, s. 289–302; F. Venn, *The New Deal*, Cambridge 2013; S. Collins, G. Goldberg, *When Government Helped: Learning from the Successes and Failures of the New Deal*, Oxford 2014.

⁵⁵ J.-R.-E. Eyene Mba, *Le libéralisme de Hayek au prisme de la philosophie sociale de Hegel*, Paris 2007, s. 65–66; J. Vergara Estévez, *La concepción del hombre de Friedrich Hayek*, „Revista de Filosofía” 2009, t. 65, nr 1, s. 163–164.

Okrągłego Stołu Biznesu amerykańskie kręgi finansowe podjęły decyzję o wsparciu finansowym dla wypromowania nowej wersji ideologii liberalnej, odpowiadającej ich interesom⁵⁶. Paradoksalnie abstrakcyjność i brak zakorzenienia w realnej ekonomii stanowiły zaletę neoliberalizmu. System był wewnętrznie spójny i logiczny, opierał się na prostych hasłach, nie zawierał trudnej analizy ekonomicznej, czyli idealnie nadawał się do promocji medialnej. Po dekadzie neoliberalnej ofensywy w mediach przyszły wielkie sukcesy, a mianowicie dwa mocarstwa zachodnie przyjęły ideologię neoliberalizmu jako swoją strategię ekonomiczną: Stany Zjednoczone w epoce **Ronald Reagana** (1911–2004, prezydent w latach 1981–1989) i Wielka Brytania za rządów premier **Margaret Thatcher** (1925–2013, premier w latach 1979–1990). Model ten przyjął się także w innych państwach, między innymi w Polsce, w postaci tzw. planu Balcerowicza, jak się zdaje przygotowanego w całości przez anglosaskich neoliberalnych ekonomistów, w Polsce błędnie zwanych „monetarystami” (doktryna monetaryzmu jest częścią szerszej ideologii neoliberalnej).

Neoliberalowie twierdzą, że ich koncepcja ekonomiczna stanowi odejście od liberalizmu socjalnego i keynesizmu, czyli powrót do klasycznej ekonomii, której hołdowali przedstawiciele tego kierunku w XIX wieku. Jednak pomiędzy obydwoma koncepcjami istnieje radykalna różnica. **Liberalizm w XIX stuleciu funkcjonował w ramach państwa narodowego**, dlatego prawa subiektywne (także wolności gospodarcze) obywateli wywodzono z konstytucji i praw obywatelskich. Państwa liberalne często posługiwały się także protekcjonizmem do ochrony narodowych interesów gospodarczych. Wolny rynek światowy głosili i praktykowali eksporterzy, gdy za pomocą ceł chroniono własnych producentów. Wielka Brytania głosiła zniesienie ceł na produkcję przemysłową (w której dominowała), lecz chroniła swoich słabych producentów rolnych przed zagraniczną konkurencją. Słowem, XIX-wieczny liberalizm służył obywatelom liberalnego państwa narodowego⁵⁷. **Dla współczesnego**

⁵⁶ T. Nace, *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje a demokracja*, Warszawa 2004, s. 232–233; D. Harvey, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Warszawa 2008, s. 61–62.

⁵⁷ A. Wielomski, *Sojusz ekstremów w epoce globalizacji. Jak neoliberalowie i neomarksści budują nam nowy świat*, Warszawa 2021, s. 31–35.

neoliberalizmu punktem wyjścia nie jest jednak obywatel państwa narodowego i jego interesy, lecz wielka ponadnarodowa korporacja i jej dobro. Stąd radykalny kosmopolityzm, odrzucenie wszelkich form ochrony narodowych gospodarek i interesów narodowych producentów. Dlatego w jednej ze swoich prac poświęconych tej ideologii zaproponowaliśmy następującą definicję:

neoliberalizm to wersja liberalizmu przełomu XX i XXI wieku, w której międzynarodowe banki i korporacje osiągnęły supremację nad tradycyjnymi państwami, podporządkowując sferę publiczną swoim prywatnym interesom⁵⁸.

Stąd neoliberalne marzenie o zniesieniu prawa publicznego, stanowiącego domenę państw, i oparciu całego świata na prawie prywatnym, czyli na wolności umów producentów i konsumentów⁵⁹. Wtedy państwa nie mogłyby bronić narodowych gospodarek przed dyktatem idealizowanych korporacji, które jako prywatne zawsze tworzą dobro.

Neoliberalizm jest oficjalną ideologią przyświecającą procesom globalizacji i powstawania jednej gospodarki światowej, w której cała własność i finanse znajdują się w rękach niezwykle wąskiej grupy osób. Jest więc esencją globalizmu. Stąd radykalna neoliberalna krytyka tradycyjnych narodów i państw narodowych, stanowiących konkurencyjne podmioty lojalności względem ponadnarodowych korporacji. Są one podejrzewane o próby obrony rodzimych producentów i konsumentów przed taną produkcją masową ponadnarodowych korporacji. Neoliberalowie są absolutnymi kosmopolitami⁶⁰. Ich celem jest sprowadzenie państw do roli administracyjnej i pozostawienie tylko dwóch rodzajów podmiotów w świecie: jednostek-konsumentów i znajdujących się poza wszelką kontrolą korporacji⁶¹.

⁵⁸ Ibidem, s. 45.

⁵⁹ I. Pupilizio, *Coase, Hayek e la 'grande dicotomia' tra diritto pubblico e diritto privato*, „Ars Interpretandi” 2013, nr 2, s. 194–204; J. Petersen, *Freiheit unter dem Gesetz. Friedrich August von Hayeks Rechtsdenken*, Tübingen 2014, s. 42, 179, 221, 222, 341–343.

⁶⁰ G. J. Zanotti, *La filosofía política de Ludwig von Mises*, „Procesos de Mercado” 2010, t. 7, nr 2, s. 125.

⁶¹ L. von Mises, *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, Warszawa 2006 [1959], s. 93–100.

Mises głosił nawet koncepcję wyjęcia międzynarodowych korporacji spod jurysdykcji prawnej państw, w których inwestują one kapitał⁶². Z kolei Hayek, świadomy, że ogół ludzi jest przeciwny tej kosmopolitycznej i skrajnie leseferystycznej koncepcji, gdzie o wszystkim decydować będą wielkie korporacje i finansjści, zgłaszał postulaty ograniczenia demokracji i wprowadzenia rządów oligarchii zwolenników wolnego rynku (kapitalistów i ich ideologów)⁶³. Dość powszechnie uważa się, że realizacją tej wizji autorytarnego leseferyzmu była dyktatura wojskowa w Chile gen. Augusto Pinocheta w latach 1973–1990. W jej trakcie radykalne reformy ekonomiczne przeprowadzili neoliberalni ekonomiści z uniwersytetu w Chicago⁶⁴.

Oczywiście, w krajach zachodnich o odejściu od demokracji nie było jednak mowy, dlatego reformy neoliberalne nie były tam aż tak drastyczne. Z tego też powodu reformy Balcerowicza traktowane są w polskich środowiskach zaczytanych w pismach Hayeka, Misesa i Friedmana („wolnościowcy”) jako socjalistyczne i nazbyt umiarkowane. Wynika to z odrzucenia przez mocno dogmatycznych polskich neoliberalów nazbyt umiarkowanego, ich zdaniem, planu Balcerowicza. W literaturze światowej nikt nie ma jednak wątpliwości, że **Leszek Balcerowicz** (1947–) to jeden z najbardziej znanych światowych praktyków neoliberalizmu ekonomicznego, czyli zwolenników poglądu o wyższości interesów międzynarodowych korporacji (zasada „wolności”) nad państwami narodowymi⁶⁵.

⁶² Ibidem, s. 103.

⁶³ F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006 [1960], s. 112–125.

⁶⁴ X. Arrizabalo Montoro, *Transnacionalización y subdesarrollo: Chile, 1973–1990 (resultados económicos y significado histórico de la dictadura y neoliberalismo)*, Universidad Complutense de Madrid 1993 [praca doktorska], eprints.ucm.es/id/eprint/3450/1/T18709.pdf, s. 218–380 [dostęp: 9.08.2022]; V. Valdivia Ortiz de Zárate, *Estatismo y neoliberalismo: Un contrapunto militar chile 1973–1979*, „Historia” 2001, t. 34, nr 1, 2001, 167–226; F. Aldunate, F. González, M. Prem, F. Urzúa, *Privatization and business groups: Evidence from the Chicago Boys in Chile*, „Documentos de Trabajo” 2020, nr 537, s. 1–41.

⁶⁵ Zob. np. A. Shleifer, *The Age of Milton Friedman*, „Journal of Economic Literature” 2009, t. 47, nr 1, s. 123; H. Appel, Hilary, M. A. Orenstein, *Why Did Neoliberalism Triumph and Endure in the Post-Communist World?*, „Comparative Politics” 2016, t. 48, nr 3, s. 326; S. Shields, *Transnational Social Forces and the Configuration of Polish Transition: Neo-Liberalism Revisited*, „Irish Studies in International Affairs”, 2021, nr 12, s. 29–32.

4.5. Neokonserwatyzm

Wbrew nazwie „neokonserwatyzm” pogląd ten nie ma nic wspólnego z konserwatyżmem, a jego czołowi ideolodzy wielokrotnie odcinali się od konserwatyżmu i podkreślali, że nigdy nie mieli i nie mają z nim nic wspólnego⁶⁶. Nazwa ta została nadana temu kierunkowi przez lewicowych krytyków amerykańskich. Widzieli oni w nim swoich niedawnych kolegów, grupę ex-trockistów i lewicujących liberałów, która za prezydentury Ronalda Reagana (1981–1989) przeszła z lewego skrzydła Demokratów w szeregi Republikanów, uznawanych w Stanach Zjednoczonych za konserwatystów. Stąd nazwa neokonserwatyżm, czyli nowi konserwatyści (*neo + conservatism*). Za decyzją tej grupy o zmianie barw i usytuowaniu na scenie politycznej nie stały względy ideowe, ewolucja światopoglądowa, lecz wyłącznie polityka zagraniczna. Grupa ta była radykalnie antykomunistyczna i antyradziecka, co było pokłosiem ich wcześniejszego trockizmu i wieloletniej nienawiści między trockistami a ortodoksją radziecką. Przejście z lewicy amerykańskiej na prawicę nie wiązało się z poważnym, typowym dla konserwatystów, sprzeciwem wobec idei liberalnych i lewicowych⁶⁷. Zmiana partii opłaciła się temu środowisku. Apogeum wpływów neokonserwatyści osiągnęli w szeregach republikanów w pierwszej dekadzie XXI wieku, za prezydentury George’a Busha (2001–2009), gdy byli kreatorami polityki imperialnej Stanów Zjednoczonych w okresie ich całkowitej dominacji nad światem, charakteryzującej początek naszego stulecia. Do czołowych przedstawicieli neokonserwatyżmu zaliczyć można takich polityków, jak: Wiceprezydent USA **Dick Cheney** (1941–), Sekretarz Stanu **Condoleezza Rice** (1954–), Sekretarz Obrony **Donald Rumsfeld** (1932–2021), Dyrektor CIA **George Tenet** (1953–) i Prezes Banku Światowego **Paul Wolfowitz** (1943–). Pośród neokonserwatystów nie ma wielkich ideologów i myślicieli, których zastąpiliby wpływowi publicyści.

⁶⁶ A. Wolfson, *Konserwatyści i neokonserwatyści* [2004], w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyżm*, Warszawa 2007, s. 251–271; J. Kirkpatrick, *Neokonserwatyżm jako odpowiedź na kulturę* [2004], w: I. Stelzer (red.), op. cit., s. 272–273.

⁶⁷ J. Ehrman, *Neokonserwatyżm. Intelktualiści i sprawy zagraniczne 1945–1994*, Poznań 2000, s. 15–77; B. Volkert, *Der amerikanische Neokonservatismus. Entstehung, Ideen, Intentionen*, Berlin 2006, s. 39–61.

Neokonserwatywna polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych epoki Busha towarzyszyła neoliberalnej polityce ekonomicznej. Stąd przekonanie, że obydwie doktryny są komplementarne. Zasadniczą różnicą między nimi są teoretyczne podstawy stosunków międzynarodowych. Liberalowie i neoliberalowie są kosmopolitami, chcą wyeliminować wojny na rzecz światowej współpracy handlowej i gospodarczej. Relacje międzynarodowe próbują oprzeć na prawie międzynarodowym i prawach człowieka⁶⁸. Powstałe za rządów neoliberalnych międzynarodowe korporacje i wielka finansjera dążyły do ekonomicznego podporządkowania sobie gospodarek i zasobów całego świata. Szybko okazało się, że wbrew temu, co pisali Hayek i Mises, wiele państw skutecznie broniło swoich rynków, producentów i zasobów przed monopolizacją światowej gospodarki w rękach międzynarodowych korporacji, gdy te potrzebowały coraz to nowych surowców i rynków zbytu. Sytuacja skłaniała do wymuszania tych zgód, jednak w liberalnej koncepcji stosunków międzynarodowych nie było ku temu politycznych poręcznych narzędzi. Tymczasem neokonserwatyści wyznawali tzw. realizm polityczny, czyli wyrażali przekonanie, że dominujące na świecie mocarstwo ma prawo łamać prawo międzynarodowe, używać przemocy i prowadzić wojny w obronie swoich interesów, dla zdobycia surowców (np. ropa naftowa) i otwarcia rynków dla swoich towarów, a także, aby nakręcić koniunkturę przez zamówienia dla przemysłu zbrojeniowego. Taką też politykę prowadziły Stany Zjednoczone w czasie prezydentury Busha, gdy za pomocą przemocy lub jej groźby mocarstwo to podporządkowywało swoim interesom politycznym i gospodarczym cały świat⁶⁹. Polityka zagraniczna prowadzona przez neokonserwatystów służyła torowaniu dróg dla ekspansji międzynarodowych korporacji, wyrosłych i umocnionych dzięki polityce neoliberalnej. Wielu czołowych neokonserwatywnych polityków było powiązanych z wielkimi

⁶⁸ J.-C. Dumoncel, *La doctrine libéral de l'État face aux problèmes des nationalités*, „Cahiers de Philosophie Politiques et Juridique” 1988, nr 14, s. 229–240; S. Burchill, *Liberalism*, w: idem (red.), *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006, s. 70–79.

⁶⁹ M. C. Rhoades, *Neoconservatism. Beliefs, the Bush Administration and the Future*, Kansas City 2008, s. 32–34, 96–98; D. Cooper, *Neoconservatism and American Foreign Policy. A critical Analysis*, New York 2011, s. 72–152.

korporacjami finansowymi, zbrojeniowymi i naftowymi⁷⁰. Stąd teza, że neokonserwatyzm to doktryna polityki zagranicznej służąca biznesowej klienteli doktryny neoliberalnej.

Pomijając nieliberalne środki, cele polityki neokonserwatywnej są już jak najbardziej liberalne. W tekstach neokonserwatystów takie liberalne idee, jak: demokracja, prawa człowieka, przyrodzona godność, tolerancja religijna, wolny rynek i wolny handel światowy uchodzą za aksjomaty, czyli za pojęcia tak oczywiste same z siebie, że niewymagające uzasadnienia. Panuje tu domniemanie, że amerykański ustrój polityczny, model wolności obywatelskich i system ekonomiczny są najdoskonalsze na świecie i każdy człowiek marzy, aby być Amerykaninem i nie trzeba tego ani dowodzić, ani uzasadniać. Fakt, że większość neokonserwatystów ma żydowskie pochodzenie, a większość ich wyborców to religijni Amerykańscy purytanie powoduje, że język tego nurtu ma charakter misyjny, odwołujący się do wizji Amerykanów jako „nowego Izraela”. Wspólną matrycą doktrynalną żydowskich aktywistów i ich protestanckich wyborców jest pojęcie „judeochrześcijaństwa”, łączące sojuszem politycznym stary i nowy naród wybrany⁷¹. Stanom Zjednoczonym przypadałyby rola narodu misyjnego, który niósłby światu liberalną demokrację, prawa człowieka i wolny rynek. Wrogowie tych amerykańskich pojęć – Irak, Libia, Iran, Kuba, Korea Północna, Syria, Rosja i Chiny – nie są uznawani za przeciwników politycznych, lecz za „państwa zbójckie” (*rogue states*), którym odmawia się prawa do prawomocnego istnienia. Z państwami zbójckimi nie prowadzi się wojen opartych na prawie międzynarodowym, lecz prowadzi się przeciwko nim „operacje policyjne”, a ich przywódcy powinni być schwytani i postawieni przed sądami jako „terroryści”, ponieważ nie szanują i nie przestrzegają liberalnych anglosaskich wartości⁷².

⁷⁰ M. C. Rhoades, op. cit., s. 66–111.

⁷¹ J. Vaïsse, *L'Histoire du néoconservatisme aux Etats-Unis*, Paris 2008, s. 159–162; C. Belin, *Jésus est Juif en Amérique. Droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Paris 2011.

⁷² G. W. Bush, *Prevent Our Enemies from Threatening Us, Our Allies, and Our Friends with Weapons of Mass Destruction* [2002], web.archive.org/web/20080216033746/http://www.whitehouse.gov/nsc/nss5.html [dostęp: 12.08.2022]; C. Rice, *Strategia bezpieczeństwa narodowego* [2002],

Wziąwszy pod uwagę ten misjonarsko-inkwizycyjny język, nie należy się dziwić, że krytykom neokonserwatyzm przedstawia się jako rodzaj „religijnej idolatrii systemu demokratycznego”, gdzie triumfująca amerykańska liberalna demokracja jawi się jako autentyczne ziemskie „Królestwo Boże”⁷³. Jednakże badacze neokonserwatywnej myśli politycznej – którzy przedzierają się przez ten skierowany do wyborców mistyczny język i doszukują się istoty doktryny – uważają, że za tym para-religijnym językiem w rzeczywistości kryją się treści klasycznie liberalne i neoliberalne. Danny Cooper przekonuje, że „koncepcja polityki zagranicznej neokonserwatywnych intelektualistów to dziedzictwo Oświecenia”⁷⁴. Niszczenie po kolei poszczególnych państw muzułmańskich na Bliskim Wschodzie, aby ustanowić w nich liberalną demokrację mimo niechęci do niej miejscowych społeczeństw i ich zupełnego niezrozumienia pluralizmu czy braku akceptacji dla agendy LGBT, to prometejskie myślenie o świecie, czysty liberalny konstruktywizm polityczny. Krytycy wskazują, że prowadzone przez ekipę Busha wojny, ze względu na wyborców przedstawiane w konserwatywnym języku jako para-religijne krucjaty na rzecz *szerzenia demokracji* i ideologiczne wojny w imię *praw człowieka* każdemu historykowi do złudzenia przypominają pochody rewolucyjnych republikańskich i napoleońskich armii przez Europę na przełomie XVIII i XIX wieku. Jedne i drugie odbywały się rzekomo w celu *wyzwalania ludów, obalania tyranów* i proklamowania uniwersalnych deklaracji praw człowieka. Dlatego krytycy tej polityki przypominają, że wielu neokonserwatystów zaczynało swoją działalność polityczną w kręgach trockistowskich i mimo zerwania ze skrajnie lewicową ideologią na poziomie świadomościowym, pozostał w nich podświadomy lewicowy pociąg do *wyzwalania świata*, do uszczęśliwiania go wedle abstrakcyjnej ideologii, a wbrew woli rzeczywistych ludzi. Jak ujął

w: I. Stelzer (red.), op. cit., s. 118–119; J. R. Bolton, *Poza osiǎ zła* [2002], w: I. Stelzer (red.), op. cit., s. 161–162.

⁷³ J. M. Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Santander 1991, s. 3–4, 20–24; A. J. Aguiló Bonet, *Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak*, „Dikaiosyne” 2010, nr 24, s. 32.

⁷⁴ D. Cooper, op. cit., s. 29.

to William Pfaff, neokonserwatyzm to liberalno-demokratyczna wersja *permanentnej rewolucji* Lwa Trockiego⁷⁵.

Zakwalifikowanie doktryny neokonserwatyizmu do ideologii liberalnej wynika przede wszystkim z komplementarności tej polityki zagranicznej z neoliberalnym postulatem rządów wielkich korporacji. Neokonserwatyści jawią się nam jako politycy siłą otwierający rynki dla międzynarodowych korporacji.

4.6. Postmodernizm

Doktryna postmodernizmu częstokroć jest w Polsce fałszywie postrzegana i przez (prawicowych) krytyków błędnie etykietowana jako „marksizm kulturowy”. Dzieje się tak, ponieważ wielu francuskich ojców-założycieli tego kierunku w młodości przeszło przez tzw. goszyzm (fr. *gauchisme*), będący mieszanką marksizmu, maoizmu, trockizmu i anarchizmu lub było członkami miejscowej partii komunistycznej, a Marx nadal jest przez nich często cytowany jako krytyk społeczeństwa tradycyjnego. Jednak wspólna krytyka tradycji, państwa narodowego i religii nie wystarcza, aby nurt ten uznać za marksistowski lub marksizujący, gdyż nurtów tych nie łączą żadne wspólne idee pozytywne. Autorzy marksistowscy uważają postmodernizm za kierunek filozoficzny wyrażający zmęczenie wielkimi ideami i doktryną polityczną dla zachodniego konsumeryzmu, czyli za idee charakterystyczne dla zamożnych społeczeństw liberalno-demokratycznych, gdzie władzę sprawuje kapitał⁷⁶. Z kolei sami postmoderniści, jeśli już deklarują wprost swoje sympatie polityczne (co nie jest częste, gdyż preferują eseje

⁷⁵ W. Pfaff, *The philosophers of chaos reap a whirlwind* [2003], za: W. King, *Neoconservatives and 'Trotskyism'*, „American Communist History” 2004, t. 3, nr 2, s. 262.

⁷⁶ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne* [1985], w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 192–196, 212–213; A. I. Briones García, *Marxismo versus postmodernismo: la seriedad o la parodia en favor del compromiso histórico. Una perspectiva metodológica*, „Revista de Filología Románica” 1996, nr 13, s. 287–294; R. Vega Cantor, *Postmodernismo y neoliberalismo: la clonación ideológica del capitalismo contemporáneo*, „Folios” 1997, nr 7, revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/5769 [dostęp: 21.08.2021]; M. Perry, *Marxism and History*, London 2002, s. 129–154.

filozoficzne), zwykle umiejscawiają się w nurcie znanego nam już liberalizmu socjalnego, gdzieś na pograniczu partii liberalnych i socjaldemokratycznych⁷⁷. Z pozycji liberalizmu socjalnego zawzięcie krytykują neoliberalizm ekonomiczny⁷⁸, a z pozycji liberalnego pacyfizmu neokonserwatywną politykę zagraniczną Stanów Zjednoczonych epoki Busha, znaczoną kolejnymi agresjami militarnymi na słabsze państwa⁷⁹.

Postmoderniści krytykują i odrzucają wszystkie tradycyjne religie, doktryny i ideologie („meganarracje”), w tym i klasyczny liberalizm, wraz z jego racjonalizmem i racjonalną koncepcją antropologiczną, wiarą w postęp, w wolny rynek i w prawa człowieka. W żadnym razie nie jest to jednak krytyka uprawiana z pozycji marksistowskich, lecz z pobudek skrajnie indywidualistycznych, gdzie widać także silny rys filozofii utylitarystycznej, mającej dać jak najwięcej szczęścia jak największej liczbie ludzi. Przedstawiciele tego kierunku uważają, że liberalny racjonalizm jest nadmiernie represyjny, ponieważ wiąże „ja” gorsetem różnych zasad, w tym i liberalnego państwa, nadając ludziom stałe tożsamości (obywatelstwo, płeć) i sprowadzając świat do warsztatu racjonalnej produkcji, czynionej wyłącznie dla zysku, gdzie zanika miejsce dla szczęścia „ja”. Istotą postmodernizmu jest hasło „płynnej tożsamości”. Płynnej, gdyż każde indywidualium ma prawo uznawać się, za kogo chce, a otaczający tę jednostkę ludzie mają obowiązek szanować jej personalne wybory.

Płynna tożsamość ma dwa wymiary stojące u fundamentów współczesnych dyskusji ideowych i politycznych na Zachodzie:

1. **Płynna tożsamość płciowa.** Wedle postmodernistów każdy ma prawo czuć się i być uznawany za mężczyznę, kobietę lub którąś z kilkunastu tożsamości płciowych, które funkcjonują w obiegu społecznym, ponieważ są już osoby tak się definiujące. Możemy zmieniać tę tożsamość płciową wielokrotnie w ciągu życia, ponieważ liberalne „ja” nie może być krępowane zapisem

⁷⁷ A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu...*, s. 346–350.

⁷⁸ R. Habermeyer, *Neuere Literatur über den neoliberalen Dschungel*, „Hitotsubashi Journal of Social Studies” 2008, t. 40, nr 1, s. 81–99.

⁷⁹ J. Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris 2003; D. Bigo, *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris 2008.

w dowodzie tożsamości. Postmoderniści argumentują, że skoro filozofia nowożytna zneutralizowała ostatecznie wiarę w istnienie Boga – prawodawcy świata i twórcy prawa natury – to nie możemy dalej podzielać starej wiary, że tenże nieistniejący Bóg stworzył nas albo mężczyzną, albo kobietą. Każdy jest tym, kim się czuje. Wielu postmodernistów było lub jest aktywistami mniejszości seksualnych i cała współczesna tzw. agenda LGBT stanowi filozoficzną racjonalizację ich własnych preferencji, korzystającą obficie z liberalnego wokabularza nieskrępowanego indywidualizmu, którego w liberalnym państwie nie mogą ograniczać żadne niezmiennicze prawa Boga i natury. Doktrynę LGBT stworzyli **Gilles Deleuze** (1925–1995) i **Michel Foucault** (1926–1984)⁸⁰. Pod wpływem nauk pierwszego z nich francuski gauszysta **Guy Hocquenghem** (1946–1988) napisał manifest współczesnego ruchu gejowskiego *Pragnienie homoseksualne* (1972)⁸¹ i założył radykalną organizację gejowską Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire. Dodajmy, że Foucault i Hocquenghem byli jednymi z pierwszych ofiar śmiertelnych AIDS w Europie.

2. **Płynna tożsamość polityczna.** Postmoderniści stoją za dominującą obecnie w świecie zachodnim narracją skierowaną przeciwko państwu narodowemu. Państwo narodowe kojarzy się im z ksenofobią, szowinizmem etnicznym, faszyzmem i nietolerancją, ponieważ oparte jest na narodowym micie, według którego ludzi dzielimy na kategorie my–oni (obcy). Zwieńczeniem idei państwa narodowego miałyby być nazizm, czystki etniczne i Holocaust⁸². Stąd postmodernistyczna, lecz w sumie bardzo typowa dla liberałów, niechęć do instytucji państwa jako takiego

⁸⁰ R. Schérer, *Deleuze et la question homosexuelle. Une voie non platonicienne de la vérité*, „Chimères” 1997, nr 32, s. 103–129; V. A. Conley, *Thirty-Six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari*, w: Ch. Nigianni, M. Storr (red.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh 2009, s. 24–36; J. S. Bernal Crespo, C. A. Orozco Arcieri, V. Molinares Hassan, *Foucault and Homosexuality: From Power Relation to Practice of Freedom*, „Revista de Derecho” 2016, nr 46, s. 111–126.

⁸¹ G. Hocquenghem, *Pragnienie homoseksualne*, Kraków 2021 [1972].

⁸² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998 [1976], s. 216–236; Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992 [1989], s. 84–94.

i chęć jego rozmiękczenia w systemie polityki „konsensualnej” pomiędzy partiami, grupami lobbystycznymi, związkami zawodowymi, organizacjami grupującymi aktywistów gejowskich, feministycznych i ekologicznych (NGO-sy). Zwolennicy tego kierunku wyrażają skrajną niechęć do pojęcia państwa suwerennego, opartego na myśli Bodina i Hobbesa, z jasno zdefiniowanym („autorytarnym”) ośrodkiem kierowniczym i starannie zdelimitowanymi granicami państwowymi⁸³. Są otwarci na uchodźców z innych kultur i cieszą się z powstania społeczeństwa wielokulturowego, w którym widzą instytucjonalizację własnej doktryny o płynnej tożsamości. Często kwestionują sens dalszego istnienia granic państwowych w obliczu milionowych mas uchodźców zmierzających do Unii Europejskiej i Stanów Zjednoczonych z Trzeciego Świata. Szokują porównaniami obozów dla uchodźców z obozami koncentracyjnymi, szczególnie z Oświęcimiem⁸⁴.

W moim przekonaniu ideałem płynnej tożsamości jest włoski postmodernistyczny filozof i polityk **Gianni Vattimo** (1936–). To praktykujący katolik i czynny homoseksualista; antysemita i członek internacjonalistycznej partii komunistycznej; kosmopolita i poseł-eurosceptyk w Parlamencie Europejskim (z ramienia MoVimento 5 Stelle)⁸⁵. Wszystko w jednym, bez dostrzeżenia wewnętrznych sprzeczności, które mogłoby ograniczyć „ja”.

Jeśli chodzi o sprawy międzynarodowe, to zamiast państw narodowych postmoderniści chcieliby zbudować nową wspólnotę kosmopolityczną, otwartą na innych i obcych, wielonarodową i wielokulturową. Miałyby nią być wspólnota europejska, złożona

⁸³ J. Almodguera Carreres, *La legitimación en la era de la postmodernidad*, „Doxa” 1994, nr 15/16, s. 301–306; J.-F. Thuot, *Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie*, „Politique Sociétés” 1994, nr 26, s. 85–100; L. Deshaies, G. Sénécal, *Postmodernité et territoire: vers de nouvelles territorialités?*, „Cahiers de Géographie du Québec” 1997, t. 41, nr 114, s. 279–283; J. Hasse, S. Malecek, *Postmodernismus und Poststrukturalismus in der Geographie: Einleitung zum Themenheft*, „Geographica Helvetica” 2000, nr 2, s. 105–107.

⁸⁴ J. Edkins, *Sovereign Power, Zones of Indistinction and the Camp*, „Alternatives” 2000, t. 25, nr 1, s. 18–19.

⁸⁵ *Gianni Vattimo*, it.wikipedia.org/wiki/Gianni_Vattimo [dostęp: 30.05.2021].

z dotychczasowych narodów, mocno przemieszanych i przetasowanych etnicznie dzięki imigracji zarobkowej, a także z powodu milionów imigrantów docierających do Europy z Trzeciego Świata. Nowa wspólnota może się narodzić jedynie na grobie idei narodu i państwa narodowego. Nie może być kulturowo jednolita, homogeniczna. Powinna być wielonarodowa, wieloreligijna i wielorasowa⁸⁶. **Maurice Blanchot** (1907–2003) swój wstręt do narodu i państwa narodowego wyraża w formule „negatywnej wspólnoty, której jedyną więzią jest brak więzi”, gdzie „wspólnota zawiązuje się poza wszelkimi uwarunkowaniami kulturowymi i wykracza poza kategorię narodu”⁸⁷. **Jacques Derrida** (1930–2004) pisał, że taka kosmopolityczna Europa stanowiłaby dopiero pierwszy krok integracyjny. Ostatecznie chodzi o wspólnotę ogólnoludzką, o „nową międzynarodówkę”, wykraczającą „poza suwerenność państw i państw-widm”, tak aby poddać wszystkie dotychczasowe państwa jurysdykcji zmuszającej je do stworzenia uniwersalnego państwa demokratycznego opartego na zasadach praw człowieka⁸⁸. To jednak daleka przyszłość. Zachodni postmoderniści generalnie popierają wizję zjednoczonej i kosmopolitycznej Europy, co czyni z nich zwolenników Unii Europejskiej i zagorzałych euroentuzjastów.

⁸⁶ T. Sławek, *Żaglowiec, czyli przeciw swojskości*, Katowice 2006, s. 146–158.

⁸⁷ M. Krzykowski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017, s. 58, 61.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 79–85.

ROZDZIAŁ III

Socjalizm

1. Definicja

Socjalizm to ideologia polityczna wyrastająca z logicznego rozwinięcia części filozoficznych założeń liberalizmu, a zarazem z radykalnej krytyki jego polityczno-ekonomicznej praktyki. Socjalizm głosi liberalną ideę pełnej i nieskrępowanej wolności ludzkiej, przy czym miałyby to być możliwe jedynie dzięki kolektywnemu zarządzaniu własnością, przez samoorganizujące się społeczeństwo lub przez państwo.

2. Geneza socjalizmu

Historycy myśli politycznej nauczyli nas myśleć, że socjalizm ma bardzo stare korzenie, a pierwszym socjalistą czy wręcz komunistą miał być **Platon** (423–347 przed Chrystusem), postulujący zniesienie własności prywatnej oraz uspołecznienie kobiet i dzieci. Jest to centralna teza pierwszego tomu pracy Karla Poppera *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (1945)¹. Teza ta jest skrajną nadinterpretacją. Książka Poppera została napisana jako polemika z prądami totalitarnymi i należy ją traktować bardziej jako propagandową niż naukową. Nie zmienia to faktu, że wielu badaczy,

¹ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006 [1945], t. I, *Urok Platona*.

szukając źródeł i inspiracji dla socjalizmu, rzeczywiście wskazywało Platona i udowadniało, że był to myśliciel intensywnie czytany przez nowoczesnych socjalistów, co dostrzegano już w literaturze długo przed Popperem². Jednakże idąc tym tropem, można stwierdzić, że cała antyczna Grecja zaludniona była przez socjalistów, ponieważ tamtejsze małe wspólnoty miejskie były głęboko kolektywistyczne i indywidualistyczne. Do socjalistów można byłoby zaliczyć pitagorejczyków, Arystotelesa i większość znanych nam nazwisk ówczesnych pisarzy i filozofów, ponieważ Grecy nie znali w ogóle pojęcia indywidualizmu, wyjąwszy antyspołecznych sofistów, cyników i cyrenajczyków. I rzeczywiście, można spotkać takie opinie w literaturze przedmiotu, że starożytna Grecja jest matecznikiem socjalizmu³.

Jeśli ktoś szuka inspiracji dla antyindywidualistycznej filozofii społecznej w antycznej Grecji, to ma dobrą intuicję, jednak nazywanie Greków socjalistami uważam za nieporozumienie. Indywidualizm jest pojęciem całkowicie nieznanym społeczeństwu tradycyjnym, przedliberalnym i niekapitalistycznym. Uznając za socjalistów Platona i Arystotelesa, tym samym należy do tego nurtu przypisać wszelkie społeczności tradycyjne i przedliberalne – od Greków po Indian z Amazonii i plemiona murzyńskie w środkowej Afryce, które nadal często nie znają indywidualizmu i tzw. mentalności zysku. Ostatecznie prowadziłoby to nas do wniosku, że wszyscy ludzie z natury są socjalistami i zawsze nimi byli, a pierwszymi znanymi nam z imienia byli Adam i Ewa. Niestety, w starszej literaturze znajdujemy dużo tego typu głosów. Wskazywano już na komunizm starożytnych żydów

² A. M. Sudre, *Historie du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, Bruxelles 1849, s. 18–29; J. J. Thonissen, *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852*, Louvain 1852, s. 41–55; E. Garica Ruz, *La democracia, el socialismo y el comunismo según la filosofía y la historia*, Madrid 1861, s. 132–178; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, b.m.w. 2020 [1893], t. II, s. 13–268; G. Platon, *Le socialisme en Grèce*, Paris 1895, s. 65–94.

³ J. J. Thonissen, op. cit., s. 11–77; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen...*, t. I–II; G. Platon, op. cit.; L. V. J. A. Vanderkindere, *Le socialisme dans la Grèce antique*, Bruxelles 1896.

i na kolektywizm pierwszych gmin chrześcijańskich, opisanych w *Dziejach Apostolskich*⁴, a także na pisma Ojców Kościoła, dość pogardliwie wyrażających się o własności prywatnej i jej znaczeniu dla życia ludzkiego. Jako wspólnoty pierwszych komunistów postrzegano także wszystkie zakony, których członkowie wyrzekali się posiadania prywatnej własności, szczególnie zaś zakony żebrzące, wyrzekające się nawet własności zakonnej. Za pierwszych socjalistów uważano liczne mediewalne sekty heretyckie (waldensi, bogomili, katarzy). W socjalistów szczególnie miał obrodzić XVI wiek, gdy swoje utopie, w których ludzie nie posiadali własności prywatnej, pisali Thomas Moore i Thomasso Campanella, a szczególnie licznie występowali też apokaliptyczni heretycy, głoszący zniesienie własności prywatnej, zwani w Niemczech anabaptystami. Przeróżającym przykładem pre-totalitarnego komunistycznego i terrorystycznego państewka miałyby być tzw. Komuna Münsterska (1534–1535), rządzona przez sfanatyzowanych religijnie terrorystów, którzy zbrojnie opanowali miasto, wprowadzili poligamię, znieśli własność prywatną i przemienili miasto w rodzaj mini-gułagu, rządzonego przez Johanesa Beukelsa, który skupił w swoim ręku władzę burmistrza i natchnionego proroka w jednym, mordującego wszystkich przeciwników i profanującego osobiście ich zwłoki⁵.

Wszystkich tych kolektywistycznych form polityczno-ekonomicznych, inspirowanych przez Stary i Nowy Testament, nie uznaję za pre-socjalistyczne. Tak jak to na początku ująłem w definicji, socjalizm rodzi się jako rozwinięcie i reakcja na pierwszą falę emancypacji, wiążącą się z narodzinami liberalnego społeczeństwa i stosunków kapitalistycznych. Ani liberalizmu politycznego, ani ekonomicznego, ani stosunków kapitalistycznych, aż do tej pory nie było. Dlatego trudno mówić tutaj o ideologii socjalistycznej, a co najwyżej jakimś pre-socjalizmie. Takie pre-socjalistyczne formy kolektywizmu można podzielić na pierwotne i wtórne:

⁴ A. M. Sudre, op. cit., s. 18–50; J. J. Thonissen, op. cit., s. 90–98.

⁵ J. Hast, *Geschichte der Wiedertäufer von ihrem Entstehen zu Zwickau in Sachsen bis auf ihren Sturz zu Münster in Westfalen*, Münster 1836, s. 274–327; G. H. Williams, *The radical Reformation*, London 1962, s. 362–381.

- a) pierwotne to te, które wynikają ze stosunków tradycyjnych, bez racjonalnego ludzkiego planowania, istniejące siłą odwiecznych obyczajów wspólnot ludzkich;
- b) wtórne to te, które próbowały udoskonalić tradycyjne życie wspólnotowe na podstawie rewolucyjno-apokaliptycznego odczytania Litery biblijnej, co powodowało chęć zbudowania radykalnego kolektywizmu rodem ze *Starego Testamentu* lub z *Dziejów Apostolskich*, z pominięciem radykalnych różnic kulturowych, innego czasu i miejsca.

Jednak żadna z tych form kolektywizmu nie stanowiła reakcji na indywidualizm, liberalizm i kapitalizm, gdyż wszystkie powstały przed jego narodzinami.

O początkach ideologii socjalistycznej można więc mówić dopiero wtedy, gdy rodził się liberalizm i pojawili się jego krytycy, którzy uznali, że emancypował on ludzi w sposób wadliwy. Skoro indywidualizm, liberalizm polityczny i kapitalizm narodziły się w XVII (Anglia), XVIII (Francja) lub dopiero w XIX wieku (Niemcy, ziemie polskie, Hiszpania, Italia), to dopiero wtedy socjalizm mógł być postrzegany jako ideologia. Ojczyzną socjalizmu była ogarnięta liberalną rewolucją polityczną Anglia połowy XVII stulecia. Angielscy socjaliści początkowo z entuzjazmem popierali rewolucję liberalnych purytanów, aby po ich zwycięstwie szybko się rozczarować egoistycznymi rządami młodej burżuazji i przejść do radykalnej opozycji wobec liberalizmu politycznego i ekonomicznego w imię socjalizmu, dla którego podstawą była jeszcze Literatura biblijna. Pierwsze ruchy socjalistyczne domagały się powszechnego prawa wyborczego, także dla biedoty, a za jego pośrednictwem dążyły do upowszechnienia własności lub jej uspołecznienia. Wymienić tutaj należy przede wszystkim tzw. diggerów (kopaczy), na czele z **Gerrardem Winstanley’em** (ok. 1609–1676), który utożsamiał grzech pierworodny z pojawieniem się własności prywatnej⁶ i dlatego żądał jej zniesienia, aby dokonać odrodzenia ludzkiej natury i zbudować Królestwo Boże na ziemi. Uspołecznienie własności i stworzenie

⁶ R. Tokarczyk, *Winstanley*, Warszawa 1975, s. 43–46; G. Schiavone, *Winstanley. Il profeta della Rivoluzione Inglese*, Bari 1991, s. 114–116.

małych anarchistycznych lokalnych wspólnot głosili zwolennicy tzw. Piątej Monarchii⁷.

Pierwsi socjaliści pod koniec XVIII wieku pojawili się także we Francji, co było skutkiem rodzącego się kapitalizmu, budowanego przez fizjokratów – wpływowych w sferach władzy rzeczników urynkowania stosunków rolnych. W reakcji na ten nowy trend ekonomiczny i mentalny pojawiła się cała plejada księży-komunistów, którzy argumentowali przeciwko rodzącemu się kapitalizmowi z wyraźną inspiracją ewangeliczną, acz sami byli zwykle niewierzący. Przeciwko stosunkom liberalnym projektowali wizje komunistycznych wspólnot bez własności prywatnej, z uspołecznioną ziemią, często nawet w postaci całych wiosek-rodzin, śpiących w jednym wielkim kolektywnym łóżku. Własność prywatną wyraźnie łączyli z pojęciem grzechu pierworodnego, marząc o wolnej od egoizmu kolektywistycznej wspólnocie. Co ciekawe, sami byli pod silnymi wpływami Oświecenia i zwykle byli nie tylko niewierzący, lecz wrodzy chrześcijaństwu. Tylko część ich pism została opublikowana za ich życia, z tego powodu, że odrzucający Boga reformatorzy społeczni byli zwykle duchownymi, często na szczeblu parafialnym. Do najważniejszych myślicieli tego kierunku zaliczyć należy ks. **Gabriela de Mably’ego** (1709–1785) i myślicieli, których pisma odkryto dopiero po ich śmierci, a mianowicie ks. **Jeana Mesliera** (1664–1729), o. **Dom Deschamps** (1716–1774) i jedyną w tym nurcie osobę świecką, a mianowicie **Étienne-Gabriela Morelly’ego** (1717–1778)⁸.

W literaturze dotyczącej genezy socjalizmu podkreśla się, że dla jego narodzin przełomowe znaczenie miała nowoczesna idea absolutnej i nieograniczonej suwerenności państwa, którego nie ogranicza ani prawo Boże (religia), ani naturalne. Tylko tak pojęte potencjalnie omnipotentne państwo może dokonać rewolucji własnościowej, czyli odebrać ją dotychczasowym posiadaczom,

⁷ C. P. Gooch, *The History of English democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1898, s. 260–267; Ch. Hill, *The Century of Revolution, 1603–1714*, London 2002, s. 167–168.

⁸ J. Fabre, *Les Pères de la Révolution. De Bayle à Condorcet*, Paris 1910, s. 603–609; M. Błaszke, *Mably. Między utopią a reformą*, Wrocław 1985, s. 75–93.

a następnie powtórnie rozdzielić wedle egalitarnego wzorca lub też trwale uczynić ją własnością wspólną, czyli upaństwowioną. Stąd znaczące dla idei narodzin socjalizmu miejsce przypisywane jest Thomasowi Hobbesowi i **Jean-Jacquesowi Rousseau** (1712–1778), którzy sami nie będąc socjalistami, udzielili państwu mocy stwarzania stosunków własnościowych niejako *ex nihilo*, mocą decyzji suwerena⁹. Jest to idea fundamentalna dla każdego reformatora społecznego, dążącego do przebudowy stosunków społecznych, które wyłoniły się z liberalnej zasady wolnego rynku, a które postrzega on jako dogłębnie niesprawiedliwe i wymagające naprawy przez czynnik w stosunku do rynku zewnętrznego.

3. Główne idee

Jakkolwiek socjalizm jest ideologią niesamowicie zróżnicowaną i wytwarzającą wiele doktryn będących ze sobą w sporze w kwestiach podstawowych, to można wskazać kilka punktów łączących wszystkich socjalistów, historycznych i współczesnych:

3.1. Dwuznaczny stosunek do liberalizmu.

Wprawdzie każdy socjalista uważa się za krytyka lub wręcz wroga liberalizmu, to jednak – przyjrzawszy się sprawie bliżej – szybko dostrzeżemy, że socjaliści są młodszymi braćmi liberałów, co można wykazać zarówno analizując historię, jak i obydwie ideologie:

1. **Dowód historyczny.** Socjaliści pojawiają się zawsze po liberałach, z kilku-, kilkunasto- lub kilkudziesięcioletnim opóźnieniem. Można zauważyć ich pojawianie się na scenie politycznej zaraz po zwycięstwie liberałów i zwykle jako bardziej radykalne skrzydło liberalizmu, które zostało zablokowane przez liberałów umiarkowanych. Oto przykłady:

⁹ F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898, s. 205; J.-J. Chevallier, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, „Revue Française de Science Politique” 1953, nr 1, s. 18–19.

- jak już wspomniano, w czasie Rewolucji Angielskiej (1640–1659) socjaliści wyłonili się z lewego skrzydła triumfującej partii purytańsko-liberalnej, a mianowicie spośród tzw. levelerów (zrównywaczy), jako małe grupki przerażone stosunkami kapitalistycznymi, domagające się upowszechnienia prawa wyborczego i za jego pomocą przeprowadzenia radykalnych reform własnościowych;
- w czasie Rewolucji Francuskiej (1789–1815) tzw. wściekli (*enragés*), a następnie babuwiści wyłonili się z lewego skrzydła stronnictwa jakobińskiego, domagając się ustanowienia powszechnego prawa wyborczego i nowego egalitarnego podziału własności (wściekli) lub jej zniesienia (babuwiści)¹⁰;
- w czasie Wiosny Ludów (1848–1849) socjaliści wyłonili się z mgławicowych ruchów liberalnych, najpierw popierając republikańską rewolucję, aby następnie przejść do opozycji wobec rządzących liberałów i domagać się radykalnych reform socjalnych, własnościowych i zapewnienia wszystkim pracy (tzw. warsztaty narodowe)¹¹.

Dopiero od pojawienia się marksistów zorganizowanych w Międzynarodówkę (1864) pojawili się niezależne od liberałów partie socjalistyczne, które wespół z nimi przeprowadziły rewolucję o charakterze republikańskim (Rosja 1917, Niemcy 1918), aby potem przejść do bezpardonowej walki o władzę przeciwko siłom mieszczańskim. Słowem, aż do początku drugiej połowy XIX wieku socjaliści zawsze wyłaniali się z lewych skrzydeł partii liberalnych, głęboko niezadowoleni z charakteru ekonomicznego świeżo ustanowionych liberalnych rządów. Samoorganizacja we własne i odrębne od liberałów partie wynikała z uznania liberalnych rewolucji za zbyt mało emancypacyjne, gdyż z daleka omijające kwestię własnościową.

2. **Dowód filozoficzny.** **Karl Marx** (1818–1863) łączył ze sobą wolność i zniewolenie w religii, prawie, polityce i własności. Dlatego pisał, że „krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka

¹⁰ P. Kropotkin, *Wielka Rewolucja Francuska*, Kraków–Łódź 1948, s. 418–426.

¹¹ S. Kalemka, *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1991, s. 271–275.

teologii – w krytykę polityki”¹². Stąd w pismach młodoheglistów szczególne miejsce zajmowała kwestia emancypacji społecznej. Twierdzili oni, że aby zostać wolnym człowiekiem, należy wyemancypować się od:

- a) idei Boga, grzechu, kar pośmiertnych;
- b) powagi tradycji, czyli rządów historii nad współczesnymi ludźmi;
- c) wszelkiej hierarchii polityczno-społecznej, czyli panowania zakotwiczonego w strukturach społecznych formalnych (stany społeczne) i nieformalnych, gdzie uległość została ludziom zapisana w psychice i odruchach warunkowych (niem. *Strukturergewalt*);
- d) panowania nad ludźmi własności prywatnej i żelaznych reguł rynku;
- e) państwa, które wywodzi swoje istnienie od Boga i służy obronie hierarchii społecznej i istniejącego układu własności¹³.

Chodziło o emancypację od wszystkiego tego, co dotychczas zawsze uważano za „konieczność”¹⁴. Jeśli ten program zostanie przebadany i odrzuci się jego radykalizm terminologiczny, to szybko można się zorientować, że z tych pięciu punktów aż cztery to dobrze już znane postulaty liberalne. Liberałowie także uważają religię za sprawę prywatną i domagają się jej usunięcia z życia publicznego, postulując emancypację jednostki spod władzy Kościoła (kościółów). Żądają również radykalnego wyswobodzenia się ludzi spod więzów tradycji; zniesienia stanów społecznych, likwidacji dziedzicznej arystokracji i uznania wszystkich ludzi za równych. Domagają się zniesienia

¹² K. Marx, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981, t. I, s. 8.

¹³ B. Le Baron, *Marx on Human Emancipation*, „Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique” 1971, t. 4, nr 4, s. 559–570; H. Simon, *Marx, l’Etat et la Liberté: Révolution ou émancipation*, „Esprit” 1977, nr 11, s. 3–27; H. Otmann, *Herr und Knecht bei Hegel*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1981, nr 35, s. 365–384; W. Breckman, *Ludwig Feuerbach and the political theology of Restoration*, „History of Political Thought” 1992, t. 13, nr 3, s. 437–462; J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając ‘Fenomenologię ducha’ Hegla*, Kraków 1993, s. 30–57; P. Scotto Benito, *Derechos individuales y emancipación política: sentido y vigencia de la crítica de Marx*, „Universitas” 2017, nr 26, s. 2–36.

¹⁴ B. Le Baron, op. cit., s. 563.

autorytarnego państwa i zastąpienia go słabym państwem liberalnym, tzw. nocnym stróżem. Jedyny postulat Marxa, którego nie głoszą liberałowie, to zniesienie własności prywatnej i zależności życia ekonomicznego od rynku. Inne liberalne postulaty młodohegliści nieco wyostrzyli – na przykład uznanie religii za sprawę prywatną przekształcili w jej całkowitą negację – jednak co do istoty, są to idee wyprowadzone z liberalizmu. Kontynuując program emancypacyjny liberalizmu Marx i inni socjaliści doszli do wniosku, że istnienie własności prywatnej w dotychczasowym jej rozkładzie powoduje, że tylko mniejszość może cieszyć się autentyczną wolnością, gdy reszta posiada formalne prawa i wolności obywatelskie, czyli zewnętrzne pozory wolności, lecz nie może realnie z nich korzystać, gdyż nędza zmusza większość ludzi do ciężkiej pracy po dwanaście godzin dziennie, sześć dni w tygodniu. Stąd celem socjalizmu nie jest zniesienie liberalnej emancypacji, lecz jej wypełnienie treścią. Stąd w marksistowskiej nauce używano pojęć wolności formalnej (liberalnej) i materialnej (gdy każdy będzie miał zapewniony byt i będzie mógł realizować i wyrażać swoje jestestwo)¹⁵.

Wziąwszy pod uwagę obydwie dowody, można zrozumieć odwieczny dwuznaczny stosunek socjalistów do kapitalizmu i liberalizmu. Jako system jest on w najlepszym razie krytykowany, a w najgorszym – znieawidzony. Jednakże większość socjalistów uznaje faktyczne istnienie dość dużej liczby idei wspólnych, oskarżając liberałów, że są partią środka. Obalając słusznie trony, ołtarze i burząc pałace arystokratów, liberałowie zatrzymują się w połowie drogi. Nie doprowadzają emancypacji do logicznego końca, gdyż nie chcą poświęcić na ołtarzu emancypacji posiadanej przez siebie własności. Liberalizm jest rewolucją niepełną, która zostaje zatrzymana z powodu wygody i dobrobytu jej zamożnych beneficjentów. Socjalizm nie postrzega się jako negacja liberalizmu i kapitalizmu, lecz jako ich dopełnienie¹⁶. Tę zależność socjalizmu od liberali-

¹⁵ T. R. Wiśniewski, *Materializm historyczny jako teoria realizacji wolności*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29, s. 112; H. Walentowicz, *Aktualność i historyczność myśli Marksa*, „Nowa Krytyka” 2018, nr 41, s. 10.

¹⁶ E. Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon*, Paris 1904, s. 96–204.

zmu doskonale widzą krytycy obydwu ideologii, rekrutujący się z szeregów konserwatystów, wskazując na łączący je materializm, krytykę religii, wizję emancypacji jednostki i wspólne tendencje rewolucyjne przeciwko tradycyjnemu porządkowi.

3.2. Antropologia polityczna i konstruktywizm społeczny

Już opisując ideologię liberalną, wskazano na charakterystyczną dla niej faktyczną negację grzechu pierworodnego, czyli defektu ludzkiego rozumu, który nie pozwala mu zaprojektować i wcielić w życie projektów poprawiających świat. Jeśli liberałów nazwano by optymistami antropologicznymi, to socjaliści jawią się jako hurraoptymiści. Szczególnie dobrze widać ten aspekt w przypadku chrześcijan lub duchownych, którzy w pewnym momencie stali się socjalistami, ponieważ mają oni wtedy skłonność do rozprawiania się z głoszoną przez Kościół katolicki nauką o skażeniu człowieka przez grzech. Już u wspomnianych wcześniej duchownych-komunistów francuskich epoki Oświecenia widać, że ich przejście na pozycje socjalistyczne zaczęło się od podania w wątpliwość istnienie Boga i sprawiedliwość w zaświatach, aby ogłosić, że Raj będzie już tutaj, może tylko tutaj, a jego zbudowanie przez ludzi na ziemi jest możliwe, ponieważ nie są obciążeni grzechem pierworodnym, który ograniczał możliwości planistyczno-reformatorskie ich rozumu. Ewentualnie, druga możliwość, grzech pierworodny połączony został z powstaniem własności i hierarchii społecznej, czyli został skrajnie zsekularyzowany¹⁷. Dom Deschamps pisał:

Pierwszym celem Opatrzności było uczynić wszystkie ziemskie dobra wspólnymi, i gdyby Adam nie zgrzeszył, to nie byłoby na ziemi żadnej dystynkcji między biednym i bogatym. Jeśli powstała różnica kondycji, to wińmy za to grzech... Wszyscy ludzie mają takie same uprawnienia do dóbr tego świata i do miłości chrześcijańskiej przynależy ponowne ustanowienie równości, którą grzech zniszczył¹⁸.

¹⁷ J. Deprun, *Appel aux prêtres*, „Raison Présente” 1970, nr 13, s. 18; A. Robinet, *De l’utopie chez Meslier et Deschamps*, „Raison Présente” 1976, nr 38, s. 106; S. Baudiffier, *Morelly pédagogue*, „Dix-Huitième Siècle” 1982, nr 14, s. 335.

¹⁸ D. Deschamps, *Le mot de l’énigme métaphysique et morale appliqué à la théologie et à la philosophie du temps par demandes et par réponses* [inédit,

Ekstradycjonalista katolicki **Félicité de La Mennais**¹⁹ (1772–1854), który na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX wieku został socjalistą, aby zatakować liberalizm z pozycji katolickiej biedoty, nie przykładął większej wagi do roli autorytarnej władzy, ponieważ, nie uznawał, aby człowiek był trwale skażony grzechem pierworodnym. Nie jest więc z natury swojej zły, a tylko czasami ulega zbyt łatwo niskim popędom i instynktom²⁰. Dlatego ma on moc zmiany struktury społecznej świata polityki i ekonomii. Belgijski socjalista **Emile Vandervelde** (1866–1938) w 1895 roku, w jednej z mów parlamentarnych zauważył, co dzieliło katolików i socjalistów:

Mówicie nam, że człowiek jest niezdolny rozróżnić dobro od zła bez wsparcia Objawienia. To jest właśnie ten punkt, który nas dzieli: kwestia grzechu pierworodnego. Wy uważacie, że człowiek jest niezdolny wznieść się na wyższy poziom moralny bez pomocy i interwencji Boga. My zaś, przeciwnie, twierdzimy, że moralność jest immanentna, a nie transcendentna, że ludzkość może zdobyć, swoim własnym wysiłkiem, wiedzę o dobru i zlu²¹.

Również w literaturze przedmiotu zwrócono uwagę, że nie można być socjalistą równocześnie, poważnie hołdując pogładowi, że człowiek skażony jest grzechem pierworodnym²². Dzieje się tak dlatego, że antropologiczna wizja człowieka skażonego i osłabionego w swoich możliwościach intelektualnych przez grzech pierworodny (czy też niecieszącego się pełną racjonalnością, jeśli odejść od języka teologicznego) oznaczałaby jego niemoc radykalnej przebudowy politycznej i społecznej świata. Socjaliści są radykalnymi konstruktywistami społecznymi, znacznie radykalniejszymi niż

data nieznana], „Dix-Huitième Siècle” 1972, nr 4, s. 343.

¹⁹ Myśliciel ten na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX wieku przeszedł w szeregi socjalistów, widząc w nich nową antyliberalną siłę przyszłości. Zmienił wówczas pisownię nazwiska na Lamennais i w tej formie jest ona bardziej znana w Polsce.

²⁰ F. de La Mennais, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 548–549.

²¹ Cyt. za: G. Legrand, *La Philosophie socialiste au Parlement Belge*, „Revue Philosophique de Louvain” 1896, nr 11, s. 322.

²² A. Hacker, *Original Sin vs. Utopia in British Socialism*, „The Review of Politics” 1956, t. 18, nr 2, s. 185–186; E. Pulat, *Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902–1903)*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 1960, nr 10, s. 127–129.

liberałowie. Gdy ci ostatni za pomocą stanowionych przez państwo praw wprowadzają indywidualistyczne prawodawstwo i tworzą wolny rynek, to socjaliści – przychodzący zawsze po liberałach jako ich młodszy bracia – chcą tę masę jednostek ponownie zorganizować, tworząc całkowicie nowatorski, nieznan jak dotąd w dziejach porządek ekonomiczny, nowe prawa własności. Chcą stworzyć nową odmienną logikę ekonomiczną, nie mając ku temu wcześniejszych doświadczeń. Ten niezwykle szeroki projekt konstruktywistyczny budził przerażenie liberałów, którzy zawsze widzieli tutaj przedsięwzięcie utopii ekonomiczno-społecznej, która musiała doprowadzić do przemocy w polityce i ustanowienia państwowego terroru i despotyzmu²³. Liberałowie byli tymi projektami przerażeni, choć sami negowali grzech pierworodny, byli jednak przekonani, że ograniczenie całego świata ekonomii przez planujący ekonomię rozum planistów to monstrualna utopia, rzecz nazbyt skomplikowana do pojęcia przez ludzki umysł. Socjaliści kolejny raz byli konsekwentni w wyprowadzaniu wniosków z ideologii liberalnej: skoro grzech pierworodny to fikcja, to znak, że ludzkiemu rozumowi wolno taki projekt stworzyć, mamy prawo i środki, aby podjąć próbę wcielenia w życie zupełnie nowej konstrukcji społecznej²⁴.

Równocześnie często możemy obserwować przejęcie przez socjalistów wokabularza grzechu pierworodnego. Tyle, że jego autorem i nosicielem przestaje być człowiek, a staje się nim świat panowania, władzy, własności i kapitalizmu. Autorem tej zmiany pojęć był sam Marx, a dokonał go już w 1844 roku²⁵. Jest ono szczególnie częste w świecie latynoamerykańskim, gdzie – pod wpływem tzw. teologii wyzwolenia – świat kapitalistyczny zaczyna być określany jako świat grzechu. Każda z jego bolączek zostaje określona mianem „grzechu społecznego” (hiszp. i port. *pecado social*). Po tym odwróceniu pojęć bezczynność wobec zła ekonomicznego

²³ L. von Mises, *Biurokracja*, Lublin 1998 [1944]; idem, *Mentalność antykapitalistyczna*, Warszawa 1991 [1956]; F. A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2013 [1949].

²⁴ P. Przyślak, *Optymizm antropologiczny w świetle nauki o grzechu pierworodnym*, „Teologia w Polsce” 2020, nr 14, s. 126–131.

²⁵ K. Marx, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* [1844], edukacja.3bird.pl/download/filozofia/marksizm/filozofia-karl-marx-rekopisy-ekonomiczno-filozoficzne.pdf, s. 25–26 [dostęp: 20.08.2022].

staje się udziałem w nieprawości, grzechem²⁶. Z punktu widzenia teologicznego jest to oczywisty błąd, zwący się jeszcze od późnej Starożytności mianem gnostycyzmu (przekonanie, że dobra dusza jest uwężniona w grzesznym ciele i w grzesznej materii otaczającego nas świata).

3.3. Uwspólnotowienie własności

Skrajnie optymistyczna antropologia pozwala socjalistom wierzyć w możliwość lepszego urządnienia świata. Wbrew utartemu przekonaniu u źródeł powstania socjalizmu nie tkwiła wcale złość, że jedni ludzie są biedni, a drudzy bogaci; że jedni urodzili się właścicielami, a drudzy bez własności. Socjalizm zrodził się raczej ze sprzeciwu wobec liberalnej teorii swobody zawierania umów, wynikającej z połączenia idei absolutnie pojmowanej własności i nieskrępowanej wolności. Socjaliści sprzeciwili się tezie, że cena jest to miejsce, gdzie „spotyka się popyt z podażą”, przy czym chodziło początkowo o cenę za pracę (czas i wysiłek), czyli o ustalanie płac wedle mechanizmu rynkowego. Negowano zarówno wysokość tej ceny (płacy), jak i długość czasu pracy i jej warunków. Wskazywano na brak ubezpieczeń społecznych na starość, w przypadku niezawinionego bezrobocia, kalectwa lub choroby. Stąd tak silna w prosocjalizmie i we wczesnym socjalizmie inspiracja chrześcijańska i skłonność przeciwstawiania liberalizmowi gospodarczemu nauk ewangelicznych i wspólnot chrześcijańskich z *Dziejów Apostolskich*. Wczesny socjalizm mógł być w opozycji do niektórych twierdzeń kościelnych (grzech pierworodny) i konkretnych rozwiązań nauki kościelnej – wówczas mocno powiązanej z konserwatyżmem społecznym, monarchizmem i arystokracją – lecz nie wobec chrześcijaństwa jako takiego²⁷.

²⁶ M. Alcalá, *Pecado social, pecado estructural*, „Razón y Fe” 1985, t. 212, nr 1044, s. 125–143; J. A. Estrada Díaz, *Notas sobre una teología del pecado colectivo*, „Proyección” 1987, nr 144, s. 17–24; E. Tamez, *La codicia y el pecado estructural*, „Estudios de Religiao” 2010, t. 24, nr 38, s. 12–24.

²⁷ H. Röhr, *Reich Gottes und soziale Wirklichkeit: Religiöse Sozialisten Wiedereventdeckt*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 1974, t. 26, nr 1, s. 64–68; E. Yeo, *Christianity in Chartist Struggle 1838–1842*, „Past & Present” 1981, nr 91, s. 109–139; K. Blaser, *La tradition du socialisme chrétien (Aperçu historique – mouvements et figures – débats et enjeux)*, „Autres Temps” 1999,

Ewangeliczne apele pierwszych socjalistów nie przyniosły zmian, co spowodowało radykalizację tej ideologii poprzez autentyczne odejście od chrześcijaństwa; negację już nie tylko swobody umów, lecz także samej instytucji własności prywatnej, będącej źródłem kapitalistycznego wyzysku. Istotą socjalizmu stał się postulat odebrania własności środków produkcji liberalnym kapitalistom i zarządzanie nią przez dotychczas wyzyskiwanych, ewentualnie przez cały ogół społeczeństwa. Oznaczałoby to już nie tylko odejście od swobody zawieranych umów, lecz kompleksową regulację warunków pracy, płacy, cen, zatrudnienia i całej organizacji produkcji. Kwestią dzielącą poszczególne nurty socjalizmu było uskutecznienie praktyczne tych idei. Występowały trzy linie sporów²⁸:

1. **Formalny właściciel.** Socjaliści nie byli zgodni, kto ma własnością zarządzać i kto ma być jej formalnym właścicielem. Udzielono wielu sprzecznych odpowiedzi:
 - a) dotychczasowy proletariatus, który winien ją uspołecznic, stając się kolektywnym właścicielem zamiast ekswłaściciela (Karl Marx);
 - b) winna ona stać się kolektywną własnością wspólnot lokalnych (anarchiści);
 - c) państwo socjalistyczne rządzone dyktatorsko przez partię komunistyczną (leniniści);
 - d) państwo socjalistyczne rządzone przez wybrany przez suwerenny naród parlament (wcześni socjaldemokraci);
 - e) konglomerat przedstawicieli suwerennego narodu i właścicieli (późna socjaldemokracja);
 - f) specjaliści bez względu na formalny sposób powołania i formę własności (technokraci, fr. *dirigisme*).

nr 61, s. 71–78; idem, *Du christianisme social au socialisme chrétien*, „Autres Temps” 1999, nr 62, s. 75–84.

²⁸ Literatura na ten temat jest ogromna. Pośród dzieł omawiających całościowo kształt problemu własności zob. prace poświęcone historii socjalizmu, np. M. Winock, *Le Socialisme en France et en Europe (XIXe–XXe siècle)*, Paris 1992; H. W. Laidler, *History of Socialism: An Historical Comparative Study of Socialism, Communism, Utopia*, Oxford 2013; L. J. Macfarlane, *Socialism, Social Ownership and Social Justice*, London 2016.

2. **Zakres uspołecznienia/nacjonalizacji.** Drugim punktem gwałtownych sporów stała się kwestia, czy z rąk właścicieli należy przejąć:
 - a) całą własność (komuniści, anarchiści);
 - b) tylko wielką i średnią (wczesni socjaldemokraci);
 - c) wystarczy jej kontrola i regulacja bez procesów nacjonalizacyjnych (późni socjaldemokraci).
3. **Planowanie vs rynek.** Trzecim punktem sporów był zakres pozostawienia swobody umów:
 - a) znieść całkowicie na rzecz państwowego planowania gospodarczego, wspólnego dla całej krajowej gospodarki (komuniści, wczesni socjaldemokraci);
 - b) znieść na terenie wspólnoty, pozostawiając faktyczne relacje rynkowe pomiędzy lokalnymi wspólnotami (anarchiści);
 - c) pozostawić wolność umów, lecz z licznymi ograniczeniami ze strony państwa, czyli poprzez redukcję prawa cywilnego na rzecz rozrostu prawa publicznego (późni socjaldemokraci).

Na koniec należy zauważyć, że mówiąc o zniesieniu własności, socjaliści mieli na myśli zawsze własność środków produkcji (fabryki, sklepy, ziemia). Nigdy nie chodziło im o zniesienie własności osobistej. Nie postulowali uspołecznienia szczołeczek do zębów lub sztukców²⁹.

4. Główne nurty

4.1. Socjalizm niemarksistowski

4.1.1. Socjalizm utopijny

Pierwszy historycznie nurt socjalizmu w literaturze zwykle nazywany jest socjalizmem utopijnym. Termin ten ukuł Karl Marx i miał charakter prześmiewczy, ponieważ własną wersję socjalizmu określił

²⁹ W. F. Masłow, *Niektóre zagadnienia własności osobistej w radzieckim prawie cywilnym* [1966], repozytorium.amu.edu.pl:8080/bitstream/10593/18727/1/003%20WIKTOR%20F.%20MAS%C5%81OW.pdf [dostęp: 18.08.2022]; J. Kochan, *Fryderyk Engels, Karol Marks – religia jako opium ludu*, „Nowa Krytyka” 2014, nr 32, s. 53, zob. obszerne wyjaśnienie w przyp. 18.

mianem „naukowej”, czyli racjonalnej i pewnej. Miało to oznaczać, że każda wcześniejsza wersja socjalizmu była infantylna. Jeśli jednak wczytamy się w piśmiennictwo radzieckie, to przekonamy się, że istotą jego utopijności miało być odwoływanie się do religii i przesłania ewangelicznego jako uzasadnienia dla reformy społecznej³⁰. Dla wojującego ateisty, jakim był Marx, takie uzasadnienie było nie do przyjęcia, stąd infantylnizacja wszystkich wcześniejszych nurtów. Jak widać udana, skoro termin ten funkcjonuje po dziś dzień. W rzeczywistości rzekomi socjaliści utopijni reprezentowali kilka nurtów, które nie miały ze sobą zupełnie nic wspólnego, poza chęcią rewizji wolności umów i negacją własności w dotychczasowym kształcie. Wśród nich znajdowali się:

1. **Spółdzielcy.** Ojcami tego kierunku byli walijski przedsiębiorca **Robert Owen** (1771–1858) i francuski kupiec **Charles Fourier** (1772–1837). Ten pierwszy założył wielką socjalistyczną spółdzielnię New Harmony (1825), a drugi próbował budować tzw. falanstery (fr. *Reunion*; ang. *Phalanx*). Obydwa projekty realizowano na terenie Stanów Zjednoczonych. W obydwu zniesiono własność prywatną, podział pracy wedle płci, zlikwidowano taśmy produkcyjne, a wartość przeliczano na godziny pracy konieczne do jej wytworzenia. Obydwaj socjaliści chcieli podzielić ludzi na liczące po ok. tysiąc osób wspólnoty produkcyjne³¹. Cechą wyróżniającą projekt Fouriera był jego antyklerykalizm, chęć zniesienia małżeństwa, ustanowienia wolnej miłości i mistyczna wiara, że socjalizm odmieni naturę: dzięki niemu ludzie będą podróżować na „antylnach” i „antywielorybach” (coś w rodzaju samochodów i szybkich statków), a na Syberii ociepli się klimat z powodu likwidacji wolnego rynku³².
2. **Religijni socjaliści.** Jego najważniejsi przedstawiciele to **Étienne Cabet** (1788–1856) i **Wilhelm Weitling** (1808–1871). Tak jak spółdzielcy, tak i oni próbowali zakładać wspólnoty produkcyjne

³⁰ N. E. Zastanker, *Утопический социализм*, w: *Большая советская энциклопедия*, na gufo.me/dict/bse/Утопический_социализм [dostęp: 18.08.2022].

³¹ J. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*, Paris 2015, t. II, *L'opposition du socialisme et de l'historicisme*, s. 93–100.

³² G. Mosca, *Historia doktryn politycznych*, Warszawa 1939, s. 202.

w Stanach Zjednoczonych, z których znana stała się Ikaria Cabeta. Obydwaj wychowani zostali w surowej chrześcijańskiej atmosferze, a ich socjalizm wzorowany był na *Dziejach Apostolskich*. Cabet uważał się za połączenie proroka społecznego i religijnego w jednej osobie i w swojej Ikarii wprowadził kult jednostki, czyli samego siebie, co zakończyło się powszechnym buntem przeciwko jego parateokratycznej tyranii³³. Oddzielny nurt stanowił socjalizm żydowski **Mosesa Hessa** (1812–1875), ponieważ myśliciel ten, wzorując się na prawie mojżeszowym (instytucja tzw. roku jubileuszowego, gdy własność była co siedem lat dzielona po równo), chciał znieść dziedziczenie własności, co miało doprowadzić do równego startu dla wszystkich. Dziedziczenie własności (niem. *Erbrecht*) kojarzył z grzechem pierworodnym, który w języku niemieckim funkcjonuje jako „grzech dziedziczny” (*Erbsünde*)³⁴.

3. **Etatyści**. We Francji najważniejszym przedstawicielem tego kierunku był arystokrata z tytułem hrabiowskim **Henri de Saint-Simon** (1760–1825). Nazywanie go socjalistą musi budzić poważne wątpliwości. Saint-Simon nie postulował zniesienia własności, jej uspołecznienia czy nacjonalizacji, ani ustanowienia ludzi materialnie równymi. Ze względu na rzekomą ekonomiczną irracjonalność był przeciwnikiem zasady wolnego rynku, ponieważ w jej wyniku bankrutowało i zamykało się tysiące firm, które nie wytrzymały konkurencji. Owładnięty wizją wzrostu produkcji chciał wyeliminować mechanizm wolnej konkurencji na rzecz centralnego państwowego planowania, które miało pozwolić utrzymać wszystkie istniejące firmy, a dzięki zwiększeniu w ten sposób produkcji miało doprowadzić do wzrostu powszechnego dobrobytu. Saint-Simon postrzegał się jako ideolog burżuazji (tzw. industrialistów), a nie jako jej przeciwnik³⁵. We Francji kierunek ten nazwano później mianem gospodarki kierowanej, dyryżyzmu (*dirigisme*)³⁶.

³³ J. Rambaud, dz. cyt., s. 100–102.

³⁴ M. Ziętek-Wielomska, *Mojżesz Hess – filozof zapomniany*, w: M. Hess, *Święta historia ludzkości*, Bielsko-Biała 2021, s. 32.

³⁵ A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 53–56; K. Popowicz, *Saint-Simon i saintsimoniści – od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803–1870)*, Warszawa 2018, s. 63–69.

³⁶ C. Durand, M. Durand, M. Vervaeke, *Dirigisme et libéralisme: l'État dans l'industrie*, „Sociologie du Travail” 1985, t. 27, nr 3, s. 251–272; E. Cohen,

4.1.2. Anarchizm

Doktryna anarchistyczna opierała się na idei wyższości lokalnych wspólnot nad nowoczesnym państwem, którego przedstawiciele nienawidzą tego kierunku z powodu centralizmu i wprowadzania odgórnie stosunków kapitalistycznych. Stąd olbrzymie zainteresowanie anarchistów teologią polityczną, ponieważ uważali, że idea autorytarnego i silnego państwa jest w ludzkich umysłach ściśle powiązana z ideą Stwórcy, będącego prawodawcą człowieka, istoty karzącej, wymuszającej posłuch. Polemizując z bardziej umiarkowanymi rewolucjonistami przestraszonymi rzeziąmi dokonanymi przez paryskich komunardów (1870) **Michaił Bakunin** (1814–1876) dowodził, że autentyczną rewolucję totalną, skierowaną przeciw wszelkiej religii i wszelkiej władzy, mogą przeprowadzić tylko „zuchwali negacjoniści Boga, porządku Boskiego i samej zasady autorytetu”³⁷. Takim buntem totalnym wydała mu się ateistyczna światopoglądowo i anarchistyczna politycznie Komuna Paryska. Istotą teologii politycznej anarchizmu jest więc uznanie zależności istnienia państwa od wiary w Boga, ponieważ to „Bóg i państwo są dwoma źródłami intelektualnymi i moralnymi wszelkiego zniewolenia”³⁸. Bakunin twierdził, że zniesienie opresyjnego państwa (a każde państwo jest opresją) wymaga uwolnienia psychiki od idei opresyjnego Boga (a każdy Bóg jest opresyjny, gdyż czegoś zakazuje). Ateizm jest warunkiem rewolucji³⁹.

Również **Pierre Proudhon** (1809–1865) anarchizm łączył z ateizmem, uważając negację państwa za prosty skutek negacji Boga. Dlatego pisał:

Bóg i król, Kościół i państwo – oto z duszy i ciała wieczna kontrrewolucja. (...) z punktu widzenia filozofii to rozdzielanie jest niedopuszczalne. Kto neguje swego króla, neguje swego Boga i vice versa. (...) rewolucja nie układa się z bóstwem⁴⁰.

Dirigisme, politique industrielle et rhétorique industrialiste, „Revue Française de Science Politique” 1992, t. 42, nr 2, s. 197–218.

³⁷ N. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l’Internationale*, Neuchâtel 1871, s. 4–5.

³⁸ Ibidem, s. 105.

³⁹ N. Bakunin, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium Knuto-Germańskiego”* [1870], w: S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 2001, t. II, s. 459–461.

⁴⁰ P. Proudhon, *Wybór pism*, Warszawa 1974, t. I, s. 657, 667.

Jego zdaniem katolicyzm logicznie łączył się z politycznym konserwatyzmem i ideą monarchiczną, ewentualnie autorytarną. Rewolucyjna teologia polityczna opierała się na triadzie ateizm–anarchizm–socjalizm. Dowodził, że każda idea władania ludźmi i rozkazywania im – na poziomie państwa przez suwerena i jego urzędników, a na poziomie społecznym przez właściciela fabryki – ma swoje zakorzenienie w idei Boga, który ustanawia Boże prawa, z którymi nie ma dyskusji i który karze grzeszników za ich nieprzestrzeganie. Absolutne monarchie od liberalnych republik różniły się tylko skalą i rodzajem opresji. W tych pierwszych narzędzia represji są w rękach króla i szlachty; w tych drugich w rękach wielkiej burżuazji. Inne jest panowanie, inny jest rodzaj wyzysku, ale panuje ta sama zasada: jedni ludzie panują nad innymi i żyją z ich pracy, twierdząc przy tym, że jest to sprawiedliwe i uprawomocnione. Źródłem tej idei zawsze jest przekonanie, że naśladują Stwórcę rządzącego światem stworzonym.

Dlatego też Proudhon głosił, że zniesienie państwa wymaga uprzedniej likwidacji katolicyzmu i samej idei Boga, choć w praktyce zadowalał się zniesieniem papieżstwa i Kościoła powszechnego na rzecz małych i lokalnych wspólnot religijnych. Zgodnie z zasadą analogii, charakterystycznej dla teologii politycznej, domagał się zastąpienia państwa anarchią, czyli federacją małych i luźnych wspólnot terytorialnych, minipaństw bez silnej władzy i aparatu państwowego. W końcu funkcjonował postulat zniesienia wielkiej własności, gdy chłopską i rzemieślniczą własność rodzinną należało chronić⁴¹. Słynne hasło Proudhona „własność jest kradzieżą” (*la propriété c'est un vol*), należy rozumieć jedynie jako negację wielkiej własności, która nie pochodziła z własnej pracy fizycznej. Własność nielegalna powstawała z pracy najemnej, z osiąganego za jej sposobem zysku⁴².

Drobna własność była dla anarchistów jednym z praw naturalnych i gwarancją wolności jednostki zagrożonej przez państwo lub kolektyw. Anarchiści nie dążyli do zniesienia własności prywatnej, lecz jej upowszechnienia, dokonania rewolucji własnościowej. Państwo komunistyczne projektowane przez Marxa nie znosiło własności, a jedynie

⁴¹ Ibidem, t. I, s. 161–166; idem, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris 1863, s. 67–160.

⁴² A. Zanfarino, *La proprietà nel pensiero di Proudhon*, „Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno” 1976–1977, t. 56, nr 1, s. 165.

monopolizowało ją w swoich rękach, doprowadzając koncentrację kapitału do absurdu. Dlatego socjalistyczny kolektywizm uważali za zło porównywalne z liberalizmem, gdzie zostanie unicestwiona wolność jednostki, a zniesienie własności prywatnej spowoduje jedynie powszechne zniechęcenie do pracy, gdyż motywacją do pracy nie jest samorealizacja – jak sądził Fourier czy Marx – lecz chęć zysku. Komunizm to nic innego jak zastąpienie indywidualnego despotyzmu kapitalistów despotyzmem państwa-właściciela. Proudhon świat po rewolucji projektowanej przez marksistów szkicował następująco w proroczych słowach:

W komunizmie państwo, w stosunku do jednostki zewnętrzne i nadrzędne, ma wyłączne prawo inicjatywy; poza nim żadna wolność działania nie istnieje. Wszystko wchłania władza bezimienna, autokratyczna, nie podlegająca dyskusji, która niby jakaś opatrzność łaskawa lub mściwa zsyła z wysokości na kornie pochyłone głowy nagrody lub kary. To nie jest społeczeństwo, to nie jest państwo, ale stado rządzone przez władcę, który z prawa dzierży w swym ręku cały zasób rozumu, wolności i godności człowieka⁴³.

Marx odwdzięczał się anarchistom prawdziwymi seansami nienawiści, walcząc z nimi w Międzynarodówce⁴⁴. Jednak różnica była zasadnicza i socjalizm w tym ujęciu nie mógł mieć aspiracji totalitarnych. Miał on charakter samorządowy i zdecentralizowany. Stąd niechęć anarchistów także do demokracji w rozumieniu Rousseau, gdzie lud posiadał pełną i nieograniczoną władzę czy do dyktatury jakobińskiej⁴⁵. Idea ta znajduje się w najciekawszej rozprawie Proudhona, nigdy nieprzetłumaczonej na język polski, a mianowicie *O zasadzie federaltywnej (Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, 1863)*, w której naszkicował społeczeństwo pozbawione

⁴³ P. Proudhon, *Wybór pism*, w: J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 230.

⁴⁴ P. Haubtmann, *Marx et Proudhon. Leurs Rapports Personnels (1844–1847)*, Paris 1947; R. Schnerb, *Marx contre Proudhon*, „Annales” 1950, t. 5, nr 4, s. 484–490; D. C. Hodges, *Bakunin’s Controversy with Marx: An Analysis of the Tensions within Modern Socialism*, „The American Journal of Economics and Sociology” 1960, t. 19, nr 3, s. 259–274.

⁴⁵ P. Guiral, *Proudhon et la Révolution française*, „Annales Historiques de la Révolution Française” 1966, nr 184, s. 109–123; T. L’Aminot, *Bakounine critique de Rousseau*, „Dix-Huitième Siècle” 1985, nr 17, s. 351–365; G. Magrin, *Il preludio del dispotismo. Blanc, Proudhon e i progetti di democrazia diretta del 1850–51*, „Studi Storici” 2019, nr 4, s. 965–992.

władzy centralnej, ale z zachowanymi strukturami samorządowymi. Państwo powinno było przekształcić się w federację samorządnych jednostek lokalnych. Organy centralne jedynie koordynowałyby działania samorządów. W ten sposób odrodziłyby się naturalna wspólnota chłopska oparta na zdrowej moralnie rodzinie. Odzyskanie harmonii zagubionej w liberalnym społeczeństwie wydawało się zasadniczym przesłaniem Proudhona. Harmonia taka powstać mogła tylko w sposób naturalny, bez udziału władzy państwowej, poza państwem, bez ideologicznego przymusu⁴⁶. Dlatego trafnie pisał Jan Dziżyński, że anarchizm tego autora „wyraża jakąś modyfikację świadomości chłopca-posiadacza z czasów *Ancien Régime'u*, ale chłopca zradykalizowanego, wyrwanego ze swej naturalnej sytuacji przez powszechny bieg wydarzeń” i w tym sensie jest on „konserwatywnym rewolucjonistą”⁴⁷.

Rzeczywiście, o ile Bakunin nienawiścią darzył cały świat tradycyjny, to u Proudhona mamy wątki mocno konserwatywne, wręcz reakcyjne. Ideolog ten ostrożnie poparł dyktaturę Ludwika Bonapartego (1851), z którym korespondował i namawiał do reform ekonomiczno-społecznych; wyrażał sympatię dla jezuitów wyganianych z poszczególnych krajów europejskich; popierał konserwatywne Południe w czasie Wojny Secesyjnej w Stanach Zjednoczonych (1860–1865), gdyż wyrażał swoją aprobatę dla niewolnictwa Murzynów. Pochwalał karę śmierci, akceptował utrzymanie tortur w procesie sądowym, a przede wszystkim bulwersował ówczesną lewicę swoją ultrakonserwatywną koncepcją patriarchalnej rodziny, w której kobieta spełniała funkcję opiekunki domowego ogniska⁴⁸.

4.1.3. Konserwatyzm socjalny

W Niemczech powstał jeszcze jeden kierunek, głoszący socjalizm państwowy, który łączono z tradycyjnym państwem pruskim, jego administracją i monarchią, a filozoficznie z tzw. prawicą heglowską, afirmującą rolę państwa w życiu społecznym⁴⁹. Była to koncepcja

⁴⁶ P. Proudhon, *Du principe fédératif...*

⁴⁷ J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 151, 154.

⁴⁸ D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*, Warszawa 1994, s. 99.

⁴⁹ Prawicową interpretację heglizmu jako pierwszy dał w 1837 r. E. Beumann [tekst bez tytułu], w: G. Nicolini (red.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970, s. 518–522. Myśl tę kontynuował K. Rosenkranz (*Georg*

tw. konserwatyźmu socjalnego (*Sozialkonservatismus*), opartego na gospodarce kierowanej typu Saint-Simonistycznego dyryżyzmu⁵⁰.

Najbardziej znanym przedstawicielem tego socjalizmu państwowego był **Lorenz von Stein** (1815–1890), który pod wpływem prawnicowego heglizmu traktował państwo jako byt istniejący sam z siebie i dla siebie (*allein für sich*), niezależny od woli i aspiracji jednostek, którym nie pozostaje nic poza podporządkowaniem się jego ustawom. Jakkolwiek Stein był niechętny monarchii absolutnej i opowiadał się za monarchią konstytucyjną (opartą na prawie), to zarazem głosił zasadę absolutnej suwerenności państwa z tej racji, że ma ono charakter *etyczny*. Tenże element *etyczny* w państwie wyrażały monarchia i biurokracja rekrutowana z osób najzdolniejszych, bez względu na pochodzenie stanowe. Jej przeciwieństwem były rządy szlachty w państwie feudalnym i burżuazji w społeczeństwie kapitalistycznym, które zawsze dążą do podporządkowania dobra państwa własnym interesem stanowym lub klasowym. Już w 1842 roku Stein doszedł do wniosku, że państwo może stać się narzędziem panowania klasowego i myśl tę najprawdopodobniej od niego właśnie zaczerpnął Marx, uznając, że jest to zjawisko nieuchronne. Tymczasem Stein lekarstwo na to zagrożenie widział w panowaniu monarchy wraz z biurokacją, co jako jedyne jest zdolne wznieść się do idei państwa jako Hegłowskiego *ducha obiektywnego*, stanąć ponad stanowymi i klasowymi interesami (*duch subiektywny*)⁵¹.

W myśli Lorenza von Steina niezwykle istotny jest element socjologiczny. Konserwatysta ten rozumiał, że społeczeństwo – a liberalne w szczególności – targane jest przez gwałtowne konflikty. Oś sporu ogniskuje się wokół egzystencjalnej walki bogatych z biednymi, gdzie ci pierwsi chcą zachować i powiększyć swoje bogactwo, a ci

Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, Berlin 1844, s. 330–338; *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, s. 142–163, 167–170) i właśnie L. von Stein (P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925, s. 123–208).

⁵⁰ R. Hörburger, *Lorenz von Stein et Karl Marx*, „Archives de Philosophie” 1974, t. 37, nr 3, s. 383–384; S. Kosłowski, *Lorenz von Stein as a disciple of Saint-Simon and the French utopians*, „Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas” 2017, nr 11, s. 11–32.

⁵¹ P. Vogel, op. cit., s. 127–129; R. Hörburger, op. cit., s. 388–405; J. Freund, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris 1998, s. 69–73.

drudzy chcą tych pierwszych zeń wyzuć na swoją korzyść⁵². Stein nie wierzył w społeczeństwo bezklasowe, bez własności, egalitarne, widząc w tej ideologicznej wizji naiwną, a zarazem niebezpieczną próbę buntu wobec natury rzeczy i natury ludzkiej. Społeczeństwo takie może zaistnieć tylko okazjonalnie i trwać przez dłuższy czas wyłącznie w formie dyktatury (jakobinizm, komunizm), czyli utrzymywać się za pomocą terroru. Taki był sens Rewolucji Francuskiej lat 1789–1793 i francuskiej Wiosny Ludów 1848–1849, co było pokłosiem kryzysu tradycyjnej monarchii⁵³.

Prawicowy heglizm przyniósł jednak rozwiązanie tej dialektycznej przeciwności. Stein proponował nową formułę polityczną: monarchię socjalną. Była to idea, którą wcielić mógł jedynie element racjonalny i ponadklasowy, jakim był król w sojuszu z biurokracją. Chodziło o zbudowanie państwa socjalnego, w którym własność prywatna zamożnych będzie szanowana i gwarantowana, ale którzy muszą podzielić się z ubogimi jej owocami poprzez podwyżki płac i podatki przeznaczone na świadczenia socjalne. Monarchia socjalna opierać się miała na centralnie planowanej gospodarce, państwowych przedsiębiorstwach użyteczności publicznej i bankach dających tanie kredyty klasom nieposiadającym. To coś w rodzaju zapowiedzi współczesnego nam państwa socjaldemokratycznego, tyle że z monarchiczną formą rządów⁵⁴. Wrogiem tak pojętego państwa pruskiego byli mieszczańscy liberałowie.

4.2. Marksizm

4.2.1. Karl Marx i ortodoksja marksistowska

Na okres ok. 150 lat socjalizm został całkowicie zdominowany przez Karla Marxa, co nadało mu charakter mocno sekciarski i fanatyczny, a po upadku tzw. realnego socjalizmu w 1989 roku ideologia

⁵² L. von Stein, *Movimentos sociales y monarquia* [Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, 1850], Madrid 1957, s. 53–54, 138–145.

⁵³ U. Schliesky, *Lorenz von Stein – Leben und Werk*, „JuristenZeitung” 2015, t. 70, nr 23, s. 1124–1125; O. Jouanjan: *Lorenz von Stein et les contradictions du mouvement constitutionnel révolutionnaire (1789–1793)*, „Annales Historiques de la Révolution Française” 2002, nr 1, s. 171–191.

⁵⁴ L. von Stein, *Movimentos sociales...*, s. 170–195.

ta skapitulowała właściwie bez walki przed triumfującym neoliberalizmem, ponieważ inne nurty niż marksizm zostały wyeliminowane. Właśnie dlatego, zupełnie świadomie, przed omówieniem marksizmu opisałem inne nurty, aby wskazać, że marksizm wcale nie był hegemonek na lewicy. Pisma Marxa były bardzo trudne w czytaniu, autor ten stworzył zamknięty i hermetyczny własny język – miał wszystkie cechy, aby nie odnieść sukcesu i pozostać ideologiem marginalnej grupy politycznych ekstremistów (nie uważając go za groźnego, jego obecność przez lata tolerowały u siebie państwa liberalne: Francja i Wielka Brytania). Sukces marksizmu wynikał z szeregu zbiegów okoliczności, z których najważniejszymi były:

- a) nagła i przedwczesna śmierć w pojedynku z powodu kochanki jego głównego antagonisty **Ferdinanda Lassalle’a** (1825–1864);
- b) w wyniku jego śmierci marksizm zdominował niemiecki ruch robotniczy, który był największym i najsilniejszym, dominując ostatecznie nad całym tym nurtem w Europie;
- c) zaangażowanie w marksizm wielu znakomicie wykształconych lewicowych intelektualistów żydowskich, którym bliski był jego radykalny kosmopolityzm;
- d) zupełnie niespodziewane zwycięstwo leninistów w zamieszczeniu wojennym w Rosji, co dało temu kierunkowi do dyspozycji gigantyczne środki polityczne i finansowe na propagowanie swoich idei na cały świat.

Karl Marx pochodził z liberalnej rodziny żydowskiej. Jego ojciec przeszedł na protestantyzm, aby móc zostać pruskim urzędnikiem. Na samym początku młody Marx był liberałem-ateistą, broniącym wolności sumienia i prasy przed luterancko-autorytarnym państwem pruskim⁵⁵. Szybko jednak związał z tzw. lewicą heglowską. Był to nurt interpretacji filozofii **Georga Hegla** (1770–1831) kładący nacisk na:

- a) filozofię dziejów, która miała posiadać wewnętrzny i ukryty racjonalny sens w postaci samozrozumienia przez ludzi idei wolności (emancypacji);

⁵⁵ A. de Abreu Freire, *Critique et idéologie dans les œuvres de jeunesse de Marx*, „Revue Philosophique de Louvain” 1966, nr 81, s. 39–49; M. Iorio, *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik: eine Ein- und Weiterführung*, Berlin 2003, s. 296–303.

- b) panteizm, który przez **Ludwiga Feuerbacha** (1804–1872) został zsekularyzowany do radykalnego ateizmu;
- c) filozofię pracy, która z narzędzia emancypacji burżuazji wobec feudalizmu przekształcona została w narzędzie zniewolenia robotnika w kapitalizmie⁵⁶.

Myśl Marxa wyraźnie dzieli się na dwa etapy:

1. **Młody Marx**. W pierwszym okresie myśliciel ten koncentrował się na problemach wyzysku człowieka w kapitalistycznym społeczeństwie. Zwieńczeniem tych rozważań nad pracą i jej heglowskim ujęciem były napisane w wieku 26 lat *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* (1844), opublikowane częściowo w języku rosyjskim w 1927 roku, a w całości i w języku oryginału dopiero w 1932 roku⁵⁷. Z niewiadomych do dziś powodów Marx nigdy nie wydał tego tekstu za swojego życia, a nawet nie nadał mu tytułu, który dali mu dopiero wydawcy dwudziestowieczni (zresztą dzieło to funkcjonuje w literaturze światowej pod różnymi tytułami, także jako *Rękopisy z 1844 roku* i *Rękopisy paryskie*). Dlatego też pisma te nie oddziaływały na socjalizm aż do lat dwudziestych XX wieku. Dopiero po ich publikacji pojawiła się szkoła tzw. młodomarksistów – przede wszystkim wymienić tutaj należy Szkołę Frankfurcką, według której zawierają one najbardziej wartościową część dorobku mistrza. Rzeczywiście, *Rękopisy* prezentują wiele bardzo ciekawych rozważań na temat pracy jako takiej i pracy w warunkach wczesnego kapitalizmu. Marx snuł rozważania nad psychiczną kondycją robotnika dziewiętnastowiecznego, pracującego sześć dni w tygodniu, zwykle po 12 godzin dziennie, który stał się dodatkiem do maszyny i procesów produkcji⁵⁸. W *Rękopisach* znajdują się po raz pierwszy podstawowe kategorie pojęciowe marksizmu:

⁵⁶ T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966, s. 22–84; Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 124–166; H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966, s. 258–302.

⁵⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*.

⁵⁸ Z. Kuderowicz, *Miejsce pracy w Marksowskim humanizmie*, „Etyka” 1970, nr 6, s. 113–131; J. Rojahn, *Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft: Der Fall der Sog. ‘Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844’*, „International Review of Social History” 1983, t. 28, nr 1, s. 2–49; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 101–122;

- a) **alienacja** (odczłowieczenie, czyli sprowadzenie człowieka do roli inteligentnego trybika obsługującego maszynę, bez własnego życia i pozbawionego możliwości cieszenia się zyskiem z własnej pracy);
- b) **wartość dodatkowa** (zysk pracodawcy); w sumie pracę tę można interpretować jako socjologiczno-psychologiczną krytykę świata wyrosłego z liberalnej swobody umów; wierzę, że jest to świat sprawiedliwy, Marx określał tu kolejnym (nr 3) ważnym pojęciem: **ideologii**, czyli fałszywej świadomości.

Nieprzypadkowe jest użycie tego terminu: *Rękopisy* pisane były w Paryżu za czasów Monarchii Lipcowej, czyli za rządów liberalnych tzw. ideologów (zob. rozdz. I), którzy przemienili całe państwo w jedną wielką spółkę akcyjną, której akcjonariuszami byli podatnicy płacący 300 franków podatków, natomiast reszcie obywateli odmówiono wszelkich praw, sprowadzając część z nich do poziomu wyzyskiwanej na podstawie swobody umów masy proletariatu⁵⁹.

- 2. **Stary Marx**. W XIX wieku świat znał tylko pisma późniejsze, pisane zwykle wraz z **Friedrichem Engelsem** (1820–1895). Znajdziemy w nich kolejne fundamentalne dla tej ideologii pojęcia:
 - a) **materializm** (teza o nieistnieniu bytów duchowych, Boga, duszy);
 - b) **materializm historyczny** (przekonanie, że wydarzenia dziejowe są całkowicie zdeterminowane przez stosunki własnościowe i walkę o własność);
 - c) **baza** (całokształt stosunków materialnych i ich podział między ludźmi);
 - d) **nadbudowa** (ideologie, religie i systemy filozoficzne uzasadniające kształt bazy);
 - e) **państwo** (narzędzie panowania klasowego).

Istotą poglądów dojrzałego Marxa jest materializm historyczny, czyli przekonanie, że to stosunki własnościowe i walka o ich zachowanie lub zmianę decydują o biegu dziejów.

C. De Pascale, *Macchina e macchinario in Marx*, „Filosofia Politica” 2018, nr 3, s. 427–444.

⁵⁹ M. Wąsowicz, *Między tronem, giełdą i barykadą. Franca 1830–1848*, Warszawa 1994.

Marx i Engels, opierając się na filozofii dziejów Hegla⁶⁰, szkicowali historię ludzkości i kultury, dzieląc je na tzw. formacje⁶¹:

1. **Formacja pierwotna.** Na samym początku była wspólnota pierwotna. Charakteryzowała się brakiem własności, podziału pracy, państwa i prawa. Panował wtedy głód i niedostatek, ponieważ brakowało kultury, czyli poddania natury woli człowieka, aby mógł z ziemi czerpać plony. Był to tzw. pierwotny komunizm, kiedy nie istniała własność, a wszystko było wspólne. Ludzie głodowali, ponieważ nie pracowali, żyjąc ze zbieractwa i łowiectwa. Dlatego ten pierwotny komunizm rozpadł się: nastąpił podział pracy na zajęcia kobiece (zbieractwo i prace domowe) i męskie (polowanie). Mięso było cenniejsze od jagód, dlatego to mężczyźni zdobyli przewagę i stworzyli prawo własności, a także ustanowili funkcję wodza, aby pilnował upolowanego mięsa. Równocześnie pojawiły się: podział pracy, własność, prawo i władza. Powstała kultura.
2. **Formacja niewolnicza i feudalna.** To dwie następujące po sobie, zbliżone co do istoty, formacje społeczno-polityczne, gdzie podstawą bogactwa była ziemia i praca na niej. W państwie niewolniczym ziemię obrabiali ludzie zakuci w łańcuchy, a w feudalnym pozbawieni wolności osobistej (prawa opuszczenia wsi), ale niebędący już własnością pana feudalnego z racji humanistycznego wpływu chrześcijaństwa. Państwo, prawo i religia (*nadbudowa*) strzegły panującego podziału własności (*baza*). Produkcja rolna była jednak na niewystarczającym poziomie, stąd rola panów, którzy

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003 [1821].

⁶¹ W odróżnieniu od G. Hegla, w żadnej pracy K. Marx nie wyłożył w sposób holistyczny swojej wizji dziejów. Odtwarzamy ją na podstawie: L. Kołakowski, op. cit., s. 248–315; H. Walentowicz, *Przyszłość w prognozach Marksa i Engelsa*, Warszawa 1993, s. 45–148; S. H. Rigby, *Marxism and History: A Critical Introduction*, Manchester 1998; G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton 2000; M. Iorio, *Karl Marx*, op. cit., s. 201–262; J. Baller, *Theorie der Geschichte bei Marx. ‚Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen‘*, b.m.w. 2010; J. M. Aragüés Estragués, *Marx: la lucha de clases es el motor de la historia*, Barcelona 2016.

przywłaszczali sobie nadwyżki ponad minimum biologiczne niewolników i chłopów. Dzięki temu mogli tworzyć kulturę intelektualną i artystyczną. Niewolnicy i niewolni żyli w nędzy i ciemnocie, zdominowani przez panującą *ideologię*.

3. **Formacja kapitalistyczna.** Kapitalizm rodził się na obrzeżach gospodarki feudalnej, wśród rzemieślników i kupców należących do stanu trzeciego, pogardzanego przez szlachetnie urodzonych. Dzięki rosnącej zamożności grupa ta zerwała struktury stanowe, tworząc rosnącą w siłę elitę finansową, która coraz wyraźniej dostrzegała nienaturalność rządów szlachty. Kapitałiści, kupcy i bankierzy bogacili się dzięki pracy najpierw własnej, a następnie najemnej, ale źródłem ich bogactwa nie była uprawa ziemi. Szybko okazało się, że w mieście można było wzbogacić się szybciej niż na wsi. W 1789 roku wscho-
dząca burżuazja obaliła panowanie szlachty, aby zaprowadzić własne rządy. Na początku XIX wieku, wraz z rewolucją przemysłową w Anglii, burżuazja wprowadziła do produkcji maszyny. Dzięki nim potaniała i zwielokrotniła się produkcja. Można była wyżywić więcej ludzi, którzy w warunkach gospodarki rolnej umarliby z głodu.

4. **Formacja komunistyczna.** Tak jak na obrzeżach feudalizmu wyrosła kontestująca jego stosunki burżuazja, tak na obrzeżach kapitalizmu powstała klasa robotnicza, która była jeszcze społecznie niezakorzeniona, ponieważ nie posiadała żadnej własności. Marx przewidywał, że w niedalekiej przyszłości klasa robotnicza w rewolucyjnym zrywie obali państwa kapitalistyczne, przejmie władzę i zlikwiduje własność i właścicieli (było to opisane tak mgliście i zdawkowo, że trudno stwierdzić, co miałyby się stać z ekswłaścicielami). Po krótkiej fazie tzw. dyktatury proletariatu, gdy robotnicy przejmą struktury państwa, aby użyć go do likwidacji kapitalizmu, nastanie komunizm, czyli zostanie zniesiona własność prywatna, rodzina, państwo i prawo (strażnicy własności), religia (ideologiczne uzasadnienie własności), a nawet filozofia (refleksja krytyczna nad zastanym światem przestanie być potrzebna).

W prorocztwie Marxa na końcu dziejów będzie czekał na ludzi raj, na który jednak będą musieli ciężko zapracować.

Powstanie on dzięki radykalnemu ujarzmieniu natury za pomocą techniki i maszyn, które uwolnią nas od wspomnianej wcześniej *konieczności*. Maszyny i technika będą produkowały wszelkie dobra bez udziału człowieka lub z minimalnym nakładem ludzkiej pracy (naciśnięcie guzika i zaplanowanie zadań dla maszyny). Wyzwolony od *konieczności* człowiek będzie mógł cały swój czas poświęcić na samorealizację. Marx tak charakteryzował przyszłość:

(...) w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka⁶².

Jest to chyba jedyny fragment, w którym Marx opisał przyszłość. Świat po rewolucji miał być tak radykalnie odmienny, że nie sposób go było sobie wyobrazić. Czy był to świat odległy? Zauważyć można, że pomiędzy teorią Marxa a jego biografią była sprzeczność. Całe życie aktywnie działał na rzecz rewolucji i głosił jej rychłe nadejście. Jednakże z jego teorii wynikało coś przeciwnego – nie nastąpi ono szybko. Twierdził bowiem, że wielkie procesy historyczne muszą mieć charakter globalny, a nie lokalny. Kapitalizm powstał najpierw w Anglii w XVIII stuleciu, na kontynent dotarł ze stuletnim opóźnieniem (a do Chin czy Indii nie dotarł jeszcze wcale za życia Marsa). Powinien zapanować wszędzie, gdyż cały świat musi przejść przez te same przemiany. Dziewiętnastowieczne procesy kolonizacji przez mocarstwa europejskie i utowarowienia całego świata dokonywały się, bo były konieczne⁶³. Gdy kapitalizm stanie się globalny, to i procesy koncentracji kapitału będą globalne, podobnie jak walka klasowa globalnego proletariatu, aby uwiecznić dzieje globalnym komunizmem – zniesieniem własności prywatnej i zbudowaniem społeczeństwa bez własności, gdzie maszyny

⁶² K. Marx, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, s. 215–216.

⁶³ Eidem, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1969 [1847], s. 66–70.

zastąpią ludzi. Warunkiem zwycięskiej rewolucji jest wcześniejsze globalne zwycięstwo kapitalizmu, aby powstał globalny proletariatus, cierpiący globalny wyzysk i globalny głód. Marx był zwolennikiem globalizmu już w połowie XIX wieku⁶⁴.

Konsekwentnie ojciec marksizmu musiał potępić istnienie narodów i państw narodowych jako hamulca w procesie kapitalistycznej globalizacji, a więc i hamulca dla ostatecznej rewolucji kończącej historię. Jego znane powiedzenie głosiło: „robotnicy nie mają ojczyzny”⁶⁵. Nie mają jej, ponieważ – w myśl ideologii – państwo jest „narzędziem panowania klasowego” (burżuazji)⁶⁶. Marx twierdził, że wszelka struktura państwowa służy wyłącznie zachowaniu istniejących stosunków własnościowych, czyli ochronie porządku, w którym mniejszość właścicieli posiada w zasadzie całą własność, a większość nie posiada niczego poza dziećmi (stąd pojęcie proletariatus, od łac. *proles* – potomstwo, dzieci). Ze swojej natury państwo nie może dbać ani o interes narodowy, ani o dobro wspólne, gdyż wymagałoby to jego wzniesienia się na poziom bezstronności w konfliktach społecznych. Dlatego proletariatus musi odrzucić takie kategorie, jak: ojczyzna, naród, państwo i państwo narodowe. To *falszywa świadomość i ideologia* dla kapitalistycznej bazy nacjonalistycznej burżuazji. Pogląd ten wyrobiły w Marxie:

- a) masakra paryskich dzielnic robotniczych przez wojska II Republiki, wywodzącej swoją prawowitość z woli narodu (1848);
- b) nacjonalistyczna dyktatura Napoleona III, w której widział słabo zakamuflowane rządy oligarchii wielkich przemysłowców i bankierów;

⁶⁴ J. Hersh, E. Brun, *Globalisation and the Communist Manifesto*, „Economic and Political Weekly” 2000, t. 35, nr 3, s. 105–108; P. Chattopadhyay, *Marx on Capital’s Globalisation: The Dialectic of Negativity*, „Economic and Political Weekly” 2002, t. 37, nr 19, s. 1839–1842; T. Tairako, *Marx on Capitalist Globalization*, „Hitotsubashi Journal of Social Studies” 2003, t. 35, nr 1, s. 11–16; G. Scheit, *La soberanía y el mercado mundial: con el Capital de Marx contra la ideología de los ‘soberanistas’*, „Constelaciones” 2021, t. 13, s. 238–260.

⁶⁵ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, s. 89.

⁶⁶ J. Schleifstein, *Die ‘Sozialfaschismus’-These. Zu ihren geschichtlichen Hintergrund*, Frankfurt am Main 1980, s. 3141.

c) kolejna masakra dzielnic robotniczych po upadku Komuny Paryskiej (1870)⁶⁷.

Skoro narody nie istnieją, to ludzie powinni łączyć się we wspólnoty wedle swoich interesów materialnych: robotnicy z robotnikami, pracodawcy z pracodawcami. Rzekomo robotnicy niemieccy według Marxa mieli więcej wspólnego z robotnikami francuskimi, polskimi czy włoskimi niż z niemieckimi pracodawcami. Dlatego zamiast dotychczasowego podziału Europy na państwa i narody Marx rzucił hasło walki klas i podziału ludzi na antagonistyczne klasy społeczne, przebiegające w poprzek granic politycznych, narodowych i etnicznych. Istnieją tylko internacjonalistyczne klasy posiadające, tworzące coś w rodzaju międzynarodówki kapitału, skłócone z internacjonalistyczną klasą pozbawioną własności i pracującą w charakterze siły najemnej. Narody to propagandowe chimery wymyślone przez burżuazję, aby odwrócić uwagę proletariuszy od ich autentycznych interesów materialnych⁶⁸.

4.2.2. Pierwsze spory po śmierci Marxa

Po śmierci Marxa wśród jego uczniów wybuchła ożywiona dyskusja dotycząca dwóch zagadnień:

1. **Kwestia narodowa.** Pogląd na istnienie narodów dzielił już Marksa i Engelsa, co widać było w ich stosunku do kwestii polskiej: Marks odrzucał prawo Polaków do posiadania własnego państwa, gdy Engels uznawał, że każdy naród powinien mieć prawo do samookreślenia się w kwestii posiadania wydzielonego terytorium⁶⁹. Kosmopolityczny pogląd Marksa przyjęli: **Rosa Luxemburg** (1871–1919), **Władimir Ilicz Lenin** (1870–1924) i **Antonio Gramsci** (1891–1937)⁷⁰. Tymczasem istnienie narodów uznał

⁶⁷ K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, s. 462–464, 689–692; t. II, s. 611–615.

⁶⁸ R. P. Sieferle, *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Frankfurt/M. 1979, s. 164–175; M. Rodinson, *Le marxisme et la nation*, „L'Homme et la Société” 1968, nr 7, s. 131–149.

⁶⁹ K. Marx, i F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, s. 319–321.

⁷⁰ Wedle kolejności wymienionych osób: R. Luxemburg, *O Rewolucji. Rosja 1905, 1917*, Warszawa 2008, s. 77–78, 230; M. Roca Monet, *La teoría del imperialismo de Lenin (I): bases teóricas*, „Filosofía, Política y Economía en el

Engels, dzieląc je na „historyczne” i „niehistoryczne”, uznając prawo tych pierwszych (np. Polaków) do posiadania własnych (socjalistycznych) państw w ramach przyszłej światowej konfederacji socjalistycznej⁷¹. Pogląd ten za Engelsem przyjęli: Ferdinand Lassalle, **Edward Bernstein** (1850–1932), **Otto Bauer** (1881–1938), **Jean Jaurès** (1859–1914) i **Jozef Stalin** (1878–1953)⁷².

Prawdopodobnie dzięki temu pogładowi Stalina Polska i inne państwa bloku wschodniego nie zostały w 1945 roku włączone bezpośrednio do ZSRR, gdyż zamieszkiwały je *narody historyczne*. Ten realistyczny pogląd przez współczesnych socjalistów został w większości odrzucony, ponieważ opowiadają się oni za europejskim państwem federalnym lub za kosmopolitycznym państwem światowym⁷³.

2. **Rewolucja vs parlamentaryzm.** Drugą kwestią sporną szybko stała się możliwość stworzenia socjalizmu bez zbrojnej i pełnej ofiar rewolucji, za pomocą głosowania powszechnego i woli większości. Pogląd ten jako pierwszy zaczął głosić Engels po śmierci Marxa, którego przeżył o dwanaście lat, obserwując Bismarckowską politykę socjalną, realizowaną wedle modelu znanego nam już konserwatyzmu socjalnego. Engels odrzucił tezę swojego zmarłego kolegi, że burżuazja nigdy nie pójdzie na kompromis klasowy z proletariatem, gdyż realizował się on na jego oczach. Widział

Laberinto” 2000, nr 3, s. 1–19; A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. II, s. 306–308.

⁷¹ E. Nimni, *Marx, Engels and the National Question*, „Science & Society” 1989, t. 53, nr 3, s. 305–306; K. Jaskułowski, *Klasy, narody i rasy Karola Marksa i Fryderyka Engelsa refleksja o nacjonalizmie*, „Sprawy Narodowościowe” 2004, nr 24–25, s. 77–80; A. Kappeler, *Die Geschichte eines ‚geschichtslosen‘ Volkes*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 2016, t. 64, nr 4, s. 626–627.

⁷² Wedle kolejności wymienionych osób: F. Lassalle, *Ausgewählte Texte*, Stuttgart 1962, s. 100–104, 122 i nast.; E. Bernstein, *Texte zum Revisionismus*, Bonn 1977, s. 136–140, 142–144; O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907; J. Jaurès, *L'internationale et la patrie: discours prononcé à la Chambre des députés les 8 et 15 décembre 1905*, Paris 1906, s. 23–25; J. Stalin, *Qu'est-ce que la nation?* [1913], w: R. Girardet, *Nationalismes et Nation*, Paris 1996, s. 148–149.

⁷³ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005 [2000]; J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011; U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, Warszawa 2009 [2004].

także realne skutki wprowadzenia powszechnego prawa wyborczego, wzrost znaczenia politycznego niemieckiej SPD i realizowane – wspólnie z konserwatywnym rządem – reformy społeczne. To kazało mu podać w wątpliwość pogląd, że państwo nie może znaleźć dobra wspólnego, gdyż musi być narzędziem panowania klasowego⁷⁴. Myśl tę już wcześniej propagował przedwcześnie zmarły Lassalle, a podchwycił za Engelsem Bernstein⁷⁵. Spór pomiędzy zwolennikami rewolucji i reform okazał się niezwykle zacięty i trzeba mu poświęcić resztę rozdziału.

4.2.3. Leninizm

Ojciec rewolucji radzieckiej Włodzimierz Lenin uważał się za kontynuatora ortodoksyjnego marksizmu (stąd podkreślająca prawowierność zbitka marksizm-leninizm). W rzeczywistości jego ideologia była wierna Marxowi tylko w dwóch najbardziej kontrowersyjnych kwestiach, które powyżej omówiono, czyli rewolucji i odrzuceniu narodów. W innych miejscach leninizm był herezją w stosunku do ortodoksji. Wymienić tutaj należy:

- a) z powodu minimalnej ilości proletariatu miejskiego w Rosji Lenin musiał oprzeć się na chłopstwie (tzw. sojusz robotniczo-chłopski);
- b) wygaszenie tematu przyszłego komunizmu (bez państwa, władzy i własności) i koncentracja na tzw. socjalizmie, czyli dyktaturze proletariatu, która staje się celem samym w sobie, a nie przejściową metodą zarządzania;
- c) oparcie rewolucji nie na spauperyzowanych masach, lecz na partii „zawodowych rewolucjonistów”, złożonej ze skrajnie lewicowej inteligencji;
- d) zastąpienie hasła uspołecznienia własności przez jej nacjonalizację przez państwo, które staje się jedynym właścicielem środków produkcji, a tym samym jedynym pracodawcą;
- e) zamiast emancypacji budowa państwa totalitarnego, opartego na terrorze.

⁷⁴ J. Schleifstein, op. cit., s. 69–73; L. Kołakowski, op. cit., s. 303–304.

⁷⁵ M. Winock, *Les partis socialistes*, w: *Actes du colloque international de Rome (1er-3 décembre 1994)*, Rome 1997, s. 292; J. Abellán García, *El concepto sociológico de constitución en Alemania: Ferdinand Lassalle*, „Fundamentos” 2010, nr 6, s. 421–422.

Wszystkie te odejścia od ortodoksji marksistowskiej wyniknęły nie z praktyki rządzenia, lecz zostały przez Lenina opracowane jeszcze przed październikiem 1917 roku i objęciem władzy⁷⁶.

Lenin i leniniści skoncentrowani byli na władzy, dlatego w ideologii tej wszystko zostało podporządkowane celom politycznym, czyli zdobyciu i utrzymaniu władzy przez partię komunistyczną. Partia miałaby posiadać obiektywną (naukową) wiedzę o świecie i o przyszłości, której zwieńczeniem byłby komunizm. Z tego powodu ma prawo narzucić swoją wizję świata całemu społeczeństwu i wbrew jego woli, w tym także robotników, którzy – wychowani w religijnych i burżuazyjnych przesądach – posiadają „świadomość fałszywą”. Dlatego też partia sama uważa się za „awangardę proletariatu”, wyrażającą jego obiektywne historyczne interesy, głoszone i realizowane nawet wbrew prawdziwym robotnikom. Skoro proletariat wyraża aspiracje całej ludzkości, to partia posiada obiektywną wiedzę o szczęściu „człowieka” jako takiego. Partia komunistyczna musi mieć charakter wodzowski („partia nowego typu”), ponieważ frakcje stanowią wyrazy odmiennej świadomości. Nosicielem marksowskiej *świadomości prawdziwej* jest przywódca partii, który decyduje o wszystkich posunięciach i woltach ideologicznych. Każda grupa w partii (frakcja) zachowująca niezależność sądu postrzegana jest jako agentura burżuazji. Krytycy tego pojęcia partii jako siły mającej misję zbawienia świata i używającej ku temu celowi przemocy i terroru na masową skalę, widzieli w tym fundamentalnym nastawieniu rodzaj gnostyckiej tajemnej wiedzy, prowadzącej do fanatyzmu ideologicznego i wielomilionowych rzezi⁷⁷.

Po śmierci Lenina (1924) stworzona przez niego ideologia rozpadła się na dwa główne nurty:

1. **Stalinizm.** Był to nurt związany z Jozefem Stalinem, cechujący się niezwyklejnym połączeniem skrajnego zideologizowania z nieograniczonym pragmatyzmem rządów. Stalin wprowadził do marksizmu-leninizmu kilka kolejnych modyfikacji ideologicznych:

⁷⁶ W. Lenin, *Co robić? Pałce zagadnienia naszego ruchu*, Warszawa 1951 [1902]; idem, *Państwo a rewolucja*, Warszawa 1949 [1917].

⁷⁷ A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977; idem, *El marxismo, Ciencia, Ideología, Gnosis?*, „Espíritu” 1986, nr 93, s. 55–62; L. Kołakowski, op. cit., s. 696–740.

- a) ostatecznie zarzucił mrzonki o zmierzaniu do komunizmu na rzecz autentycznego kultu państwa i jego prawa do stosowania nieograniczonego terroru, ponieważ „w miarę budowy socjalizmu walka klasowa zaostrza się”, czyli terror rośnie, zamiast maleć⁷⁸ (jak jeszcze sądził Lenin);
 - b) odrzucił ideę internacjonalizmu proletariackiego i rewolucji światowej na rzecz hasła „socjalizmu w jednym kraju” (w Rosji)⁷⁹, co oznaczało prowadzenie normalnej polityki zagranicznej i możliwość nawiązywania kontaktów dyplomatycznych, a także sojuszy z państwami kapitalistycznymi (od III Rzeszy po Stany Zjednoczone);
 - c) internacjonalistyczny socjalizm przekształcił się w ideologię nowego radzieckiego (rosyjskiego) imperializmu;
 - d) wprowadził deifikację samego siebie jako przywódcy (tzw. kult jednostki)⁸⁰.
2. **Trockizm.** Ojcem tego kierunku był najbliższy współpracownik Lenina **Lew Trocki** (1879–1940), który przegrał walkę o władzę ze Stalinem i musiał uchodzić ze Związku Radzieckiego (1929). Trocki uważał się za ortodoksyjnego kontynuatora marksizmu-leninizmu i sformułował cztery zarzuty przeciwko Stalinowi i stalinizmowi:
- a) „permanentna rewolucja”, czyli światowa, ponieważ nie jest możliwa formuła *socjalizmu w jednym kraju*, skoro komunizm jest możliwy jedynie w świecie przemysłowym, dlatego Armia Czerwona musi zdobyć uprzemysłowione Niemcy (Stalin rozwiązał ten problem za pomocą forsowanej przy pomocy wielomilionowych mas więźniów pośpiesznej industrializacji);
 - b) utrzymywanie prywatnej własności ziemskiej zamiast siłowego zaprowadzenia kółchozów (Stalin rozpoczął kolektywizację dopiero na przełomie 1929/1930 roku);

⁷⁸ J. Stalin, *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. *Krótki kurs* [1938], PDF na maopd.files.wordpress.com/2013/11/historia-wkpb-1938.pdf, s. 310 [dostęp: 21.08.2022].

⁷⁹ *Ibidem*, s. 177–178.

⁸⁰ J. Valarché, *Les rapports du stalinisme et du marxisme*, „Revue d’Histoire Économique et Sociale” 1953, t. 31, nr 3, s. 236–252; S. Pons, *Império, estado e ideologia na URSS stalinista*, „Lua Nova” 2008, nr 75, s. 99–113.

- c) odebranie władzy radom robotniczym (tzw. sowiety) na rzecz zawodowej biurokracji partyjno-państwowej;
- d) likwidacja demokracji wewnątrzpartyjnej na rzecz kultu Stalina⁸¹.

4.2.4. Neomarksizm

Poprzez neomarksizm rozumiemy kierunki ideologiczne przyznające się do spuścizny filozoficznej Marxa, używające jego aparatu pojęciowego i metodologii, które jednak całkowicie pogodziły się z porażką rewolucji mającej na celu zniesienie własności prywatnej⁸². Najważniejszym z kierunków neomarksistowskich jest Szkoła Frankfurcka (Nowa Lewica). Neomarksyści przyznają się do tzw. młodego Marxa, łącząc go z psychoanalizą freudowską i elementami postmodernizmu, stąd wątpliwości, czy jest to nurt autentycznie marksistowski.

Neomarksyści pogodzili się z faktem, że rewolucja komunistyczna przegrała z kapitalizmem. Rewolucja marksistowska nie udała się, budując państwo totalitarne⁸³. Na Zachodzie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie było już proletariatu w klasycznym rozumieniu tego słowa. W wyniku ekonomii Keynesowskiej i rządów socjaldemokratów robotnicy zaczęli żyć na poziomie niższej klasy średniej i, oddając się konsumpcji, nie myśleli już o przewrotach społecznych i likwidacji własności⁸⁴. Stąd gwałtowne poszukiwania zastępczych podmiotów rewolucyjnych: Murzynów w Stanach Zjednoczonych, emigrantów w Europie, zradikalizowanych

⁸¹ L. Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Pruszków 1991 [1936]; V. Serge, *Lettre sur le totalitarisme stalinien* [1933], w: E. Traverso, (red.), *Le totalitarisme. Le XX siècle en débat*, Paris 2001, s. 278–281; J. Burnham, *La révolution des organisateurs* [1941], w: E. Traverso, (red.), op. cit., s. 389–400.

⁸² A. Wielomski, *Sojusz ekstremów...*, s. 170–172.

⁸³ Y. Bourdet, *L'espoir des sans espoir: une critique de Marcuse*, „L'Homme et la Société” 1968, nr 9, s. 132–133; J.-M. Ferry, *Théorie critique et critique du totalitarisme*, „Revue Française de Science Politique” 1984, t. 34, nr 1, s. 79–102.

⁸⁴ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007 [1947], s. 32–33; T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986 [1966], passim, szczeg. s. 7–13, 69, 73, 102, 126, 188, 286, 451, 515; H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991 [1966], passim, szczeg. s. 296–301.

studentów, feministek, a w ostatnich latach aktywistów LGBT. Większość z neomarksistów pogodziła się z kapitalizmem, krytykując towarzyszącą mu kulturę, sama będąc częścią kultury masowej – co przyznał nawet jeden z ojców ruchu **Herbert Marcuse** (1898–1979)⁸⁵. Dlatego neomarksści sami określają swoje idee mianem Teorii Krytycznej lub „kontrkultury”. Krytykują burżuazyjne społeczeństwo w każdym możliwym aspekcie, nie przedstawiając żadnej alternatywy politycznej, ustrojowej, ekonomicznej czy społecznej. Lokalną i ograniczoną alternatywą były komuny hipisowskie i podobne wspólnoty, gdzie niewielkie grupy ludzi były zdolne oderwać się od panującego powszechnie konsumeryzmu i uwolnić swoje popędy seksualne od mieszczańskiej (opresyjnej) moralności. Trudno jednak uznać tę inicjatywę za poważny pomysł polityczny, który odmieni przyszłość świata, a sam neomarksizm staje się jedną z odnóg permissywnego liberalnego postmodernizmu.

4.2.5. Socjaldemokracja

Prekursorem socjaldemokracji był przedwcześnie zmarły Lassalle. Jego idee zostały rozwinięte przez Eduarda Bernsteina, który poddał krytyce ortodoksyjny marksizm. Wbrew prognozom Marxa, proces koncentracji kapitału nie doprowadził do drastycznego spadku liczby kapitalistów, lecz do łączenia się drobnych firm w spółki, a proletariat, w wyniku reform socjalnych Bismarcka, wyraźnie utracił rewolucyjny impet. W tej sytuacji Bernstein uznał marksizm za futurystyczną utopię i zaproponował nową formułę socjalizmu, opartą na trzech filarach:

- a) tzw. reformizmu, czyli odrzucenia metod rewolucyjnych na korzyść demokratycznych i zmian ekonomicznych na drodze reform;
- b) tzw. rewizjonizmu, czyli uznania drobnej i średniej własności, aby poszerzyć elektorat partii socjalistycznych o drobnomieszczaństwo i chłopstwo;
- c) akceptacji państwa, wynikłej z faktu, że startując w wyborach i pełniąc funkcje parlamentarnej opozycji, socjaldemokraci zanegowali marksistowską definicję państwa jako panowania klasowego burżuazji.

⁸⁵ H. Marcuse, *Porażka Nowej Lewicy*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29, s. 8–9.

Demokratyczne państwo, współrządzone przez proletariat, miało przekształcać się w państwo socjalne za pomocą progresywnego systemu podatkowego i państwowej opieki socjalnej⁸⁶. Nieco inaczej ujmował socjalizm austriacki prawnik **Hans Kelsen** (1881–1973): zdobywszy na drodze wyborczej władzę, socjaldemokraci powinni dokonać nacjonalizacji całej ekonomii (na wzór leninowski), jednak zachowując demokratyczny charakter państwa, aby władza nie wpadła w ręce jakiegoś tyrana lub jednej partii, co stało się w ZSRR. Stąd fundamentalna rola:

- a) demokracji, będącej gwarancją, że system nie przemieni się w despotyczny;
- b) rządów prawa i ich obrony przez sądownictwo konstytucyjne przed rządzącą aktualnie większością⁸⁷.

Aż do lat pięćdziesiątych XX wieku europejskie partie socjaldemokratyczne były bardzo radykalne społecznie, postulując, dzięki metodzie demokratycznej, zniesienie instytucji rynkowych i stopniowe znoszenie wielkiej własności poprzez jej nacjonalizację. Niemiecka SPD marksizm oficjalnie ze swojego programu wykreśliła dopiero w 1959 roku⁸⁸. Przez następujących dwadzieścia lat europejskie socjaldemokracje propagowały keynesizm, czyli model gospodarczy charakterystyczny dla liberalizmu socjalnego. Zakładał on znaczącą kontrolę państwa nad gospodarką i przejmowanie przez nie firm prywatnych, które, już jako państwowe i dotowane, miały nie kierować się aspektem ekonomicznym, lecz tworzyć nowe miejsca pracy, przez co planowano ograniczyć bezrobocie. Polityką inflacyjną socjaldemokraci próbowali nakręcić koniunkturę wewnętrzną i zapobiec sukcesywnie powtarzającym się recesjom. Niestety, reformy społeczno-gospodarcze lat siedemdziesiątych nie udały się i doprowadziły do stagnacji ekonomicznej. Z dużymi oporami pośród socjaldemokratów zwyciężyła neoliberalna ekonomia, której wyrazem był wspólny manifest premiera-laburzysty

⁸⁶ E. Bernstein, *Zadania socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*, Lwów 1901 [1899], s. 141–286.

⁸⁷ H. Kelsen, *Sozialismus und Staat eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Leipzig 1920, s. 67–128.

⁸⁸ B. Alice, *Die Entwicklung der wirtschaftspolitischen Programme der Parteien CDU, SPD, FDP und Die Grünen bis 1990*, Norderstedt 2005, s. 3.

z Wielkiej Brytanii **Tony'ego Blaira** (1953–) i kanclerza-socjaldemokraty z RFN **Gerharda Schrödera** (1944–) *Trzecia droga* (*Europe: The Third Way / Die Neue Mitte*, 1998). Dokument ten zapowiadał nową politykę ekonomiczną europejskiego socjalizmu: wolnego rynku w rozumieniu neoliberalnym, wspartego jednakże aktywną rolą socjalną państwa, co oznaczało w praktyce pozostawienie wielkiemu kapitałowi swobody prowadzenia działalności gospodarczej w zamian za opłacenie podatków na cele socjalne⁸⁹.

Próbą filozoficznego opracowania nowej strategii jest koncepcja tzw. społeczeństwa ryzyka, sformułowana przez **Ulricha Becka** (1944–2015) i **Anthony'ego Giddensa** (1938–). Koncepcja ta oznacza akceptację zasad ekonomicznego neoliberalizmu, przy czym pozostawia państwu – a po części już państwu europejskiemu lub globalnemu – rolę nadzorcy wyrównującego nierówności społeczne, walczącego z emisją CO₂, propagującego prawa człowieka, praworządność etc., czyli zapobiegającego katastrofom i lękom, które towarzyszą światu neoliberalnej ekonomii⁹⁰. To część szerszej tendencji, gdyż w ostatnich latach socjaldemokracje coraz bardziej skupiają uwagę na problemach światopoglądowych, angażując się w popieranie mniejszości seksualnych, rasowych, etnicznych, na walce o powszechną demokrację i prawa człowieka, głosząc wizję społeczeństwa wielokulturowego i laickiego, szczególnie zaś w budowę Unii Europejskiej jako państwa federalnego.

Współczesna socjaldemokracja stanowi nurt skrajnie pragmatyczny, o bardzo niejasnych konturach ideowych, skupiony na pozyskiwaniu wyborców. Widać to w literaturze przedmiotu, gdzie właściwie zaprzestano podejmowania prób opisanie ideologii socjalistycznej w tej wersji. Sam fakt, że głównymi myślicielami tego nurtu są dziś socjologowie – jak Beck i Giddens, czyli badacze społeczeństwa i jego nastrojów, a nie twórcy idei – jest tutaj bardzo charakterystyczny.

⁸⁹ T. Blair, G. Schröder, *Europe: The Third Way / Die Neue Mitte* [1998], PDF na library.fes.de/pdf-files/bueros/suedafrika/02828.pdf [dostęp: 21.08.2022].

⁹⁰ P. Stankiewicz, *W świecie ryzyka. Niekończąca się opowieść Ulricha Becka*, „Studia Socjologiczne” 2008, nr 190, s. 1171–1134; J. Hryniewicz, *Spółeczeństwo ryzyka. Teoria, model, analiza krytyczna*, „Przegląd Socjologiczny” 2014, nr 63, s. 9–33.

ROZDZIAŁ IV

Konserwatyzm

1. Definicja

Konserwatyzm to, wedle przyjętej klasyfikacji z rozdziału pierwszego, szeroka doktryna polityczna (świat ideowy) głosząca konieczność obrony porządku tradycyjnego w polityce, religii i w stosunkach społecznych w obliczu radykalnych zmian politycznych, kulturowych i ekonomicznych zapoczątkowanych przez Rewolucję Francuską (1789). Zwolennicy tego kierunku zazwyczaj aktywizują swoją działalność w czasie lub bezpośrednio po rewolucjach, pragnąc je zatrzymać lub cofnąć do stanu sprzed wstrząsu, tworząc myśl polityczną odwołującą się do wyższych idei i wartości, uzasadniających słuszność atakowanego porządku.

Przy tej okazji trzeba zauważyć, że słowo „konserwatyzm” nie funkcjonuje w językach romańskich w tym znaczeniu, w jakim rozumiemy go w Polsce, a które przyszło do nas ze świata niemieckojęzycznego. We Francji, Włoszech i w świecie iberoamerykańskim termin ten ma znaczenie jednoznacznie pejoratywne, gdyż jest rozumiany jako obrona uprzywilejowanych i bezrefleksyjny sprzeciw wobec tego, co nowe¹. Jeśli już konserwatyzm kojarzy się z jakimś nurtem politycznym, to z liberalizmem arystokratycznym, czyli z ideologią XIX-wiecznych doktrynerów². Jeszcze dziś w Ameryce Łacińskiej konserwatysta to zamożny mieszczanin, umiarkowany

¹ Ph. Beneton, *Le conservatisme*, Paris 1988, s. 6.

² S. Payne, *Spanish Conservatism 1834-1923*, „Journal of Contemporary History” 1978, nr 4, s. 765-776; M. Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981, s. 11-16; A. Chevalier, *Eloge du conservatisme*, Paris 1992, s. 44-57.

liberał, przeciwnik liberałów-antyklerykałów³. Narody romańskie używają zamiast konserwatyzmu pojęć, takich jak „tradycjonalizm”, „kontrewolucja” lub „prawica” (fr. *droite*, wł. *destra*, hiszp. *derecha*), przy czym to ostatnie pojęcie jest znacznie szersze niż sam konserwatyzm⁴. Słowo „konserwatyzm” pojawia się wprawdzie w nowszej literaturze, lecz jako kalka z języka angielskiego i zwykle do opisanía anglosaskiej myśli politycznej.

2. Geneza konserwatyzmu

Za pierwszych konserwatystów przyjęło się uważać przeciwników Rewolucji Francuskiej, a za intelektualny akt fundujący ten kierunek – publikację książki **Edmunda Burke’a** (1729–1797) *Rozważania o rewolucji we Francji* (1790)⁵. Ten popularny pogląd jest słuszny, jeśli konserwatyzm potraktujemy jako doktrynę polityczną stanowiącą wyraz intelektualnej reakcji na pojawienie się ideologii liberalnej, towarzyszącej wybuchowi rewolucji w 1789 roku. Konserwatyzm można traktować także szerzej i zdefiniować go jako wszelką doktrynę polityczną pojawiającą się jako reakcja na gwałtowną, jakąkolwiek historyczną rewolucję niszczącą tradycyjny ustrój, stosunki społeczne lub godzącą w tradycyjną religię. Wziąwszy pod uwagę, że rewolucje są prawie tak stare jak kultura ludzka, a zawsze mają one przeciwników, to tych ostatnich można w sposób uzasadniony określić mianem konserwatystów⁶. Dlatego też czasami za pierwszych znanych już z imienia konserwatystów podaje się filozofów greckich, sprzeciwiających się rewolucjom demokratycznym w starożytnej Helladzie w imię tradycyjnych rządów arystokracji,

³ V. Berrocal, *El conservadurismo en el mundo hispánico*, na dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=844118 [dostęp: 6.08.2022].

⁴ M. Ferrazzoli, *Introduzione*, w: idem (red.), *Cos'è la Destra. Colloqui con diciotto protagonisti della cultura italiana non conformista*, Roma 2001, s. 5–42.

⁵ E. Burke, *Refleksje o rewolucji we Francji*, Warszawa 1994 [1790].

⁶ K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989, s. 22–24.

na przykład Platona⁷. Jest to jednak w literaturze przedmiotu stanowisko rzadkie, ponieważ **konserwatyzm jest zwykle rozumiany jako reakcja ludzi tradycji na pojawienie się ideologii**, a te narodziły się w czasie Rewolucji Francuskiej.

Mimo to można mówić o genezie konserwatyzmu, o „prekonserwatyzmie” i o „prekonserwatystach”. Tak naprawdę do prekonserwatystów można zaliczyć wszystkie wielkie nazwiska chrześcijańskiego Średniowiecza biorące udział w intelektualnym dziele ukonstytuowania porządku, którego bronili konserwatyści po 1789 roku. Nie jest przypadkiem, że przeciwnicy rewolucji bronili ładu przedrewolucyjnego, powołując się między innymi na św. Augustyna i św. Tomasza. Jednak myśliciele chrześcijańskiego Średniowiecza nigdy nie zetknęli się ze zjawiskiem motywowanej ideologią rewolucji i dlatego brakuje ich myśli konstytutywnej dla konserwatyzmu elementu reakcji na rewolucję i towarzyszące jej ideologie. Konserwatyści wskazywali późne Średniowiecze, Renesans lub Barok jako epoki apogeum rozwoju intelektualnego świata zachodniego. Pierwsze źródła rewolucyjnego liberalizmu dostrzegali w nominalizmie znanym nam już Wilhelma z Ockham⁸, jednak koncentrowali się szczególnie na Reformacji z XVI stulecia i zasadzie *libre examen*, opracowanej przez Lutera, z której w Kościele wynikło prawo do głoszenia herezji, a w porządku politycznym prawo do buntu wobec władcy-katolika⁹. Konsekwentnie, skoro konserwatyści Reformację potraktowali jako pierwszy etap rewolucji, to katolicką Kontrreformację należałoby uznać za pierwszy nurt konserwatywny. Niestety, z różnych względów sami konserwatyści rzadko poświęcali kontrreformacyjnym myślicielom

⁷ C. von Schrenck-Notzing (red.), *Lexikon des Konservatismus*, Graz 1996, s. 425.

⁸ R. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996 [1948], s. 11–15.

⁹ J. de Maistre, *Réflexions sur le Protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, Turin 1798; L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818, s. 174–176; F. de La Mennais: *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris 1826, s. 187 i nast.; Ch. Maurras, *La politique religieuse* [1912], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 225–230; F. E. de Tejada y Spinola, *Consecuencias del Protestantismo*, Salamanca 1949; J. Balmes, *Antología política*, Madrid 1981, t. II, s. 305–313; T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982, s. 21–30.

więcej czasu, lecz ci którzy to czynili, widzieli w nich prekursorów własnych idei ultramontanizmu, państwa katolickiego i decentralizacji zarządzania – wbrew liberalnemu antyklerykalizmowi i centralizmowi¹⁰. Za ojców konserwatyzmu myśliciele kontrreformacyjnych mogli uważać, co oczywiste, jedynie katolicy. Z punktu widzenia protestanckiego to ojcowie protestantyzmu byli fundatorami właściwej tradycji teologiczno-politologicznej. Konserwatyści niemieccy Lutra postrzegali jako właściwego założyciela niemieczyny i kultury niemieckiej, który wyzwolił prawdziwego germańskiego ducha z rzekomej niewoli kultury romańskiej i dał pierwszy impuls do stworzenia zjednoczonego państwa, z wyznacznikiem teologicznym niemieckości. Nie uznawali go jednak za myśliciela prekonserwatywnego. Był wszak sprawcą (pozytywnej) rewolucji, a nie jej przeciwnikiem.

Biorąc pod uwagę fakt, że ojciec ideologii liberalnej John Locke pisał w tradycji intelektualnej Rewolucji Angielskiej (1640–1659), a jego główna rozprawa *Dwa traktaty o rządzie* (1690) stanowiła polemikę z pracą głównego teoretyka rojalistów **Roberta Filmera** (1588–1653) *Patriarcha* (1680)¹¹, to właśnie ten ostatni wydaje się idealnym kandydatem na ojca-założyciela prekonserwatyzmu. I rzeczywiście bywa tak traktowany w literaturze przedmiotu¹², ponieważ nie jest tylko zwolennikiem dawnego porządku, lecz także reaguje intelektualnie na dziejącą się na jego oczach rewolucję. Z tych samych powodów do prekonserwatystów zaliczano Thomasa Hobbesa. Jakkolwiek to myśliciel niejednoznaczny, do którego przyznają się także liberałowie (nominalista, teoretyk umowy społecznej), to trudno nie dostrzec jego konserwatywnej apologii władzy monarszej, której ten wybitny myśliciel powierzył zadanie ostatecznego rozgromienia rewolucjonistów

¹⁰ J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1853 [1821] (zob. liczne odwołania w przypisach do pism eklezjologicznych R. Bellarmina); M. Solana, *El tradicionalismo político español y la ciencia Hispana*, Madrid 1951, s. 45–71.

¹¹ R. Filmer, *Patriarcha. The Naturell Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the Poepple. By Arguments Theological, Rational, Historical, Legall* [1680], w: idem, *Patriarcha and others Writings*, Cambridge 1991, s. 1–68.

¹² R. Eccleshall, *English Conservatism Since the Restoration: An Introduction and Anthology*, London 2002, s. 25–26, 46–48, 53–54.

i ustanowienia pokoju¹³. W moim przekonaniu najwybitniejszym dziełem prekonserwatywnym Hobbesa jest jego skrajnie krytyczna wobec purytańskich kaznodziei i rewolucjonistów rozprawa historyczna o Rewolucji Angielskiej *Behemot (Behemoth, 1668)*¹⁴. Niestety, dzieło to nie zostało nigdy przetłumaczone na język polski i nie jest znane w naszym kraju, a polskie badania skupiają się wokół umowy społecznej, co nadaje temu myślicielowi posmak liberalny. Wątpliwe jest, czy Hobbes uznałby się za założyciela liberalnej tradycji.

Do prekonserwatystów zalicza się wreszcie całą plejadę myślicieli XVIII-wiecznych, krytycznie wypowiadających się o głównych ideach Oświecenia, szczególnie krytycznych wobec indywidualistycznego racjonalizmu i kontraktualnej teorii pochodzenia państwa. W Wielkiej Brytanii taki prekonserwatywny charakter miała znaczna część filozofii oświeceniowej, sceptycznej wobec racjonalizmu, tworzeniu utopii politycznych, wrogiej fanatyzmowi religijnemu purytanów i podobnemu co do natury radykalizmowi filozofów francuskich. Na czoło tych prekonserwatystów wysunął się Szkot **David Hume** (1711–1776). W Niemczech podobną krytykę racjonalistycznego indywidualizmu rozwijał **Justus Möser** (1794), pełen zachwyty dla tradycyjnych praw i obyczajów swojego ojczystego państewka biskupiego Osnabrück w Westfalii. We Francji **Charles Palissot** (1730–1814) i **Élie Fréron** (1718–1776) zwalczali utopizm i konstruktywizm społeczny encyklopedystów oraz wyśmiewali doktrynę umowy społecznej. Myśliciele ci bywają określanymi w literaturze myślicielami Kontroświecenia (fr. *Contre-Lumières*)¹⁵.

¹³ R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, s. 148–150; D. Negro, *El puritanismo y Europa*, „Verbo” 2011, nr 495–496, s. 451–452.

¹⁴ T. Hobbes, *Behemoth* [1668], w: idem, *Tracts*, London 1682.

¹⁵ K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966; R. Skarżyński, *W obliczu zmiany. Konserwatyzm przed rewolucją francuską*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1995, t. 5, s. 5–32; D. Masseur, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris 2000; T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume'a wizja społeczeństwa*, Warszawa 2009; J. Zaganiaris, *Qu'est-ce que les 'Contre-Lumières'?*, „Raisons Politiques” 2009, t. 35, nr 3, s. 167–183.

3. Główne idee konserwatyzmu

Przede wszystkim istotą konserwatyzmu jest chęć obrony porządku tradycyjnego. Wokół tej naczelnej idei ogniskuje się każda poszczególna doktryna zaliczana do tego świata ideowego. Pamiętać jednak należy, że porządek tradycyjny w różnych państwach mógł przyjmować rozmaite formy, co szczególnie uwidacznia się w ustrojach politycznych. O ile na przykład liberałowie mają naturalną predylekcję do republikanizmu, o tyle u konserwatystów zależy to od tradycyjnej formy ustrojowej. Mamy więc zwolenników monarchii absolutnej (Francja), monarchii ograniczonej (Hiszpania), aż po republikańców (tradycjonalistów w Rzeczypospolitej Szlacheckiej – od konfederacji barskiej po targowicę). Dlatego, o ile nie istnieje jeden preferowany zawsze i wszędzie przez konserwatystów ustrój polityczny, o tyle łatwiej jest wskazać typową dla tego kierunku doktrynalnego charakterystyczną „mentalność polityczną”¹⁶. Określenie to jest trafne, gdyż wskazuje na nieideologiczny charakter tego kierunku. Do cech tej mentalności politycznej można zaliczyć:

3.1. Sprzeciw wobec kracjonizmu politycznego

Konserwatyści niezwykle chętnie i często dokonują przeciwstawienia tego, co naturalne i prawdziwe, czyli wynikłe z historii i z narodowej tradycji, temu, co sztuczne i abstrakcyjne, czyli wymyślone przez ludzki rozum i urzeczywistnione za pomocą rewolucji, przemocy, a w ostatnich dziesięcioleciach narzucone przy hałaśliwym nacisku mediów, które są niematerialną siłą rewolucyjną. Konserwatystów cechuje głęboki sceptycyzm co do zdolności ludzkiego intelektu do zaprojektowania i wcielenia w życie wielkiej zmiany społecznej. Konserwatyzm stanowi bowiem gwałtowną reakcję politycznego sceptycyzmu na wizję społeczeństwa racjonalnego, sformułowanego przez francuskie Oświecenie. Zwolennicy tej doktryny wykazują wielki sceptycyzm co do planowania świata, wielkich reform, tworzenia rzeczywistości i inżynierii

¹⁶ V. Alba, *Los conservadores en España*, Barcelona 1981, s. 54–55.

społecznej¹⁷. Rewolucje pokazują, że pomysły stworzenia świata na nowo kończą się najpierw chaosem i anarchią, a następnie terrorem. W tym sensie konserwatyzm stanowi reakcję na konstruktywistyczny racjonalizm Oświecenia, którego wyrazem był najpierw liberalizm (od 1789), a następnie przelicytowany liberalizm w radykalizmie socjalizm i marksizm (od przełomu XIX i XX wieku).

Zasadniczą ideą konserwatywnej prawicy jest pewien rys mentalny w literaturze naukowej określany mianem poczucia istnienia „autonomii rzeczywistości”¹⁸. Problem znakomicie ujął **Carl Schmitt** (1888–1985), pisząc „o istnieniu nieodpartej rzeczywistości, niestworzonej przez ludzki umysł, ale raczej danej z zewnątrz, narzuconej i obecnej. Ta nieodparta rzeczywistość jest jak milcząca skała”¹⁹. Autonomia rzeczywistości to charakteryzujące konserwatystów głębokie przeświadczenie, że rzeczywistość ma swoje prawa, których ludzki umysł nie jest zdolny pojąć. Jest ona tworem Boga (dla wierzących), ewentualnie historii czy natury (dla niewierzących). Otaczająca nas rzeczywistość ma skomplikowany charakter. Społeczeństwo stanowi niezwykle złożony model naczyń połączonych, gdzie niektóre z tych związków są widoczne, podczas gdy wiele z nich umyka naszej obserwacji. Z tego też powodu organizm społeczny jest tak skomplikowany, że staje się całością niemożliwą do objęcia przez rozum człowieka. Fakt, że jej nie obejmuje, powoduje, iż nie jest doceniony jej stopień skomplikowania. Stąd rewolucje i wielkie pomysły reformatorskie. Można zdać sobie sprawę z tych niezwykle skomplikowanych relacji dopiero wtedy, gdy zostaną przerwane i uszkodzone podczas próby stworzenia nowych stosunków, gdyż dopiero wtedy rzeczywistość pokazuje swoje prawa, których nie można było wcześniej zrozumieć i gdy można dostrzec destruktywne skutki tych rewolucyjnych działań. Niestety, dostrzesz je można dopiero wtedy, gdy struktura społeczna

¹⁷ E. Burke, op. cit.; J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon 1833 [1814].

¹⁸ R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 42–45; A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 20–29.

¹⁹ C. Schmitt, *Hamlet albo Hekuba. O historii, która wdarła się na scenę* [1956], „Kronos” 2008, nr 3, s. 26.

już została wstrząśnięta lub unicestwiona i bardzo często odbudowa jej jest bardzo trudna lub zgoła niemożliwa. Każda rewolucja polityczna, społeczna, kulturowa czy religijna – sprowadzając zamieszanie, anarchię, a w efekcie tyranią konieczną do zapanowania nad chaosem – stanowi dla socjologii polityki i socjologii prawa znakomity materiał badawczy do studiowania tego jak skomplikowane jest społeczeństwo. Wbrew stanowisku kantowskiemu, konserwatyści uznają absolutny prymat *Sein* nad *Sollen*. Nie jest kwestią przypadku, że refleksja konserwatywna z XIX wieku dała impuls do powstania socjologii, nawet jeśli ta nie przyjęła konserwatywnej aksjologii. Niezależnie od siebie socjologii francuskiej impuls dali tradycjoniści romańscy, a niemieckiej socjologii polityki prawicowi hegliści²⁰.

Konserwatyści argumentują, że pomiędzy wiedzą teoretyczną, naszymi marzeniami (*Sollen*) a umiejętnością jej praktycznego zastosowania w rzeczywistości (*Sein*) zachodzi olbrzymia różnica. Wiedza teoretyczna w naukach społecznych jest mało przydatna, ale skłania do eksperymentowania społecznego, ponieważ ludzki umysł nie jest zdolny pojąć i opisać całokształt relacji społecznych. Scjentyistyczno-teoretycznej wiedzy konserwatyści przeciwstawiają zwyczaje społeczne, a nawet przesady (fr. i ang. *superstition*), w których nie widzą ciemnoty i zabobonu, lecz pewne społeczne mądrości ugruntowane przez wielopokoleniową praktykę, nawet jeśli są one wyśmiewane przez indywidualistyczny racjonalizm, oparty na nominalistycznym przesądzie oświeceniowych liberałów. Indywidualistyczno-racjonalistyczny kreacjonizm rozumu musi być ograniczony przez tradycję, religię, autorytety i zwyczaje²¹. Problem znakomicie ujął sabaudzki konserwatysta **Joseph de Maistre** (1753–1821) w wydanej pośmiertnie rozprawie *Studia nad suwerennością*:

²⁰ R. Nisbet, *Conservatism and Sociology*, „American Journal of Sociology” 1952, t. 58, nr 2, s. 167–175; J.-P. Cordelier, *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1965, s. 177–184; J. Freund, *D’Auguste Comte...*, s. 69–73; E. Cantero Núñez, *Sobre la influencia de Maistre y de Bonald en la política positiva de Auguste Comte*, „Verbo” 2016, nr 541–542, s. 7–62.

²¹ E. Burke, op. cit., s. 52–53, J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960 [1821], s. 47–48, 307–308; idem, *Etude sur la souveraineté*, w: idem, *Œuvres Complètes*, Lyon 1884–1887, t. I, s. 38–44.

Rozum ludzki zredukowany do swoich sił indywidualnych jest absolutnie niczym, „niezdolnym nie tylko do stwarzania, ale także do zachowania jakiegokolwiek związku religijnego czy politycznego”, ponieważ produkuje tylko dysputy, podczas gdy człowiek potrzebuje nie problemów, ale wiary. Jego kołyska musi być otoczona dogmatami; i, gdy rozum się budzi, to powinien już zastać gotowe wszystkie odpowiedzi, a przynajmniej te, które są mu potrzebne do życia. Nie ma dlań niczego tak ważnego jak przesady²².

3.2. Defekt natury ludzkiej

Naszkicowany sprzeciw konserwatystów wobec politycznego i społecznego kracjonizmu i inżynierii społecznej wynika z przekonania o przyrodzonej nam słabości rozumu, spowodowanej wrodzonymi defektami. W mniej lub bardziej wyraźnej postaci pojawia się tu idea, że natura ludzka została zepsuta w wyniku defektu, który nauka Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich przez stulecia określała mianem grzechu pierworodnego. Pojęcie to kojarzone jest z trwałym uszkodzeniem poznawczych możliwości rozumu ludzkiego, co powoduje niemożność rozumowego objęcia całości kształtu świata i stworzenia dobrego programu jego ulepszenia na drodze reform lub rewolucji. Jednak defekt ten nie musi koniecz- nie być wyjaśniany z punktu widzenia religii. Konserwatysta rozumie ten problem, nawet jeśli jest agnostykiem lub ateistą, tyle że nie tłumaczy tego w kategoriach grzechu, lecz w narracji laickiej jako ograniczoność rozumu ludzkiego, nie zagłębiając się w to, czy tacy jesteśmy w wyniku grzechu Adama i Ewy, czy też tacy wyszliśmy z rąk matki-natury. Gdyby należało wskazać konserwatystów, dla których koncepcja grzechu pierworodnego jest najbardziej kluczowa, to bez wahania wskazać trzeba zarówno wojujących katolików, Josepha de Maistre’a czy **Juana Donoso Cortés**a (1809–1853), jak i Carla Schmitta, którego stosunki z Bogiem i Kościołem były mocno skomplikowane²³. Wszystkich tych wielkich myślicieli

²² J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, s. 375.

²³ H. Arias, J. Rafael, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998, s. 60–74; A. Wielomski, *Geneza antropologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, t. 39, nr 1, s. 75–94.

konserwatywnych cechuje wychowanie w tradycji teologicznej św. Augustyna, kładącej silny nacisk na całkowitą destrukcję ludzkiej natury przez grzech pierworodny, co skłaniało ich do przyjęcia wizji autorytarnego i karzącego państwa, określanej w literaturze mianem augustynizmu prawnego²⁴. Ci konserwatyści, którzy hołdują tradycji tomistycznej, właściwie o grzechu pierworodnym nie piszą jako o czynniku politycznym. To samo dotyczy też tych, którzy czerpią z tradycji nowożytnej. Zadowolają się oni zwykle delikatniejszym stwierdzeniem o ludzkiej ułomności lub niedoskonałości, bez nadużywania języka teologicznego, który w stosunku do osób niepodzielających ich wiary nie posiada silnego charakteru perswazyjnego. Konserwatyści brytyjscy, zwykle mocno zlaicyzowani, najchętniej odwołują się do krytyki racjonalizmu i konstruktywizmu politycznego Davida Hume'a. Jest to miazdżąca krytyka oświeceniowego racjonalizmu, formułowana przez myśliciela kompletnie zlaicyzowanego i krytycznego wobec teologii, a równocześnie wskazująca na immanentne słabości ludzkiej rozumności²⁵.

3.3. Krytyka modernizacji

Konserwatyzm nie należy kojarzyć z oporem wyłącznie przeciwko Rewolucji Francuskiej, zgilotynowaniu króla i ustanowieniu republiki. Istotą tej doktryny jest niechęć do gwałtownych zmian w każdej dziedzinie. Prekonserwatyści w XVI i XVII wieku sprzeciwiali się ówczesnej rewolucji religijnej (protestantyzm), a konserwatyści w XIX i XX wieku równie mocno jak szybkie zmiany polityczne krytykowali także ekonomiczne i społeczne, które można określić wspólnym mianem przyspieszonej modernizacji, która była forsowana przez liberałów. O ile zmiana powolna i organiczna jest akceptowana, to zmiana zrealizowana przez konstruktywistów zawsze jest podejrzana

²⁴ D. Sevilla, *El impacto de San Agustín en Donoso*, w: *La Ciudad de Dios*, Escorial 1955, t. II, s. 621–645; O. Beaud, *Carl Schmitt ou juriste engagé*, w: C. Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris 1993, s. 34–58; M. Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris 2010, s. 145–152; A. Wielomski, *Augustiańska teologia prawa*, w: M. Cisek, Ł. Świąćicki (red.), *Przestępstwo i kara w myśli politycznej i ekonomicznej*, Warszawa 2018, s. 43–88.

²⁵ S. S. Wolin, *Hume and Conservatism*, „The American Political Science Review” 1954, t. 48, nr 4, s. 999–1016; R. V. Pulley, *Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume*, „Prometeica” 2010, nr 1, s. 32–50.

o niszczenie tkanki społecznej. Stąd w języku angielskim jest opozycja słów: negatywna reforma (*reform*) vs organiczna zmiana (*change*)²⁶. Krytykowana modernizacja może mieć najróżniejsze wymiary:

3.3.1. Liberalna ekonomia

Indywidualizm ekonomiczny i narodziny kapitalizmu całkowicie zmieniły nasze życie. Rozerwaniu uległy tradycyjne więzi społeczne, upadła tradycyjna wielopokoleniowa rodzina, a ludzie całymi milionami migrowali ze wsi do rodzących się wielkich aglomeracji, gdzie słabe były więzi rodzinne, towarzyskie, sąsiedzkie, zawodowe itd. Stąd konserwatywna niechęć do techniki, maszyn, fabryk, do technicznego racjonalizmu, który zniszczył tradycyjne relacje. Widok wczesnokapitalistycznych aglomeracji szokował konserwatystów, którzy widzieli w nich tylko nieprawdopodobny wyzysk, dwunastogodzinny dzień pracy, pijaństwo i zamtuzy. Robotnicy nie mieli normalnego życia rodzinnego i własnego domu. Rzadko uczestniczyli w praktykach religijnych. Byli armią przyszłej rewolucji. Opisy dzielnic robotniczych i kapitalizmu pióra **Jaime'a Balmesa** (1810–1848), Donosa Cortésa, a szczególnie **Louisa de Bonalda** (1754–1840) mogłyby wyjść spod pióra jakiegoś wczesnego socjalisty, gdyby nie mocne akcenty katolickie²⁷. Najdłuższy opór „menchesteryzmowi” gospodarczemu stawiali konserwatyści niemieccy, ponieważ Niemcy przyjęli kapitalizm najpóźniej, lecz w najbardziej gwałtownym wydaniu, przez co w ciągu kilkudziesięciu lat z kraju rolniczego stali się przemysłowym. Tutejsi konserwatyści zwalczali go zawzięcie jeszcze w okresie międzywojennym²⁸. W okresie polemik z komunizmem radzieckim po 1945 roku konserwatywna krytyka leseferyzmu mocno przygasła, aby odżyć w latach osiemdziesiątych XX wieku w czasie triumfującego neoliberalizmu, który za swoje ekonomiczne wyznaczenie wiary przyjęli Brytyjczy Torysi. Konserwatywni krytycy zarzucali wtedy

²⁶ N. O'Sullivan, *Conservatism*, London 1956, s. 12; T. Honderich, *Conservatism*, London 1990, s. 8–9, 13–15.

²⁷ E. La Orden Miracle, *Jaime Balmes, político*, Barcelona 1942, s. 209–221; D. K. Cohen, *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, t. 41, nr 4, s. 475–484; V. Petyx, *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il Pensiero Politico” 1979, nr 3, s. 410–431.

²⁸ S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1995, s. 59–70.

taczeryzmowi urynkowanie wszystkich i wszystkiego, niszcząc tym samym tradycyjną i wspólnotową starą Anglię Torysów, tradycyjną klasę średnią, a także propagując materialistyczne i indywidualistyczne spojrzenie na świat²⁹.

3.3.2. Liberalizm obyczajowy

Konserwatyści zawsze krytykowali obyczajowe nowinkarstwo. Można tutaj wymienić, w historycznej kolejności, takie elementy, jak: śluby i rozwody cywilne, wolną miłość, aborcję, feminizm, a w ostatnim okresie agendę LGBT. Krytyka ta miała różne podłoże: tradycję lub religię. Gdy chodziło tylko o fundament obyczajowy, to akceptacja nowinek trwała dłużej, lecz była możliwa, ponieważ tradycja i obyczaje ewoluują, dlatego wnuki przyjmowały to, o czym ich dziadkowie nie chcieli słyszeć. Gdy jednak w grę wchodziła argumentacja religijna, to pewnych zmian nie sposób zaakceptować, szczególnie aborcji i eutanazji (morderstwo), a także agendy LGBT (zamach na naturę ludzką stworzoną przez Boga).

3.3.3. Krytyka transhumanizmu

Konserwatyści często wyrażali sceptycyzm co do skutków niesionych przez technikę. I tak dla amerykańskiego konserwatysty **Russela Kirka** (1918–1994) nawet samochód był „mechanicznym jakobinem”, którym człowiek porusza się w aglomeracjach stanowiących przejawy „gromadnej cywilizacji”³⁰. Jednak w ostatnim czasie pojawił się nowy kierunek określany mianem biokonserwatyzmu. Nurt ten protestuje przeciwko planom zwolenników tzw. transhumanizmu, chcącym ulepszenia człowieka za pomocą inżynierii genetycznej, wszczepiania czipów do mózgow, doczepiania dodatkowych organów etc. Biokonserwatyści stoją na stanowisku, że tak jak społeczeństwo było zbyt skomplikowane, aby je przebudować wedle racjonalnego planu, tak ludzki genom jest jeszcze bardziej skomplikowany. I gdy rewolucje pragnące zapewnić człowiekowi wolność zrodziły dyktatury Robespierre’a, Lenina i Stalina, tak inżynieria genetyczna stworzy Frankensteina, po czym nie będzie jak tego procesu odwrócić i powrócić

²⁹ R. Skarzyński, *Konserwatyzm...*, s. 324–328; J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 325–330.

³⁰ R. Kirk, *Confessions of a Bohemian Tory*, New York 1963, s. 6, 19–23.

do pierwotnego genomu³¹. Poza tym inżynieria genetyczna i inne sposoby ulepszania człowieka (ang. *enhancement*) mają być dostępne jedynie dla superbogaczy, co oznaczałoby (w razie powodzenia projektu) stworzenie kasty nadludzi, jakby nowego gatunku ludzkiego, skupiającego w jednych rękach własność, wyższą inteligencję i dłuższe życie, rządząc w sposób despotyczny nieudoszkalonym plebsem. Przeciwno projektom tym protestują niezależnie biokonserwatyści katoliccy, odwołujący się do prawa natury, a także demokraci przerażeni wizją powstania kasty nadludzi³².

3.4. Pluralizm wolności

Konserwatyści kładą duży nacisk na prymat obowiązków w stosunku do wolności. Stąd ich krytyczna ocena liberalnej koncepcji naturalnych uprawnień rzekomo należących się każdej jednostce z samej racji bycia człowiekiem. Zwracają się przeciw współczesnej skrajnie indywidualistycznej doktrynie prawa człowieka³³. Konserwatyści mają odmienne niż liberałowie pojęcie wolności:

- a) opiera się ona na przynależności do danej grupy, która posiada jakieś przywileje (np. korporacja zawodowa);
- b) nie jest ona pojęciem abstrakcyjnym, czyli nie istnieje wolność jako taka, ale tylko jako prawo do czegoś konkretnego, np. prawo głosu, zasiadania w jakichś ciałach, prawo do zmiany miejsca zamieszkania itp.; nie ma jednej *wolności w ogóle*, lecz jest wiele wolności (swobód) poszczególnych i konkretnych³⁴.

³¹ F. Torralba Rosselló, *Techno-progressives versus bio-conservatives*, „Aloma” 2018, nr 36, s. 11–18.

³² F. Fukuyama, *Transhumanism*, „Foreign Policy” 2004, nr 144, s. 42–43; D. Spreen, B. Flessner, *Warum eine Kritik des Transhumanismus? Zur Einleitung*, w: idem, H. M. Hurka, J. Rüster (red.), *Kritik des Transhumanismus: Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft*, Nürnberg 2018, s. 8–11; J. Ballesteros Llompart, *El futuro del derecho como lucha contra la idolatría tecnológica*, „Persona y Derecho” 2018, nr 79, s. 44–46.

³³ D. Castellano, *Racionalismo y derechas humanos. Sobre la anti-filosofía política-jurídica de la ‘modernidad’*, Madrid 2004; A. de Benoist, *Au-delà des droits de l’homme. Pour défendre les libertés*, Paris 2004; R. Dip, *Los derechos humanos y el derecho natural. De cómo el hombre ‘imago Dei’ se tornó ‘imago hominis’*, Madrid 2009.

³⁴ M. Rodríguez Carrajo, *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974, s. 167–198; A. Wilhelmssen, *La formación del pensamiento político del*

Abstrakcyjne hasła wolności są tutaj postrzegane jako zagrożenie dla ładu i wstęp do anarchii, jako nawoływanie do samowoli i nieposzanowania hierarchii, autorytetów i porządku społecznego. W dodatku wolności indywidualno-liberalne wymierzone są w ciała pośredniczące, szczególnie w Kościół (kościóły). Zrazem nie chronią jednostki przed samowolą państwa. Współczesne zetartyzowane państwa socjalne to prawdziwe Hobbesowskie lewiatany – wszechwładne i omnipotentne – mimo że szermujące wolnościową retoryką. Nie istnieje trwała wolność tam, gdzie jednostka jest samotna wobec ogromu państwa, nawet jeśli jest to państwo demokratyczne, pod nominalną kontrolą suwerennego ludu³⁵.

3.5. Hierarchiczny porządek polityczny

Konserwatystów zawsze cechowała niechęć, wręcz wrogość do demokracji, zasady suwerenności ludu i do partii politycznych. Konserwatyści konsekwentnie negowali kontraktualny charakter państwa (umowa społeczna), ponieważ z zasady tej można było wyprowadzić łatwo teorię, że większości wolno wszystko, włącznie z przeprowadzeniem rewolucyjnej zmiany społecznej za pomocą instytucji państwa i w majestacie prawa³⁶. Od 1789 roku demokracja kojarzyła się im raczej z rewolucją i anarchią niż z pozytywną koncepcją ustroju politycznego. Konserwatywno-nacjonalistyczna kontynentalna prawica hołdowała temu pogładowi jeszcze w okresie międzywojennym. Stąd predylekcja konserwatystów francuskich do monarchii absolutnej i pruskich najpierw do autorytarnej monarchii Kajzera, a następnie do dyktatury³⁷. Konserwatyści anglosascy

carlismo (1810-1875), Madrid 1998, s. 475–483, 561–572; D. Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008, s. 29–67.

³⁵ J. Vazquez de Mella, *Regionalismo y Monarquía*, Madrid 1957, s. 105–119; F. Elías de Tejada, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008, s. 39–104; F. D. Wilhelmssen, *Así pensamos (Un ideario para la Comunità Tradicionalista)*, Barcelona 2011, s. 57–76.

³⁶ L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Constance 1796, t. II, s. 409–410; J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté...*, s. 313–321; V. Pradera, *El Estado nuevo*, Madrid 1941 [1939], s. 129–141; J. Balmes, op. cit., t. I, s. 222–229.

³⁷ K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*,

byli w tej kwestii bardziej umiarkowani, ponieważ demokracja powstawała tutaj w sposób mniej radykalny, bez rewolucji i przemocy, lecz za pomocą stopniowego rozszerzania praw politycznych na kolejne grupy społeczne, przyjmując ostatecznie zasadę głosowania powszechnego. Dlatego ich opór był słaby³⁸.

Ze względu na współczesny triumf demokracji doktryna konserwatywna jest w swoich antydemokratycznych postawach mniej radykalna. Jednak konserwatystów nadal cechuje głęboki sceptycyzm co do poglądu, że demokracja wynosi do władzy ludzi kompetentnych, a szczególnie do idei tzw. pogłębiania demokracji za pomocą obniżania wieku wyborczego, popularyzacji referendum i ciągłego współdecydowania obywateli o losach kraju. Stąd konserwatyści dążą do tego, aby oddzielić demokrację jako ustrój od demokracji jako ideologii. Demokracja to wyłącznie forma wyboru przez naród elity rządzącej. Po wyborach rządzący nie powinni zajmować się wczytywaniem w sondaże, aby znaleźć tam odpowiedzi na problemy polityczne, lecz winni kierować się obiektywnym dobrem państwa. Odrzucana jest „demolatria”, czyli kult suwerennego ludu, traktowanie wyborów jako „święta demokracji”, agitacji politycznej mas za lub przeciw konkretnym projektom, wyprowadzanie protestujących na ulice, traktowanie woli większości niczym prawa objawionego etc. Dla konserwatystów jest to demagogia i niezdrowa ekscytacja mas sprawami, których nie pojmują i pojąć nawet nie mogą³⁹. Źródłem tej ekscytacji częstokroć nie są realne problemy, lecz agitacja polityczna, szczególnie silna odkąd pojawiły się mass-media, stanowiące wirtualne buldożery rewolucji. Takie doktryny emancypacyjne jak feminizm czy agenda LGBT to problemy wyдуманego, które nie istniałyby w świadomości społecznej, gdyby nie siła liberalnych mediów. Stąd współcześni konserwatyści preferują

München 1978, s. 201–209, 214–221; K. Lenk, op. cit., s. 160–172; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu, 1789–1830*, Kraków 2003, s. 138–182; idem, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 433–463.

³⁸ D. H. Close, *The Collapse of Resistance to Democracy: Conservatives, Adult Suffrage, and Second Chamber Reform, 1911–1928*, „The Historical Journal” 1977, t. 20, nr 4, s. 893–918.

³⁹ J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002; M. Hecquard, *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris 2007.

systemy polityczne z silnym prezydentem (republiki) lub system kanclerski (monarchie parlamentarne), z możliwie słabą partycypacją społeczną pomiędzy wyborami.

3.6. Aksjologia konserwatywna

Stworzenie stabilnego społeczeństwa, w miarę wolnego od konfliktów społecznych i partyjniactwa, wymaga ufundowania go na jasnym systemie aksjologicznym (systemie wartości). Stąd nieustanne konserwatywne poparcie dla zasad uznawanych za niezbędne do funkcjonowania społeczeństwa, dla „wiecznych wartości”. Wartościami tymi są: państwo, szacunek dla władzy, Kościół (kościóły), autorytet, tradycja, hierarchia społeczna, własność, rodzina etc. Często mówi się o „konserwatywnych wartościach” i nie mamy większego problemu z ich identyfikacją. Mimo to ich źródło nie jest aż tak bardzo oczywiste. Można wyodrębnić trzy kierunki wśród konserwatystów:

3.6.1. Chrześcijaństwo

Wierzący chrześcijanie, szczególnie katolicy, nie poszukują wartości sami, lecz otrzymują je z rąk Kościoła katolickiego, będącego – jak ujmowała to kiedyś nauka kościelna – „regułą wiary” (łac. *regula fidei*)⁴⁰. Stąd opisywana wcześniej niemożność zaliczenia konserwatyizmu do ideologii, gdyż nie jest on i nie może być systemem holistycznym, skoro konstytuujące go wartości i moralność otrzymuje z zewnątrz, z systemu tradycyjnego. Część konserwatystów deklaruje, że ich doktryna polityczna to jedynie nadbudowa prawno-instytucjonalna do aksjologii katolickiej. Spowodowało to głęboki kryzys tego kierunku w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku po radykalnych reformach nauczania kościelnego w kwestiach politycznych dokonanych przez Sobór Watykański II (1962–1965) i reformy posoborowe. Szczególnie wyraźnie widać to w konserwatyźmie hiszpańskim, gdyż nastąpiła tam wewnętrzna dezintegracja doktrynalna systemu frankistowskiego⁴¹. Stąd sympa-

⁴⁰ W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg 1962, s. 208 i nast.

⁴¹ R. Gamba, *La declaración de la libertad religiosa y la caída del Régimen Nacional*, „Boletín de la Fundación Francisco Franco” 1985, nr 36,

tia konserwatystów do tradycjonalizmu katolickiego, zorganizowanego w zwarty ruch przez **abpa Marcela Lefebvre'a** (1905–1991).

3.6.2. Tradycja narodowa

Nie wszyscy konserwatyści są wierzący. Wielu z nich, szczególnie bardziej skłonnych do wolnomyślicielstwa intelektualistów, uznawało chrześcijaństwo za fundamentalny element bronionej przez siebie tradycji. Widać to szczególnie mocno w konserwatyzmie brytyjskim, gdzie chrześcijaństwo (głównie anglikanizm) często określane bywało mianem „przesądu”, co w języku konserwatywnym bynajmniej nie brzmiało pejoratywnie! Przeciwnie, przesąd religijny to tradycja zawierająca zbiorową mądrość pokoleń, choć niemająca źródła transcendentnego⁴². W dobie panowania bezreligijnej filozofii pozytywistycznej na przełomie XIX i XX wieku wielu francuskich intelektualistów określało się mianem „katolika-ateisty” (*catholique-athée*) czy „zewnątrznych” obrońców Kościoła⁴³, czyli obrońców katolicyzmu jako narodowej tradycji, bez osobistej wiary. Byli to katolicy z kultury, uważali katolicyzm za formę tradycyjnej cywilizacji i wielką tradycję intelektualną, lecz byli agnostykami w życiu prywatnym. Pośród konserwatystów zawsze było i jest nadal dużo osób mających taki pogląd na kwestie religijne.

3.6.3. Tradycja klasyczna

Pośród konserwatywnych intelektualistów znajduje się wielu takich, którzy w chrześcijaństwie, a szczególnie opartym na tomizmie katolicyzmie rzymskim, widzieli ostatni cud filozofii greckiej i prawa rzymskiego. Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku był z pewnością **Charles Maurras** (1868–1952), który w ten sposób tłumaczył logiczną całość swojej prywatnej niewiary

s. I–X; A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Białą Podlaska 2006, s. 347–364; H. Ragner Suñer, *Impacte del Concili II del Vaticà a l'Espanya de Franco*, „Revista de Dret Històric Català” 2020, nr 19, s. 49–73.

⁴² S. Lakoff, *Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism*, „The Review of Politics” 1998, t. 60, nr 3, s. 453–454.

⁴³ Pojęcia za: Y. Chiron, *Maurice Barrès. Le prince de la jeunesse*, Paris 1986, s. 306; J. i J. Tharaud, *Pour les fidèles de Barrès*, Paris 1944, s. 29.

i poparcia dla Kościoła w walce z antyklerykalizmem⁴⁴. Wprost do filozofii greckiej, szczególnie do Platona i neoplatonizmu, odwoływali się niezwykle elitarni i nieszukający dla swoich idei poparcia mas intelektualści, tacy jak **Leo Strauss** (1899–1973) i **Eric Voegelin** (190–1985), wobec religii objawionej (judaizm i chrześcijaństwo) wyrażający spory sceptycyzm⁴⁵. Jak pisałem w rozdziale pierwszym, Strauss wprost przeciwstawiał sobie filozofię i objawienie.

4. Rodzaje konserwatyzmu

4.1. Tradycjonalizm polityczny

Chronologicznie tradycjonalizm stanowi pierwszy nurt konserwatyzmu, któremu przyszło intelektualnie zderzyć się z Rewolucją Francuską i liberalizmem. Jego francuscy twórcy urodzili się i dobrze pamiętali świat przedrewolucyjny (Joseph de Maistre, Louis de Bonald i Félicité de La Mennais). We Francji kierunek ten stopniowo zanikał w XIX wieku, lecz był żywy w innych krajach, które z opóźnieniem przeżywały nadejście rewolucyjnego liberalizmu przez całe stulecie. Najdłużej trwał i rozwijał się w Hiszpanii, gdyż do końca dyktatury frankistowskiej w latach siedemdziesiątych XX wieku. W Polsce tradycjonalizm powiązany był najpierw z obroną demokracji szlacheckiej (konfederacja barska i konfederacja targowicka), a następnie z obroną tej tradycji przed zwolennikami Konstytucji 3 Maja, silnej władzy i modernizacji ekonomiczno-politycznej. Największym polskim myślicielem tworzącym w zgodzie z tą tradycją był **Henryk Rzewuski**

⁴⁴ J. Madiran, *Maurras*, Paris 1992, s. 53–66; V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991, s. 737–778; A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami...*, s. 128–162.

⁴⁵ C. A. Casanova, *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, Pamplona 1997, s. 29–77; H. Meier, *Leo Strauss and the theologico-political Problem*, Cambridge 2006, s. 3–28, 75–114; T. L. Pangle, *Leo Strauss*, op. cit., s. 43–68; M. Möres, *Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Regensburg 2007, s. 144–170.

(1791–1866)⁴⁶. W oczach liberalnych krytyków tradycjonalizm jawił się zawsze jako ruch obrony dawnej szlachty i jej przywilejów przed liberalizmem, czyli wyłącznie jako ruch negatywny⁴⁷. Poglądu tego nie sposób utrzymać. Tradycjonalizm wypracował oryginalną doktrynę polityczną, a wielu spośród myślicieli tego kierunku nie miało szlacheckiego pochodzenia, szczególnie w Hiszpanii, gdzie był ruchem ludowym i stosunkowo masowym.

Dwie cechy wyróżniają tradycjonalizm spośród innych nurtów konserwatyzmu:

- a) jest to nurt najbardziej wrogi rewolucjom i niezdolny do jakiegokolwiek kompromisu z liberalną wizją świata;
- b) przeciwko porządkowi rewolucyjnemu i porewolucyjnemu jego twórcy budują koncepcję *porządku prawdziwego*, w której zawarta jest wizja sprawiedliwego państwa i społeczeństwa, wzorowana na świecie przedrewolucyjnym⁴⁸; cechą charakteryzującą ten kierunek jest więc odmowa dialogu ze światem porewolucyjnym.

Blokowi idei rewolucyjnych tradycjonałiści przeciwstawiają blok własnych idei, zaczerpniętych z przeszłości. Radykalni rewolucjoniści i konserwatyści tego kierunku właściwie zgodnie stawiają nas przed wyborem: albo rewolucja, albo kontrrewolucja i restauracja świata tradycyjnego. Filozoficznie rzecz rozpatrując, tradycjonałiści są platonikami⁴⁹. Są przekonani, że istnieje pewien wieczny, niezmienny i uniwersalny świat idei – *porządek prawdziwy*, który filozof polityczny ma za zadanie odkryć, opisać, a polityk ma go wcielić w życie. Ten *porządek prawdziwy, prawdziwa rzeczywistość* w rozumieniu tego kierunku konserwatyzmu opisane są w tradycji i w tradycyjnym ładzie politycznym⁵⁰.

⁴⁶ J. Urbaniak, *Konserwatyzm w poglądach Henryka Rzewuskiego*, Poznań 1979.

⁴⁷ S. Huntington, *Conservatism as an Ideology*, „American Political Science Review” 1957, nr 2, s. 454; L. Elm, *Zur begrifflichen Bestimmung und Periodisierung des Konservatismus*, w: idem (red.), *Falsche Propheten. Studien zum konservativ-antidemokratischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1984, s. 9–10; K. Mannheim, *Mysł konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 19 i nast.

⁴⁸ A. Wielomski, *Istota zachodnioeuropejskiego tradycjonalizmu politycznego*, „Sensus Historiae” 2018, t. 31, nr 4, s. 33–45.

⁴⁹ L. E. Palacios, *El platonismo empírico de Bonald*, „Revista de Estudios Políticos” 1954, nr 74, s. 3–27.

⁵⁰ K. Lenk, op. cit., s. 45–53; R. Skarzyński, *Konserwatyzm...*, s. 42–45; A. Wielomski, *Konserwatyzm...*, s. 20–29.

Tradycja jest tutaj specyficznie pojmowana. To coś więcej niż dziedzictwo przodków, cenne i drogie, lecz jednak dość przypadkowe. Tradycjoniści często piszą to słowo przez duże „T”: Tradycja. Maniera ta wywodzi się z teologii katolickiej, gdzie w ten sposób określa się tradycję zawartą w Magisterium Kościoła, czyli zawierającą prawdę rozwijającą Literę Objawienia, a ujawniającą się w dziejach dzięki asystencji Ducha Świętego. Tradycjoniści polityczni piszą o „Tradycji”, ponieważ nadają jej znaczenie opatrnościowo-sakralne. Mają oni silną skłonność do uznania, że Bóg kieruje historią, dzięki czemu tradycja rodzi się, ewoluuje i osiąga swoją esencję. Wtedy społeczeństwo dochodzi do stanu Tradycji, czyli do istoty samego siebie. W tym momencie dotychczasowy historyczny rozwój powinien się skończyć, a ludzie mają obowiązek niczego już nie dotykać i niczego nie zmieniać, gdyż osiągnęli stan *porządku prawdziwego*. To konkluzja logiczna, skoro pewien moment porządku historycznego zostaje podniesiony do rangi ponadczasowego archetypu dla społeczeństwa. W tym momencie dalsza ewolucja przestaje być rozwojem Tradycji, lecz odejściem od archetypu, stając się degeneracją. Na końcu procesu odpadania od *porządku prawdziwego* znajduje się ontologiczna czelusć: rewolucja. W zależności od kraju i miejscowej tradycji wskazywane są jako porządki wzorcowe późne Średniowiecze, Renesans, Barok – świat sprzed liberalnej rewolucji⁵¹.

Biorąc pod uwagę gorący katolicyzm tradycjonalistów, nie może dziwić fakt, że dokonują oni pewnej sakralizacji porządku uznanego za *prawdziwy*: stwierdzają, że społeczeństwo osiągnęło swój archetyp mający pierwowzór w Boskim zamyśle doskonałości. Sakralizację tę ułatwia fakt, że w świecie przedliberalnym rzeczywiście władzę sprawowali królowie z Bożej łaski, a religia i kapłani nadawali ton życiu intelektualnemu. Dlatego też ten kierunek nie może obyć się bez idei „Boga-prawodawcy”⁵². Przez przeciwników nazywany jest

⁵¹ L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris 1817, s. 248; J. de Maistre, *O papieżu...*, s. 223–224; C. L. von Haller, *Restauration de la science politique*, Paris–Lyon 1824, t. I, s. 318 i nast.; t. III, s. 253–269, 344–346; R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998 [1934], s. 73, 114, 134, 160, 231, 247; V. Pradera, op. cit., s. 276.

⁵² V. Manterola, *Don Carlos o el petróleo* [1871], w: V. Garmendia (red.), *Jaun-goicoa eta foruac. El carlismo vasconavarro frente a la democracia española (1868–1872)*, Bilbao 1999, s. 112–116.

dlatego kierunkiem „teokratycznym”⁵³, choć jestem przeciwnikiem tego pojęcia, ponieważ w języku polskim kojarzone jest ono raczej z bezpośrednimi rządami kapłanów nad państwem. Mimo to nurt ten tworzy zarazem podstawy socjologii, ponieważ panuje tutaj pogląd, że Bóg stworzył człowieka i społeczeństwo wedle pewnych praw natury, które są uniwersalne w czasie i w przestrzeni, czyli można je studiować i opisywać w sposób naukowy. Bonald pisał:

Są prawa dla społeczeństwa mrówek i prawa dla społeczeństwa pszczół. Jak więc można było myśleć, że nie ma ich dla społeczeństwa ludzi, i że zostało ono wydane na pastwę ich przypadkowych pomysłów?⁵⁴

Ten sam myśliciel we wszystkich swoich pismach rozwijał koncepcję „stosunków koniecznych” (*rappports nécessaires*) i „konieczności” (*nécessité*) charakteryzujących relacje w państwie, Kościele i w rodzinie. Każda z tych struktur oparta jest na trójcy: element kierowniczy (suweren, Chrystus, ojciec), element wykonawczy (administracja, kapłani, żona) i na elemencie kierowanym, poddanym (poddani, wierni, dzieci)⁵⁵. Zaprzeczeniem tego porządku koniecznego jest społeczeństwo liberalne, w którym poddani dochodzą do władzy, wierni wybierają biskupów, a żony porzucają swoich mężów. Każdy może być każdym i nikt nie jest na swoim miejscu.

Wszystkie rewolucje polityczne i pospieszne reformy modernizacyjne są przez tradycjonalistów krytykowane z punktu widzenia *porządku prawdziwego i stosunków koniecznych*. Krytyka ta obejmuje także inne nurty konserwatyzmu, bezpardonowo atakowane za skłonność do kompromisu z atomistycznym i bezbożnym liberalizmem. Opozycję tę tradycjoniści wyrażają w antytezie wskazującej na egzystencjalny spór między bytem a niebytem: de Maistre określa świat powstały z Rewolucji Francuskiej mianem „schizmy

⁵³ M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880, s. 25; G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di Giuseppe de Maistre*, Roma 1931, s. 49 i nast.; D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952, s. 196.

⁵⁴ L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, Paris 1817, t. I, s. 86–87.

⁵⁵ J. Alibert, *Les triangles d'or d'une société catholique. Louis de Bonald – Théoricien de la Contre-Révolution*, Paris 2002, s. 47–81.

bytu”, Bonald mianem „szokującego naturę rzeczy”, a hiszpański tradycjonalista **Victor Pradera Larumbre** (1872–1936) „niebytem”⁵⁶.

4.2. Katolicyzm polityczny

Tradycjonalizmowi bliski ideowo jest szczególnie tzw. katolicyzm polityczny. Pod pojęciem tym rozumiemy charakterystyczny dla tradycyjnej nauki Kościoła, głoszonej aż do lat sześćdziesiątych XX wieku, że religia jest nie tylko sprawą prywatną chrześcijanina, lecz także posiada wymiar publiczny. Dlatego katolik jest zobowiązany do budowy lub obrony istniejącego państwa katolickiego, czyli takiego, które uznaje rolę Kościoła w życiu publicznym, a prawodawstwo poddaje ocenie zgodności z wymogami wiary i prawa naturalnego. Katolik polityczny odrzuca państwo liberalne, pluralistyczne aksjologicznie, gdzie nie istnieje publicznie uznana prawda katolicka⁵⁷. Fakt, że katolicy polityczni za źródło prawdy uznają Kościół, powoduje że dawcą wskazań dotyczących ustrojów politycznych, życia społecznego i ekonomicznego musi być duchowieństwo. Szczególne znaczenie ma tutaj nauczanie pontyfikalne wyrażane w publicznie podawanej wiernym nauce Magisterium Kościoła. Już w czasie Rewolucji Francuskiej obserwujemy wśród katolików narastanie tendencji ultramontańskich, czyli w czasie zagrożenia skupiania się wokół Rzymu jako głównego ośrodka oporu⁵⁸. Antykatolickie i antyklerykalne polityki III Republiki we Francji, zjednoczonych Niemiec (Kulturkampf) i Włoch, a także Hiszpanii i Portugalii w XIX i na przełomie XIX i XX wieku podsycały tę tendencję ultramontańską zarówno pośród duchowieństwa, jak i wiernych. Była to zarazem tendencja bardzo konserwatywna, której ojcem był znany nam już tradycjonalista de Maistre, uważany za ojca-założyciela ludowego ultramontanizmu⁵⁹.

⁵⁶ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796], s. 56; L. de Bonald, *Théorie du pouvoir...*, t. II, s. 430; V. Pradera, op. cit., s. 126.

⁵⁷ P. Graczyk, *Katolicyzm polityczny*, „Kronos” 2008, nr 3, s. 125–128.

⁵⁸ A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009.

⁵⁹ H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975, s. 61–73; K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 216–226.

W katolicyzmie politycznym można wyróżnić dwie podstawowe tendencje polityczne:

1. **Tradycjonalistyczna.** Od 1790 roku **Pius VI** (1717–1799, papież od 1775) atakował Rewolucję Francuską za jej antyklerykalizm i wywołanie w tymże roku schizmy w postaci Konstytucji Cywilnej Kleru, wprowadzającej wybory duchownych przez suwerenny naród (nie tylko katolików) i zakazującej wybranym w ten niekanoniczny sposób biskupom utrzymywania kontaktów z Rzymem⁶⁰. Tendencje liberalne, demokratyczne i doktrynę *libre examen*, jako wolnomularską, krytykowali także następnii papieże. Podsumowaniem tej tendencji był pontyfikat **Piusa IX** (1792–1878, papież od 1846), którego główna krytyka zebrana została w formie słynnego *Syllabus błędów* (1864). Zawiera on potępienie błędów zarówno natury religijnej (ateizm, deizm, panteizm), jak i politycznych (rewolucja, demokracja, liberalizm, prawo do oporu). Jest to kompleksowa krytyka oświeceniowo-liberalnej wizji człowieka, społeczeństwa i państwa, z jej fundamentalną zasadą pluralizmu i wolności wyboru idei i wartości, a także oddzielenia Kościoła od państwa, czyli uczynienia z religii sprawy prywatnej. Potępiony zostaje laicyzm, tolerancja religijna, świeckie prawo małżeńskie etc. Z punktu 63 tekstu wynika, że Pius IX za władzę prawowitą uznaje wyłącznie katolicką monarchię. W ostatnim punkcie 80 znalazło się potępienie poglądu, że „papież rzymski może i powinien pogodzić się, a także pojednać z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną”⁶¹. Następnie na zwołanym przez siebie Soborze Watykańskim I (1869–1870) Pius IX po gwałtownych dyskusjach przeforsował sformułowanie dogmatu o nieomyślności papieża w kwestiach wiary i moralności, powierzając mu pełną i nieograniczoną jurysdykcję nad Kościołem⁶². Zwycięstwo linii piusowej w 1870 roku było jednak niepełne, ponieważ nie przyjęto interpretacji dogmatu dającej papieżowi nieomyślność

⁶⁰ Pius VI, *Ecrits sur la Révolution française (1775–1798)*, Strasbourg b.r.w.

⁶¹ Pius IX, *Syllabus błędów* [1864], opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [dostęp: 10.08.2022].

⁶² *Pastor aeternus* [1870], w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, Kraków 2004, t. IV, s. 919–927.

także w kwestiach politycznych (neoultramontanizm), co oznaczałoby nadanie *Syllabusowi* rangi dogmatycznej⁶³.

Za kontynuatorów linii totalnej konfrontacji z liberalizmem uchodzą papieże **Pius X** (1835–1914, papież od 1903) i **Pius XII** (1876–1958, papież od 1939). Wszystkich papieży tego kierunku łączyła sympatia do instytucji monarchii katolickiej.

2. **Chadecka**. Kierunek ten sformułował **Leon XIII** (1810–1903, papież od 1878), przypominając, że tradycyjna nauka Kościoła uznaje trzy równoprawne formy rządów: monarchię, arystokrację i demokrację. O prawomocności ustroju nie decyduje jego forma zewnętrzna, lecz treść: państwo katolickie, dobro wspólne i poszanowanie dla prawa natury (w rozumieniu tomistycznym)⁶⁴. Pogląd ten miał pozwolić katolikom zakończyć konflikt ustrojowy z liberałami o ustrój monarchia/republika, aktywnie wejść do liberalnego systemu politycznego, stworzyć partię katolicką i dojść do władzy drogą demokratycznych wyborów, porzucając postulaty monarchistyczne i legitymistyczne⁶⁵. Sam Leon XIII, podobnie jak panujący później **Pius XI** (1857–1939, papież od 1929), próbowali zachęcić katolików do „przyłączenia się” (fr. *Ralliement*) do III Republiki Francuskiej, a następnie do innych republik o katolickiej większości wśród ludności (Portugalia, Meksyk). Polityka ta z reguły kończyła się niepowodzeniem, gdyż ani katolicy nie chcieli zaakceptować wrogich im republik, ani liberałowie nie mieli zamiaru godzić się na katolicki charakter demokratycznego państwa⁶⁶. Jako jedyni republikanizm zaakceptowali katolicy niemieccy z partii Zentrum w okresie weimarskim, ze strachu przed restauracją luterzańską monarchii z jej Kulturkampfem.

⁶³ U. Betti, *La Costituzione dommatica 'Pastor aeternus' del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, s. 328–330.

⁶⁴ O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln 1925, s. 27–100; M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002, s. 64–109.

⁶⁵ Leon XIII, *Au milieu de sollicitudes* [1892], na silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Leon_XIII_-_Au_milieu_des_sollicitudes_z_16_II_1892 [dostęp: 10.08.2022].

⁶⁶ Ph. Prévost, *L'Eglise et le ralliement. Histoire d'une crise 1892-2000*, Paris 2001, s. 107–121.

W porównaniu z recydywą antykatolicyzmu nawet republika wydawała im się akceptowalna⁶⁷.

Po śmierci Leona XIII, który próbował pogodzić katolików nie tylko z republiką, lecz i z demokracją, program demokratyczny przyjęli jedynie chadecy niemieccy⁶⁸, co zmuszało ich do trudnych kompromisów doktrynalnych, gdy współzrządzili z liberałami i SPD. Inaczej przedstawiała się sytuacja ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych w Portugalii, Austrii i na Słowacji. Niewielu dziś pamięta, że za chadeków uważali się liczni europejscy dyktatorzy: Portugalii **Antonio Oliveira Salazar** (1889–1970), Austrii **Engelbert Dollfuß** (1892–1934) i Słowacji ks. **Josef Tiso** (1887–1947)⁶⁹. Interpretowali oni nauczanie Leona XIII jako porzucenie postulatu obrony czy też restauracji monarchii katolickiej na rzecz budowy państwa katolickiego w jakimkolwiek ustroju, a więc także w katolickiej dyktaturze. Jakkolwiek Leon XIII chciał, aby katolicy porzucili monarchizm i zaakceptowali demokrację, to nigdzie nie stwierdził, że jest to wymóg nauki kościelnej. Relatywizując kwestię ustrojową, wbrew swoim intencjom otworzył drogę wszystkim niekrólewskim katolickim formom ustrojowym, także autorytaryzmowi prawicowej chadecji. Nurt ten przestał być aktualny wraz z wybuchem II wojny światowej. Powojenni chadecy opowiadają się bowiem za demokracją, i pod względem politycznym stanowią lewicę ruchu, zrywającą z prawicową tradycją tego nurtu⁷⁰.

Podsumowując katolicyzm polityczny, należy dodać, że na Soborze Watykańskim II (1962–1965) doszło do radykalnej rewizji

⁶⁷ V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg 1909, s. 273–276; H. Schrörs, *Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat*, Freiburg im Breisgau 1919, s. 1–7; P. Tischlader, *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Frankfurt 1927, s. 72–74.

⁶⁸ R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei, 1917–1923*, Düsseldorf 1966, s. 236–242; A. Wielomski, *Protestancka monarchia czy prawno-naturalna republika? Niemiecki katolicyzm polityczny wobec kwestii formy i typu państwa u zarania Republiki Weimarskiej*, „Dialogi Polityczne” 2016, nr 21, s. 11–30.

⁶⁹ J. M. Quintas, *Origenes do pensamento de Salazar*, „Historia” 1998, nr 4–5, s. 77–83; B. Bekier, *Naród i religia w Państwie Słowackim w latach 1939–1945*, Warszawa 2015, s. 31–37.

⁷⁰ E. Lamberts, *Christian Democracy in the European Union, 1945/1995*, Leuven 1997, s. 473–482; M. Gehler, W. Kaiser, *Christian Democracy in Europe Since 1945*, London 2004, s. 8–20.

nauczania kościelnego, a przy kwestiach politycznych można wręcz mówić o zerwaniu ciągłości i przyjęciu nowej nauki, bliskiej lewicowej chrześcijańskiej demokracji. Do konserwatyzmu w jakiejś mierze można zaliczyć dopiero niektóre późne encykliki **Jana Pawła II** (1920–2005, papież od 1978): stanowiące wyraz opowiedzenia się za biokonserwatyzmem w dziedzinie ochrony ludzkiego życia (*Evangelium Vitae*, 1995) i sprzyjanie racjonalistycznemu tomizmowi, a także sprzeciw wobec postmodernizmu (*Fides et ratio*, 1998)⁷¹. W nauce posoborowej najbardziej konserwatywny, filozoficznie i politycznie, wymiar miała oparta na teologii św. Augustyna i skierowana przeciwko wierze w postępek i scjentyzm encyklika **Benedykta XVI** (1927–2022, papież w l. 2005–2013) *Spe Salvi* (2007)⁷².

4.3. Konserwatyzm ewolucyjny

Podczas gdy tradycjonalizm, katolicyzm polityczny i skłonność do autorytaryzmu panuje w konserwatyzmie romańskim, to w świecie anglosaskim, a do pewnego momentu także w niemieckojęzycznym, dominuje konserwatyzm ewolucyjny. Za jego ojca-założyciela uchodzi Edmund Burke, głoszący swe idee w tradycji sceptycyzmu wobec racjonalizmu politycznego Davida Hume'a⁷³ i w duchu ewolucyjnie powstającej angielskiej tradycji konstytucyjnej. Myśliciel ten stworzył charakterystyczną dla brytyjskiego konserwatyzmu filozofię polityki (filozofię zmiany społeczno-politycznej) opartą na następujących wyznacznikach:

- a) szacunek dla przeszłości i łączenie w całość nawet wewnętrznie sprzecznych tradycji narodowych (np. Rewolucji Angielskiej i tradycji monarchistycznej);
- b) postrzeżenie państwa jako żywego i ewoluującego organizmu;
- c) antyindywidualistyczny i antyklasowy solidaryzm społeczny;
- d) ewolucyjny rozwój ustroju konstytucyjnego;

⁷¹ A. Wielomski, *John Paul II and the European intellectual tradition*, w: M. Maszkiewicz (red.), *St John Paul II and Georgia. 20th anniversary of John Paul II' visit to Georgia*, Kraków 2020, s. 25–30.

⁷² A. Wielomski, *Spe salvi w perspektywie filozofii politycznej*, w: J. Ćwikła (red.), *Benedykt XVI. Próba podsumowania pontyfikatu*, Warszawa 2012, s. 17–40.

⁷³ F. P. Canavan, *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, t. 21, nr 1, s. 60–61; F. Dreyer, *The Genesis of Burke's Reflections*, „The Journal of Modern History” 1978, t. 50, nr 3, s. 471–474.

- e) powolne reformy polityczne i społeczne;
- f) uznanie religii za fundament społeczeństwa, nawet jeśli prywatnie ma się wobec jej prawd opinię sceptyczną,
- g) deklaratywne uznanie Boskiego pochodzenia władzy;
- h) położenie nacisku na obowiązki obywatelskie, nie zaś na naturalną koncepcję uprawień;
- i) szacunek dla tradycji narodowej, rodziny i innych ciał pośredniczących;
- j) głęboki realizm polityczny i empiryzm;
- k) szacunek dla monarchii w jej wersji konstytucyjnej⁷⁴.

O ile myśl Burke'a nie miała wielkiego wpływu na konserwatyzm francuski, gdzie dominował tradycjonalizm walczący z rewolucyjnym fanatyzmem politycznym i niedostrzegający z tego powodu możliwości kompromisu politycznego, o tyle duże wrażenie zrobiła ona w świecie niemieckojęzycznym. Miało to dwie przyczyny:

- a) filozoficzną, związaną z tym, że powstała na protestantyzmie niemiecka filozofia nie znała idei stałego i niezmiennego bytu, którego charakter postrzegano zawsze jako historyczny i subiektywny, co ułatwiało myślenie o świecie w kategoriach zmiany i ewolucji;
- b) polityczną, wynikłą z faktu, że na większą skalę Niemcy nie zetknęli się z radykalizmem jakobińskim, lecz dopiero ze zdecydowanie bardziej umiarkowanym systemem napoleońskim⁷⁵.

Ewolucjonizm cechował także prawie cały konserwatyzm polski w okresie zaborów i II Rzeczypospolitej, co wynikało z opóźnienia i wtórności liberalnych procesów modernizacyjnych w naszym kraju względem Zachodu, ogniskując się wokół problemów postfeudalnych (niechęć do zniesienia pańszczyzny w połowie XIX wieku i wrogość do reformy rolnej w II RP), a także niechęci do powstań i insurekcji przypominających zrywy narodowe i rewolucje społeczne w jednym. Polscy konserwatyści nie mieli także skłonności do tworzenia wielkich systemów filozoficznych, cechujących

⁷⁴ F. J. C. Hearnshaw, *Conservatism in England. An analytical, historical and political Survey*, London 1933, s. 18–23.

⁷⁵ F. Braune, *Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*, Heidelberg 1917; H. Barth, *Die Idee der Ordnung*, Zürich 1958, s. 28–62.

tradycjonalizm romański. Byli właścicielami ziemskimi sprawującymi realne rządy nad społeczeństwem⁷⁶. Jedynym wyjątkiem był tutaj Henryk Rzewuski, zakochany w tradycjonalistach romańskich, na czele z de Maistrem⁷⁷.

Od tradycjonalistów klasycznych ewolucjonistów różnił zakres przedmiotowy porządku uznawanego za wieczny i niezmienny (prawdziwy), a także strategia polityczna, która przerodziła się w całą filozofię polityki, czyli zmiany społeczne. O ile tradycjoniści wyznają pogląd, że istnieje naturalny i wieczny porządek społeczny, to ewolucjoniści w zasadzie nie wierzą w żadne ponadczasowe idee *porządku prawdziwego* w polityce, będące istotą wiecznego ładu. Nie twierdzą, że istnieje ponadczasowy i wieczny porządek polityczny i społeczny partycypujący w Bogu, czy też będący wyrazem Boskiej woli. Istniejący porządek wyrasta wyłącznie z tradycji, ta zaś ma ludzki charakter, będąc skutkiem wielowiekowych obyczajów politycznych. Są one bardzo cenne i zawierają wyższą racjonalność niż racjonalność indywidualna, którą głoszą liberałowie, jest to jednak racjonalność naturalna, a nie nadnaturalna. Nie oznacza to jednakże, że człowiek posiada dowolność w budowaniu świata. Historia i różnice pomiędzy ustrojami politycznymi i społecznymi rozmaitych narodów dowodzą, że posiadamy znaczącą swobodę wyboru form ustrojowych i zewnętrznych instytucji, które można różnie ponazywać i nieco inaczej zorganizować. Jednak istnieją pewne stałe zasady, na których opiera się ludzki świat. Człowiek zawsze był, jest i zapewne zawsze będzie istotą religijną; zawsze żyje w społeczeństwie; zawsze tworzy struktury państwowe; zawsze i wszędzie posiada władzę w porządku politycznym i religijnym; szanuje obyczaje i tradycję; szanuje starszych i rozmaite autorytety; żyje w rodzinie i w stałych związkach, a nie indywidualnie; ma wrodzony instynkt posiadania i wychowania potomstwa; posiada w tej czy innej formie własność jako owoce swojej pracy. Czyli

⁷⁶ M. Król, *Konserwatyści a niepodległość: studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa 1985.

⁷⁷ H. Rzewuski, *O autorach nowych szkoły filozofii katolicko-statystycznej; Hrabia de Maistre, Vicehrabia de Bonald, ksiądz La Mennais*, rkps w zbiorach specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie (rkps 6059). Zob. także J. Łytkowski, *Józef de Maistre a Henryk Rzewuski. Studium porównawcze*, Kraków 1925.

istnieją pewne prawa natury wynikające czy to z faktu stworzenia człowieka przez Boga (dla wierzących), czy też są one nieredukowalnym elementem wynikającym z ludzkiej psychiki i socjologii, co potwierdza nam historia całego świata (dla sceptyków religijnych). Można rzec, że tradycja własna i innych narodów daje nam tę socjologiczną wiedzę o koniecznych do istnienia społeczeństwa warunkach instytucjonalnych⁷⁸.

Ewolucjonistę od tradycjonalisty różni to, że ten drugi do niezmiennych elementów porządku zaliczał pewne ogólne zasady, na których opiera się człowieczeństwo (jak czynią także ewolucjoniści), lecz jednocześnie jako ponadczasowe traktował konkretne formy ustrojowe, polityczne i społeczne sprzed roku 1789, na przykład monarchię absolutną. Stąd jego wrogość do każdej zmiany politycznej. Jednak, zdaniem ewolucjonistów, konkretne formy ustrojowe i polityczne są dziełem wielowiekowej tradycji i nie stanowią refleksu żadnego platońsko pojmanego świata idei partycypujących w Absolucie. Stąd ewolucjoniści godzą się na bardzo wiele zmian politycznych, ustrojowych i społecznych, byle miały one charakter powolny, ograniczony, pozbawiony radykalizmu i doktrynerstwa. Ważne jest, aby zmieniając świat, zachować społeczne poczucie ciągłości. Tak konserwatyzm rozumieją współcześni brytyjscy mistrzowie kierunku: **Roger Scruton** (1944–2020) i **Michel Oakeshott** (1901–1990)⁷⁹. Do pewnego czasu mistrzami tego łączenia tradycji i nowości byli romantyczni konserwatyści niemieccy, którzy w sumie akceptowali powolne liberalne zmiany społeczne, emancypację społeczną i stopniową dekonstrukcję społeczeństwa stanowego, byle zachować pozór ciągłości z ukochanym przez nich germańskim Średniowieczem⁸⁰.

Konserwatyzm ewolucyjny charakteryzuje przekonanie, że Rewolucja Francuska – jakkolwiek zbrodnicza w swojej istocie –

⁷⁸ R. Wecker, *Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke*, Bern 1981, s. 53–96; D. Willetts, *Modern Conservatism*, London 1992, s. 151–161.

⁷⁹ M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce* [1962], w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 21–58; R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm?*, Poznań 2002 [1980]; idem, *Jak być konserwatystą*, Poznań 2016 [2014].

⁸⁰ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919], s. 62–113; K. Sauerland, *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13, s. 109–139.

ukszałtowała nowy świat społeczny. Po jej przejściu naprawdę powstały nowe stosunki własnościowe i nowa mentalność społeczna, charakteryzująca się powolną, lecz narastającą emancypacją polityczną ludzi. Stąd brak nawoływań do odbudowy instytucji politycznych. Edmund Burke wpisywał królobójczą Rewolucję Angielską w skład organicznie pojętej brytyjskiej tradycji i obca mu była myśl o powrocie do monarchii absolutnej lub restauracji prawowitej władzy Stuartów. To także byłaby potępiana przez niego inżynieria społeczna⁸¹. Po abdykacji kajzera w 1918 roku Niemiec konserwatyści, z nielicznymi wyjątkami, nie postulowali restauracji cesarstwa i rządów Hohenzollernów. Z dnia na dzień stali się republikanami, mimo ich skrajnej niechęci do słabej Republiki Weimarskiej. Podobnie jak prawicowi chadecy uznali, że od momentu upadku monarchii wszystkie opcje ustrojowe są dostępne i sami opowiedzieli się za rządami autorytarnymi, ale już bez cesarza, mistyki królewskiej i religijnego uzasadnienia⁸².

Konserwatyści ewolucyjni zawsze stali przed tą samą pokusą, przed jaką stali liberałowie socjalni: w epoce triumfującej demokracji i powszechnego prawa wyborczego pójść za poglądami większości, rezygnując z kolejnych pryncypiów doktrynalnych. Jeśli spojrzymy na dwie najważniejsze współczesne partie konserwatywno-ewolucjonistyczne w Europie Zachodniej, a mianowicie brytyjskich torysów i niemiecką CDU/CSU, to widzimy, że są to coraz bardziej stronnictwa broniące istniejącego społecznego, własnościowego i aksjologicznego stanu zastanego. Wynika to z porzucenia podstaw własnej doktryny politycznej na rzecz wymogów bieżącej i codziennej polityki. W literaturze taką postawę nazywa się czasami mianem konserwatyizmu *status quo*. Charakteryzuje ją głównie obrona tego, co jest nowe, bez wnikliwszej analizy bronionego porządku, gdyż

⁸¹ K. Pieliński, *Konserwatyzm jako oswojenie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke'a)*, Warszawa 1993, s. 151.

⁸² H. Gerstenberger, *Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Berlin 1969, s. 31–32; M. Maciejewski, *Demokracja i dyktatura w nacjonalistycznej myśli niemieckiej po I wojnie światowej*, w: C. Kalita, A. Wielomski (red.), *Krytycy demokracji*, Warszawa 2009, s. 131–141.

stan zastany zapewnia wygodę⁸³. Widać to szczególnie wyraźnie w kwestiach prawa rodzinnego, aborcji, agendy LGBT. Czasami zwolennicy tego kierunku stają się nawet forpocztą rewolucji. To konserwatywny rząd **David** **Cameron** (1966–) wprowadził jednopłciowe „małżeństwa” w Wielkiej Brytanii, gdyż takie było zapotrzebowanie społeczne (2013), a swoje pozytywne stanowisko w tej sprawie, w związku z wejściem ustawy w życie, premier zaprezentował na portalu o charakterystycznej nazwie PinkNews, w tekście napisanym specjalnie dla tego medium, a zatytułowanym: *Kiedy ludzką miłość dzieli prawo, to prawo wymaga zmiany* (*When people's love is divided by law, it is the law that needs to change*)⁸⁴. To już coś więcej niż rezygnacja z obrony konserwatywnych zasad i obrona istniejącego status quo – to czynny udział w rewolucji obyczajowej, aby utrzymać się w głównym nurcie wydarzeń.

4.4. Konserwatywny autorytaryzm

W obecnej epoce pojęcie „prawicowej dyktatury” jest normalnym terminem w naszym wokabularzu politycznym, a skłonność do łączenia prawicowości z dyktaturą to bardzo popularny zabieg liberalnych mediów. Dlatego autorytaryzm uważam za jedną z form ustrojowych, którą posługiwała się konserwatywna prawica. W rzeczywistości konserwatywna dyktatura to rzecz stosunkowo nowa. W porządku tradycyjnym nie było dyktatorów, ponieważ rządzili królowie. Dyktatury kojarzono z rewolucjami. Pisano o dyktaturze Cromwella w Anglii, Robespierre’a i jakobinów we Francji, wreszcie o dyktaturze Lenina w Rosji. Myśl, że dyktatura może być prawicowa, jest stosunkowo świeża. To pojęcie wprowadziły dwie książki: **Carla Schmitta** *Dyktatura* (1921) i **Jacquesa Bainville’a** (1871–1936) *Dyktatorzy* (*Les dictateurs*, 1935)⁸⁵. Pierwszą *par excellence* prawicową

⁸³ C. Znamierowski, *O konserwatyzmie i konserwatystach*, Kraków 1927.

⁸⁴ D. Cameron, *When people's love is divided by law, it is the law that needs to change* [2014], pinknews.co.uk/2014/03/28/david-cameron/ [dostęp: 11.08.2022].

⁸⁵ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921]; J. Bainville, *Les dictateurs*, Paris 1996 [1935].

dyktaturą były rządy gen. **Miguela Primo de Rivery** (1870–1930) w Hiszpanii (1923–1930).

Pierwsze koncepcje zatrzymania rewolucji za pomocą dyktatury są jednak znacznie starsze. Po raz pierwszy pojawiły się w Anglii, gdy w czasie Rewolucji Angielskiej doszło do uchwylenia władzy przez Olivera Cromwella (tzw. Protektorat, 1653–1658). Jakkolwiek polityk ten pochodził z obozu rewolucyjnego, z jego lewego skrzydła, to sama logika sprawowania stabilnych rządów zmusiła go do stłumienia radykalizmu i uwięzienia ekstremistów, co spowodowało, że część prekonserwatystów warunkowo poparła jego rządy⁸⁶. W czasie Rewolucji Francuskiej w partii dworskiej pojawili się zwolennicy stłumienia rewolucji przez króla, który zawiesiłby obowiązanie konstytucji z 1791 roku i objął władzę dyktatorską⁸⁷. Niedługo potem koncepcja dyktatury zaczęła kiełkować wśród tradycjonalistów romańskich jako zradykalizowana i bardziej bezwzględnie niż tradycyjna monarchia absolutna walcząca z rewolucją forma władzy autorytarnej. Jej pierwowzorem była koncepcja Boga jako suwerena rządzącego światem, który miał moc czynienia cudów i papieskie prawo do zawieszania prawa kanonicznego w sytuacjach dla Kościoła kryzysowych. W okresie porewolucyjnym ideę dyktatury konserwatywnej w sytuacji kryzysowej proponował Jaime Balmes w 1844 roku⁸⁸, a już w warunkach ostrej walki politycznej z rewolucją powtórzył ją Juan Donoso Cortés w swojej słynnej mowie w Kortezach (1849), tworząc całą teologię polityczną kontrewolucyjnego autorytaryzmu i wprowadzając dyktaturę do myśli konserwatywnej jako jedną ze znajdujących się na stole opcji politycznych w sytuacji kryzysowej dla państwa i porządku⁸⁹. Stąd bardzo powszechny, choć jak wykazaliśmy przed

⁸⁶ H. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*, New York 1967, s. 349–352; Q. Skinner, *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy*, w: J. Dunn, I. Harris (red.), *Hobbes*, Cheltenham 1997, t. II, s. 55–76.

⁸⁷ C. Bossier, *Les conceptions de la dictature pendant la Révolution Française*, Université de Cergy-Pontoise 2005, praca doktorska, mikrofilm w Staatsbibliothek w Berlinie, s. 103–109, 211–283, 364–396.

⁸⁸ J. Balmes, op. cit., s. 39.

⁸⁹ J. Donoso Cortés, *Dictadura* [1849], w: idem, *Obras completas*, Madrid 1946–1947, t. II, s. 187–204.

chwilą nieprawdziwy, pogląd jakoby konserwatywna dyktatura była osobistą inwencją tego hiszpańskiego tradycjonalisty.

Za najważniejszego teoretyka konserwatywnej dyktatury uznawany jest Carl Schmitt, który przygotował tę koncepcję dla obozu pruskich konserwatystów i generałów na początku lat trzydziestych XX wieku skupionego wokół prezydenta Rzeszy **Paula von Hindenburga** (1847–1934). Politycy ci, na podstawie art. 48 konstytucji weimarskiej, chcieli wprowadzić dyktaturę i zagrozić drogę do władzy NSDAP⁹⁰. Koncepcja dyktatury Schmitta ma jednak charakter uniwersalny i może powołać się na nią każdy dyktator lub kandydat na dyktatora. Nosi ona nazwę „decyzjonizmu”, ponieważ jej istotą jest przyznanie kandydatowi na konserwatywnego dyktatora uprawnienia podjęcia decyzji o przeprowadzeniu zamachu stanu i ustanowienia rządów autorytarnych. Decyzja taka powinna być podjęta, gdy państwo i panujący w nim porządek są na tyle zagrożone, że obowiązujące zasady konstytucyjne mogą okazać się niewystarczające czy to dla ratunku samego fizycznego istnienia państwa, czy też panującego w nim porządku. Schmitt w języku prawa konstytucyjnego dowodził, że w takiej sytuacji odpowiedzialny za państwo i mający ku temu środki polityk lub wojskowy musi podjąć decyzję polityczną o wprowadzeniu „stanu pozakonstytucyjnego” (*Ausnahmezustand* – nie mylić z opisanym w konstytucji stanem wyjątkowym!), czyli nieujętego w konstytucji, który z punktu widzenia prawnego „rodzi się z niczego” (*aus einem Nichts geboren*)⁹¹. Decyzja o ustanowieniu dyktatury rodzi się poza porządkiem konstytucyjnym w wyniku subiektywnej oceny, że istniejące prawa nie są zdolne zaradzić złu i państwo w akcie samoobrony musi uciec się do nagiej przemocy. Tak powstałe dyktatury Schmitt dzielił na:

- a) komisaryczne, czyli przejściowe, mające za zadanie przywrócić stan sprzed zagrożenia;

⁹⁰ O. Beaud, *Les derniers jours de Weimar*, Paris 1997, s. 99–120; L. Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin 1999, s. 14–31.

⁹¹ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996 [1922], s. 13, 39.

b) suwerenne, czyli tworzące zupełnie nowy porządek polityczny i społeczny⁹².

Te ostatnie mogą być zarówno rewolucyjne (np. Lenin w Rosji), jak i konserwatywne w zależności od osoby dyktatora i popierających go sił politycznych. Paradoksalnie Schmitt chcący ustanowić taką konserwatywną suwerenną dyktaturę w Republice Weimarskiej i rozpisujący jej podstawy nie tylko prawne, ale i programowe⁹³, nigdy nie miał okazji jej zobaczyć we własnym kraju. Do jego koncepcji odwoływali się narodowi konserwatyści w Hiszpanii rządzonej przez gen. **Francisco Franco y Bahamonde** (1892–1975) w latach 1939–1975, tyle że dokonując nasycenia jego koncepcji autorytaryzmu katolicyzmem i prawem naturalnym⁹⁴.

Cała Europa w okresie międzywojennym zdominowana była przez konserwatywne rządy autorytarne. Podobnie wyglądała Ameryka Łacińska. Systemy te zaczęły podupadać dopiero w latach siedemdziesiątych XX stulecia. Cechą charakterystyczną tych dyktatur była łącząca je cecha, że rozwijały się w państwach bardziej rolniczych, bardziej religijnych i ze znaczną jeszcze przewagą polityczną ziemiaństwa i tradycyjnych grup władzy. Dyktatury zabezpieczały tradycyjny model życia i kultury, tamowały także reformę rolną i agitację komunistyczną. Co najmniej część z nich miała własnych, uzasadniających ją w duchu konserwatywno-autorytarnym, myślicieli, którzy nie byli szerzej znani światowym badaczom myśli politycznej, ponieważ pisali w lokalnych językach. Problem ten dotyczy również autora tego opracowania. Znajomość języków niektórych państw autorytarnych umożliwia wskazanie wielu myślicieli tworzących lokalne koncepcje, podobne do tych z prac Schmitta. I tak w Hiszpanii Franco można wskazać następujących myślicieli konserwatywnych: **Luis Sánchez Agesta** (1914–1997), **Francisco**

⁹² Idem, *Die Diktatur*, s. 33–74, 173–198.

⁹³ Idem, *Der Hüter von Verfassung*, Berlin 1996 [1931], s. 84–100; idem, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 73–75.

⁹⁴ G. Gullión Kalle, *Carl Schmitt en España*, Madrid 1996; J. Lopez Garcia, *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Políticos” 1996, nr 91, s. 139–168; A. Wielomski, *Carl Schmitt w Hiszpanii frankistowskiej na tle komparatystycznym*, w: J. Bartyzel, R. Bäcker, J. Rak (red.), *Hiszpania Franco. System polityczny, nurty ideowe i konteksty frankizmu*, Radzymin–Warszawa 2020, s. 201–252.

Conde (1908–1974), **Luis Legaz y Lacambra** (1906–1980) i **Alvaro d’Ors Rovira y Pérez-Peix** (1915–2004)⁹⁵. W Chile gen. Pinocheta koncepcje uzasadniające wprowadzenie i funkcjonowanie prawicowej dyktatury tworzył zamordowany przez komunistycznych terrorystów **Jaime Guzman** (1946–1991)⁹⁶. Mimo dobrej znajomości literatury portugalskiej na temat salazaryzmu i austriackiej na temat dołfussyzmu nie jestem w stanie wskazać żadnych znaczących teoretyków tych konserwatywnych dyktatur. Dziwi to szczególnie w przypadku Portugalii, gdzie rządy Salazara trwały całe 36 lat i czasu na stworzenie takiej doktryny było dużo. Podobny kłopot jest w przypadku licznych dyktatur w okresie międzywojennym w Europie Wschodniej, w Nadbałtyce i na Bałkanach, gdzie jednak nie znamy literatury pisanej w miejscowych językach. W sanacyjnej Polsce powstała taka doktryna autorytarna⁹⁷, lecz trudno byłoby wskazać pośród jej twórców choćby jedno nazwisko na europejskim poziomie intelektualnym, zresztą zaliczenie sanacji do systemów konserwatywnych musiałoby budzić liczne zastrzeżenia.

⁹⁵ A. Wielomski, *Hiszpania Franco...*, s. 203–256.

⁹⁶ R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzman. Autoridad y libertad*, Santiago de Chile 2000.

⁹⁷ W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1935*, Wrocław 1985.

ROZDZIAŁ V

Nacjonalizm

1. Definicja

Nacjonalizm jest to doktryna polityczna głosząca prawo każdego świadomego swojej tożsamości i odrębności narodu historycznego do posiadania własnego państwa, traktująca naród i państwo narodowe jako najwyższe podmioty lojalności politycznej.

Zaprezentowana powyżej definicja jest bardzo ogólnikowa i musi taką być, ponieważ nacjonalizm – niebędący ideologią (systemem holistycznym) – w swoim historycznym rozwoju łączył się z najrozmaitszymi ideologiami i doktrynami, często sobie zaprzeczającymi. Jeśli będziemy chcieli uszczegółowić naszą definicję nacjonalizmu, to szybko okaże się, że jest on rozumiany w literaturze przedmiotu, przez jego zwolenników oraz przeciwników, aż na cztery różne sposoby¹:

1. **Prawo narodu do posiadania własnego państwa.** Wedle najpopularniejszej definicji nacjonalizm to „prawo narodów do samostanowienia” (zewnątrznego), rozumiane jako prawowite dążenie narodu, który nigdy nie posiadał odrębnego bytu państwowego lub też byt ten utracił, do stworzenia (ew. odbudowania) własnej państwowości. Często kwestią sporną są granice terytorialne tych roszczeń. Gdzie znajdują się *narodowe* ziemie? Mogą być one tutaj rozumiane jako:

¹ Definicje te to wynik naszych rozważań, zawartych w pracach: M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *The Europe of Nations and its Future. Nationalism, Euroscepticism, Natiocratism*, Warsaw 2017, s. 18–22; eadem, idem, *Nowoczesność, nacjonalizm, naród europejski. Dylematy samoidentyfikacji Europejczyków*, Warszawa 2021, s. 33–40.

- a) etnicznie, gdy narodowa przestrzeń wytyczona jest przez granice etniczne, tworzone przez złączenie ziem, gdzie ponad 50% mieszkańców czuje się członkami danego narodu;
 - b) kulturowe, polegające na wysuwaniu roszczeń do ziem, gdzie mniejszościowe warstwy dominujące (elity społeczne) są członkami narodu wysuwającego roszczenia terytorialne (np. historyczne niemieckie roszczenia do Wielkopolski czy polskie do Kresów);
 - c) historyczne, gdy roszczenia do pewnych ziem są oparte wyłącznie na historii, gdyż są to tereny będące historyczną kolebką narodu (np. Kosowo dla Serbów i Ziemia Święta dla Żydów-syjonistów).
2. **Prawo narodu do rządzenia sobą.** Nieco inaczej nacjonalizm rozumie się, jeśli za jego obowiązującą definicję przyjmujemy „prawo narodów do samostanowienia” (wewnętrzne). Tak jak naród ma prawo do decydowania o swoich granicach, tak wewnątrz swojego państwa winien mieć prawo samemu decydować o tym, kto, jak, na jakich warunkach i jak długo powinien nim rządzić. Naród samodecydujący o sobie to taki, który nie uznaje władzy dziedzicznego monarchy. Oznacza to postulat ustanowienia *rządów narodu* za pomocą instytucji przedstawicielskich (demokracji republikańskiej).

Zewnętrzne i wewnętrzne „prawo narodu do samostanowienia” możemy połączyć w jedną spójną całość w postaci klasycznie nacjonalistycznego postulatu stworzenia państwa o ustroju demokratycznym, mającego charakter narodowy terytorialnie (etniczny). Idealem dla zwolenników tego kierunku byłaby sytuacja, gdyby wszystkie państwa świata miały charakter etniczny i wyposażone były w typ ustroju demokratycznego. To ideał **Woodrowa Wilsona** (1856–1924) i tzw. wilsonistów głoszących „prawo narodów do samostanowienia”².

² T. Throntveit, *The Fable of the Fourteen Points: Woodrow Wilson and National Self-Determination*, „Diplomatic History” 2011, t. 35, nr 3, s. 445–481; M. Kornat, *Realizm, idealizm, dyplomacja. W obronie Wilsona*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2018, nr 1, s. 40–56; D. Fiorentino, *Wilson, ‘wilsonismo’ e l’internazionalismo liberale*, „Contemporanea” 2019, nr 1, s. 153–163.

3. **Prymat interesu narodowego nad partykularnym.** Wedle tej formuły istotą nacjonalizmu miałyby być uznanie absolutnego prymatu interesu narodu ponad interesem klas społecznych, stronnictw politycznych i jednostek, czyli podporządkowanie interesowi nadrzędnemu celów wszystkich *bytów pomniejszych*, z których składa się naród. Wszystkie one muszą podporządkować swoje interesy polityczne, ekonomiczne i kulturowo-religijne najwyższemu dobru, jakim jest dobro narodu jako całości, którego wyrazem instytucjonalnym jest państwo narodowe. Oznacza to radykalne przesunięcie akcentu z momentu idealistyczno-demokratycznego na funkcjonalny, czego skutkiem jest potraktowanie narodu jako dobra najwyższego w polityce, któremu wszystko powinno zostać podporządkowane. Jest to przyznanie narodowi takiego samego naczelnego miejsca, które przed Rewolucją Francuską w monarchistycznej teorii porządku zajmowało państwo i jego cele określone mianem *racji stanu*, której także musiały podporządkować się interesy partykularnych stanów społecznych, prowincji, miast, ziem i feudałów. Oto tradycyjna racja stanu przeniesiona do epoki społeczeństwa masowego, gdzie podmiotem polityki przestaje być państwo monarchiczne, gdyż zostaje zastąpione przez państwo wyrażające wolę narodu. Definicję tę moglibyśmy określić jako neoklasyczną, gdyż odwołującą się do idei nowożytnego państwa w epoce Klasycyzmu (XVI–XVII wiek), gdzie suwerenność z rąk absolutnego monarchy przeniesiono na nowego reprezentanta racji stanu, czyli na naród.
4. **Wyższość własnego narodu nad innymi (szowinizm).** Termin pochodzi od Nicolasa Chauvina – zmyślonej postaci literackiej, zakochanej we Francji i w Napoleonie, która stała się symbolem skrajnego nacjonalizmu we francuskiej komedii teatralnej w pierwszej połowie XIX wieku³, stąd trafiając do słowników i języka politologicznego. Szowinizm to pogląd, że własny naród jest moralnie lub cywilizacyjnie wyższy od innych, co daje mu prawo narzucania własnych wyobrażeń. W ten sposób zostaje uzasadnione prawo do podboju sąsiadów za pomocą środków

³ E. Shokhenmayer, *Connotation du nom propre, ou si Nicolas Chauvin était 'chauviniste'*, „Nouvelle Revue d'Onomastique” 2011, nr 53, s. 217–218.

militarnych lub ich uzależnienie za pomocą metod ekonomiczno-politycznych. Uprawomocniona zostaje również dyskryminacja mniejszości narodowych uznanych z pewnych względów za gorsze czy niepasujące do narodu rządzącego, któremu przypisywane jest niesienie wyższej kultury i cywilizacji.

2. Geneza nacjonalizmu

Pojęcie narodu jest charakterystyczne wyłącznie dla cywilizacji łacińskiej (zachodniej), ponieważ reszta świata grupuje się wedle tożsamości plemiennych (trybalnych, często nieprzekraczalnych dla osób z zewnątrz, co ociera się o rasizm), religijnych lub terytorialno-państwowych. Naród jest bowiem wspólnotą wolicjonalną, czyli taką, do której można przystąpić, przyjmując język i kultury (asymilacja), i będąc w niej zaakceptowanym, a także porzucić ją poprzez emigrację lub wynarodowienie. W tradycji europejskiej naród pojmowany etnicznie (rasowo) wiąże się jedynie ze światem niemieckojęzycznym (*jus sanguinis*), ale po doświadczeniach z rasizmem i hitleryzmem nawet tutaj od tej koncepcji odstąpiono⁴.

W nauce trwają spory, kiedy powstały świadome własnej tożsamości narody. Ustalenie faktów natury psychiczno-socjologiczne bywa trudne, szczególnie gdy nie istnieje ku temu znaczący materiał źródłowy o charakterze pisanim. Dotyczy to szczególnie czasów dawniejszych, gdy w posiadaniu znajdują się materiały pisane przez członków elit, ale też duże problemy z analizą samoświadomości chłopów, często niepiśmiennych, a stanowiących 90% ludności. W moim przekonaniu o narodach można mówić dopiero wtedy, gdy doszło do przełamania dwóch tendencji odśrodkowych dominujących w Średniowieczu:

- a) podziału ludzi na wyodrębnione prawnie stany społeczne, gdzie solidarność stanowa i poczucie interesu stanowego było silniejsze niż narodowe, a często stan rycerski lub arystokracja

⁴ C. Leggewie, *Der Mythos des Neuanfangs – Gründungsetappen der Bundesrepublik Deutschland. 1949–1968–1989*, w: H. Berding (red.), *Mythos und Nation*, Frankfurt am Main 1996, s. 289 i nast.

- z sąsiednich krajów czuły się bardziej sobie bliskie niż mieszkający obok chłopi i mieszczenie mówiący tym samym językiem;
- b) podziału państw narodowych na regiony, które w czasach feudalnych posiadały kolektywne prawa, przywileje, odrębne systemy podatkowe, a nawet oddzielne monety oraz systemy miar i wag.

W literaturze przedmiotu panuje pogląd, że partykularyzmy te zostały przełamane najpierw w Szkocji (XIII wiek) i to najprawdopodobniej Szkoci są najstarszym narodem europejskim⁵. Do tego samego zjawiska doszło następnie we Francji i w Anglii, co było wynikiem powstania tożsamości narodowych w wyniku toczonej przez kilka pokoleń Wojny Stuletniej (1337–1453), która zaczęła się jako klasyczna wojna feudalna i dynastyczna, a skończyła jako narodowa, toczona nie przez feudalne rycerstwo, lecz dwa narody⁶. Inne narody powstawały później. Włoska i niemiecka tożsamość narodowa powstała dopiero w pierwszej połowie XIX wieku, doprowadzając te państwa do zjednoczenia, czyli zakończenia skutków rozbicia feudalnego w drugiej połowie tegoż stulecia.

Powstanie narodów nie jest jednak tożsame z narodzinami nacjonalizmów, które głoszą prymarną suwerenność narodów i ich interesów, traktując sam naród jako podmiot suwerenny. Aż do XVIII wieku idee narodowe grupowały się wokół dziedzicznych monarchii i dynastii, w postaci tzw. monarchii narodowej. Nacjonalizm powstać może dopiero po upowszechnieniu się formuły suwerenności narodu. Formuła ta swoje źródło ma w teorii Jeana-Jacquesa Rousseau i jego koncepcji „suwerenności ludu”, który posiada nieograniczone, nieprzedawnialne i niezbywalne prawo do decydowania o samym sobie⁷. Ten ideał demokratyczny wczesnego

⁵ E. J. Cowan, *Myth and Identity in Early Medieval Scotland*, „The Scottish Historical Review” 1984, t. 63, nr 176, s. 111–135; K. P. Walton, *Scottish nationalism before 1789: an ideology, a sentiment, or a creation?*, „International Social Science Review” 2006, t. 81, nr 3/4, s. 113–117.

⁶ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957, s. 163–181; W. R. Jones, *The English Church and Royal Propaganda during the Hundred Years War*, „Journal of British Studies”, 1979, t. 19, nr 1, s. 18–30; C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985; A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997, s. 46–49.

⁷ J. J. Rousseau, *Du contrat social; ou Principes du droit politique*, Amsterdam 1762, I,5; II, 1–2.

nacjonalizmu stanowi przeniesienie nielimitowanej suwerenności monarchicznej na suwerenny lud, który ma prawo stanowić zarówno o swoich granicach, swoim ustroju politycznych, jak i decydować, kto ma sprawować władzę jako jego polityczny reprezentant. Wystarczyło Rousseuskie słowo *lud* utożsamzić z *narodem*, co nie było specjalnie trudne⁸. Dlatego nowoczesny nacjonalizm można uznać za uboczny produkt procesów demokratyzacji i odchodzenia od partykularyzmów stanowych. Narodził się dosyć samoistnie i zrazu nie posiadał znaczących myślicieli, którzy w ten sposób samo się definiowali. Uważali się za zwolenników suwerenności ogółu, czyli liberałów i demokratów. Nacjonalizm powstał wtedy, gdy w praktyce okazało się, że członkowie suwerennego ludu muszą mieć łatwość komunikowania się ze sobą dzięki wspólnemu językowi, tradycji politycznej i symbolom historycznym. Jest to możliwe w ramach narodu, podczas gdy państwa wielonarodowe takiej tożsamości nie wytwarzają, co powoduje, że brak im spójności wewnętrznej.

3. Główne idee nacjonalizmu

O ile w przypadku wcześniej omawianych koncepcji – liberalizmu, konserwatyizmu i socjalizmu – można stosunkowo łatwo, mimo wewnętrznych różnic w ramach tych wielkich ideologii i doktryn politycznych, znaleźć pięć czy dziesięć idei, które przyjmują wszyscy przedstawiciele danej ideologii lub doktryny, o tyle w przypadku nacjonalizmu nie jest to możliwe. Nacjonalizm nigdy nie był i nie jest samodzielną ideologią polityczną. Jest specyficznym stosunkiem do własnej ojczyzny i do własnego narodu, który konkretną postać

⁸ F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma 1981, s. 7–10; J. Guilhaumou, *Rousseau, citoyenneté, et la Révolution française (1789–1792)*, w: T. L'Aminot (red.), *Etudes. Jean-Jacques Rousseau*, Reims 1989, s. 5–26; X. Palacios, *Le concept de Nation chez Jean-Jacques Rousseau*, w: R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001, s. 27–38; M. Neumann, *Rousseau et le nationalisme*, w: R. Thiéry (red.), op. cit., s. 343–349.

przybiera, czerpiąc obficie z rozwiązań zaproponowanych przez inne ideologie lub doktryny. Są więc *narodowi* konserwatyści (Action Française, rewolucja konserwatywna w Niemczech, frankiści w Hiszpanii), *narodowych* liberałów (włoskie *Risorgimento*, francuski romantyczny republikanizm XIX wieku), *narodowych* socjalistów (faszyści), a nawet *narodowych* komunistów (niemiecki *Nationalbolschewismus*). Synteza nacjonalizmu niemożliwa jest tylko z anarchizmem i libertarianizmem, gdyż te dwa kierunki odrzucają wszystko, co jest ponad-jednostkowe, a więc i pojęcia narodu i państwa narodowego. Łączenie się nacjonalizmu z poszczególnymi ideologiami i doktrynami nie jest przypadkowe. W określonych epokach poszczególne fale nacjonalizmu wchodziły w sojusze z pewnymi ideologiami i doktrynami przeciwko innym, ponieważ nacjonałiści jedne z nich postrzegają jako zbieżne z interesami narodu, a inne im przeciwne. Na podstawie tych powiązań można wyróżnić trzy fale nacjonalizmu: demokratyczną, autorytarną i neo-demokratyczną.

4. Fale nacjonalizmu

4.1. Nacjonalizm pierwszej fali (1789–1870)

Nurt ten rozwijał się między wybuchem Rewolucji Francuskiej (1789) a upadkiem Wiosny Ludów (1848–1849), ewentualnie zjednoczeniem Włoch (1866–1870). Nacjonalizm pierwszej fali można zdefiniować, posługując się znanymi nam już definicjami nr 1 i 2. W literaturze nurt ten określany bywa rozmaicie, na przykład jako „nacjonalizm Risorgimento” lub „nacjonalizm jakobiński”⁹. Jego istotą jest uznanie prawa narodów do samostanowienia zarówno o swoich granicach (samostanowienie zewnętrzne), jak i o własnych rządach (samostanowienie wewnętrzne).

⁹ P. Alter, *Nationalism*, London 1989, s. 28–31; M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957, s. 25 i nast.; A. Wielomski, *Nacjonalizm jakobiński*, w: S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, Lublin 2006, s. 29–46.

4.1.1. Nacjonalizm rewolucyjny

W literaturze już od kilkudziesięciu lat panuje pogląd, że pierwszymi nacjonalistami byli francuscy rewolucjoniści, ponieważ ogłosili, że to nie król, lecz naród jest suwerenem¹⁰. Konsekwentnie, najbardziej radykalnymi nacjonalistami byłiby jakobini¹¹. Pamiętać jednak należy, że rewolucjoniści nie posługiwali się pojęciem „nacjonalizmu”, ponieważ było wtedy jeszcze nieznanne. W charakterystycznym dla siebie słownictwie mówili o sobie, że są „patriotami” (*patriotes*), a to z tej racji, że Oświecenie przywróciło temu pojęciu oryginalne grecko-rzymskie znaczenie. Rousseau pisał, że patriotą i wolnym można być, tylko będąc obywatelem republiki, gdyż tylko obywatel wypełnia definicję człowieka, dla którego „słowa ‘poddany’ i ‘zwierzchnik’ są synonimami” (*ces mots de ‘sujet’ & de ‘souverain’ sont des corrélations identiques*)¹². Pojęcie republikańskiej wolności skodyfikowała w tak rozumiany sposób słynna *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1766), w której hasła wolność polityczna (*liberté civile*), patriotyzm (*patriotisme*) i republika (*republique*) zostały opisane właściwie jako synonimy¹³. Autorem lub współautorem wszystkich tych trzech haseł był zapomniany dziś **Louis de Jaucourt** (1704–1779), którego wpływ na nacjonalistyczno-rewolucyjną myśl polityczną był wprost trudny do przecenienia.

Francuski ideał nacjonalistyczny miał charakter obywatelski. Pod pojęciem *suwerennego narodu* rewolucjoniści francuscy rozumeli wszystkich pełnoletnich mężczyzn, będących obywatelami państwa i posiadających prawa polityczne. Przynależność do narodu nie jest

¹⁰ M.-M. Martin, *Le nationalisme et l'histoire de France*, w: M. Clément, op. cit., s. 78–79; H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962, s. 9–10; J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986, s. 9.

¹¹ H. Kohn, *Prelude to Nation-States. French and German Experiences, 1789–1815*, New Jersey 1967, s. 7–118; J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979, s. 21–80; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski...*, s. 27–130.

¹² J. J. Rousseau, op. cit., III, 13, s. 207.

¹³ D. Diderot, J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751–1772, t. IX, s. 472–475; t. XII, s. 181; t. XIV, s. 150–159.

kwęstię uczucia, języka, wspólnych przodków czy woli. Wspólnota narodowa jest tożsąma ze wspólnotę polityczną, czyli wspólnotę osób mających współludział w suwerenności i posiadających prawa polityczne¹⁴. Dlatego rewolucjoniści umiarkowani i późniejsi liberałowie arystokratyczni (doktrynerzy), opowiadający się za cenzurami wyborczymi, utożsamiali naród tylko z klasę średnią mającą prawa wyborcze. Takiemu rozumowaniu sprzeciwił się **Maximilien Robespierre** (1758–1794) głoszający, że członkami suwerennego narodu są wszyscy dorośli obywatele francuscy płci męskiej i wszyscy oni powinni korzystać z powszechnego prawa wyborczego¹⁵, choć z braku czasu i krótkich rządów nie zdążył tej zasady wprowadzić do ówczesnego prawa wyborczego. Radykalni rewolucjoniści utożsamiali naród z niższymi klasami społecznymi, które za ich pośrednictwem właśnie dochodziły do władzy.

Rewolucja Francuska wybuchła pod hasłem braterstwa (*fraternité*), które dziś utożsamiamy z kosmopolityzmem. Jednak sami rewolucjoniści patrzyli na nie zupełnie inaczej. Braterstwo dotyczyło wszystkich Francuzów, pochodzących ze wszystkich stanów, prowincji i grup etnicznych. *Bratem* był ten, kto posiadał identyczne uprawnienia obywatelskie i był równy wobec prawa. Idea braterstwa stanowiła zaprzeczenie społeczeństwa korporacyjnego, gdzie ludzie podzieleni byli na stany społeczne i mieli odrębne prawa prowincjonalne. Dopiero w drugiej kolejności braterstwo dotyczyło cudzoziemców. Dość powszechny opór wobec Rewolucji Francuskiej owocował usuwaniem z grona narodu wszystkich tych, których uznano za wrogów przemian i nowych idei. Najpierw usunięto tych, którzy będąc obywatelami Francji, nie poparli nowego systemu. Tak z narodu wykluczono najpierw *arystokratów* (przeciwnicy polityczni), a następnie *fanatyków* (przeciwnicy schizmy kościelnej z 1790 roku)¹⁶. Gdy armie rewolucyjne napotkały zbrojny opór w Belgii i w Niemczech – i to nie tylko ze strony monarchów, ale i miejscowej ludności, którą też uważano początkowo za *bratnią* – ogłoszono wizję narodu pod bronią, walczącego

¹⁴ A. Wielomski, *Nacjonalizm wobec problemu Europy*, Warszawa 2018, s. 126–143.

¹⁵ M. Robespierre, *Textes choisies*, Paris 1974, t. I, s. 67, 75.

¹⁶ C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003, s. 552.

z zagranicą-kontrrewolucją. W tym momencie Rewolucja Francuska stawiała się autentycznie *francuska*, walcząc przeciwko tradycyjnym narodom całej Europy¹⁷. Pojęcia *obcy* i *zagranica* skojarzono z pojęciem *kontrrewolucji*. Gdy zaś kontrrewolucyjne armie przechodzą do kontrofensywy i najeżdżają samą Francję, wtedy obrona republiki rzeczywiście łączy się z obroną Francji, a sami rewolucjoniści ogłaszają, że bronią granic naturalnych oraz *honoru* swojego kraju, czyli używają terminologii jakże charakterystycznej dla starego dykjonarza monarchistycznego państwa. Często wówczas przywoływane pojęcie *racji narodu* to nic innego jak tylko nowa wersja starej racji stanu. Dostępny nam podręcznik szkolny z tego okresu naucza, że wolność polega na niepodleganiu przez naród komukolwiek: ani królowi w kraju (suwerenność wewnętrzna), ani jakiegokolwiek sile politycznej znajdującej się poza państwem (suwerenność zewnętrzna). Doktryna wolności łączy się więc zarówno z prawem do samostanowienia wewnątrz kraju (republikanizm), jak i prawem narodu francuskiego do zewnętrznego decydowania o swoich narodowych granicach¹⁸.

Ułomnością nacjonalizmu demokratycznego w czasie Rewolucji Francuskiej był jego faktycznie niedemokratyczny charakter. Rewolucjoniści mieli świadomość, że nie posiadają powszechnego poparcia społecznego, gdyż część Francuzów była wroga Rewolucji, a katolicka większość chłopska zachowywała głęboką rezerwę z powodu antyreligijnej polityki państwa i promowania antychrześcijańskich ekscesów i zwykłych aktów wandalizmu. W tej sytuacji mniejszościowi rewolucjoniści podjęli ideologiczny trud uzasadnienia swoich dyktatorskich rządów nie tyle bezpośrednim przyzwoleniem społecznym, co *obiektywnym* dobrem narodu, który kiedyś (w przyszłości) podziękuje im za dokonanie emancypacyjnej rewolucji i za rządy w jego imieniu. Źródłem rewolucyjnej dyktatury była więc (obiektywna) „racja narodu”¹⁹, a jej uprawomocnieniem fakt, że jakobiński Konwent pochodził z woli tegoż narodu wyrażonej w głosowaniu. W swoim słynnym stwierdzeniu, że „lud, który nas

¹⁷ C. J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern nationalism*, New York 1948, s. 35–53; J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993, s. 343–354, 362–375.

¹⁸ *Alphabet républicain*, Paris an II (1793/1794), s. 21.

¹⁹ J.-P. Marat, *L'erreur des Parisiens*, Paris b.r.w. [1791], s. 4.

wybrał, wszystko ratyfikował²⁰ Robespierre zawarł przekonanie, że wybrańcom narodu wolno absolutnie wszystko, czego wymaga obiektywne dobro delegującego ich do władzy narodu, włącznie z wprowadzeniem dyktatury i fizyczną masakrą wszystkich podejrzanych o niechęć lub spiskowanie przeciwko Rewolucji. Stąd inna znana formuła jakobińska: „Rząd rewolucyjny jest despotyzmem wolności przeciwko tyranii”²¹. Teoretycznie doszło wówczas do dyktatury Konwentu (parlamentu), a faktycznie Robespierre’a i jego kilku zwolenników zasiadających w Komitecie Ocalenia Publicznego, a cała ta konstrukcja pozwalała twierdzić, że dyktatura jest sprawowana z woli suwerennego narodu²².

Z przedrewolucyjnej tradycji monarchicznej nacjonałiści tego kierunku przejęli ideę, że Kościół podporządkowany jest państwu: do 1789 roku królowi, a następnie suwerennemu narodowi. Dlatego przedstawiciele narodu mają prawa regulować wszystkie kwestie religijne, zaczynając od zmian eklezjalnych, a kończąc na dogmatycznych. Katolik, który słucha papieża zamiast francuskiego parlamentu, wyrażającego wolę narodu, jest – jak twierdził przywódca liberalnych monarchistów **Honoré Mirabeau** (1748–1791) – zwykłym „kryminalistą”²³. Przywódca liberalnych żyrondistów **Jacques Brissot** (1754–1793) głosił, że aby katolicyzm mógł być tolerowany w świecie rewolucyjnym, musi ulec liberalizacji, a skoro papież się na nią nie godzi dobrowolnie, to należy Kościół podporządkować państwu (czyli narodowi) i za pomocą decyzji politycznych zlikwidować władzę papieską, skasować dotychczasową hierarchię duchowną, uprościć dogmaty, unieważnić kodeksy prawa kanonicznego i wrócić do prostej „religii rozumu”, czyli do deizmu²⁴. Można było wówczas zaobserwować, jak suwerenny lud polityczny przeistaczał się w równie suwerenny *lud Boży*, na wzór kalwiński. Nacjonalistyczni rewolucjoniści nie zamierzali zrywać związków między państwem a Kościołem, gdyż głosili podporządkowanie tego

²⁰ M. Robespierre, op. cit., t. II, s. 54.

²¹ Ibidem, t. II, s. 119.

²² A. Soboul, *Problèmes de la dictature révolutionnaire* (1789–1796), „Annales Historiques de la Révolution Française” 1983, nr 251, s. 1–13; A. Wielomski, *Demokracja nieliberalna...*, s. 197–201.

²³ H. G. V. R. Mirabeau, *Ceuvres*, Paris 1834, t. III, s. 4.

²⁴ J. P. Brissot, *Rome jugée, et l'autorité législative du pape anéantie*, Paris 1791, s. VI.

drugiego państwu. W 1790 roku uchwalili Konstytucję Cywilną Kleru, która była schizmą religijną na wzór angielskiej z 1534 roku, ponieważ znosiła zwierzchność Rzymu nad Kościołem we Francji, bez zgody papieskiej podzieliła na nowo diecezje, przy okazji zmniejszając ich liczbę, wprowadzała wybory biskupów i duchownych przez wszystkich obywateli mających prawa polityczne i bez względu na deklarowane wyznanie²⁵. W wyniku tej inicjatywy we Francji powstał schizmatyczny, narodowy tzw. Kościół konstytucyjny – marginalny, nieuznawany przez wiernych i utrzymywany jedynie dzięki wsparciu państwa – skasowany jedenaście lat później przez konkordat napoleoński (1801)²⁶. Idea rozdziału Kościoła od państwa pojawiła się we Francji dopiero w II połowie XIX wieku. Rewolucyjnym nacjonalistom była zupełnie obca, gdyż była to doktryna liberalna, zakładająca niezależność religii względem suwerennego i onnipotentnego narodu. Jakobini posunęli się nawet dalej, a mianowicie, aż do próby stworzenia nowej deistycznej religii o demokratycznym i nacjonalistycznym charakterze (tzw. kult Istoty Najwyższej)²⁷.

Nacjonalizm francuskich rewolucjonistów był skutkiem politycznego zastosowania kolektywistyczno-demokratycznego roussoizmu. Nacjonalizm ten miał charakter egalitarny i kolektywistyczny, gdzie wszyscy mieli być jednakowi, gdzie miały zostać zniesione różnice majątkowe, kulturowe i intelektualne. Poprzez zniesienie odmienności chciano stworzyć nowy i homogenicznie pojęty demokratyczny naród francuski o charakterze drobnomieszkańskim. I jak pisał Jacob Talmon, za projektem tym stała obsesyjna „idea harmonii społecznej oparta na egalitarnej koncepcji praw człowieka”²⁸, gdy nie będzie biednych i bogatych, mądrych i głupich, gdyż wszyscy członkowie ciała narodowego będą jednakowi i jakby zupełnie wymienni w funkcjach.

²⁵ *Constitution civile du clergé* [1790], fr.wikisource.org/wiki/Constitution_civile_du_clerg%C3%A9_du_12_juillet_1790 [dostęp: 22.08.2022].

²⁶ G. Pelleter, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution Française (1789–1799)*, Rome 2004, s. 302–320; A. Wielomski, *Kościół w cieniu...*, s. 203–316.

²⁷ F.-A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794)*, Paris 1892; A. Mathiez, *Les Origines des Cultes Révolutionnaires*, Paris 1904; M. Ozouf, *Religion révolutionnaire*, w: idem, F. Furet, op. cit., s. 311–328.

²⁸ J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000, s. 220.

4.1.2. Romantyczni demokraci francuscy

Demokratyczni nacjonałiści XIX stulecia mieli w sobie bardzo silny element prometejski i mesjanistyczny. Dlatego idea narzucania czegoś narodowi dla jego *obiektywnego dobra* nigdy nie była im zupełnie obca. Nie byli jednak, po wypadku jakobińskim, aż tak bardzo przychylni wobec ustanawiania dyktatur w imię rzekomego obiektywnego dobra narodu. Już po zakończeniu Rewolucji Francuskiej ustanawianie takich dyktatur stało się charakterystyczne dla lewicy socjalistycznej, szczególnie zaś dla blankistów, świadomych niskiego poparcia społecznego dla swoich idei²⁹. Główny nurt nacjonalizmu był przywiązany do idei demokracji, ale także do liberalnych instytucji politycznych i prawnych. W XIX wieku we Francji nurt ten rozwijali liczni politycy i pisarze polityczni: **Jules Michelet** (1798–1874), **Alphonse Lamartine** (1790–1869), **Victor Hugo** (1802–1885), **Edgar Quinet** (1803–1875), **Léon Gambetta** (1838–1882) i ostatnie wielkie nazwisko tej tradycji: **Georges Clemenceau** (1841–1929). Nacjonalizm ten łączono z liberalizmem, gdyż przedstawiciele tego kierunku nie wywodzili zasad liberalnych z uniwersalnych idei prawa natury lub praw człowieka, lecz wyłącznie z racji historycznych, a więc ukształtowanych przez wspólnotę narodową. W młodości przeciwstawiali się tyranii Robespierre’a, a w życiu dojrzałym II Cesarstwu, czyli faktycznej dyktaturze personalnej Napoleona III. Wedle nich naród wyrażał swoją wolę wyłącznie za pomocą parlamentu wybranego w głosowaniu powszechnym³⁰.

Nacjonałiści demokratyczni w XIX wieku głosili potrzebę dokonania egalitarnej rewolucji poprzez reformy polityczne i społeczne dokonywane przez większość parlamentarną. Reformy te miały mieć charakter socjalny, a ich celem – zjednoczenie jednostek i klas w jedną harmonijnie funkcjonującą wspólnotę narodową. Dlatego chcieli ograniczyć ekscesy wynikające ze swobody zawierania umów, które tak inspirowały ruch socjalistyczny, aby wprowadzić

²⁹ J. Schleifstein, op. cit., s. 51–53.

³⁰ A. Lamartine, *La Présidence: discours prononcé à l'Assemblée nationale*, Paris 1848, s. 5; J. Michelet, *Histoire de révolution*, Paris 1888 [1853], t. VIII, s. 1–33; L. Gambetta, *Discours et plaidoyers choisis*, Paris 1909, s. 17–18, 27–29, 33, 113–115, 119, 142–143, 203; G. Clemenceau, *Au soir de la pensée*, Paris 1927, t. II, s. 374, 378–379, 416, 428, 433; V. Hugo, *Politique*, Paris 2002, s. 174–177.

we Francji elementy socjalnego prawa pracy i prawo do tworzenia związków zawodowych. Nacjonalizm ten występował przeciw ideologiom o charakterze klasowym, ponieważ chciał zjednoczyć wszystkich Francuzów „pod sztandarem Republiki”³¹.

Cechą charakterystyczną nacjonalizmu demokratycznego była jego skrajna wrogość do religii katolickiej, co było skutkiem silnej impregnacji przez idee antyklerykalne Oświecenia, jak również przekonania, że katolicy stanowią odrębną zorganizowaną w narodzie partię, w dodatku kierowaną z Rzymu, przez Włochów będących wtedy papieżami. Ich szczególną odrazę budził więc ultramontanizm. Przede wszystkim nacjonałiści demokratyczni uważali, że państwo powinno stać się narzędziem modernizacji świadomości społecznej i ujednolicenia wszystkich Francuzów w jednym światopoglądzie. Państwo ma za zadanie wychować następne pokolenia w duchu laickim i antyklerykalnym, anty-tradycyjnym, tworząc naród wolnomyślicieli. Gambetta z laickości i antyklerykalizmu uczynił główny motyw francuskiego nacjonalizmu, co symbolizuje jego słynne hasło „Klerykalizm? Oto wróg!” (*Le clericalisme? Voilà l'ennemi!*)³². Narzędziem tej masowej ateizacji, a zarazem wychowania w duchu świeckiego patriotyzmu, nacjonalizmu i republikanizmu, miała być szkoła – „laicka i republikańska” (*école laïque et républicaine*)³³.

Nurt ten był głęboko nacjonalistyczny, co symbolizuje sprawa Alzacji i Lotaryngii, utraconych przez Francję po klęsce pod Sedanem (1870). Gambetta dowodził obroną Francji po upadku II Cesarstwa i proklamowaniu Republiki. To wtedy ogłosił doktrynę obrony do ostatniego żołnierza, uzbrojenia ludu i walki do upadłego, który to plan przerwał cios w plecy ze strony paryskich komunardów, którzy na tyłach wszczęli rewolucję społeczną, zmuszając Republikę do kapitulacji przed wojskami pruskimi. Clemenceau w latach 1917–1918 kierował wojną przeciwko Niemcom i twierdził, że „armia jest najwyższym wyrazem nacjonalizmu w działaniu”³⁴. Nie był

³¹ L. Gambetta, op. cit., s. 255.

³² Ibidem, s. 237, 374.

³³ R. Fisher, *La pédagogie de la politesse dans l'école laïque de la Troisième République*, „Romantisme” 1997, nr 96, s. 41–49; H. L'Heuillet, *Le renouveau de la question laïque. De la religion à l'identité*, „Raison Présente” 2002, t. 141, s. 63–68.

³⁴ G. Clemenceau, *Grandeurs et misères d'une victoire*, Paris 1997 [1930], s. 26.

to demokratyzm pacyfistyczny, a politycy tego nurtu nigdy nie żalowali grosza publicznego na wojsko. Nacjonałiści ci byli militarystami, ale i republikanami. Dlatego żądali głębokich reform personalnych w armii tak, aby przestali w niej dominować arystokraci i monarchiści, nawet gdyby się to miało przejściowo odbyć kosztem jej siły bojowej³⁵.

4.1.3. Nacjonalizm włoskiego Risorgimento

Jakobini włoscy też określali się mianem „patriotów” (*patrioti*), lecz w odróżnieniu od swojego francuskiego pierwowzoru nie mieli w sobie nic nacjonalistycznego, poza pustymi frazesami o suwerenności ludu. Przeciwnie, byli kolaborantami, czyli wykonawcami poleceń okupujących kraj Francuzów (*triennio giacobino*, 1796–1799). Nadawało im to wymiar kosmopolityczny, kolaborancki i rewolucyjny politycznie³⁶. Prawdziwy nacjonalizm pojawił się u włoskich rewolucjonistów dopiero w Romantyzmie, wraz z **Giuseppe Mazzinim** (1805–1872), który był bardzo mocno przesiąknięty francuskim nacjonalizmem demokratycznym i romantyzmem politycznym³⁷.

Mazzini był patriotą walczącym o zjednoczenie Włoch, a zarazem rewolucjonistą dążącym do zniszczenia przedrewolucyjnego świata we wszystkich jego wymiarach. Każdej zasadzie świata tradycyjnego, mającego legitymizację w woli Stwórcy, przeciwstawił ideę rewolucji, opartą na własnej teologii politycznej. Nauczał, że wszystko to, co tradycyjne ma swoje uzasadnienie w obyczaju lub w woli autorytetu Boskiego lub monarszego, czyli pochodzi z góry (od Boga i władcy) i idzie ku dołowi (ku ludowi). Projekt rewolucyjno-narodowy Mazziniego miał charakter odwrotny i wszelka prawowitość pochodziła w nim z dołu ku górze, zarówno w państwie, jak i w Kościele. Ten nacjonalistyczny rewolucjonista tworzył projekt kompleksowej przebudowy świata, gdzie wszystko zostało odwrócone. Odwrócenie hierarchii dotyczyło rozmaitych sfer:

³⁵ L. Gambetta, *Discours et plaidoyers...*, s. 369–370.

³⁶ S. Nuttini, *L'esperienza giacobina nella Repubblica Cisalpina*, w: M. Salvadori, N. Tranfaglia (red.), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze 1984, s. 100–131; C. Petraccone, *Il giacobinismo napoletano*, w: M. Salvadori, N. Tranfaglia (red.) op. cit., s. 132–153; A. M. Rao, *L'expérience révolutionnaire italienne*, „Annales Historique de la Révolution Française” 1996, nr 313, s. 387–407.

³⁷ A. Volpi, *Note sul rapporti di Mazzini con la cultura francese*, „Rivista Storica Italiana” 2006, t. 118, nr 3, s. 816–863.

1. **Kościół.** Przejęcie przez suwerenny naród panowania nad Kościołem jest warunkiem rewolucji demokratycznej. Wrogiem ludowładztwa jest Tradycja katolicka wykładana przez papieństwo i zawarta w Magisterium. Kościół rzekomo sfalsyfikował naukę Chrystusa w duchu hierarchicznym i autorytarnym. Czas zapanaować nad papieństwem i dokonać rewizji jego nauczania. Rewolucja mazziniańska nie jest ateistyczna (jak we Francji), lecz żąda, aby Kościół stał się jej częścią, a Chrystus symbolem rewolucji³⁸. Lud miałby być wyobrażeniem Boga na ziemi, a jego wola – tożsama z wolą Boga (formuła *vox populi, vox Dei*). Ten, kto woli ludu przeciwstawia jakikolwiek religijny autorytet (np. papieża), jest heretykiem, który ogłasza, że lud/Bóg się myli. Bóg popiera demokrację i rewolucję, głosowanie powszechne i objawia się ludom za pomocą woli wyborców. Suwerenny lud jest kolektywnym Jezusem, a „Ludzkość jest żywym Słowem (*Verbo*) Boga”³⁹. Bóstwo (trudno tutaj mówić o Bogu chrześcijańskim) Mazziniego jest panteistyczne, gdyż przepelnia i przemawia poprzez suwerenne narody, których głos wyborczy i akt rewolucyjny miały być wyrazami jego woli. Jeśli ktoś się modli do tego bóstwa, głosuje lub walczy na barykadach o suwerenność narodu, to sprawuje jego kult. Mazzini nauczał, że prawda religijna jest zmienna wraz ze zmianą woli ludu. Dogmaty i moralność podlegają zmianom wraz z wolą narodu, wyrażającą wolę bóstwa. To, co dziś jest dogmatem, jutro będzie fałszem; to, co dziś jest niemoralne, jutro będzie normą. W Polsce bardzo podobne poglądy głosił w tym samym czasie **Adam Mickiewicz** (1798–1855), tworząc melanz idei narodowo-insurekcyjno-chrześcijańskich⁴⁰.
2. **Państwo.** Giuseppe Mazzini więcej miejsca poświęcił demokracji Kościoła katolickiego niż państwa, co często kojarzono z jego działalnością wolnomularską⁴¹. Było to pokłosiem kontekstu historycznego:

³⁸ B. M. A. King, *The Life of Mazzini*, London 1912, s. 222–248; G. Salvemini, *Mazzini*, Stanford 1957, s. 35–43, 62–67.

³⁹ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, Londra 1860.pdf, liberliber.it/online/autori/autori-m/giuseppe-mazzini/doveri-delluomo/, s. 26.[09.09.2022]

⁴⁰ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 2004 [1832].

⁴¹ E. Y. Hales, *Mazzini and the Secret Societies: The Making of a Myth*, New York 1956, s. 199–211; A. A. Mola, *Masoneria y política: una nueva cara del*

Głównym przeciwnikiem zjednoczenia Italii w unitarne republikańskie państwo nie były słabe księstwa i królestwa dynastyczne, utrzymujące się jedynie dzięki militarnemu wsparciu Austrii, lecz Państwo Kościelne, które zajmowało środkową część Włoch – od Morza Tyrreńskiego po Adriatyk – co czyniło zjednoczenie pozostałej Italii w jedno państwo rzeczą niemożliwą ze względów komunikacyjnych. Dlatego suwerenny naród włoski musiał najpierw przejąć panowanie nad Kościołem, aby dopiero potem zbudować zjednoczoną państwowość. Dopiero zmierzyszy się z tym problemem Mazzini piorunuje monarchistyczne państwa dynastyczne, którym przeciwstawia doktrynę suwerenności narodu. Nacjonalistom nie chodzi o zmianę elit społecznych, gdyż każda forma elity zakłada, że istnieje cokolwiek ponad wolą suwerennego ludu: włoskie państewka dynastyczne i sami władcy. Chodziło mu o zniesienie pojęcia elity politycznej i społecznej. Skoro wszystko wypływa od suwerennego narodu, to nic nie może go przewyższać. Postulowana równość oznacza pewną formę socjalizmu, rozumianą jako w miarę równy podział własności między członków narodu. Po rewolucji nacjonalistycznej odrzucony zostanie dogmat liberalizmu, że własność prywatna jest święta i nienaruszalna. Podobnie jak u Rousseau, także i tutaj stanie się własnością ludu, który podzieli ją w miarę pomiędzy obywateli. Wyjątek czyni Mazzini dla ziemi należącej do arystokratów, którą trzeba znacjonalizować i stworzyć na niej socjalistyczne spółdzielnie⁴².

Program ten spotkał się z radykalną krytyką Bakunina i Marxa, którzy zarzucili mu drobnomieszczański i zbyt mało radykalny charakter⁴³.

3. **Rodzina.** Przymusowej demokratyzacji ulec miała także rodzina, w której model patriarchalny powinien zostać zastąpiony przez – jakbyśmy to dziś nazwali – partnerski. W tym celu należy wprost dokonać korekty Litery biblijnej, która fałszywie głosi, że Bóg

mito masoneria-revolucion, „Studia Historica. Historia Contemporanea” 2005, nr 23, s. 113–115; F. Conti, *Mazzini massone? Costruzione e fortuna di un mito*, „Memoria e Ricerca” 2006, nr 21, s. 157–175.

⁴² G. Bentacchi, *Giuseppe Mazzini*, Chiarena 1972, s. 113–116.

⁴³ M. Montanari, *Mazzini nel giudizio di Marx ed Engels*, „Critica Marxista” 2005, nr 4, s. 61; A. Castelli, *Bakunin critico di Mazzini*, „Storia del Pensiero Politico” 2014, nr 3, s. 490–491.

stworzył Ewę z żebra Adama i zamiast tego wprowadzić poprawkę: „Bóg stworzył Ludzkość w postaci kobiety i mężczyzny”⁴⁴. Nową wizję egalitarnej rodziny po emancypacji musi propagować edukacja, a konkretnie państwowa i obligatoryjna szkoła, wychowująca młode pokolenia w duchu walki z przyzwyczajeniami patriarchalnymi.

4.1.4. Europejski wymiar nacjonalizmu demokratycznego

Wcześni nacjonaści francuscy byli przekonani, że Francuzi są narodem najbardziej kulturalnym w całej Europie. Skoro rewolucja wybuchła we Francji, oni też proklamowali prawa człowieka, to stolicą świata musi być Paryż⁴⁵. Mimo tej megalomanii byli zwolennikami stworzenia paneuropejskiej federacji wolnych narodów, mających ustrój republikański i demokratyczny, oczywiście ze stolicą w Paryżu. Popierali także prawo podzielonych narodów – polskiego, włoskiego i niemieckiego – do zjednoczenia w państwa narodowe, wedle zasady prawa narodów do samostanowienia zewnętrznego i wewnętrznego⁴⁶. Wymiar europejski widoczny był szczególnie mocno u Mazziniego. Zjednoczenie Włoch miałyby być tylko etapem w zjednoczeniu całej „Ludzkości”⁴⁷.

4.2. Nacjonalizm niedemokratyczny (1870–1945)

4.2.1. Nacjonalizm autorytarny

Nacjonalizm drugiej fali powstał po ustanowieniu republiki we Francji (1870) i w trakcie procesów szerokiej demokratyzacji na całym kontynencie w drugiej połowie XIX wieku, będąc wynikiem generalnego rozczarowania demokracją ze strony nacjonalistów. Jest to ogólne rozczarowanie praktyką implementacji

⁴⁴ G. Mazzini, op. cit., s. 43.

⁴⁵ Zob np. J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle* [1847], w: idem, *Ceuvres Complètes*, Paris 1897, t. XXXV, s. 401, 425, 446–51, 463–64; idem, *Le peuple*, Paris 1961 [1846], s. 327, 362; V. Hugo, op. cit., s. 144, 148, 275, 331.

⁴⁶ J. Michelet, *La Pologne martyr*, Paris 1863, s. 3–136; E. Quinet, *Allemagne et Italie*, Paris 1846; E. Quinet, *Les révolutions d'Italie*, Paris 1904 [1848–1851], t. I–II.

⁴⁷ M. Nacci, *Mazzini democratico europeo*, „Iride” 2006, nr 1, s. 153–160; A. de Blas Guerrero, *Mazzini y la Europa nacional*, „Claves de Razón Práctica” 1995, nr 52, s. 64–66.

do systemów politycznych prawa narodów do samostanowienia, zarówno w kwestiach wewnętrznych (demokracja), jak i zewnętrznych. Przedstawiciele tego kierunku jako pierwsi zaczęli używać pojęcia „nacjonalizm” i określać się nacjonalistami. Termin ten wymyślił **Maurice Barrès** (1862–1923) w 1892⁴⁸ i niezwykle szybko spopularyzował.

Nacjonalizm drugiej fali narodził się we Francji, gdzie demokracja ugruntowała się jako pierwsza (głosowanie powszechne mężczyzn wprowadzono w 1848 roku) i gdzie dotychczasowi patrioci zderzyli się jako pierwsi z dwoma problemami:

- a) w wyniku wojny francusko-pruskiej (1870) zrozumieli, że federalna Europa wolnych narodów, o ustrojach opartych na głosowaniu powszechnym, jest ułudą, ponieważ Bismarckowskie Niemcy stworzyły nacjonalizm imperialny, hegemonistyczny, dążący do podbojów i ignorujący zasadę prawa narodów do samostanowienia o swoich granicach, szowinistyczny (definicja nr 4);
- b) po klęsce wojennej, po odejściu pierwszego pokolenia nacjonalistów, demokratyczna III Republika szybko zapomniała o utraconych w 1870 roku Alzacji i Lotaryngii, budując społeczeństwo liberalne, zekonomizowane i niedbające o sprawę narodową, które zapomniało o utraconych prowincjach i germanizowanych rodakach.

Początek nacjonalizmu drugiej fali we Francji stanowią dwie wielkie afery, które wstrząsnęły tym nurtem politycznym. Mowa tu o aferach:

1. Boulanger – generała unowocześniającego francuskie siły zbrojne i niekryjącego swojego rewizjonizmu granicznego wobec wschodniego sąsiada, a odwołanego z szefostwa ministerstwa wojny z powodu ultimatum Berlina (1886–1889).
2. Dreyfusa (1894–1899), gdy o winie/braku winy domniemanego szpiega zadecydować miało jego żydowskie pochodzenie, które stało się najważniejszym problemem w debacie o ewentualnym szpiegostwie tego oficera. W efekcie, pod koniec XIX wieku nacjonałiści francuscy gwałtownie odwrócili się od III Republiki i zaczęli ją traktować jako państwo antynarodowe.

⁴⁸ M. Barrès, *La querelle des nationalistes et des cosmopolites*, „Le Figaro” 4.07.1892.

Podobne znaczenie dla nacjonalizmu włoskiego miała epoka skorumpowanych i oligarchicznych rządów klikki politycznej Giovanniego Giolittiego w Italii (1892–1922), podsumowanych przez kompromitującą klęskę aspirującego do roli imperialnej europejskiego państwa w wojnie kolonialnej ze słabo uzbrojonymi Etiopczykami pod Aduą (1896). Dla hiszpańskich nacjonalistów punktem zwrotnym było ustanowienie antyklerykalnej i radykalizującej się w kierunku komunistycznym republiki w Hiszpanii (1931–1936). Zwrot nacjonalistów w kierunku niedemokratycznym nastąpił w Polsce dopiero w 1926 roku, będąc reakcją na zamach majowy, oznaczający koniec możliwości rządzenia dla wielkiej nacjonalistycznej partii na drodze parlamentarnej (endecja w latach 1919–1926 zdobywała po 37–42% głosów). Dlatego *Myśli nowoczesnego Polaka* z 1904 roku **Romana Dmowskiego** (1864–1939), definiujące polską doktrynę nacjonalizmu, nie wykazywały jeszcze żadnych skłonności autorytarnych⁴⁹.

Opisane powyżej wydarzenia pokazały, że państwo demokratyczne było słabe, rozrywane konfliktami wewnętrznymi i niezdolne do okazania zdecydowanej woli politycznej, gdy na świecie triumfowały państwa o silnej władzy wykonawczej: Niemcy i Japonia. Konstatowano wzrost znaczenia rozmaitych *lobbies* o partykularnych i ponadnarodowych interesach: wielkiego kapitału, antyklerykalnej masonerii i dobrze zorganizowanej mniejszości żydowskiej o ponadnarodowych powiązaniach. Wyrzucił te spostrzeżenia w lapidarnej formule **Charles Maurras** (1868–1952), pisząc o faktycznych rządach „czterech stanów skonfederowanych”: Żydów, masonów, protestantów i meteków (naturalizowanych cudzoziemców)⁵⁰. Do powstania nacjonalizmu autorytarnego po 1917 roku duże znaczenie miał także strach przed rodzimymi partiami komunistycznymi i rewolucją sowiecką. Demokratyczna republika zaczęła kojarzyć się z tzw. kierieńszczyzną.

Do cech nacjonalizmu autorytarnego zaliczyć należy:

1. **Autorytarny ustrój polityczny.** Nacjonałiści postulowali radykalne wzmocnienie instytucji państw narodowych, przedefiniowując samo pojęcie *rządu narodowego*. O ile dotąd za taki

⁴⁹ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989 [1904].

⁵⁰ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900], s. 206–07, 257–58, 367; idem, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937], s. 203–204, 226.

uważano rząd wybrany przez naród w głosowaniu powszechnym, o tyle teraz ogłoszono, że jest nim rząd rządzący w zgodzie z obiektywnym interesem narodu, bez względu na sposób, w jaki się ukonstytuował i istnienie lub brak demokratycznego upromocnienia swojego funkcjonowania. Nacjonalistom chodziło o zastąpienie rządem narodowym rządów partyjnych, pochodzących z woli narodu⁵¹. Dlatego niezwykle intensywnie szukali nowego instytucjonalnego wyraziciela obiektywnie pojętego interesu narodowego. Wszyscy przedstawiciele tego kierunku zgodnie wskazywali na państwo, które jako jedyne jest zdolne stanąć ponad konfliktami partyjnymi i partykularnymi, szczególnie nad klasowymi. Jednak, aby państwo mogło stanąć ponad interesami partykularnymi, samo nie mogło pochodzić z gry partyjnych interesów i stanowić wyrazu aspiracji większości. Dlatego nacjonałiści stanowczo odrzucili partie polityczne i wybory powszechne na rzecz rządów autorytarnych, sprawujących władzę zgodnie z obiektywnym interesem narodu. Stąd pojawiająca się tutaj idea restauracji monarchii absolutnej (*Action Française*), autorytarnej o charakterze charyzmatycznym (doktryna Barrèsa i faszyzm włoski), klasycznej dyktatury (frankizm w Hiszpanii i salazaryzm w Portugalii) lub rządu wyłanianego przez hierarchicznie uformowany naród (młoda endecja i jej koncepcja Organizacji Politycznej Narodu).

2. **Pokój społeczny.** Autorytarne państwo nacjonałiści postrzegali jako zdolne do położenia kresu konfliktom ekonomiczno-politycznym wyrastającym z wolnorynkowego kapitalizmu, którego rażące niesprawiedliwości ekonomiczne wywołały rewolucyjną reakcję proletariatu, w postaci ideologii klasowej (marksizm). Nacjonalizm odwołuje się do idei wspólnoty narodowej przeciwko internacjonalistycznej wspólnocie klasowej⁵² i zwykle proponuje szerokie spektrum reform ekonomicznych tak, aby przywrócić narodowi proletariat, który

⁵¹ J. Pemartin, *Le Général Primo de Rivera et la dictature en Espagne*, Bruxelles 1929, s. 47; Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–1935, t. II, s. 9; t. III, s. 181; J. A. Primo de Rivera, *Textos biograficos y epistolario. José Antonio intimo*, Madrid 1968, s. 177.

⁵² M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, t. II, s. 158–175.

w wyniku wyzysku przeszedł na pozycje separatystyczne wobec wspólnoty: internacjonalistyczne i klasowe. Maurice Barrès projekt ten określał mianem nowej „patriotycznej ekonomii” i „socjalizmem narodowym”⁵³. Tego ostatniego pojęcia nie należy oczywiście identyfikować z hitleryzmem, gdyż powstało znacznie wcześniej. Wielu nacjonalistów zwróciło uwagę na korporacjonizm jako doktrynę ekonomiczną o charakterze solidarystycznym i antyliberalną, w dodatku propagowaną przez katolików społecznych. Idea korporacyjna szczególnie interesowała nacjonalistycznych dyktatorów: gen. Francisco Franco i Antonio de Oliveirę Salazara⁵⁴. W Austrii kanclerz **Engelbert Dollfuß** (1892–1934) stworzył całe „państwo stanowe”, oparte na tej doktrynie kościelnej⁵⁵. Korporacjonizm to zarówno system ekonomiczny, jak i polityczny, gdyż systemy polityczne w autorytarnych krajach romańskich zawierały element reprezentacyjny, w postaci zgromadzenia pochodnego wyborom korporacyjnym. Twórcom tych rozwiązań chodziło tutaj o zastąpienie wyborów powszechnych przez desygnację korporacyjną deputowanych, czyli – jak wtedy nazywano – o demokrację „organiczną”⁵⁶. Tłumaczono, że tylko wtedy parlamentarzyści są przedstawicielami naturalnych wspólnot zawodowych (korporacji), a nie skonfliktowanych ze sobą partii politycznych. Systemy takie wprowadzono na wzór włoski w Hiszpanii, Austrii i w Portugalii.

3. **Konfesyjna tradycja narodowa.** Nowość w nacjonalizmie antydemokratycznym stanowiła afirmacja katolicyzmu, który był postrzegany jako duchowe antidotum na wolnomyślicielstwo

⁵³ Idem, *L'idéal dans les doctrines économiques*, „La Cocarde” 14.11.1894; idem, *Socialisme et nationalisme*, „La Patrie” 27.02.1903.

⁵⁴ F. Franco, *Pensamiento politico*, Madrid 1975, t. I, s. 495–522; A. Oliveira Salazar, *Antologia, 1909–1960*, Coimbra 1966, s. 189–204.

⁵⁵ F. Bock, ‘Österreichs Innenpolitik 1934’. *Das Experiment des Ständestaates*, w: *Der Österreichische Ständestaat – Engelbert Dollfuß zwischen Sozialismus und Nationalsozialismus*, Berlin 1984, s. 35–54; U. Kluge, *Der österreichische Ständestaat 1934–1938. Entstehungen und Scheitern*, München 1984, s. 43–51, 73–99; R. Kochnowski, *Państwo stanowe czy dyktatura proletariatu? Geneza upadku austriackiej demokracji w latach 1927–1934*, Kraków 2012, s. 169–233.

⁵⁶ Np. J. Beneyto Perez, J. M. Costa Serrano, *El partido. Estructura e historia del derecho público totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939, s. 140.

liberałów i materializm marksistów. Kościół był widziany jako niezwykle cenny sojusznik polityczny w walce z partiami antyklerykalnymi (liberałami i socjalistami). Prywatny stosunek nacjonalistów do religii był różny: bywali zarówno agnostykami (Charles Maurras, Maurice Barrès, Roman Dmowski), jak i ludźmi bardzo religijnymi (Francisco Franco, Antonio de Oliveira Salazar, Engelbert Dollfuß). Wszyscy jednak podzielali głębokie przekonanie, że nacjonalizm potrzebuje katolicyzmu jako swojego fundamentu światopoglądowego, ponieważ religia konstytuuje tradycyjną tożsamość narodową. Maurras agnostyk pisał:

Niezależnie od tego, czy wierzymy, czy nie; to i tak wszyscy jesteśmy urodzonymi katolikami. Nasze przyzwyczajenia duchowe i moralne zostały uformowane pomiędzy blaskami Świętym Stolem i katolickim ołtarzem⁵⁷.

Dlatego katolicyzm należy traktować jako „element pokoju publicznego, ładu intelektualnego i moralnego oraz tradycji narodowej”⁵⁸. Roman Dmowski pisał podobnie, będąc prywatnie człowiekiem niewierzącym:

katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie (...). Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu⁵⁹.

4. **Niechęć wobec mniejszości narodowych.** Nacjonałiści za wrogów państwa narodowego postrzegali zamieszkujące to państwo mniejszości narodowe (co było o tyle zasadne, że te nie akceptowały państwa nacjonalistycznego, propagując liberalne lub socjalistyczne). Na liście wrogów nacjonalistów polskich i francuskich pierwsze miejsce zwykle zajmowali Żydzi, których chętnie kojarzono z wolnomularstwem, międzynarodową finansjerą, z bolszewizmem i wrogością do katolicyzmu. Tylko nacjonalizm hiszpański nigdy nie wykazywał jakichkolwiek śladów niechęci

⁵⁷ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 237.

⁵⁸ Idem, *La politique religieuse*, s. 371.

⁵⁹ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo* [1927], w: idem, *Wybór pism*, Nowy York 1988, t. IV, s. 99.

do tej mniejszości, zapewne dlatego, że od kilkuset lat Żydów w Hiszpanii praktycznie nie było. Niechęć kierowała się także w stronę innych mniejszości narodowych, które były podejrzewane o nielojalność wobec państwa (endecja wobec Ukraińców w Galicji; polscy i francuscy nacjonałiści wobec mniejszości niemieckiej; hiszpańscy wobec uznawanych za separatystów Basków i Katalończyków).

5. **Sprawy międzynarodowe.** Wielu nacjonalistów nie lubiło graniczących z nimi sąsiednich narodów. Nacjonałiści francuscy i polscy zajmowali stanowisko radykalnie antyniemieckie, widząc w Niemczech zagrożenie dla bezpieczeństwa własnych narodów (zresztą słusznie, co wykazały wojny światowe). Pisane przez nich rozprawy o zagrożeniu niemieckim weszły do geopolitycznego kanonu nacjonalistycznej myśli politycznej⁶⁰. Nacjonałiści francuscy ograniczali się do obrony terytorialnego i kolonialnego *status quo*, które wyłoniło się z pokoju wersalskiego, a które dla Francji oznaczało prymat polityczno-militarny w Europie i zachowanie imperium kolonialnego. Porządku wersalskiego broniła także polska Narodowa Demokracja, widząc w nim gwarancję istnienia Państwa Polskiego wobec rewanżyzmu niemieckiego. Jednak nacjonałiści z państw „na dorobku” propagowali stworzenie własnych imperiów:
- a) Portugalczycy wierzyli w odbudowę wielkości ich małego kraju dzięki afrykańskim koloniom, które uznano wprost za zamorskie departamenty (Angola i Mozambik)⁶¹;
 - b) pobici i ograbieni z kolonii przez Amerykanów w 1898 roku Hiszpanie snuli marzenia o *Hispanidad*, czyli o budowie wielkiego katolicko-hiszpańskiego imperium złożonego z Półwyspu Iberyjskiego i całej Ameryki Łacińskiej⁶².

⁶⁰ Idem, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, Warszawa 2016 [1908]; Ch. Maurras, *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*, Paris 1928 [1910].

⁶¹ M. Braga da Cruz, *O Partido e o Estado na Salazarismo*, Lizbona 1988, s. 62–73; A. E. Duarte Silva, *Salazar e a política colonial do Estado Novo: o acto colonial (1930–1951)*, w: *Salazar e o Salazarismo*, Lizbona 1989, s. 101–152.

⁶² I. Gomá Tomàs, *Apología de la Hispanidad. Discurso pronunciado en el Teatro 'Colón', de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del 'Día de la Raza'*, „Acción Española” 1.11.1934; R. de Maeztu, op. cit.

4.2.2. Faszizm włoski

Faszizm jest formą mitu politycznego łączącego nacjonalistyczny mit narodu z pewną wersją państwowego socjalizmu, wolnego od marksistowskiej walki klas (zamiast niej pojawia się solidaryzm społeczny). Faszizm włoski powstał z połączenia dotychczasowego włoskiego nacjonalizmu autorytarnego, skupionego wokół **Enrico Corradiniego** (1865–1931)⁶³ i skłaniających się do nacjonalizmu włoskich eksanarchistów, eksyndykalistów i byłych działaczy lewego skrzydła socjalistów, którym przewodził Benito Mussolini⁶⁴. Powstała z tych grup formuła polityczna postawiła sobie za cel zbudowanie państwa totalitarnego, przenikającego i kontrolującego całe życie polityczne, społeczno-ekonomiczne i kulturowe wspólnoty politycznej określającej się jako naród. Faszizm możemy zdefiniować jako połączenie nacjonalizmu i solidarystycznej wersji socjalizmu zinstytucjonalizowanego w postaci państwa totalitarnego.

Faszizm włoski charakteryzowało wiele idei, po części określających także faszyzmy w innych państwach romańskich⁶⁵. Do cech charakterystycznych należały:

1. **Nacjonalizm i państwo narodowe.** Każdy faszysta deklaruje, że chce, aby jego naród posiadał własne państwo z granicami narodowymi. Państwo to ma być zamieszkałe przez tenże naród, ewentualnie być nieco powiększone o tereny o znaczeniu historycznym dla narodu lub zawierające sporą mniejszość rodaków (tereny sporne). Dlatego Mussolini chciał przyłączenia do Włoch terenów etnicznie i historycznie spornych – Korsyki, Nicei, Istrii, Dalmacji – a także, już jako kolonii, Albanii, Grecji, Etiopii i Tunezji. Korsyka i Nicea są etnicznie i językowo zbliżone do Italii, acz odpadły od niej ze względów historycznych i stały się częścią Francji. Wybrzeża Adriatyku łączą się

⁶³ M. Sciarrini, *La 'Italia Nazione'. Il sentimento nazionale italiano in età moderna*, Milano 2004; J. Sondel-Cedarmas, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, Kraków 2013.

⁶⁴ G. B. Furiozzi, *Dal Socialismo al Fascismo. Studi sul sindacalismo rivoluzionario italiano*, Napoli 1998, s. 123–152; G. Parlato, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Bologna 2000.

⁶⁵ Zob. A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i w Niemczech*, Biała Podlaska 2011.

z dziedzictwem weneckim, a w miastach dalmatyńskich i na Istrii mieszkała znacząca ludność włoska. Grecję Włosi uważali za jedność historyczną z Italią (co nie miało historycznego uzasadnienia); Etiopię trzeba było zdobyć, aby pomścić klęskę pod Aduą (1896) i stworzyć kolonię, a nie po to, aby ją przyłączyć do Włoch. We francuskiej Tunezji mieszkało zaś ponad 100 tysięcy włoskich osadników. Marzeniem włoskich faszystów było wskrzeszenie Cesarstwa Rzymskiego i przekształcenie Morza Śródziemnego w imperialne „morze wewnętrzne”⁶⁶. Towarzyszyły temu dość pompatyczne, a czasami wręcz komiczne, stylizacje Włoch na Rzym, a Duce na nowego Imperatora⁶⁷. Nie każdy faszyzm jest jednak ekspansywny. Na przykład faszyzmy francuski czy hiszpański nie miały żadnych ambicji zmiany granic, będąc zadowolonymi z istniejących.

2. **Statolatria.** Faszyzm głosił wizję państwa antyliberalnego, silnego, będącego przedmiotem autentycznego kultu, które musi być zdolne stanąć ponad sprzecznymi interesami klas i partii politycznych, rozrywających je na strzępy w liberalnej demokracji. Stąd odżegnanie się od liberalnej demokracji, jednak nie od demokracji jako idei filozoficznej, według której pierwotnym źródłem władzy politycznej jest naród. W tym sensie faszyzm to alternatywna formuła społeczeństwa masowego, bez partii politycznych i parlamentaryzmu. Wódz, partia, państwo wyrażają wolę narodu. W faszyzmie jest zawarta pewna wizja demokracji, gdzie naród wyraża swoją wolę za pośrednictwem silnego przywództwa, broniącego interesu narodowego⁶⁸. Tak powstałe państwo ponownie musi stać się najwyższym

⁶⁶ R. Paribeni, *L'Impero Romano*, Roma 1939, t. III, s. 3–50; N. Fattovich, *Il senso della Romanità in Mussolini*, Bologna 1939; G. Bottai, *La funzione di Roma nella vita culturale e scientifica della nazione*, Roma 1940.

⁶⁷ F. Rigotti, L. Ornaghi, *Die Rechtfertigung der faschistischen Diktatur durch die Romanität*, w: R. Saage (red.), *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995, s. 141–157.

⁶⁸ J. Monnerot, *Sociologie de la révolution. Mythologies politiques du XXe siècle*, Paris 1969, s. 538–544; L. Mangoni, *Per una definizione del fascismo: concetti di bonapartismo e cesarismo*, „Italia Contemporanea” 1974, nr 136, s. 17–52; D. Riley, *The civic foundations of fascism in Europe. Italy, Spain, and Romania, 1870–1945*, Baltimore 2010, s. 1–22.

podmiotem lojalności politycznej, ponad partiami, klasami i konfesjami. Jak nauczał Mussolini: „bez państwa nie ma narodu. Są tylko związki między jednostkami ludzkimi, wrażliwe na wszelkie impulsy dezintegracyjne, których historia jest pełna”⁶⁹. Stąd pojęcie totalitaryzmu – wymyślone przez antyfaszystów, lecz twórczo zaadaptowane przez Duce, który nadał mu znaczenie pozytywne⁷⁰. Silne państwo traktuje prawo nie jako wartość samą w sobie, ale jako swoje narzędzie. Prawo jest narzędziem państwa dla porządkowania rzeczywistości. Z tej hierarchii bytów wynika, że państwo generalnie powinno być oparte na normach prawnych, ale jeśli nie ma innego wyjścia, to – dla racji stanu – porządek normatywny musi uznawać wyjątki. Najwyższe władze oceniają, kiedy taka sytuacji następuje. Wbrew złej prasie rzeczywisty poziom represji politycznych w Italii nie był wcale wielki. W ciągu 21 lat trwania faszystowskiego systemu politycznego represjonowano w sumie ok. 15 tysięcy osób (w tym 5 tys. więziono), ale do 1940 roku wykonano zaledwie 9 egzekucji z przyczyn politycznych, głównie na terrorystach słoweńskich⁷¹. Dlatego też w literaturze włoskiej trwa dyskusja, czy włoskie państwo było rzeczywiście totalitarne, czy tylko autorytarne, a rzucone przez Mussoliniego hasło totalitaryzmu tak naprawdę nigdy nie zostało urzeczywistnione⁷².

3. **Wódz.** Ideałem faszyzmu jest władza charyzmatycznego przywódcy, mającego moc uchylania praw w sytuacjach wyjątkowych, ale nie jest to cecha konieczna dla faszyzmu jako takiego. Na przykład faszyci francuscy nigdy nie znaleźli kandydata na takiego charyzmatycznego przywódcę, a gen. Franco – wieloletni przywódca

⁶⁹ Cyt. za: N. Tripodi, *Il fascismo secondo Mussolini*, Roma 1978, s. 88.

⁷⁰ J. Petersen, *La nascita del concetto di 'Stato totalitario' in Italia*, „Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento” 1975, t. I, s. 143–168; S. Forti, *El totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*, Barcelona 2008, s. 35–84.

⁷¹ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000, s. 54.

⁷² A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino 1965, s. 290–293; L. Mangoni, op. cit.; A. De Bernardi, *Una dittatura moderna. Il fascismo come problema storico*, Milano 2006, s. 54–61, 114–18; S. Cassese, *Lo Stato fascista*, Bologna 2010, s. 25–41, 78–82; E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, Roma 1995, s. 75–128; J.-Y. Darmagen, *Logique du fascisme. L'Etat totalitaire en Italie*, Paris 2008, s. 7–23.

hiszpańskich faszystów wchodzących w skład rządzącej monopartii Falange – nie miał w sobie nic z charyzmatycznego wodza.

4. **Monopartia.** Władzę polityczną musi sprawować jedyna legalna partia polityczna, a mianowicie faszystowska, ściśle złączona z państwem i jego administracją, przy czym dogmatem politycznym jest zasada, że partia podlega państwu i właściwie jest partią upaństwowioną. Ideałem jest, aby w monopartii nie było żadnych zwalczających się frakcji, mających w dodatku odmienne poglądy na istotne sprawy. W praktyce we włoskiej partii faszystowskiej funkcjonowały rozmaite koterie i środowiska, które nie miały jednak charakteru zinstytucjonalizowanego, swoimi korzeniami sięgającymi do okresu sprzed powstania partii (stąd podziały na prawicę i lewicę faszystowską).
5. **Kontrola gospodarki.** W okresie międzywojennym faszystowską Italię często określano mianem „państwa korporacyjnego”, zbudowanego w latach 1923–1936. Jest to model ekonomiczny, w którym wolny rynek zastąpiły korporacje skupiające pracobiorców i pracodawców. Nie są to jednak ciała autonomiczne, tzw. pośredniczące, jak je pojmowano w czasach przedliberalnych. Korporacje są organem państwa, które wyznacza ich zarządy, a te, w konsekwencji, określają warunki płacy i pracy, plany produkcyjne, ustalają ceny etc. Korporacje to narzędzia etatyzmu państwowego. Własność prywatna pozostaje nienaruszona, ale państwo ingeruje w zarządzanie nią, wypierając mechanizmy rynkowe, czyli popytu i podaży. Towarzyszą tym rozwiązaniom silne elementy nowoczesnego państwa socjalnego, tzw. państwa dobrobytu: ustawodawstwo pracy, płatne urlopy, zakaz pracy dzieci, zasiłki od bezrobocia, renty, emerytury etc. Trwa przyspieszona industrializacja, w której, gdy brakuje kapitału prywatnego, jego miejsce zajmuje kapitał państwowy⁷³.
6. **Nieagresywny laicyzm.** Oryginalnie faszyzm był ruchem całkowicie laickim, a jego pierwsi aktywiści i intelektualiści

⁷³ A. Assante, *La doctrine du fascisme. Le corporatisme*, Naples 1939, s. 15–133; O. Fantini, *Stato e Lavoro. Corso completo di legislazione sociale e del Lavoro interna e comparata*, Roma 1928, s. 240–338; L. Fontana-Russo, *Politica economica generale e corporativa*, Roma 1940, s. 58–90; P. de Michelis, *La Rôle économique des corporations fascistes en Italie*, Genève 1940, s. 70–168.

pochodzili ze skrajnej lewicy (przykładem niech tutaj będzie Benito Mussolini). Z kolei włoscy nacjonaści mieli dużą antypatię do Kościoła z powodu jego sprzeciwu wobec unifikacji Italii w XIX wieku. Funkcjonując jednakże w narodach katolickich, faszyci szybko zdali sobie sprawę, że z antyklerykalizmem nie zdobędą poparcia społecznego. Stąd próba znalezienia z Kościołem pewnego *modus vivendi*. Zawierając pakt laterański (1929), ateista i eks-socjalista Mussolini przyznał, że katolicyzm jest istotą włoskiej tradycji⁷⁴. Po 1929 roku faszyci odrzucili swój pierwotnie wojujący laicyzm, jednak starali się o podporządkowanie Kościoła państwu, w czym prym wiodła frakcja głównego teoretyka reżimu i wieloletniego ministra edukacji **Giovaniego Gentilego** (1875–1944), uznającego to za warunek zbudowania „państwa etycznego”, czyli takiego, które będzie samo dla siebie dawcą pojęć dobra i zła⁷⁵. Wielu faszystów było ludźmi głęboko wierzącymi, lecz antyklerykalnymi w tym sensie, że nie życzyli sobie ingerencji duchownych w politykę lub podporządkowania racji stanu racji kościelnej.

7. **Rodzina.** Faszyci włoscy byli zwolennikami rodziny tradycyjnej, patriarchalnej, czynnie i aktywnie występując przeciw emancypacji kobiet. O ile mężczyznom przypisywana była rola aktywistyczna, także w sferze seksualnej (co wyraża ich siłę namiętności i woli podboju), o tyle kobiety miały być wzorowymi żonami i matkami. Stanowiło to oczywiście pewną sprzeczność pomiędzy mężczyznami, którzy mieli być ekspansywni seksualnie, a skromnymi kobietami (szczególnie widoczne jest to w faszyzmie włoskim). Promowana była wielodzietność, ale nie tyle uzasadniana religijnie, co demograficznie i troską o liczbę rekrutów⁷⁶.

⁷⁴ R. Paribeni, op. cit., t. III, s. 45–47.

⁷⁵ J. T. Desanti, *Gentile et les origines philosophiques du fascisme*, w: M. A. Macciocchi (red.), *Éléments pour une analyse du fascisme*, Paris 1976, t. I, s. 115–127; W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo 'etyczne' Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1997, t. 20, s. 211–222; S. Zappolli, *Gentile e il fascismo*, w: P. Di Giovanni (red.), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003, s. 147–168.

⁷⁶ P. Zunino, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna 1985, s. 288–289.

8. **Mit polityczny.** Określanie faszyzmu mianem ideologii jest poniekąd błędne, gdyż nie jest to szczegółowo opisana i wyłożona wizja świata, stworzona przez ludzki rozum. Faszyci uważają, że człowiek nie jest istotą zbyt racjonalną i silnie działają nań mity polityczne, szczególnie mit narodu, którego moc pokazała wojna lat 1914–1918, gdy skompromitowała się ideologia marksistowska, ponieważ robotnicy odmówili udziału w rewolucji, lecz dali się całymi milionami dziesiątkować w obronie państwa narodowego i własnego narodu. Nacjonalizm zaś postrzegali jako mit polityczny, zapożyczając tę koncepcję od francusko-włoskiego syndykalisty **Georgesa Sorela** (1847–1922)⁷⁷, który zresztą przed śmiercią poparł faszyzm. Mit narodu to podstawowe narzędzie mobilizacji mas. Pogląd ten potwierdzał sam Mussolini, pisząc:

Stworzyliśmy własny mit. Mit to wiara, pasja. Nie musi być rzeczywisty. W istocie wystarczy, że się weń wierzy, iż jest w sercu, daje nadzieję. Nowym mitem jest Naród! Temu mitowi, o naszej wielkości, chcemy podporządkować rzeczywistość. Chcemy mu podporządkować wszystko⁷⁸.

Pojęcie aracionalnego mitu skłania faszystów do wizji życia aktywnego, sprzeciwiającego się rządzeniu za pomocą argumentowania i dyskusji. Marksistowski lub liberalny wróg nie wierzy w mit narodu. Mas nie przekonuje się, lecz się je zdobywa, bijąc przeciwników za pomocą wszelkich dostępnych narzędzi, także pięściami. Stąd rola przemocy w polityce, która nie ma na celu wywołania chaosu i anarchii. Faszyci postrzegają ją jako element kreatywny, niezbędny czasami do dokonania „rewolucji porządku”. Siła to, sama w sobie, negacja liberalizmu, który prowadzi do walki klas i komunizmu, gdyż jest bezdecyzyjny i tworzy państwo słabe, amputowane w swoich możliwościach i kompetencjach. W polityce międzynarodowej pochwała przemocy prowadzi do akceptacji wojny i wojen jako normalnych narzędzi politycznych⁷⁹.

⁷⁷ J. J. Roth, *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo*, „Journal of Modern History” 1967, nr 39, s. 30–45; A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal” 2021, nr 27, s. 63–72.

⁷⁸ B. Mussolini, B. Biancini, *Dizionario Mussoliniano*, Milano 1940, s. 145–146.

⁷⁹ P. Zunino, op. cit., s. 311–368.

4.3. Nacjonalizm trzeciej fali

Po II wojnie światowej słowo „nacjonalizm” miało fatalne znaczenie, obok terminów, takich jak „fasyzm”, „nazizm” i „narodowy socjalizm”. Wszystkie trzy obarczono odpowiedzialnością za wybuch II wojny światowej i zbrodnie dokonane przez III Rzeszę, łącząc w ten sposób w jedno znaczenie nacjonalizm i biologiczny rasizm, a także zapominając, że państwa zaatakowane przez hitlerowców były właśnie państwami narodowymi, a broniący ich tym samym byli właśnie nacjonalistami. Propagandowo wykorzystywano fakt współpracy z III Rzeszą części państw rządzonych przez nacjonalistyczną prawicę (Włochy, Chorwacja, Państwo Vichy), co pozwalało obarczyć o kolaborację z nazistami wszystkich nacjonalistów, paradoksalnie także tych, którzy z nimi walczyli (np. polska endecja). W efekcie praktycznie w całej Europie nacjonaściści byli marginalizowani politycznie. U władzy utrzymywali się jedynie w Hiszpanii gen. Franco (do 1975) i w Portugalii Salazar (do 1974). W następstwie procesów demokratyzacji także i w tych państwach nacjonaściści zostali zmarginalizowani⁸⁰. W propagandzie antynacjonalistycznej używane są dziś dyskredytujące nacjonalistów pojęcia populistów (szczególnie w literaturze niemieckojęzycznej)⁸¹ i skrajnej prawicy (w literaturze frankofońskiej)⁸². Ten ostatni termin jest szczególnie frapujący z punktu widzenia politologicznego, ponieważ w massmediach za skrajną prawicę zaczynają uchodzić wszystkie ruchy nacjonalistyczne, nawet te, które głoszą lewicowe społecznie poglądy (np. nacjonalizmy baskijski i kataloński).

Za początek nacjonalizmu trzeciej fali można uznać 1983 rok, gdy w wyborach samorządowych francuski **Dreux Front National** **Jean-Marie Le Pena** (1928–) osiągnął znaczący wynik, wskutek czego o partii zaczęto mówić, a dzięki temu wyszła ona z politycznego

⁸⁰ J. L. Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha española en el siglo XX*, Madrid 1997, s. 438–500.

⁸¹ H.-G. Betz, *Rechtspopulismus in Westeuropa: Aktuelle Entwicklungen und politische Bedeutung*, „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft” 2002, nr 31, s. 251–264; J.-W. Mueller, *Was heißt: Populismus an der Macht?*, „Osteuropa” 2016, t. 66, nr 1/2, s. 5–17.

⁸² A. Chebel d’Appollonia, *L’extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruxelles 1996, s. 228–239; R. Remond, *Les droites aujourd’hui*, Paris 2005, s. 247–268.

cienia⁸³, przeistaczając się w siłę polityczną, która wkrótce doszła do kilkunastoprocentowych wyników wyborczych. Wzorując się na niej, w całej Europie Zachodniej zaczęły powstawać partie głoszące nacjonalizm trzeciej fali. Można pośród tych stronnictw wymienić: *Freiheitliche Partei Österreichs* w Austrii, *Lega Matteo Salvini* (1973–) i *Fratelli Italiani Giorgii Melloni* (1975–) we Włoszech, stronnictwa *Pima Fortuyna* (1948–2002) i *Geerta Wildersa* (1963–) w Holandii, *VOX* w Hiszpanii. W Polsce poniekąd wzoruje się na tym modelu Konfederacja. Wzorem pozostają Francuzi, a konkretnie *Front National* nazywający się obecnie *Rassemblement National* i kierowany przez *Marine Le Pen* (1968–). Niekiedy do modelu tego zaliczane bywają także *Zjednoczona Prawica* w Polsce i *Fidesz* na Węgrzech, jednak szczególnie uznanie tej pierwszej formacji za część ruchu musi budzić wątpliwości (zob. szczególnie pkt 4 wyliczenia cech charakterystycznych, zamieszczony poniżej).

Niestety, badania naukowe nad doktrynami partii nacjonalistycznych nadal są w powijakach, a oficjalna politologia zamiast je prowadzić, stygmatyzuje te doktryny jako populistyczne i skrajnie prawicowe, sprowadzając cały ich program do ksenofobii i protestu przeciwko liberalnej demokracji. Stanowisko to uważam za niezrozumiałe. Co więcej, prowadzone badania dowodzą, że wszystkie wymienione partie mają kilka wspólnych cech programowych, tworzących podstawy rozwoju doktryny nazwanej przeze mnie nacjonalizmem trzeciej fali⁸⁴:

1. **Odżegnanie się od nacjonalizmu drugiej fali.** Współcześni europejscy nacjonaści nie używają pojęcia nacjonalizmu, ponieważ (chyba słusznie) uważają je za medialnie zdyskredytowane. Podobnie jak jakobini i nacjonaści romantyczni preferują pojęcia patriotów i patriotyzmu, ewentualnie obrońców państwa narodowego. Jest to nie tylko manewr pijarowy, lecz także autentyczne odejście od wielu postulatów nacjonalizmu

⁸³ D. Albertini, D. Doucet, *Histoire du Front national*, Paris 2014, s. 90.

⁸⁴ M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *The Europe of Nations...*, s. 129–194; idem, *National sovereignty in the political doctrine of Front National/Rassemblement National*, „*Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*” 2021, t. 43, nr 1, s. 45–60; idem, *Demokracja nieliberalna...*, s. 219–223. Za najlepszą pracę w literaturze światowej uważam J. Díaz Nieva, J. L. Orella Martínez, *De Le Pen a Le Pen. El Front National camino al Elíseo*, Madrid 2015.

niedemokratycznego jako nieadekwatnych do wyzwań współczesnego świata. Żadna z omawianych przez nas partii nie odwołuje się ani do nacjonalizmu drugiej fali, a tym bardziej do faszyzmu. Wyjątkiem jest część Konfederacji, odwołująca się do Romana Dmowskiego i narodowej demokracji, jednak w endecji kierunek antydemokratyczny nigdy nie był znaczący aż do ustanowienia dyktatury sanacyjnej na drodze puczu wojskowego (1926).

2. **Demokratyczny charakter.** Odrzucono pogląd nacjonalistów przedwojennych, że rząd narodowy to rząd kierujący się interesem narodowym, nawet bez konsultacji z narodem. Nacjoniści trzeciej fali powrócili do pierwotnej idei suwerenności narodu. Tak jak uczniowie Rousseau, tak i oni chcą przywrócić narodom ich suwerenność, czyli prawo do samostanowienia. Jednak idei tych nie głoszą przeciwko monarchom z Bożej łaski, gdyż takich już w Unii Europejskiej nie ma, lecz przeciwko elitom władzy, zarówno europejskim, jak i krajowym, które wyalienowały się spod kontroli swoich wyborców. Elity te wyznają globalizm, chcą budować państwo kontynentalne lub nawet światowe, tyranizują narody za pomocą mediów i języka tzw. poprawności politycznej, sprowadzając lub wpuszczając miliony imigrantów, tworzą społeczeństwa wielokulturowe, pozbawione własnej tożsamości. Stąd postulat, aby narody europejskie zmaterializowały swoją suwerenność, odbierając ją z rąk tych, którzy rządzą w ich imieniu, ale faktycznie dla własnej korzyści. Hasło demokratyzacji i oddania władzy narodom należy potraktować jako sprzeciw wobec problemu określanego często mianem „deficytu demokracji” w Europie⁸⁵.
3. **Eurosceptycyzm.** Wszystkie omawiane siły polityczne sprzeciwiają się przekształceniu Unii Europejskiej w państwo federalne, czyli w tzw. superpaństwo. Doktryna ta sprzeciwia się pogłębianiu integracji europejskiej zarówno przez rewizję traktatów w tym kierunku, jak i za pomocą sądownictwa europejskiego, próbującego za pomocą orzecznictwa stworzyć wspólne prawo dawstwo unijne. Partie te opowiadają się za zachowaniem przez

⁸⁵ B. Mégret, *La nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998, s. 37–38, 51–55, 64–66, 141–143, 157–161, 173–176.

każde z państw członkowskich prawa weta i przeciwko zasadzie większości głosów w instytucjach europejskich⁸⁶.

4. **Nowy układ sił na świecie.** Nacjonaliści trzeciej fali opowiadają się przeciwko jednobiegunowej koncepcji świata, gdzie nad całym globem dominują Stany Zjednoczone, a przytakuje im ich młodsza siostra: słabsza militarnie, politycznie i gospodarczo Unia Europejska. Nacjonalizm ten przeciwstawia się zarówno globalizacji amerykańskiej, jak i brukselskiej europeizacji – widząc w obydwu zjawiskach dwie twarze tego samego procesu rozpuszczania narodów i państw narodowych – i postulując zamiast tego powrót do świata wielobiegunowego, do tradycyjnego *koncertu mocarstw*, oznaczającego świat bez monopolu władzy. W tym aspekcie warto zauważyć wyraźną predykcję zachodnich nacjonalistów do Rosji Władimira Putina jako do tego mocarstwa, które dąży do podważenia jednobiegunowego charakteru świata. Koncepcja stosunków międzynarodowych współczesnych ruchów nacjonalistycznych stanowi zwarte zaprzeczenie wizji świata tworzonej przez amerykańskich neokonserwatystów i neoliberalów, postrzeganych jako rzeczników globalizmu.

⁸⁶ *Déclaration sur l'avenir de l'Europe* [2021], PDF na rassemblementnational.fr/wp-content/uploads/2021/07/De%CC%81claration_sur_lavenir_de_leurope_MLP.pdf [dostęp: 10.07.2022].

ROZDZIAŁ VI

Ewolucjonizm

1. Definicja

Oryginalnie ewolucjonizm to pogląd scjentystyczny, odwołujący się do hipotezy ewolucji gatunków i na jej podstawie głoszący historyczny charakter wszelkich prawd o świecie, który znajduje się w stanie ciągłej ewolucji i zmiany. Równocześnie ewolucjoniści twierdzą, że zmiany te mają charakter celowy, prowadząc od niższych ku coraz wyższym i bardziej doskonałym formom. Ewolucja ta dotyczyć miałyby nie tylko przyrody i ludzi jako istot biologicznych, lecz również całych społeczeństw, które zmierzają ku coraz to doskonalszym formom. Polityka pojmowana jest jako wielki proces historyczny, którego istotą jest walka o byt, a w której rzeczą słuszną i dla świata korzystną jest, że wygrywają grupy lepiej przystosowane, podczas gdy gorzej przystosowane giną. Cechą charakterystyczną dla ideologii ewolucjonizmu jest teza, że grupy wyższe i lepiej rozwinięte są powołane do sprawowania władzy nad grupami uznanymi za niższe, także do ich ucisku, wyzysku, a nawet eksterminacji.

2. Geneza

Pogląd na świat, wedle którego ma on znajdować się w stanie ciągłej zmiany i ewolucji, jest stosunkowo młody. Ludy starożytne i późniejsze pogańskie zwykle były przekonane, że czas ma charakter kolisty i dzieje świata cyklicznie powtarzają się co kilka tysięcy lat (gr. *αἰών*,

łac. *aeon*, wersja spolszczona: *eon*)¹. Idea, że świat powstał tylko raz, jest charakterystyczna dla myśli żydowskiej, ujmującej dzieje jako linię ciągłą i prostą, wyznaczaną przez Stworzenie – Przymierze (na Górze Synaj) – nadejście Mesjasza – koniec świata². Jest to tzw. linearna linia czasu, pozwalająca traktować dzieje jako jedną całość, mającą przy tym charakter celowy. Mimo to Europejczycy bardzo długo nie dostrzegali, że w świecie zachodzą zmiany, co wynikało z bardzo statycznego sposobu egzystencji człowieka średniowiecznego i wczesnonowożytnego. Przez całe stulecia wyobrażano sobie, że ustroje polityczne zawsze wyglądały tak jak wyglądają, różniąc się jedynie imionami władców. Teologowie katolicki byli przekonani, że dogmaty i nauka Kościoła nigdy nie podlegały zmianie, a cały rozwój dogmatyczny polegał jedynie na zwalczaniu heretyków i potwierdzaniu treści prawd wiary przez historyczne sobory. Z kolei teologowie protestancy, dostrzegając ten rozwój teologiczny, negowali go w imię nieskażonej przez późniejszą interpretację Litery biblijnej, chcąc cofnąć chrześcijaństwo o 1500 lat. Rolniczy tryb życia, rzadkość i powolność wprowadzania nowych wynalazków sugerowały niezmienny charakter świata.

Historię do postrzegania świata zaczęto wprowadzać dopiero na przełomie XVIII i XIX stulecia, co wiązało się z dostrzeżeniem elementu zmienności. Pierwsza fala industrializacji i powstanie metropolii wyrwały ludzi z przekonania, że świat zawsze był, jest i będzie taki sam, nakazując dostrzec zmianę i historię. Stało się to mniej więcej jednocześnie w naukach społecznych, przyrodniczych i teologicznych:

1. **Nauki społeczne.** Filozof oświeceniowy i działacz partii żyrondistów w czasie Rewolucji Francuskiej **Antoine de Condorcet** (1743–1794) w przededniu śmierci na gilotynie ukończył pisanie rozprawy *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (1794). Na jej łamach sformułował pogląd o ewolucji świata

¹ Ch. Mugler, *Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 1966, nr 25, s. 405–419; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 373–393.

² O. Vallet, *Temps et religion*, „Autres Temps” 1998, nr 57, s. 26–27; G. Szumera, *Cywilizacyjne aspekty rozważań nad kierunkiem zmiany w historii filozofii*, Katowice 2003, s. 216–217.

od ciemnoty i zabobonu (identyfikowanych z katolicyzmem i Średniowieczem) ku ateizmowi, republikanizmowi i liberalnej wolności, utożsamianych z Rewolucją Francuską. Condorcet dostrzegł i opisał zmienność kultury europejskiej, formułując pogląd, że można tutaj dostrzec „postęp” (fr. *progrès*)³. W Niemczech podobny pogląd sformułował Georg Hegel w rozprawie *Wykłady o filozofii dziejów* (1821), dowodząc, że historia jest zapisem wielkich zmian społecznych, politycznych i świadomościowych, prowadzących ludzkość ku uświadomieniu sobie własnej wolności, którą rozumiał jako racjonalizację świata i zarządzania państwem⁴. Obydwaj ci myśliciele znaleźli liczny zastęp uczniów, nauczających o zmiennym charakterze świata, a zarazem przekonanych, że zmienność jest rozwojem, ewolucją ku wyższej racjonalności i ku dobru, gdyż wiedza naukowa i teoretyczna sprzyjają rozwojowi ekonomii, a dobrobyt czyni lub w końcu uczyni człowieka szlachetniejszym, udoskonalając ludzką naturę. To tzw. ideologia postępu, oparta na scjentyistycznym oglądzie świata, jakże typowym dla XIX wieku⁵.

2. **Nauki przyrodnicze.** Oświecenie radykalnie zsekularyzowało spojrzenie na człowieka, który przestał być postrzegany jako istota stworzona przez Boga, a tym samym w swojej naturze niezmienna. Już w 1735 roku szwedzki biolog i znany powszechnie twórca klasyfikacji gatunków **Carl von Linné** (wersja spolszczona: Linneusz, 1707–1778) sklasyfikował człowieka jako zwierzę stojące na samym szczycie bytów, określając go łacińskim mianem *homo sapiens*⁶. Szwedzki uczone dostrzegał, że gatunki zwierząt ulegają modyfikacjom w zależności od warunków przyrodniczych, w których żyją, jednak jako dobrze wykształcony ewangelik uznawał, że ich twórcą jest Bóg, więc zmiany te nie mogą wyjść poza drobne modyfikacje i nie jest możliwe samorzutne wyewoluowanie

³ A. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957 [1794].

⁴ G. W. F. Hegel, op. cit.

⁵ J. Larmat, *L'idée de progrès*, Paris 1981; K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002; E. Angbern, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007; E. Voegelin, *Od Oświecenia do Rewolucji...*; G. Vignaux, *Le mythe du progrès: Discours, techniques, idéologies*, Paris 2017.

⁶ C. de Linné, *Système de la nature*, Bruxelles 1793 [1735], s. 34.

nowego gatunku. Pogląd, że w wyniku samorzutnej ewolucji mogą jednak powstawać nowe gatunki i cała chrześcijańska koncepcja stworzenia może być fałszywa, przedstawił francuski biolog **Jean-Baptiste de Lamarck** (1744–1829), będący faktycznym twórcą hipotezy ewolucji, której zręby przedstawił w pracy *Filozofia zoologii* (*Philosophie zoologique*, 1809)⁷. Myśl ta musiała być jednak dla ówczesnej nauki i opinii publicznej mocno przedwczesna – nawet dla jej części antyklerykalnej – ponieważ jej autor zmarł w nędzy i w zupełnym zapomnieniu.

3. **Nauki teologiczne.** Na początku XIX wieku idea ewolucji przebojem wdarła się do niemieckojęzycznej teologii. Znajdujemy ją w katolickiej tzw. Szkole z Tubingi (*Tübinger Schule*), gdzie poglądy ewolucjonistyczne zostały sformułowane przez przedwcześnie zmarłego **Johanna Möhlera** (1796–1838). Teologowie tego kierunku dowodzili, że *Pismo Święte* nie zawiera w formie jasnej i prostej wielu uznanych dogmatów wiary i zasad eklezjologii. Dogmaty i eklezjologia rozwijane były przez prawie 2 tysiące lat przez Ojców i Doktorów Kościoła, sobory i przez papieży, znajdując swoją współczesną formę w obecnym Magisterium Kościoła katolickiego. Wiele współczesnych prawd wiary ma bardzo słabe oparcie w Literze lub nie ma go w ogóle. Mimo to są to istotne prawdy wiary, które kształtowały się ewolucyjnie przez półtora tysiąca lat, a gwarancją ich prawdziwości jest wiara w asystencję Ducha Świętego w Kościele, która pozwala duchownym definiować symbole i dogmaty w sposób pewny. Dzięki tej asystencji Kościół ewoluuje, wzbogacając swoje *Credo* przez stulecia. Klasycznym przykładem jest tutaj prymat i nieomylność Biskupa Rzymu, które znajdują bardzo ogólne uzasadnienie w Literze (obietnice Chrystusa składane św. Piotrowi), a które rozwijały się przez 1800 lat do współczesnej postaci papieskiej supremacji nad Kościołem⁸.

⁷ J.-B. de Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris 1809, s. 53–81.

⁸ A. Möhler, *Die Einheit der Kirche, oder das Prinzip des Catholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1843 [1825], s. 236–243; idem, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871 [1832], s. 277–301.

Na przełomie XVIII i XIX wieku pojawił się klimat społeczny i intelektualny dogodny do ukształtowania się światopoglądu, według którego świat przestał być postrzegany w tradycyjny statyczny sposób, lecz dynamicznie. Właściwy ewolucjonizm, pojęty jako teoria naukowa, rozpoczął się jednak dopiero od **Charlesa Darwina** (1809–1882). Ten brytyjski przyrodnik, na podstawie swoich badań nad różnymi gatunkami zwierząt i zachowanymi skamielinami, doszedł do wniosku, że wszystkie istniejące gatunki powstały w wyniku procesu ewolucji, zwanego przez niego dobozem naturalnym. Swoje przemyślenia Darwin zawarł w słynnej rozprawie *O powstawaniu gatunków* (1859), w której opisał dobór naturalny i bezwzględna walkę poszczególnych gatunków między sobą, a także poszczególnych jednostek w obrębie tychże gatunków w walce o byt, przetrwanie, dostęp do zasobów i możliwość pozostawienia potomstwa⁹. Kilkanaście lat później, gdy hipotezy te znalazły już spory oddźwięk w społeczeństwie angielskim, ośmielony sukcesem Darwin wydał książkę *O pochodzeniu człowieka* (1871), w której swoją koncepcję zastosował już nie do żółwi, psów i kotów, lecz do ludzi. Książka ta wywołała wielkie polemiki ze względu na sformułowaną w niej ewolucjonistyczną wizję powstania człowieka, przeciwko której żywo protestowały kościoły kalwińsko-purytańskie, jak również (aczkolwiek znacznie słabiej) Kościół katolicki¹⁰. Opór ten wywoływała nie tylko sama koncepcja ewolucji, lecz także – o czym dziś mało kto pamięta, ponieważ humaniści raczej prac Darwina nie czytają – cała otoczka ideowa i światopoglądowa, w której umieszczono tezy pracy z 1871 roku. W rozprawie tej czytamy, że religia jest nieznaną najbardziej prymitywnym ludom i powstała na pewnym etapie rozwoju, gdy ludzie próbowali zrozumieć swoje sny, przypisując je siłom nadnaturalnym. Co więcej, według Darwina, śnią także zwierzęta (np. psy), ale ich zbyt

⁹ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, Warszawa 2009 [1859], szereg. s. 65–123.

¹⁰ J. R. Betts, *Darwinism, Evolution, and American Catholic Thought, 1860–1900*, „The Catholic Historical Review” 1959, t. 45, nr 2, s. 161–185; A. Village, S. Baker, *Rejection of Darwinian Evolution among Churchgoers in England: The Effects of Psychological Type*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2013, t. 52, nr 3, s. 557–572; E. Poirot-Betting, *La théorie de l'évolution et son impact en théologie. Quelques réflexions historiques et théologiques*, PDF na hal.univ-lorraine.fr/hal-01876709/document, s. 69–85 [dostęp: 9.04.2022].

prymitywny rozum nie przeprowadza racjonalizacji tego zjawiska, a tym samym nie dochodzi do idei duchów, bogów, Boga, zaświatów i transcendencji. Ideę Boga i religii tworzą ludy na pierwszym etapie cywilizacji, gdy budzi się rozum i próbuje wyjaśniać świat w fantastycznych kategoriach, ponieważ nie dysponuje jeszcze aparatem naukowym¹¹. W rzeczywistości brytyjski biolog nie był ateistą. Późniejsze badania nad jego korespondencją pozwoliły ustalić, że negował Objawienie i pojęcie osobowego Boga, skłaniając się do panteizmu¹². Było to ważne ustalenie, ponieważ panteistą był także niemiecki uczeń Anglika – **Ernst Haeckel** (1834–1919)¹³. Wynika z tego, że teoria ewolucjonizmu zbudowana została na panteizmie, czyli na negacji Objawienia i Boga osobowego, na rzecz nieortodoksyjnej hipotezy teologicznej, jakoby bóstwo przenikało cały świat materialny, czyli także przyrodę i poruszało się/ewoluowało wraz ze światem.

3. Główne idee

Jakkolwiek Charles Darwin w żadnym razie nie był politykiem, to jednak w jego pracach można odnaleźć poglądy w połowie przyrodnicze, w połowie filozoficzne o politycznych konsekwencjach, które zostały rozwinięte przez późniejszych autorów, świadomie już o polityce piszących. Należy tutaj wymienić:

3.1. Rasizm

Zasada doboru naturalnego istnieje nie tylko pomiędzy gatunkami, lecz także w ich obrębie, a więc dotyczy także ludzi. Jedne grupy ludzkie lepiej przystosowały się do otaczających je warunków

¹¹ K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa 2009 [1871], s. 105–109.

¹² S. L. Jacky, *Zbawca nauki*, Poznań 1994, s. 9–11; Z. Drozdowicz, *Agnostycyzm uczonych – wybrane postaci*, „Nauka” 2020, nr 1, s. 86–88.

¹³ J. Lewkowitz, „*Welträtsel und die Religion*”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1904, t. 48, nr 5, s. 257–267; W. Gebhard, *Ernst Haeckel: ‚Gott-Natur‘. Die ‚materialistische‘ Rückkehr der ‚Naturphilosophie‘*, w: idem, *Der Zusammenhang der Dinge: Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2015, s. 299–329.

przyrodniczych, a inne gorzej. Jedne bardziej rozwinęły mózgi, a inne mięśnie. Dlatego trudno mówić o przyrodzonej potencjalnej równości ludzi. Jakkolwiek wszystkie rasy ludzkie mogą się swobodnie krzyżować, to rzekomo można – w obrębie jednego gatunku – wskazać na rasy wyższe i niższe. Darwin z dumą pisał, że „dzięki produkcji przemysłowej zdołaliśmy (my, Anglicy – przyp. A.W.) rozszerzyć nasze panowanie i wytępić niższe rasy ludzkie”¹⁴. Dowiadujemy się, że człowiek:

rozmnaża się z taką szybkością, że jego potomstwo, zmuszone do walki o byt pod wpływem doboru naturalnego, rozpadło się na kilka ras, tak odmiennych, że wielu przyrodników uważało za konieczne uznać je za samodzielne gatunki”, dlatego „nazwa ‘podgatunku’ dałaby się może trafnie zastosować”¹⁵.

Biolog przekonywał, że poszczególne rasy różnią się psychiką i zdolnościami intelektualnymi tak bardzo, że widać problemy z dzietnością w małżeństwach mieszanych i „małżeństwa Mulatów mają mało dzieci”¹⁶, podobnie jak bezpłodne są muły, powstałe ze związku konia i osła. W książkach Darwina roi się od słabo zakamuflowanych ataków na katolicyzm, któremu – na modłę protestancką – autor zarzucał fanatyzm, palenie heretyków na stosach etc. To antykatolickie nastawienie znajduje odbicie w jego teoriach o rasach ludzkich. Dowodzi bowiem, że katolicycy Irlandczycy i kalwińscy Szkoci to dwie różne rasy, przy czym „lekkomyślny Irlandczyk, brudny i nieokrzesany, rozmnaża się jak królik”¹⁷. Z ostatniego stwierdzenia wnosimy, że rasy to nie tylko kolor skóry, lecz także kultura i religia. Na szczycie hierarchii rasowej powstałej na drodze ewolucji stoją Anglosasi-protestanci.

3.2. Eugenika

Darwin zwracał uwagę, że dobór naturalny w społeczeństwach ludzkich jest zaburzony. U ras niższych i niecywilizowanych słabe dzieci mają nikłe szanse na przeżycie, a chorzy umierają z braku

¹⁴ K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 166.

¹⁵ *Ibidem*, s. 181, 219.

¹⁶ *Ibidem*, s. 213.

¹⁷ *Ibidem*, s. 170.

leków i podstawowej medycyny. Tymczasem ludzie cywilizowani postępują inaczej, wbrew naturze i jej zasadom:

Budujemy domy przytułku dla chorych, kalek i wariatów, ustanawiamy podatki na rzecz ubogich, troszczymy się o dobrobyt kretyków i idiotów, a lekarze nasi poświęcają swą zręczność i wiedzę, aby najsłabsze istoty jak najdłużej zachować przy życiu [...] metoda, jaką kierujemy się w społeczeństwie, wywołałaby szkodliwe następstwa, gdyby została zastosowana do zwierząt¹⁸.

Świadomy nastrojów społecznych Darwin nie potępił działalności dobroczynnej, choć osłabiała ona społeczeństwo, nakazując utrzymać i leczyć osoby zbędne, obciążające zdrowych i pracujących. W tej sytuacji należy:

potępić się myślą, że już z samej natury osoby takie znacznie rzadziej wstępują w związki małżeńskie zdrowe i silne. Byłoby jednak najlepiej, choć w rychłe zrealizowanie tego *pium desiderium* (pobożnego życzenia – A.W.) należy wątpić, gdyby osoby wątłe i chorowite same powstrzymywały się od zawierania związków małżeńskich¹⁹.

Innymi słowy, biolog nie miał pojęcia, jak to przeprowadzić, lecz według niego osoby chore i genetycznie obciążone nie powinny się rozmnażać – jest to więc zapowiedź eugeniki.

3.3. Darwinizm społeczny

Darwin stworzył pewną koncepcję biologii, opisującej jednostki, gatunki i ich zachowania, lecz brak u niego jakiegokolwiek refleksji na temat społeczeństwa, państwa i władzy, czyli niebiologicznego elementu pośredniego między jednostką a gatunkiem, o istocie którego stanowi kultura. W tych kwestiach brytyjski przyrodnik nie miał nic do powiedzenia, jakkolwiek w swojej epoce był on powszechnie traktowany jako naukowiec-ideolog uzasadniający brytyjski imperializm i kolonializm, podbój i wyzysk ludów kolorowych. Był także postrzegany jako ideolog kapitalizmu w tzw. wersji manchesterskiej, charakteryzującej się bezpardonową walką przedsiębiorców o przetrwanie, utrzymanie się na rynku i wzrost. Występował także przeciwko pracownikom najemnym, którzy jako słabsi

¹⁸ Ibidem, s. 164.

¹⁹ Ibidem, s. 165.

powinni być wyzyskiwani. Do tej charakterystyki należy jeszcze dodać wojujący naturalizm, czyli cechę właściwą dla agresywnego liberalizmu. Darwinizm ściśle łączono z maltuzjanizmem, czyli poglądem wcześniejszego angielskiego apologety wolnego rynku **Thomasa Malthusa** (1766–1834), który twierdził, że niższe klasy społeczne mają zarówno wyższą rozrodczość, jak i wyższą śmiertelność dzieci i żyją krócej – co uznawał za sytuację naturalną, której nie należy zapobiegać za pomocą państwowej opieki medycznej czy świadczeń socjalnych, ponieważ o liczbie populacji winny zdecydować potrzeby i możliwości stwarzane przez wolny rynek²⁰. Zgodnie z koncepcją darwinizmu społecznego sensem istnienia świata jest permanentna walka o byt jednostek, grup, klas, narodów, społeczeństw i państw przeciwko sobie, gdzie nie istnieje ani litość, ani moralność. Darwinizm jawił się jako przyrodnicze uzasadnienie stosowania przemocy i jako pochwała politycznego makiawelizmu, którą to metodę polityki wcześniej uznawano za niemoralną. Darwińscy podnieśli niemoralność do rangi zasady prawa natury, ponieważ przyroda nie zna etyki, a ujarzmienie i eksterminację słabszych uważali za podstawowe prawo biologii. Ten zlepek poglądów wolnorynkowych i imperialnych pod koniec XIX wieku określano popularnie mianem socjaldarwinizmu²¹.

Należy podkreślić, że zastosowanie darwinizmu do polityki wymagało połączenia oryginalnej koncepcji przyrodniczej z naukami społecznymi i politycznymi, czego angielski biolog ani nie zrobił, ani robić nie usiłował, pozostając w tej sferze zupełnym laikiem. Warunkiem pojawienia się darwinizmu społecznego było wyjście poza kategorie jednostek i gatunków ku kategorii grup ludzkich, czyli

²⁰ T. Malthus, *Prawo ludności*, Warszawa 2009 [1798].

²¹ G. Jones, *Studi sul darwinismo*, „Studi Storici” 1978, nr 4, s. 831–846; G. Pancaldi, *Charles Darwin e il pensiero sociale. Alcune prospettive storiografiche recenti*, „Il Pensiero Politico” 1982, nr 15, s. 222–230; F. González Vicen, *El darwinismo social: espectro de una ideología*, w: M. Hormigón Blánquez (red.), *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias: Jaca, 27 de septiembre–1 de octubre*, 1982, Madrid 1984, t. I, s. 65–80; P. Thuillier, *Darwinismo: Ciencia e Ideología*, w: M. Hormigón Blánquez (red.), *Actas II Congreso...*, t. I, s. 135–148; M. Nebrera González, *Nota sobre el Darwinismo social*, „Anuario de Filosofía del Derecho” 1986, nr 3, s. 479–500; D. Lecourt, *Darwinisme et idéologie: Aspects historiques*, „Revue Théologique de Louvain” 2009, t. 40, nr 4, s. 480–489.

bytów większych niż jednostki, a mniejszych niż gatunek, powstałych na gruncie pojawienia się zbiorowej tożsamości, czyli kultury. **Darwińscy społeczni potraktowali państwa, narody i społeczeństwa jako podstawowe jednostki społeczno-polityczne walczące o przetrwanie w świecie pojętym niczym dżungla, a zamieszkiwanym przez inne grupy, walczące o tę samą ziemię, zasoby i surowce.** Kategorie „społeczeństwa” do darwinizmu wprowadził angielski socjolog **Herbert Spencer** (1820–1903), który tak oto rozumiał społeczeństwo:

Społeczeństwo nie jest tylko zbiorową nazwą pewnej liczby osobników. Społeczeństwo uważać trzeba za pewną istotność, ponieważ stosunki pomiędzy częściami składowymi są stałe. Uznając społeczeństwo za przedmiot realny, zaliczyć go trzeba do rodzaju przedmiotów ożywionych, mianowicie do skupień organicznych. Stałe stosunki pomiędzy częściami społeczeństwa podobne są do stałych stosunków pomiędzy częściami ciała żyjącego. Organizmowi jednostkowemu i społeczeństwu wspólnymi są cechy:

- 1) wzrastania;
- 2) wraz z powiększeniem się ich objętości – powiększa się złożoność budowy;
- 3) postępowemu różniczkowaniu się budowy, towarzyszy postępowe różniczkowanie się czynności;
- 4) zmiany w częściach skupień organicznego i nadorganicznego określają się wzajem i zmienione czynności części zależą wzajemnie od siebie;
- 5) życie każdego z organizmów jest wynikiem życia jego jednostek składowych;
- 6) klęska jakaś może zburzyć życie skupienia, nie burząc bezpośrednio życia wszystkich jednostek; gdy tymczasem to życie całości, jeśli tylko żadna katastrofa go nie skróci, jest dłużej niż życie jednostek²².

W podręcznikach do historii doktryn politycznych z darwinizmem i darwinizmem społecznym łączona bywa także filozofia **Friedricha Nietzschego** (1844–1900). Kwestia ta jest jednak mocno skomplikowana. Obydwie koncepcje łączy kilka wspólnych cech:

- a) odrzucenie chrześcijaństwa i moralności wynikłej z religii;

²² H. Spencer, *Zasady socjologii*, Warszawa 1907 [1873], s. 121–122.

- b) bunt przeciwko tradycji filozofii klasycznej, dowodzącej, że byt ma charakter ahistoryczny, niezmienny w czasie i przestrzeni, gdy powinien mieć charakter ewolucyjny;
- c) podział ludzi na rasy wyższe i niższe;
- d) postrzeganie rzeczywistości jako walki o byt, gdzie zwycięża silniejszy, a słabszy ginie lub zostaje podporządkowany²³.

Problem koncentruje się wokół zagadnienia określanego przez Nietzschego jako „nadczołowiek” i używanego przezeń pojęcia ras ludzkich – Aryjczyków, rasy panów etc. W literaturze przedmiotu od ponad stu lat toczy się dyskusja, czy Nietzscheański nadczołowiek ma być istotą ulepszoną biologicznie, która ma zostać sztucznie wyhodowana w przyszłości jako udoskonalony fizycznie, intelektualnie i duchowo człowiek – produkt przyśpieszonej ewolucji lub też mutacji genetycznej, czy też mamy wyłącznie do czynienia z figurą retoryczną?²⁴ Odpowiedzi na to pytanie nie ułatwia przyjęty przez niemieckiego filozofa styl literacki (aforystyka) i skrajnie nieprecyzyjne słownictwo, gdzie nadczołowiek raz jest proroczą wizją nowego gatunku, innym razem tylko istotą wolną od tradycyjnej moralności. Podobnie jest z rasami, które czasami występują w znaczeniu ras biologicznych, a kiedy indziej jako kultury, narody, grupy społeczne, a nawet przedstawiciele wykonywanych zawodów

²³ Y. Quiniou, *Pour une théorie matérialiste de la morale: Darwin au-delà de Nietzsche*, „Raison Présente” 1992, nr 104, s. 109–115; M. C. Fornari, *Nietzsche y el darwinismo*, „Estudios Nietzsche” 2008, nr 8, s. 91–104;

²⁴ J. A. Merino Abad, *Nietzsche y el superhombre imposible*, „Antoniano” 1988, nr 2/3, s. 292–316; B. Stiegler, *Nietzsche lecteur de Darwin*, „Revue Philosophique de la France et de l’Etranger” 1998, nr 3, s. 377–395; J. Richardson, *Nietzsche contra Darwin*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2002, t. 65, nr 3, s. 537–575; P. Forber, *Nietzsche was no Darwinian*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2007, t. 75, nr 2, s. 369–382; P. B. Romeal, *La influencia de Darwin en la filosofía vitalista: repercusión y relación del darwinismo en la filosofía de Nietzsche*, „Paideia” 2010, t. 31, nr 87, s. 23–38; F. Arenas-Dolz, *Retórica del mejoramiento humano en Nietzsche: fuentes e interpretación*, w: C. Ortega, A. Richart, V. Páramo, Ch. Ruíz (red.), *El mejoramiento humano: avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Granada 2015, s. 351–361; M. García-Granero, *Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida*, „Isegoría” 2017, nr 57, s. 599–615; W. Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, w: A. C. Bertino (red.), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Cambridge 2018, s. 123–152.

(np. angielscy kupcy mieliby stanowić „rasę”)²⁵. Do oryginalnych niejednoznacznych fragmentów doszły pośmiertne ingerencje w publikowane teksty przez siostrę filozofa, która fałszowała Nietzscheańskie dziedzictwo w duchu niemieckiego szowinizmu i rasizmu (o czym nie mieli pojęcia czytelnicy jego pism w pierwszej połowie XX wieku), skutkiem czego prawdziwą kopalnią rasistowskich cytatów stało się skompilowane przez nią z zachowanych notatek Nietzschego dzieło *Wola mocy* (1901)²⁶. Jest ono dziś traktowane w zasadzie jako tekst oryginalny, lecz oceniany, poskręcany z niewygodnych fragmentów, co mogło wypaczyć jego ogólne przesłanie, a także z dodanymi przez siostrę tytułami rozdziałów dających całości specyficzny charakter ideologiczny, na czele ze słynnym tytułem rozdziału IV: *Chów i hodowla (rasy wyższej)*.

W naszym przekonaniu, o ile Friedrich Nietzsche faktycznie wspominał o możliwym ulepszeniu biologicznym przyszłego nadcześniaka, to jego istotą miała być przemiana moralna, polegająca na odrzuceniu całego dziedzictwa filozofii klasycznej, czyli platonizmu, arystotelizmu i chrześcijaństwa. Nietzsche napomykał, że tak oczyszczony człowiek przyszłości będzie mógł rozwijać się i doskonalić na innych polach, być może także biologicznie, lecz ma to charakter wtórny, marginalny i może być tylko zwykłą literacką przenośnią, charakterystyczną dla jego bombastycznego i patetycznego stylu. Nadcześniak to człowiek wyzwolony całkowicie z tradycji chrześcijańskiej, neopoganin, dla którego wzorcem są antyczni arystokraci: Grek i Rzymianin²⁷.

Odczytanie myśli Nietzschego w duchu biologicznym, darwinistycznym, szowinistycznym i rasistowskim – wynikłe (w naszym przekonaniu) z jego niedbałości o pojęcia i stylu literackiego, ale także autentycznego zainteresowania dorobkiem Darwina – dało początek oddzielnemu nurtowi politycznemu, który określiliśmy przy innej okazji mianem nietzscheizmu²⁸. To nurt odwołujący się do pism Nietzschego, lecz traktujący je wybiórczo i interpretujący je według

²⁵ Zob. np. F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Warszawa 1907 [1881], § 71, 241, 272; idem, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia b.r.w. [1883], s. 26, 96; idem, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1905 [1887], s. 22–23.

²⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910–11 [1901], § 114–139, 151–154, 158, 167, 190, 212, 375–389, 397, 422, 442, 450, 466.

²⁷ A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu...*, s. 97–101.

²⁸ Ibidem, s. 118–119.

określonej tezy politycznej. Matką-założycielką tego kierunku była wspomniana powyżej fałszująca wydawane pośmiertnie pisma brata jego siostra **Elisabeth Förster-Nietzsche** (1846–1935), a także **Karl Joel** (1864–1934), **Ernst Bertram** (1884–1957) i przede wszystkim **Alfred Baeumler** (1887–1968).

Przedstawiciele tego kierunku dowodzili, że Nietzsche był prorokiem narodowego socjalizmu, przypisując mu nie tylko antychrześcijaństwo, antysocjalizm i antydemokrację (co było zasadne), lecz także niemiecki nacjonalizm, rasizm, antysemityzm i chęć wyhodowania biologicznie udoskonalonego człowieka przyszłości, którym miał być Niemiec czy szerzej – Germanin²⁹. Baeumler był nie tylko najwybitniejszym przedstawicielem tej linii interpretacyjnej, lecz także autorem niezwykle popularnej antologii tekstów Nietzschego, skompilowanej w sposób skrótowy, przeznaczonej do czytania zamiast obszernej lektury jego dzieł wszystkich³⁰. W sumie nietzscheanizm możemy uznać za wersję rasistowską socjaldarwinizmu, której fundamentem był biologizm (zaczepnięty wprost od Darwina), lecz podany w narracji Nietzschego, do której niemieccy szowiniści i naziści mieli wyraźną słabość ze względu na swój antyracjonalizm i zamiłowanie do patosu.

4. Główne nurty

4.1. Socjaldarwinizm liberalny

Głównym przedstawicielem tego kierunku był już cytowany liberalny socjolog Herbert Spencer – zwolennik darwinizmu, wojujący agnostyk i antyklerykał, utylitarysta w etyce i skrajny indywidualista, a także rasista, głoszący istnienie ras wyższych i niższych,

²⁹ E. Kiss, *Nietzsche, Baeumler oder die Möglichkeit einer positiven politischen Metaphysik* [1982], globalphilosophy.hu/regioldal/filozofia/2012102514242246000001940.html [dostęp: 1.10.2021]; M. Riedl, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig 2000, s. 86–149; M. Whyte, *The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'*, „Journal of Contemporary History” 2008, t. 43, nr 2, s. 171–194.

³⁰ A. Baeumler (red.), *Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen*, Leipzig, 1931.

różniących się nie tylko kulturą, lecz także budową fizyczną i konstrukcją psychiczną³¹. Przedstawiony wcześniej jego pogląd, że społeczeństwo rozwija się niczym wielki organizm – który wzrasta w drodze naturalnego powstawania państw od rodziny poprzez plemię, naród, aż po przyszłą federację europejską lub światową³² – w dziwny sposób łączył ze skrajnym liberalnym indywidualizmem. Spencer krytykował zawzięcie socjalnych liberałów angielskich końca XIX wieku, którym zarzucał przyjęcie konserwatywnego programu państwa, gdzie władzy przypisano moc regulowania różnych aspektów życia jednostki. Sprzeciwiał się jakimkolwiek ustawodawstwu pracy i socjalnemu, ingerencji państwa mającej na celu poprawienie bytu w lepiankach robotniczych na peryferiach angielskich miast. Był przeciwnikiem wprowadzenia systemu ubezpieczeń społecznych. Głosił, że biedni cierpią nędzę „z własnej winy”³³, ponieważ nie mieli szczęścia urodzić się w zamożnej rodzinie i nie byli dość zaradni i pracowici, aby się wzbogacić. Zdaniem Spencera ludzie ubodzy, to „po prostu nicponie, którzy w ten lub inny sposób żyją kosztem ludzi godniejszych; są to włóczęgi i głupcy, kryminaliści lub osobniki będące w drodze do kryminału”³⁴. Dzieci robotników nazywał „potomstwem ludzi niegodnych”³⁵. Ten liberał-darwinista przeciwstawiał się nie tylko państwowej opiece socjalnej, lecz z niechęcią patrzył także na prywatną, choć – zgodnie z wyznawanym przez siebie liberalizmem – nie zakazywał jej, gdyż każdy ma prawo robić z własnymi pieniędzmi, co tylko chce. Jednak prywatna filantropia „sprzyja pomnażaniu się ludzi najmniej odpowiednich do życia, a tym samym przeszkadza pomnażaniu się ludzi najodpowiedniejszych, pozostawiając mniej miejsca dla nich”³⁶. Powołując się na Darwina, Spencer nauczał, że biedni są „niegodni wszelkiego współczucia”³⁷.

Cechą charakterystyczną organicyzmu Spencera jest przekonanie, typowe dla skrajnych liberałów, że ewolucja jest samoistna i człowiek nie powinien w nią ingerować. Dotyczy to nie tylko ewolucji w przyrodzie,

³¹ H. Spencer, *Zasady socjologii*, s. 21–33.

³² L. Kasprzyk, *Spencer*, Warszawa 1967, s. 61.

³³ H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2002 [1884], s. 45.

³⁴ *Ibidem*, s. 46.

³⁵ *Ibidem*, s. 47.

³⁶ *Ibidem*, s. 124.

³⁷ *Ibidem*, s. 129.

lecz także procesów społecznych. Wedle tego skrajnego liberała proces ewolucyjny jest zbyt skomplikowany, aby rząd mógł go stymulować i poprawiać³⁸. Tym samym społeczeństwo pojmowane jest jako nieograniczona tyrania silniejszych i zamożniejszych nad słabszymi i uboższymi, ponieważ jedyną *organiczną* metodą ewolucji są dobrowolne umowy dwustronne – te same, które wywołały paneuropejską reakcję antyliberalną w postaci pojawienia się socjalizmu. Cechę charakterystyczną spenceryzmu jest uznanie, że gdy nieliczni silniejsi gnębią licznych słabszych za pomocą nierównoprawnych umów dwustronnych, to jest to zgodne z organiczną naturą społeczną, a gdy biedna większość organizuje się i rewindykuje swoje prawa za pomocą czy to rewolucji, czy to korekcyjnej roli państwa, jest to sprzeczne z prawem natury³⁹. Prawo silniejszego zostaje więc przyznane wyłącznie najbogatszym, a jest odmawiane najuboższym i pogardliwie nazwane *socjalizmem*.

Problem ten był często analizowany przez socjalistów i marksistów wskazujących, że strajk, rewolucja lub redystrybucja własności także może być ujmowana w kategorii prawa silniejszego, gdy to spauperyzowana przez manczesteryzm masa ludzka uzyskuje przewagę polityczną nad garstką ekonomicznie uprzywilejowanych. Socjalizm byłby odwróceniem zasady darwinizmu społecznego w ekonomii na korzyść większości, ale wyzyskiwanej⁴⁰. Rozumowanie to wydaje się słuszne: skoro Spencer nie odwoływał się do żadnej koncepcji sprawiedliwości, lecz do natury pojętej w sposób Darwinowski, czyli jako naturalnego panowania (ekonomicznego) kapitalistów, to odpowiedzią na nie może być czysta przemoc (fizyczna) eksploatowanej większości, również nieodwołująca się do żadnej koncepcji sprawiedliwości. Mało kto dziś zresztą pamięta, że Marx i Darwin korespondowali ze sobą. Marx wysłał brytyjskiemu przyrodnikowi egzemplarz *Kapitału* z odręcną dedykacją, ponieważ uważał jego koncepcję ewolucji gatunków za teorię pokrewną własnej:

³⁸ Ibidem, s. 133–135.

³⁹ C. R. Rathee, *Socialism in Herbert Spencer*, „The Indian Journal of Political Science” 1960, t. 21, nr 2, s. 159–164; A. M. Kazamias, *Spencer and the Welfare State*, „History of Education Quarterly” 1966, t. 6, nr 2, s. 73–95; M. Francis, *Herbert Spencer and the Myth of Laissez-Faire*, „Journal of the History of Ideas” 1978, t. 39, nr 2, s. 317–328.

⁴⁰ F. González Vicen, *El darwinismo social: espectro de una ideología*, „Anuario de Filosofía del Derecho” 1984, nr 1, s. 164–167.

- a) ewolucjonistyczną, uznającą że rzeczywistość jest mobilna;
- b) materialistyczną, negującą religię i świat nadprzyrodzony;
- c) ujmującą dzieje przyrody jako konflikt gatunków, tak jak dzieje kultury miały generować konflikt klas;
- d) komplementarną, gdzie Anglik opisuje świat zwierząt jako „walkę o byt”, a Niemiec świat społeczny jako „walkę klas”⁴¹.

Spencerowsko-darwinistyczne uzasadnienie dla kapitalizmu leseferystycznego mogło być w wiktoriańskiej Anglii popularne pośród kapitalistów dopóki, dopóty panowało tam bardzo ograniczone prawo wyborcze. Jednak, gdy najpierw mężczyźni (1918), a potem kobiety (1928) otrzymali prawa polityczne, to argumentacja ta była nie do utrzymania, gdyż siła (liczba głosów) była teraz po stronie grup uboższych. Dlatego argumentacja darwinistyczna natychmiast przestała być modna pośród brytyjskich liberałów, a oni sami przeszli na pozycje tzw. liberalizmu socjalnego, głosząc utylitarną zasadę maksymalnego szczęścia dla maksymalnej liczby ludzi, a nie dla samych tylko właścicieli fabryk (zob. w tej książce rozdz. II, 4.3.)

4.2. Socjaldarwinizm nacjonalistyczny

Definiując społeczeństwo jako wielki i żywy organizm, Herbert Spencer zwracał uwagę, że połączenie jednostek w żywy organizm warunkowane jest ich możliwością prostej komunikacji i dlatego najbardziej naturalnym organizmem jest taki, w którym ludzi łączy język⁴². Innymi słowy, angielski socjolog uznawał, że podstawowy podział ludzi na grupy odbywa się wedle kategorii narodowej. Instynktownie dzielimy ludzi na my (rodacy) i oni (obcy, cudzoziemcy). Rodzący się pod koniec XIX wieku nacjonalizm drugiej fali (patrz rozdz. V, 4.2) przypadkowo zbiegł się z ogłaszaniem kolejnych prac przez Darwina, Spencera i ich uczniów, co sugerowało, że narody należy potraktować jako głównych aktorów

⁴¹ G. Runkle, *Marxism and Charles Darwin*, „The Journal of Politics” 1961, t. 23, nr 1, s. 108–126; D. Núñez Ruiz, *Marxismo y darwinismo*, w: S. Garma Pons (red.), *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750–1850: I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, Madrid 1980, s. 519–526; R. O. Leguizamón, *El marxismo: ¿es darwinista o lamarckiano?*, „Verbo” 2003, nr 415/416, s. 453–460; L. Truchon, *Retour sur le marxisme et le darwinisme*, „Actuel Marx” 2015, t. 58, nr 2, s. 104–117.

⁴² H. Spencer, *Zasady socjologii*, s. 122–123.

w darwinowskiej walce o byt. Wpisywało to rodzący się nacjonalizm drugiej fali w popularny w tamtej epoce język scjentyistyczny, pozwalając tłumaczyć stosunki międzynarodowe w kategoriach darwinistyczno-spencerystycznych. Nie jest przypadkiem, że Roman Dmowski ukończył biologię („nauki przyrodnicze”), wieńcząc studia rozprawą *Przyczynek do morfologii wymoczków włoskowatych*, w której opisał walkę o byt u tych małych zwierzątek. W tej perspektywie pisane są jego wczesne teksty, między innymi *Mysli nowoczesnego Polaka*, gdzie relacje między narodami i państwami ujęte są w kategoriach darwinistycznych⁴³. Jeszcze wyraźniej poglądy te zaznaczyły się u **Zygmunta Balickiego** (1858–1916), tworzącego autonomiczną nacjonalistyczną etykę, niechrześcijańską i w całości opartą na darwinizmie społecznym⁴⁴. Również w nacjonalizmie francuskim przełomu XIX i XX wieku, w szkole Charles’a Maurrasa, przez jakiś czas silne były wpływy spenceryzmu i nietzscheizmu⁴⁵.

W przypadku polskim i francuskim wpływy socjaldarwinistyczne i nietzscheańskie okazały się przejściowe i już w okresie międzywojennym obydwa nacjonalizmy deklarowały zgodność z nauką Kościoła i światopoglądem katolickim, głównie ze względu na dość powszechną rekatolicyzację narodowej młodzieży w obydwu krajach i stopniowe wymieranie starszego pokolenia założycielskiego, wychowanego w duchu pozytywizmu, którego darwinizm był ważnym elementem składowym. Nie zawsze jednak musiało się tak dziać. Widać to we włoskim nacjonalizmie, w którym stosunki międzynarodowe interpretowano w kategoriach darwinowskiej walki narodów o przetrwanie w dżungli ogólnoswiatowej polityki. Głównym propagatorem takiego spojrzenia był Enrico Corradini⁴⁶. Z kolei włoskich faszystów bardziej uwodził nietzscheizm

⁴³ A. F. Grabski, *O Romaniu Dmowskim – stare i nowe*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 5, s. 128; R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1991, s. 45.

⁴⁴ Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902.

⁴⁵ R. Virtanen, *Nietzsche and the Action française. Nietzsche’s Significance for French Rightist Thought*, „Journal for the History of Ideas” 1950, t. 11, nr 2, s. 191–214; F. Germinario, *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Torino 2002, s. 26–28.

⁴⁶ E. Corradini, *Jedność i potęga narodów*, Poznań 1937 [1922]; E. Corradini, *La vita nazionale*, Siena 1923, s. 20–26, 112–114, 128–129; E. Corradini, *La Rinascita Nazionale*, Firenze 1929, s. 51–100.

i wielka romantyczna idea buntu małych i słabych Włoch (wł. pogardliwe pojęcie *Italietta*) przeciwko mocarstwom, w celu odnowy wewnętrznej skutkującej podbojami i stworzeniem imperium⁴⁷. W odróżnieniu od Polaków i Francuzów ani nacjonaści, ani faszyci włoscy nigdy nie skonfrontowali swoich koncepcji z autorytetem etyki katolickiej i prawami natury.

Spośród nacjonalizmów europejskich najmocniej z socjaldarwinizmem związał się jego odłam niemiecki. Po zjednoczeniu (podboju) Niemiec przez Prusy przez ten świeżo zjednoczony kraj przeszła nieprawdopodobna fala szowinizmu, imperializmu, rasizmu, a wszystko to w narracji darwinistycznej, a później darwinistyczno-nietzscheańskiej, gdzie dominowało słowo „eksploatacja” (*Ausbeutung*) wszystkich i wszystkiego, za pomocą barbarzyńskich metod. Niemcy domagali się przyłączenia do swojego państwa połowy Europy, zaczynając od Austrii (co byłoby do uzasadnienia), przez Królestwo Kongresowe, Czechy, Nadbałtykę, Danię, Holandię, Belgię i fragmenty północnej Francji. Żądali panowania nad Bałkanami, Turcją i budowy imperium kolonialnego w Afryce. Planowali ekspansję osiedleńczo-kolonialną w Ameryce Południowej. Przytaczane argumenty miały charakter etniczny (niemiecka mniejszość), historyczny (obszar kiedyś zamieszkiwany przez lud germański) lub wyłącznie przemocowy (posiadanie siły militarnej)⁴⁸. Poglądom tym hołdowali wybitni niemieccy historycy i uczeni, wymienimy tutaj tylko

⁴⁷ E. Nolte, *La influencia de Marx y Nietzsche en el socialismo del joven Mussolini*, „Cuaderno Gris” 2001, nr 5, s. 151–160; R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883–1920*, Torino 1995, s. 59–61; A. R. Pupino, *D’Annunzio dal tempo lineare al tempo circolare. Incontro con Nietzsche*, „Italianistica” 2002, t. 31, nr 2/3, s. 197–218; E. Gentile, *Una rivoluzione per la Terza Italia*, w: idem, S. Di Scala (red.), *Mussolini socialista*, Roma 2015, s. 211–215.

⁴⁸ G. Wollstein, *Nazionalismo organizzato nel Kaiserreich*, w: R. Lill, F. Valsecchi (red.), *Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla Prima Guerra Mondiale*, Bologna 1983, s. 233–268; R. Weikart, *The Origins of Social Darwinism in Germany, 1859–1895*, „Journal of the History of Ideas” 1993, t. 54, nr 3, s. 469–488; M. Korinman, *‘Deutschland über alles’. Le pangermanisme, 1890–1945*, Paris 1999; P. Walkenforst, *Der ‘Daseinkampf des Deutsches Volkes’. Nationalismus, Sozialdarwinismus und Imperialismus im wilhelminischen Deutschland*, w: J. Echternkamp, S. O. Müller (red.), *Die Politik der Nation. Deutsches Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, München 2002, s. 149–172.

Maxa Webera (1864–1920), sprowadzającego państwo do instytucji zorganizowanej przemocy, bez próby jej etycznej oceny, co legitymizowało wojny i podboje państw sąsiednich nawet wtedy, gdy nie było dla nich żadnego moralnego uzasadnienia⁴⁹. Chyba najdalej w tym biologizmie poszedł ojciec niemieckiej geopolityki **Friedrich Ratzel** (1844–1904). Ten zajmujący się naukami o polityce geograf i biolog z wykształcenia, stworzył pojęcie „przestrzeni życiowej” (*Lebensraum*). Oryginalnie termin ten oznaczał obszar, na którym bytuje, żywi się i mnoży stado zwierząt. Oznaczał także wybieg dla stada zwierząt w zoo. Ratzel zapożyczył ten termin do nauk o polityce, określając w ten sposób miejsce bytowania narodu pojętego skrajnie naturalistycznie – jako stado ludzkie – i wprowadził pojęcie „walki o przestrzeń życiową” (*Kampf um den Lebensraum*), której sposoby są identyczne dla ludzi i zwierząt⁵⁰.

Na darwinistycznym niemieckim szowinizmie wzorował się nacjonalizm ukraiński, konkretnie Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów (OUN), gdzie zoologiczną nienawiść wobec sąsiednich narodów uprawomocniano za pomocą pojęć darwinizmu społecznego. Widać to w znanej rozprawie *Nacjonalizm* (1926) **Dmytro Doncowa** (1883–1973), napisanej na wiele lat przed Zbrodnią Wołyńską (1943)⁵¹.

Stosunek do darwinizmu społecznego początkowo był wspólny dla wszystkich nurtów nacjonalistycznych drugiej fali, powstających pod koniec XIX wieku. Jednak po pewnym czasie nastąpiła polaryzacja stanowisk. Nacjonalizmy defensywne (polski i francuski) odeszły od niego, podczas gdy te najbardziej ofensywne (niemiecki i ukraiński) radykalizowały jego postulaty. Ten biologizm popychał je w kierunku jawnego rasizmu i, ostatecznie, do stworzenia nowej formuły doktrynalnej w postaci narodowego socjalizmu.

⁴⁹ W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004, s. 37–72, 86–88, 335–355.

⁵⁰ F. Ratzel, *The Laws of the spatial growth* [*Die Erde und das Leben. Eine Vergleichende Erdkunde*, 1901], ambijat.wdfiles.com/local--files/referenc-es-ma/ratzel.pdf, s. 17–28 [dostęp: 4.09.2022]; idem, *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, Tübingen 1901, s. 51–62.

⁵¹ D. Doncow, *Nacjonalizm*, Kraków 2008 [1926], s. 161–168, 188–192.

4.3. Socjaldarwinizm rasistowski (nazizm)

W literaturze wielokrotnie zwracano uwagę, że narodowy socjalizm stanowił dziwną i trudną do zrozumienia – przynajmniej dla obserwatora postronnego – mieszankę sprzecznych tendencji i idei. Nazizm był mitem politycznym, będącym przejawem fascynacji biologicznym ewolucjonizmem i techniką (element nowoczesny i racjonalny) połączonym z wizją świata wzorowaną na starożytnych Germanach opisanych przez Tacyta, mitach germańskich zachowanych w literaturze skandynawskiej, na germańskim Średniowieczu, a częściowo był pochodną bujnej wyobraźni jego twórców (element mityczny i irracjonalny). Mieszanka ta dała w połowie modernistyczny, w połowie tradycjonalistyczny mit polityczny, z germańskimi wojami jadącymi na czołgach i modlącymi się o zwycięstwo do Odyna⁵². Ideałem tej szczególnej syntezy było najpierw odkrycie i opisanie jakiegoś germańskiego prawa lub obyczaju, a następnie odnalezienie w ewolucjonistycznej biologii Darwinowskiej potwierdzającej zawartą w tej normie zasadę. Gdy Germanie starożytni mądrość tę wyczuwali instynktownie, to Niemcy współcześni potwierdzili naukowo. Za przykład możemy podać Słowian: gdy **Reinhard Heydrich** (1904–1942) nazwał nas mianem „helotów” (termin archaiczny z aryjskiej przeszłości)⁵³, to **Heinrich Himmler** (1900–1945) używał biologicznego określenia „ludzkie zwierzęta” (*Menchtier*)⁵⁴.

Istotą narodowego socjalizmu jest zatem synteza mitu i ewolucjonistycznej biologii. Tę ostatnią czerpano z darwinizmu, przeszczepiając

⁵² R. Martin, *Le National-socialisme hitlérien. Une dictature populaire*, Paris 1959, s. 5–14, 150–172; J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1998, s. 189–216; M.-A. Metard-Bonucci, *L'homme nouveau entre dictature et totalitarisme*, w: idem, P. Milza (red.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004, s. 11–16; M. Fabregat Peredo, *Modernidad y Antimodernidad: El Nazismo y su Ideología*, „Contextos” 2006, nr 15, s. 177–190; J. Chapoutot, *Nazistowska rewolucja kulturalna*, Kraków 2020, s. 311–319.

⁵³ Cyt. za: R. J. Overy, *Business in the Grossraumwirtschaft, Eastern Europe, 1938–1945*, w: H. James (red.), *Enterprise in the Period of Fascism in Europe*, Aldershot 2002, s. 151.

⁵⁴ H. Himmler, *Auszug aus einer Geheimen Rede anlässlich des ‚Tages der Freiheit‘ am 24. Oktober 1943 in Posen*, w: J. Ackermann, *Heinrich Himmler als Ideologe*, Göttingen 1970, s. 292.

do polityki znaną już wersję darwinistycznego szowinizmu, gdzie wizję walki o byt gatunków zwierzęcych wyjaśniano za pomocą nauk społecznych jako wizję walki o przestrzeń życiową pomiędzy narodami i rasami ludzkimi. Wpływ Darwina, Haeckla i Spencera na nazizm jest trudny do oszacowania⁵⁵. Z kolei część mitotwórcza narodowego socjalizmu była zaczerpnięta z tradycji niemieckiego Romantyzmu, teoretycznie opracowanej przez Friedricha Nietzschego. To on właśnie opracował specyficzne niemieckie pojęcie mitu, znacząco różniące się od tego, jakie funkcjonuje w języku polskim (zob. rozdz. I, 3.3), czyli holistycznego światopoglądu przyjętego przez dany naród w danej epoce, a więc pojętego jako prawda narodowa, uznawana jednak za taką tylko w danej epoce.

Połączenia ewolucjonizmu przyrodniczego i mitu jako pierwsi dokonali teoretycy zajmujący się rasami wiele dziesiątek lat przed dojściem do władzy NSDAP w 1933 roku. Jakkolwiek w ich pracach znajdują się obszernie fragmenty na temat kształtów czaszek charakterystycznych dla poszczególnych ras i wynikających z nich różnic w kondycji psychicznej i intelektualnej⁵⁶, to nawet oni mieli poważne wątpliwości, czy ich koncepcje polityczne faktycznie posiadają właściwą podstawę naukową. Ta wątpliwość jest widoczna nawet u ojca-założyciela nowoczesnego rasizmu, naturalizowanego w Niemczech Anglika **Houstonea Stewarta Chamberlaina** (1855–1927). We wstępie do swojej klasycznej rozprawy *Podstawy XIX wieku* (*Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1899) pisał, że „autor ani przez chwilę nie wyobrażał sobie, że jego książka mogłaby posiadać jakikolwiek walor naukowy”, aby za chwilę dodać, że „tym niemniej autor nie jest całkowicie pozbawiony naukowej kultury”⁵⁷. Jak więc należy traktować zawarte w tej rozprawie poglądy? Jako partykularny i historyczny mit polityczny, którym żyli Niemcy w XIX wieku, traktując go jako historyczną prawdę swojego narodu w danym momencie jego rozwoju historycznego, a uzasadnianą

⁵⁵ G. J. Stein, *Biological Science and the Roots of Nazism*, „American Scientist” 1988, t. 76, nr 1, s. 50–58; R. Weikart, *The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought*, „German Studies Review” 2013, t. 36, nr 3, s. 537–556.

⁵⁶ G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa delle origini all' olocausto*, Milano 2003, s. 86–139; C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, Bonn 2007, s. 61–74.

⁵⁷ H. S. Chamberlain, *La Genèse du XIXme siècle* [*Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1899], Paris 1913, t. I, s. LXVII, LXX.

w sposób naukowy. Podobnie na problem samego narodowego socjalizmu patrzył, uważany za głównego ideologa NSDAP, **Alfred Rosenberg** (1893–1946). We wstępie do swój pracy programowej – o charakterystycznym dla interesującego nas problemu tytule *Mit dwudziestego wieku* (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, 1930) – czytamy, że przedstawiona w niej na kilkuset stronach teoria rasowa może nie być prawdziwa pod względem naukowym. Rosenberg przyznał, że była to raczej koncepcja politycznie przydatna. Naziści zrozumieli zagrożenie rewolucją bolszewicką i dostrzegli fanatyczną wiarę jej zwolenników. Według nich temu fanatyzmowi ideologicznemu należy przeciwstawić własny fanatyzm polityczny, który stworzyć może, w ich opinii, jedynie nośny mit rasistowski, przedstawiający marksistów jako Żydów, czyli ludzi obcej rasy, śmiertelnie zagrażających Niemczyźnie⁵⁸. Stąd podobieństwo tytułów kluczowych rozpraw ojców rasizmu: gdy w *Podstawach XIX wieku* Chamberlain stworzył fundamenty mitu rasistowskiego, to rozprawa będąca w zamyśle Rosenberga rozwinięciem tych tez w nowym stuleciu otrzymała tytuł *Mit XX wieku*⁵⁹.

Obydwaj opisani autorzy stworzyli nośny rasistowski mit polityczny, którego źródłem były dzieła tłumaczone za pomocą języka ewolucjonistycznej biologii. Zjawisko to dostrzegano i opisywano już w okresie międzywojennym, nawet w sojuszniczych Włoszech. Po zawarciu sojuszu z Berlinem włoskim antropologom nakazano zbadać nazistowskie koncepcje i z wysnutych przez nich wniosków wynikało, że ci poważni naukowcy nijak nie mogli zrozumieć niemieckiej narracji o rasie germańskiej. Empiryczne badania antropologiczne prowadziły Włochów do zupełnie innych wniosków: w rzeczywistości Niemcy składają się z mieszanki kilku ras mających odmienne cechy fizyczne. Ani Niemcy, ani Germanie nie są inną rasą, tylko odrębną grupą językową⁶⁰.

⁵⁸ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, München 1938 [1930], *Einleitung*, s. 8.

⁵⁹ E. Piper, *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, München 2005, s. 188.

⁶⁰ L. Franzi, *Fase attuale del razzismo tedesco*, Roma 1939, s. 39–44; G. Marro, *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Roma 1939, s. 25–31; G. Acerbo, *I fondamenti della dottrina fascista della razza*, Roma 1940, s. 14–28.

Przeciwstawne racje naukowe nie zniechęcały niemieckich nazistów, którzy przejąwszy w 1933 roku władzę w Niemczech, na argumenty antropologów i biologów odpowiedzieli podporządkowaniem nauki uniwersyteckiej oficjalnej ideologii i zmasowaną akcją indoktrynacyjną własnego społeczeństwa. Podstawy nazi-stowskiej teorii ewolucjonizmu autorytatywnie przedstawił **Adolf Hitler** (1889–1945) na łamach *Mein Kampf* (1925), w którym całkowicie odżegnał się od darwinizmu typu nacjonalistycznego. W jego założeniach szeroko opisywano walkę narodów i państw o zasoby i przetrwanie, jednak tożsamość narodową zdecydowanie łączono z kulturą. Hitler całkowicie odrzucał pomysł asymilacji kogokolwiek i uczynienia go Niemcem dzięki sile przyciągania kultury:

Nie wyobrażam sobie, aby ktoś mógł wierzyć, że z Murzyna lub Chińczyka można zrobić Niemca tylko dlatego, że nauczył się języka niemieckiego i posługuje się nim przez całe życie, a także głosuje na którąś z niemieckich partii politycznych. To program mieszania naszej rasy. To nie jest żadna germanizacja, lecz destrukcja niemczyzny. Naród i rasa nie są kwestiami języka, lecz krwi. Germanizacja byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby można było wymienić krew, co jest niemożliwe. Zmieszanie krwi oznacza obniżenie wartości naszej rasy⁶¹.

Adolf Hitler twierdził, że „człowiek rasy germańskiej, jako tako utrzymując czystość rasową, stał się panem i będzie nim, dopóki nie zhańbi się zmieszaniem krwi” i miało to być „odwieczne prawo natury”⁶². Hitler wierzył w istnienie prawa natury pojmowanego jednak nie w sposób klasyczny lub chrześcijański (zasady dobra i sprawiedliwości odkrywane przez prawy rozum), lecz w sposób biologiczny, czyli jako walkę ras o przetrwanie i panowanie nad światem. W kontekście tym często mętnie wspominał o Bogu lub Stwórcy, co wskazywało na dość niejasne przekonanie, że istnieje jakaś siła wyższa, która stworzyła świat i nadała mu prawa natury, a odkrył je Darwin oraz jego uczniowie⁶³.

W konsekwencji Hitler podzielił ludzi na trzy odrębne rasy, właściwie prawie gatunki, gdyż trudno tutaj mówić o jedności rodzaju ludzkiego:

⁶¹ A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1936 [1925], II, 2.

⁶² Ibidem, I, 11.

⁶³ Ibidem, II, 1.

1. **Rasa nordycka (nadludzie).** Jest to jedyna rasa twórcza. Charakteryzują ją wielkie talenty militarne, intelektualne i organizacyjne. Cała kultura ludzka jest dziełem tej rasy. Reszta ludów była przez nią sukcesywnie podbijana, obracana w niewolników, będąc nawozem dla cywilizacji, darmową siłą roboczą służącą jej geniuszowi twórczemu. Niestety, ta gromadka przeznaczonych do wielkości i do panowania nad ludźmi jest wiecznie zagrożona samozniszczeniem w wyniku mieszania się z rasami niższymi, z „gorszym materiałem ludzkim”⁶⁴. Hitler pisał:

Droga Aryczyka jest jasna i prosta. Był zdobywcą podbijającym ‘podludzi’, aby pracowali dla niego, wedle jego woli i jego celu. Choć wymuszał od nich ciężką pracę, to w zamian ochraniał ich życie i mimo wszystko zapewniał im lepszą egzystencję, niż ta, którą wcześniej wiedli jako wolni ludzie. Póki rządził, był twórcą i ostoją kultury. Jednak gdy ujarzmione ludy zaczęły podnosić czoło, zapewne przyjmując przy okazji język zdobywców, to wtenczas upadła klarowna bariera pomiędzy panem a niewolnikiem. Aryczyk utracił swoją czystość krwi, a tym samym swoje uprawnienia do władania w raju, który sam dla siebie stworzył. Przygniotła go mieszanina rasowa i wraz z nią stracił swoje zdolności cywilizacyjne, choć przez pewien czas mógł się jeszcze cieszyć zdobyczami cywilizacji. Tak właśnie upadają cywilizacje i imperia, ustępując miejsca nowym. Mieszanie się krwi i upadek czystości rasy, jest jedyną i wyłączną przyczyną upadku starych cywilizacji⁶⁵.

2. **Antyrasa (*Gegenrasse*).** Rasę tę stanowią rozsiani po całym świecie Żydzi. Zdaniem Hitlera są oni gorsi od niecywilizowanych nomadów, gdyż nawet Beduini pracują i wierzą w jakieś ideały, do czego Żydzi rzekomo nie są zdolni. Nazista lżył ich, określając mianem „pasożytów”, którzy niczego nie wytwarzają i nie produkują, zajmując się lichwą i pośrednictwem stanowiącymi „żerowiska ich rasy”. Liczne są także – mające biologiczne źródła – określenia dla przedstawicieli antyrasy: „choroba”, „gruźlica”, „pasożyty”, „wirusy”⁶⁶. Żyd miałby być spryciarzem, będąc zarówno panującym nad światem mieszczańskim kapitalistą, jak i stojącym na czele bolszewizmu marksistą, którego celem jest

⁶⁴ Ibidem, I, 11.

⁶⁵ Ibidem, I, 11.

⁶⁶ N. Gregor, *How to read Hitler*, London 2014, s. 65–66.

obalenie kapitalizmu. Dlatego jakiegokolwiek stosunki seksualne i prokreacja między Niemcami i Żydami to „pohańbienie rasy” (*Rassenschande*)⁶⁷. Część współczesnych badaczy uważa, że z litery *Mein Kampf* można już wydedukować zamiar dokonania Holokaustu⁶⁸, ale przytaczane przez nich cytaty, mające poglądu tego dowodzić, nie są przekonujące. Hitler wspominał o usunięciu, pozbyciu się, rozgromieniu Żydów etc., ale o fizycznej likwidacji ani nie wspominał, ani jej nie sugerował. Być może, gdyby 3 września 1939 roku Wielka Brytania nie wypowiedziała III Rzeszy wojny i nie ogłosiła blokady morskiej, to Żydzi zostaliby zmuszeni do emigracji, o czym świadczyła początkowa sympatia nazistów do ruchu syjonistycznego, dążącego do przesiedlenia ludności żydowskiej z Europy do Palestyny⁶⁹. Wydaje się, że późniejsze ludobójstwo Żydów wyniknęło z braku alternatywnego pomysłu „ostatecznego rozwiązania” problemu obecności członków tej grupy etnicznej na terenach opanowanych przez III Rzeszę.

3. **Rasa niewolników (podludzie).** Jakkolwiek do grupy tej zalicza się chyba największa część ludzkości (w tym i my, Polacy), to Hitler nie dokonał jej bliższej charakterystyki. Cechy podludzi odtwarzane są na podstawie propagandy nazistowskiej i poprzez poszukiwanie typów pośrednich między nadludźmi i antyrasą, którzy zostali w *Mein Kampf* dokładniej scharakteryzowani⁷⁰. Podludzie są pracowici, silni, ale pozbawieni mocy twórczej i inteligencji. Nie są twórcami kultury. Z natury i czując swoje obiektywne dobro,

⁶⁷ L. Gruchmann, *„Blutschutzgesetz’ und Justiz. Zur Entstehung und Auswirkung des Nürnberger Gesetzes vom 15. September 1935*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte” 1983, t. 31, nr 3, s. 418–442; N. Wachsmann [rec.], *‘Rassenschande’. Reinheitsmythos und Vernichtungslegitimation im Nationalsozialismus*, „Journal of Modern History” 2005, nr 4, s. 1154–1156.

⁶⁸ E. Grodziński, *Filozofia Adolfa Hitlera w Mein Kampf*, Warszawa 1992, s. 82–84.

⁶⁹ R. Melka, *Nazi Germany and the Palestine Question*, „Middle Eastern Studies” 1969, t. 5, nr 3, s. 221–233; K. Polkahn, *The Secret Contacts: Zionism and Nazi Germany, 1933–1941*, „Journal of Palestine Studies” 1976, t. 5, nr 3–4, s. 54–82; I. T. Lisiak, *Żydowscy kolaboranci Hitlera*, Warszawa 2013, s. 23–60.

⁷⁰ E. Dmitrów, *Obraz Rosji i Rosjan w propagandzie narodowych socjalistów 1933–1945: stare i nowe stereotypy*, Warszawa 1997; B. Zehnpfennig, *Hitlers ‘Mein Kampf’. Eine Interpretation*, München 2000, s. 132–144; E. C. Król, *Polska i Polacy w propagandzie narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Warszawa 2006.

dają się podbijać i ulegają rządóm nadludzkiej mniejszości. To, że Hitler pochodził z Austrii i już w młodości nienawidził Słowian, pozwala przypuszczać, że wzorcem dla obrazu niewolników byli właśnie Słowianie, co może także wynikać z podobieństwa terminów w języku niemieckim: Słowianin (*Slawe*) i niewolnik (*Sklawe*).

Z przedstawionej powyżej hierarchii ras ludzkich rysuje się program kompletnej przebudowy zdominowanej przez III Rzeszę Europy, choć w rzeczywistości program ten musiał łączyć fanatyzm polityczny z dość dużą dozą pragmatyzmu. Stąd konstrukcja nowej niemieckiej Europy, dzieląca narody na kilka grup, które zostały zhierarchizowane. Zaczynając od grupy najwyższej, aż po najniższą, hierarchia ta wyglądała następująco:

- a) Niemcy (centrum władzy);
- b) narody germańskie (sojusznicze, w przyszłości połączone z Niemcami w jeden naród);
- c) sojusznicze narody romańskie (Włosi, Hiszpanie);
- d) sojusznicy z ras niższych (Węgrzy, Finowie, Słowacy, Chorwaci, Rumuni etc.);
- e) pokonane narody romańskie (Francuzi, Belgowie);
- f) narody pokonane o niskiej wartości rasowej, ale tolerowane z powodów pragmatycznych (Grecy, Czesi);
- g) Słowianie;
- h) antyrasy (Żydzi i Cyganie)⁷¹.

Poza środkami militarnymi, użytymi w celu podboju Europy, naziści planowali (i częściowo wcielili w życie) program gigantycznej inżynierii społecznej, mającej na celu zmianę proporcji rasowo-narodowościowych i przejęcie przez Niemców większych obszarów ziem, przy uczynieniu z ludności podbitej niewolników. Narzędziami tego ideologiczno-biologicznego konstruktywizmu były:

- a) eksterminacja fizyczna podludzi (grupa h);
- b) eksterminacja fizyczna części Słowian (grupa g) w celu przesiedlenia na zajmowane przez nich ziemie milionów niemieckich osadników (*Generalplan Ost*)⁷²;

⁷¹ A. Wielomski, *Ideologiczne i polityczne podstawy niemieckiej Europy, 1939–1943*, „Pro Fide Rege et Lege” 2019, nr 82, s. 83–111.

⁷² M. Broszat, *Nationalsozialistische Polenpolitik, 1939–1945*, Stuttgart 1961, s. 19–51; C. Madajczyk, *Generalny Plan Wschodni. Zbiór dokumentów*,

- c) polityka eugeniczna pośród ras najwyższych (a i b), za pomocą masowej sterylizacji osób genetycznie obciążonych, chorych psychicznie, niepełnosprawnych etc.

W sumie w Niemczech wysterylizowano ok. 0,4–0,5 miliona obywateli, a kilkaset tysięcy nieuleczalnie chorych psychicznie lub kalekich poddano przymusowej eutanazji. Eugenika nazistowska miała doprowadzić do wyhodowania lepszego, zdrowszego, inteligentniejszego nadczołowieka przyszłości, który zbuduje przyszły i lepszy świat zaludniony przez ludzką elitę – mówiącą po niemiecku rasę nordycką⁷³.

4.4. Eugenika stara i nowa

Nazistowski projekt wyhodowania ulepszonych genetycznie nadczołowieka zawierał przerażający element ludobójstwa. Tym niemniej wpisywał się w szerszy nurt zwany eugeniką. Jest to zjawisko dzisiaj zapomniane i traktowane przez historyków jako wstydlive właśnie ze względu na zbrodnie popełnione przez III Rzeszę. W rzeczywistości, pod wpływem Darwinowskiej biologii, wiara w dobór naturalny jako narzędzie ulepszenia przyszłych ludzi była niedawno bardzo powszechna. Wierzano, że człowiek może procesy te wziąć we własne ręce i je sztucznie przyspieszyć. Pod koniec XIX stulecia eugenika kojarzyła się z postępem, z nauką, a jej zwolennikami byli najczęściej progresywiści, którzy chcieli wyhodować ulepszonych biologicznie człowieka przyszłości, wolnego od chorób i wad genetycznych. Socjaliści marzyli o nowym człowieku wolnym od religii i burżuazyjnych przesądów, zdolnego do wytężonej pracy fizycznej, koniecznej do budowy socjalizmu, czyli do stworzenia powszechnego dobrobytu⁷⁴.

Warszawa 1990; A. Szcześniak, *Plan zagłady Słowian. Generalplan Ost*, Radom 2001.

⁷³ H. Szlachetko, *Koncepcje eugeniczne a polityka III Rzeszy*, „Przegląd Naukowy Disputatio” 2009, nr 8, s. 121–128; A. J. Katolo, *Eugenika i eutanazja. Doświadczenia hitlerowskie*, Warszawa 2012; M. Conroy, *Nazistowska eugenika. Prekursory, zastosowanie, następstwa*, Katowice 2021.

⁷⁴ P.-A. Taguieff, *Sélectionnisme et socialisme dans une perspective aryana: théories, visions et prévisions de Georges Vacher de Lapouge (1854–1936)*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18, s. 7–51; D. Becquemont, *Eugénisme et socialisme en Grande-Bretagne, 1890–1900*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18, s. 53–79; O. Bosc, *Eugénisme et socialisme en Italie autour de 1900. Robert Michels et l’"éducation sentimentale des masses”*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18, s. 81–108;

W drugiej połowie XIX wieku Darwin sugerował, a **Francis Galton** (1822–1911), **Cesare Lombroso** (1835–1909) i liczni pomniejsi badacze udowadniali, że ludzie upośledzeni pod względem genetycznym (choroby dziedziczne) i „społecznie nieprzystosowani” (prostytutki, przestępcy, alkoholicy, narkomani) absolutnie nie powinni się rozmnażać, ponieważ ich wady i przywary będą dziedziczone przez następne pokolenia. Doświadczenie poniekąd potwierdzało ten pogląd, ponieważ dzieci wychowane w tzw. rodzinach patologicznych zdecydowanie częściej popadały w rozmaite patologie niż dzieci z tzw. dobrych domów⁷⁵. Gdy dziś mówi się o wpływie środowiska na wychowanie, to eugenicy przełomu XIX i XX stulecia widzieli genetyczną konieczność, czysty determinizm, wynikający z tzw. praw Mendla. Na ich podstawie wyliczano z matematyczną precyzją procentowe szanse, że dziecko urodzi się obciążone. Geny miały determinować, że syn pijaka będzie pijakiem, syn mordercy przestępcą, a córka prostytutki prostytutką. Nauka zdawała się potwierdzać statystyki, myśląc wychowanie z genetyką.

Kampania eugeniczna szybko dała wyniki, przekonując opinię publiczną o znalezieniu ostatecznego sposobu rozprawienia się z patologiami. W wielu demokratycznych i uważających się za nowoczesne państwach, propagowano sterylizację, aby geny osób uznanych za genetycznie obciążone, nie mogły się multiplikować w kolejnych pokoleniach. Wierzone, że po sterylizacji kilku pokoleń wadliwe geny zostaną trwale wyeliminowane z dbającego o swój genotyp narodu. Demokratyczne państwa często stosowały w tym zakresie przymus, przy aplauzie większości wyborców. W Stanach Zjednoczonych na początku XX wieku przymusowej sterylizacji poddano co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób⁷⁶. Najaktywniejszą politykę eugeniczną prowadzono w Skandynawii, gdzie rządzący

M. Schütz, *Socialisme ‘darwinien’ et anthropologie raciale chez Ludwig Woltmann*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18, s. 109–136.

⁷⁵ J. Ballesteros Llompart, *Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del ‘homo patiens’*, „Cuadernos de Bioética” 2012, t. 23, nr 77, s. 17–20; M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014, s. 23–43; D. Livingstone, *Transhumanism: The History of a Dangerous Idea*, b.m.w. 2015, s. 47–62.

⁷⁶ G. E. llen, *The Eugenics Record Office at Cold Spring Harbor, 1910–1940: An Essay in Institutional History*, „Osiris” 1986, nr 2, s. 225–264.

przez całe dziesięciolecia socjaldemokraci praktykowali ją aż do początku lat siedemdziesiątych XX stulecia. Argumentowali, że budują socjalne państwo dobrobytu i dobrobyt ten ucierpiałby, gdyby trzeba było łożyć na tysiące osób chorych, alkoholików i narkomanów. Sterylizowano też prostytutki, gdyż niczego nie wytwarzały (w rozumieniu materialnym). Państwo dobrobytu wymagało sprawnych pracowników i podatników, ponieważ inaczej mogło zbankrutować, rozbudowując kolejne programy socjalne⁷⁷.

Panuje dziś przekonanie, że pojęcie eugeniki zostało całkowicie skompromitowane przez III Rzeszę i jest nie do obrony. Najdłużej praktykujące ją państwa skandynawskie dokonały zaś rehabilitacji ofiar tych eksperymentów. W rzeczywistości doktryna ta przetrwała zbrodnie niemieckich nazistów i skandynawskich socjaldemokratów. W naszych czasach powróciła raz jeszcze pod neutralną dla naszego ucha nazwą genetyki. Do form współcześnie i legalnie prowadzonej eugeniki zaliczamy:

- a) badania prenatalne, skutkujące często tzw. aborcją z przyczyn genetycznych, na przykład nienarodzonych dzieci z zespołem Downa;
- b) zabiegi *in vitro*, gdy spośród kilkudziesięciu zarodków wybiera się ten jeden uznany za najlepszy jakościowo, podczas gdy reszcie pozwala się obumrzeć;
- c) eutanazję osób chorych i starych.

Lekarze uczestniczący w tych zabiegach często nie zdają sobie nawet sprawy, że biorą udział w działaniach o charakterze eugenicznym, ponieważ ten skompromitowany termin usunięto z dykcyonarzy medycznych, ewentualnie podzielono eugenikę na tzw. negatywną (złą, ponieważ przymusową, jak w III Rzeszy) i tzw. pozytywną, gdzie podmiotem wyboru są rodzice (w przypadku nienarodzonych) lub same osoby, których ona dotyczy (eutanazja). W literaturze coraz

⁷⁷ N. Roll-Hansen, *Geneticists and the Eugenics Movement in Scandinavia*, „The British Journal for the History of Science” 1989, t. 22, nr 3, s. 335–346; A. Spektorowski, E. Mizrahi, *Eugenics and the Welfare State in Sweden: The Politics of Social Margins and the Idea of a Productive Society*, „Journal of Contemporary History” 2004, t. 34, nr 3, s. 333–352; F. F. Ørskov, *Both Right and Left: Eugenics in the Scandinavian Welfare State*, academia.edu/25719870/Both_Right_and_Left_Eugenics_in_the_Scandinavian_Welfare_State [dostęp: 30.11.2021].

więcej pisze się także o bliskiej już inżynierii genetycznej. Chodzi w niej o manipulacje genami, danie rodzicom poddanych tej inżynierii dzieci najlepszych genów, pochodzących od noblistów, naukowców, biznesmenów, sportowców i łącząc je z komórkami przyszytych matek. Mówi się także o dodawaniu do genotypu ludzkiego genów zwierzęcych, mających dać naszym dzieciom lepsze osiągi fizyczne i sportowe. Takie przyszłe ludzko-zwierzęce komórki czy całe istoty nazywa się mianem hybryd. Wedle zwolenników tego kierunku, ci którzy nie polepszą genomu swoich potomków, skazą ich na to, że zostaną „genetycznymi outsiderami”, mającymi „kiepskie życie” (ang. *wrongful life*)⁷⁸. Pojawia się także myśl, że ludzie już narodzeni będą mogli być usprawnieni za pomocą elektroniki i sztucznych dodatków do organizmów. Jest to już jednak zupełnie oddzielny kierunek w ewolucjonizmie, zwany transhumanizmem.

4.5. Transhumanizm

Transhumanizm to nurt myśli filozoficznej głoszący pogląd o możliwości i celowości ulepszenia człowieka za pomocą manipulacji genetycznych jeszcze przed narodzinami (inżynieria genetyczna), a także łączenia jego ciała z komputerami lub częściami stworzonymi sztucznie, aby podnieść jego inteligencję, długość życia i poprawić zdrowie, a może nawet dać mu pewną formę nieśmiertelności⁷⁹.

Transhumaniści dzielą się na dwie grupy, różniące się pod względem radykalizmu stawianych celów:

1. **Melioratorzy.** Ci mniej radykalni głoszą, że za pomocą inżynierii genetycznej, wszczepienia implantów i łączenia żywego ciała z elementami zaawansowanej techniki (tzw. cyborgizacja) już niedługo będziemy ulepszać i udoskonalać ludzi. Nauka poszerzy naszą pamięć, zwiększy naszą inteligencję i siłę fizyczną. Poprzez wymianę zużywających się części ludzkiego ciała na

⁷⁸ M. Klichowski, op. cit., s. 75–76.

⁷⁹ G. Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Roma 2010, s. 20–21; A. Ferrari, *Transhumanismus*, w: *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, s. 390–393; F. Damour, D. Doat, *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité*, Paris 2018, s. 11–12; P. Strasser, *Transhumanismus*, w: idem (red.), *'Transhumanismus' Der verbesserte Mensch*, Baden-Baden 2020, s. 16–23.

nowe (sztuczne lub wyhodowane w warunkach laboratoryjnych), ludzie osiągną długowieczność i będą żyć w dobrym zdrowiu. Zostanie trwale wyeliminowana śmierć z przyczyn naturalnych w wieku uważanym dziś za zaawansowany, gdy dotyczą nas choroby i starość, wyjąwszy wypadki. Postępy genetyki mają spowolnić starzenie się, dać człowiekowi wyższą odporność na choroby genetyczne, infekcje i wirusy. Za pomocą zmian genetycznych i leków zmienimy też naszą psychikę, eliminując z ludzkich umysłów zło i nienawiść, zazdrość etc., co trwale zlikwiduje wojny⁸⁰. Melioratorzy twierdzą, że niektóre elementy transhumanizmu praktykujemy już dzisiaj: plombi i implanty w zębach, wszczepiane protezy, a nawet okulary.

2. **Immortalisci.** Radykałom te obietnice długiego i zdrowego życia nie wystarczają. Wszystkie narządy można wymienić, z wyjątkiem mózgu, a to w nim znajduje się nasza świadomość. Ewentualne wszczępienie mózgu do ciała to wymiana osobowości. Stąd ich pomysł, że w przypadku groźby rychłej śmierci naszego mózgu wszystkie znajdujące się w nim informacje i naszą psychikę będzie można zgrać na dysk zewnętrzny i podłączyć do futurystycznego mega-komputera. Mózg zostanie zeskanowany i wgrany (ang. *mind uploading*), stając się e-mózgiem żyjącym w cyfrowej e-przestrzeni. E-mózg będzie funkcjonował także fizycznie, poruszając sztuczne ciała (tzw. awatar), które będzie poruszało się, chodziło, wychodziło na ulicę, rozmawiało, pracowało i robiło zakupy etc.⁸¹. Te futurystyczne wizje obydwu kierunków transhumanistycznych przynoszą niezwykle radykalne koncepcje polityczne:

⁸⁰ K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 133–145; idem, *Transhumanizm: utopia czy ekstropia?*, „Idea” 2015, nr 27, s. 162–170; W. A. Libert, U. Schaffers, *Die Gabe des Todes. Überlegungen zur einer Mensch-Machine-Thanathologie*, w: M.-Ch. Gruber, J. Bung, S. Ziemann, S. Beck (red.), *Autonome Automaten künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*, Berlin 2015, s. 31–52; O. Müller, *Prothesengötter: Zur technischen Optimierung von Menschen*, w: M.-Ch. Gruber, J. Bung, S. Ziemann, S. Beck (red.), *Autonome Automaten...*, s. 69–80.

⁸¹ W. S. Bainbridge, *Transavatars*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, New Jersey 2013, s. 91–99; O. Krüger, *Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post-und Transhumanismus*, Freiburg 2019, s. 67–71, 297–306, 320–321, 338–354.

1. **Ateizm i sekularyzm.** Prawie wszyscy transhumaniści są wojującymi ateistami⁸², ponieważ są przekonani, że inżynieria genetyczna, robotyzacja, cyborgizacja i *mind uploading* uczynią ludziom zbędną ideę Boga. Religia miałaby być atrakcyjna ze względu na oferowaną nadzieję na nieśmiertelność. Gdy jednak nauka da ją człowiekowi, to Bóg staje się zbędny⁸³. Nawet więcej, religia jest szkodliwa, ponieważ chrześcijanie wierzący w życie wieczne sprzeciwiają się dokonaniu rewolucji genetycznej i biotechnologicznej, wierząc, że człowiek w tej naturze, którą posiada, został stworzony i nie wolno mu jej zmieniać (tzw. biokonserwatyzm). Transhumanizm mocno powiązany jest także z agendą LGBT, gdyż daje nadzieję, że będziemy mogli sami projektować dla siebie płeć, poddając się swobodnie operacjom chirurgicznym dodającym i usuwającym organy płciowe, zarówno ludzkie, jak i zwierzęce („wolność formy”)⁸⁴.
2. **Powstanie nadludzi.** Ojciec angielskiego transhumanizmu **Max More** (1964–) jest libertarianinem, czyli skrajnym liberałem. Wydaje się, że sformułowana przez niego idea odrzucenia ograniczeń wynikających z natury ludzkiej to radykalizacja liberalnego postulatu absolutnej wolności jednostki, co skutkuje nadużywaniem terminologii wolnościowej i emancypacyjnej w tym kierunku⁸⁵. Transhumaniści zwracają przy tym uwagę, że inżynieria genetyczna i cyborgizacja będą zabiegami niesłychanie drogimi. Nie będą więc dostępne dla wszystkich i nie będą refundowane przez ubezpieczenia społeczne. Dlatego zwolennicy tego kierunku piszą o „wolnym rynku genetycznym”, gdzie każdy ulepszy swoje dzieci na tyle, na ile będzie miał pieniędzy, a także o „genetycznym

⁸² R. Campa, *Credere nel futuro: il lato mistico del transumanesimo*, Roma 2019, s. 15–16.

⁸³ M. More, *List do Matki Natury* [1999], racjonalista.pl/kk.php/s,4003 [dostęp: 24.10.2021].

⁸⁴ G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, „IET White Papers” 2008, nr 3, s. 1–18; M. Rothblatt, *Mind is Deeper Than Matter: Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form*, w: M. More, N. Vita-More (red.), op. cit., s. 317–326.

⁸⁵ F. Jotterand, *Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?*, „American Journal of Bioethics” 2010, t. 10, nr 7, s. 49; A. Sandberg, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, w: M. More, N. Vita-More (red.), op. cit., s. 56–64.

supermarkecie”, gdzie każdy będzie mógł mieć dziecko o takim poziomie IQ, zdolnościach, kolorze oczu, jakiego zapagnie i na ile ulepszeń będzie go stać⁸⁶. Konsekwentnie, w świecie przyszłości powstanie nowy typ hierarchizacji ludzi, gdzie miejsce zajmowane w drabinie społecznej będzie pochodne melioracjom genetycznym na etapie zarodkowym oraz zainstalowanym w mózgu i w ciele udoskonaleniom technicznym. W systemie kapitalistycznym ludzie udoskonaleni jako pierwsi zajmą stanowiska kierownicze, projektowe i inżynierskie, podczas gdy nieulepszeni spadną do roli najemnego proletariatu, bez szans na awans na stanowiska kierownicze i projektowe. W praktyce realizacja tych postulatów zlikwidowałaby samą ideę równości ludzi, wynikającą zarówno z chrześcijańskiego prawa natury, jak i z praw człowieka, przy okazji delegitymizując demokrację. Co gorzej, ludzie nieulepszeni mogliby protestować przeciwko tej nowej arystokracji, żyjącej długo i zdrowo, dzierżącej stanowiska kierownicze. Dlatego świat mógłby przemienić się w arenę walki nielicznej udoskalonej genetycznie i technicznie elity z milionami normalnych ludzi, gdzie po stronie tej pierwszych będzie:

- a) długość życia, a tym samym możliwość zbierania wiedzy i doświadczeń;
- b) majątek związany z zajmowaniem stanowisk kierowniczych i długością życia⁸⁷.

Niestety, przejście do warstwy udoskalonej stanie się niemożliwe, gdyż ten, kto nie zostanie zmodyfikowany genetycznie w stadium zarodkowym, nie będzie mógł już poprawić swoich warunków biologicznych, a najwyżej będzie mógł doczepiać sobie chipy i sztuczne części. Jego start będzie trwale gorszy od tych, których zmodyfikowali rodzice w fazie embrionalnej. Nie będzie go też stać na zmodyfikowanie swoich dzieci. W ten sposób upośledzenie genetyczne będzie przechodziło z pokolenia na pokolenia, nabierając charakteru dziedzicznego.

⁸⁶ M. Klichowski, op. cit., s. 86–91.

⁸⁷ F. Fukuyama, op. cit., s. 42–43; D. Spreen, B. Flessner, op. cit., s. 8–11; O. Krüger, op. cit., s. 397–400; F. Damour, *Le transhumanisme: histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Paris 2019, s. 126–31; P. Strasser, op. cit., s. 25–26.

Przez wiele lat transhumaniści twierdzili, że przedstawiona powyżej wizja stanowi karykaturę ich poglądów⁸⁸. Dopiero niedawno czołowy izraelski przedstawiciel tej ideologii **Yuval Noah Harari** (1976–) zaczął tego typu elitarne idee przedstawiać publicznie, twierdząc przy tym, że jest to zjawisko nieuniknione. Twierdzi, że jeszcze w XXI wieku większość ludzi stanie się podludźmi, a cała własność, media, władza polityczna przejdzie w ręce niewielkiej elity ulepszonych genetycznie i technologicznie nadludzi. Harari głosi rychły koniec demokracji i liberalizmu, doradzając zwykłym ludziom kapitulację przed udoskonalonymi miliarderami. Jego zdaniem cała własność i władza będzie niedługo należeć do wielkich korporacji elektronicznych z Doliny Krzemowej i od jej właścicieli zależeć będzie los ludzkości. Nieulepszeni mogą co najwyżej liczyć, że nie zostaną unicestwieni, zdepopulowani, ponieważ wytwarzane przez korporacje bogactwo będzie tak wielkie, iż miliarderzy – kierując się litością – zdecydują się na utrzymanie żyjących ludzi i pozwolą im nawet na dalsze rozmnażanie się, chociaż obiektywnie będą zbędni dla rozwoju i ekonomii⁸⁹. W tym samym czasie nieliczna elita najbogatszych ludzi na świecie osiągnie faktyczną nieśmiertelność (formuła *Homo Deus*)⁹⁰.

Nowa wersja transhumanizmu, przedstawiana przez Hararięgo, jeszcze pod jednym względem różni się od poglądów dotychczasowych przedstawicieli tej ideologii. Gdy wcześniejsi transhumaniści twierdzili, że ich wizja stanowi uzupełnienie i dopełnienie antropologii humanizmu i Oświecenia⁹¹, to Harari wprost i śmiało nawiązuje do tradycji ewolucjonizmu, także tej najbardziej wstydlivej, czyli do nazizmu. Mimo że jest Żydem (i obywatelem Państwa Izraela), to z dość dużym trudem ukrywa swoją fascynację teoriami eugenicznymi III Rzeszy. Z niektórych fragmentów jego pism wynika, że hitlerowcy mieli dobrą intuicję, iż przyszłość należy do rasy wyższej. Ich problem polegał na licznych błędach:

⁸⁸ F. Damour, D. Doat, op. cit., s. 159–167.

⁸⁹ A. Wielomski, *Yuval Noah Harari. Grabarz człowieczeństwa*, Warszawa 2022, s. 190–229.

⁹⁰ Y. N. Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, Warszawa 2018 [2015], s. 7–94.

⁹¹ J. Hughes, *Contradictions from the Enlightenment roots of transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2010, t. 35, nr 6, s. 622–626.

- a) uznaniu za nadludzi rasy germańskiej, zamiast najbogatszych ludzi świata;
- b) ograniczeniu się do dość prymitywnej eugeniki, ponieważ nie mieli pojęcia o inżynierii genetycznej i możliwościach stwarzanych przez cyborgizację;
- c) skompromitowaniu ewolucjonizmu przez swoje zbrodnie.

Hitler miał dobrą intuicję, lecz urodził się zanim technika dała możliwości realizacji jego planów i zdeformował słuszną ideę przyspieszenia ewolucji swoimi zbrodniami i obsesjami szowinistycznymi⁹². Nie jest kwestią przypadku, że cały projekt Harariego wykazuje skrajną wrogość nie tylko wobec chrześcijaństwa, lecz także islamu i rodzinnego judaizmu. Wykazuje wrogość do wszystkich religii, a do religii objawionych w szczególności, wedle których Bóg stworzył człowieka, dając mu jego stałą i niezmienną naturę, której człowiek nie może ulepszyć własnym wysiłkiem⁹³.

⁹² Y. N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Warszawa 2017 [2011], s. 281–285.

⁹³ J. Castellet Sala, *Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y. N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista* [2017], filosofia. url.edu/sites/default/files/3._lletres_fh_2017._j._castellet._homo_deus_o_lhome_creat_a_si_mateix_de_yn._harari.pdf [dostęp: 28.05.2022]; F. Rodríguez Valls, *Biología y cultura. Una deconstrucción, desde el punto de vista cristiano, de la obra de Y. N. Harari*, „Isidorium” 2019, t. 28, nr 55, s. 9–25; A. Wielomski, *Yuval Noah Harari...*, s. 230–236, 269–287.

Podsumowanie i zakończenie

Po zakończeniu II wojny światowej wiele mówiono i pisano o definitywnym upadku myśli politycznej. Twierdzono, że na Zachodzie refleksja taka nikogo już nie interesuje, w epoce konsumpcjonizmu i społeczeństwa masowego, gdzie telewizory i inne mass-media zastąpiły książki, a ruchome obrazki wyparły myślenie. Z kolei na komunistycznym Wschodzie ideologia komunistyczna przeistoczyła się w prymitywny zestaw propagandowych haseł, także upowszechnianych przez (państwową) telewizję i media. W tej sytuacji prorokowano, że charakteryzujące epoki nowożytną (XVI–XIX wiek) i nowoczesną (XX wiek) doktryny najpierw konfesyjne, a następnie doktryny i ideologie polityczne coraz bardziej będą się zmieniać z myśli żywych w idee historyczne, studiowane wyłącznie przez historyków polityki i czytane przez studentów jako lektury obowiązkowe. Po 1989 roku i upadku systemu komunistycznego dodatkowo przepowiadano „koniec historii”, czyli ostateczny i końcowy triumf demokracji jako systemu desygnacji władzy, liberalizmu politycznego jako treści ustroju, a liberalizmu ekonomicznego jako systemu gospodarczego. Dla tak pojętej liberalnej demokracji miało już nie być żadnej historycznej alternatywy, a dalsze dzieje ludzkości miały być już stosunkowo nudne. Ich treść wypełniałyby nazwiska kolejnych prezydentów wygrywających demokratyczne wybory w poszczególnych państwach zachodnich lub upodabniających się do Zachodu.

Jakkolwiek z punktu widzenia życia ludzkiego i możliwości jego samozachowania aż do późnej starości i śmierci we własnym łóżku była to może i wizja atrakcyjna, to z pozycji historyka idei faktycznie oznaczałaby społeczną marginalizację. Tam, gdzie nie ma wojen i konfliktów, tam też nie będzie zapotrzebowania na idee uzasadniające roszczenia jednych i obronę zajmowanych pozycji przez innych. Ale właśnie tutaj znajdowała się największa słabość

tej wizji: zakładała ona, że po triumfie liberalnej demokracji wszyscy będą syci, zadowoleni, a człowiek odmieni swoją naturę na tyle, że nie będzie pożądał panowania nad innymi i przestanie walczyć o zasoby. Była to iluzja, którą najpierw rozwiała wojna Stanów Zjednoczonych ze światem islamskim („wojna z terrorem”), a obecnie rozwiewa się nam ona do końca także w Europie, gdy widzimy jak zglobalizowany świat pękł w 2022 roku na świat zachodni (którego idee ostatnich dwustu lat opisano w tym podręczniku) i na świat euroazjatycki. Idee tego drugiego świata są w Polsce słabo znane i tak naprawdę sprowadzają się do nazwiska Aleksandra Dugina. W moim przekonaniu jest to jednak myśliciel w Rosji dość marginalny, który jedynie umiał bardzo zręcznie się wypromować na Zachodzie jako nadworny ideolog Władimira Putina, którym zresztą nie jest i nigdy nie był. Innych współczesnych rosyjskich myślicieli politycznych na Zachodzie nikt nie zna. Niestety, chińskich także. Jest jednak oczywiste, że powstający blok rosyjsko-chiński albo już wytworzył własne doktryny i ideologie, albo jest właśnie w trakcie ich narodzin. Idee powstają bowiem zawsze tam, gdzie rozgrywają się wielkie konflikty, gdyż ideolodzy uzasadniają istnienie rozmaitych sprzecznych interesów politycznych. Dlatego możemy bez cienia wątpliwości stwierdzić, że historia wcale nie skończyła się w 1989 roku i już dziś wiadomo, że dalsze dzieje nie ograniczą się jedynie do odnotowywania kolejnych zwycięstw wyborczych poszczególnych partii i osób. Historia przyspiesza na naszych oczach.

Co więcej, także przepowiednie dotyczące końca sporów ideologicznych w obrębie Zachodu okazały się przedwczesne, a co za tym idzie, chybione. Polska i, szerzej, Europa Wschodnia są na innym etapie rozwoju niż Zachód w ścisłym tego słowa znaczeniu. W Polsce i w naszym regionie trwa jeszcze wielka wojna światopoglądowa między prawicą i lewicą, gdzie ta pierwsza broni świata chrześcijańskiego, tradycji, idei narodu i państwa narodowego, gdy ta druga promuje bezbożną i skrajnie świecką wizję świata, zapatrzenie w przyszłość i kosmopolityzm. Na Zachodzie tych konfliktów już nie ma, ponieważ jest tam świat postchrześcijański, w gruncie rzeczy pogański, pełen symboliki LGBT i ostentacyjnego odrzucenia narodu i państwa narodowego. O ile dechrystianizacja

i LGBT-izacja Zachodu już się dokonała, to trwa tutaj jeszcze walka o zachowanie narodów i państw narodowych. Widać wyraźnie ożywienie się tzw. populizmów, czyli spontanicznych ruchów narodowych skierowanych przeciwko globalizacji jako zjawisku ekonomiczno-społecznemu i globalizmowi jako towarzyszących tej pierwszej ideologii. Obydwie strony tego sporu wychodzą z tradycyjnych ram sporów prawicy z lewicą. Pośród zwolenników ideologii globalizmu są zarówno neoliberalowie, neokonserwatyści, jak i neomarksści, gdy po stronie tzw. populistów obok siebie funkcjonują nacjonaliści, konserwatyści i część socjalistów, sprzeciwiających się globalnym rządóm kapitału.

W moim przekonaniu XXI wiek zostanie zapamiętany – przez przyszłych historyków myśli politycznej – z jednej strony jako globalne starcie idei zachodniego globalistycznego liberalizmu z euroazjatyckimi doktrynami i ideologiami podkreślającymi pluralizm kultur, z drugiej zaś jako starcie wewnątrz świata zachodniego pomiędzy dominującym globalizmem propagowanym przez takie środowiska, jak Światowe Forum Ekonomiczne z Davos a narodami broniącymi swoich partykularnych wizji i interesów. Jest dziś z pewnością zbyt wcześnie, aby mówić i nawet typować, kto w tych sporach będzie zwycięzcą. To ciekawy temat na rozprawę z futurologii ideowo-politycznej. Bardzo interesujący sam w sobie, lecz wykraczający poza tematykę tej książki, którą zdecyduję się zakończyć jedynie krótkim, ale optymistycznym stwierdzeniem, że historia wcale się nie skończyła i zapewne nigdy się nie skończy, przynajmniej dopóki żyją jej aktorzy: ludzie.

Bibliografía

- J. Abellán García, *El concepto sociológico de constitución en Alemania: Ferdinand Lassalle*, „Fundamentos” 2010, nr 6.
- A. de Abreu Freire, *Critique et idéologie dans les œuvres de jeunesse de Marx*, „Revue Philosophique de Louvain” 1966, nr 81.
- G. Acerbo, *I fondamenti della dottrina fascista della razza*, Roma 1940.
- T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986 [1966].
- A. J. Aguiló Bonet, *Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak*, „Dikaiosyne” 2010, nr 24.
- V. Alba, *Los conservadores en España*, Barcelona 1981.
- D. Albertini, D. Doucet, *Histoire du Front national*, Paris 2014.
- M. Alcalá, *Pecado social, pecado estructural*, „Razón y Fe” 1985, t. 212, nr 1044.
- F. Aldunate, F. González, M. Prem, F. Urzúa, *Privatization and business groups: Evidence from the Chicago Boys in Chile*, „Documentos de Trabajo” 2020, nr 537.
- J. Alibert, *Les triangles d'or d'une société catholique. Louis de Bonald – Théoricien de la Contre-Révolution*, Paris 2002.
- B. Alice, *Die Entwicklung der wirtschaftspolitischen Programme der Parteien CDU, SPD, FDP und Die Grünen bis 1990*, Norderstedt 2005.
- J. Almoquera Carreres, *La legitimación en la era de la postmodernidad*, „Doxa” 1994, nr 15/16.
- Alphabet républicain*, Paris an II (1793/1794).
- P. Alter, *Nationalism*, London 1989.
- T. L'Aminot, *Bakounine critique de Rousseau*, „Dix-Huitième Siècle” 1985, nr 17.
- E. Angbern, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007.
- H. Appel, Hilary, M.A. Orenstein, *Why Did Neoliberalism Triumph and Endure in the Post-Communist World?*, „Comparative Politics”, 2016, t. 48, nr 3.
- A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino 1965.
- J. M. Aragüés Estragués, *Marx: la lucha de clases es el motor de la historia*, Barcelona 2016.
- F. Arenas-Dolz, *Retórica del mejoramiento humano en Nietzsche: fuentes e interpretación*, w: C. Ortega, A. Richart, V. Páramo, Ch. Ruíz (red.),

- El mejoramiento humano: avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Granada 2015.
- G. Arias, *Il pensiero economico di Giovanni Stuart Mill*, „Annali di Economia” 1925, t. 2, nr 1.
- H. Arias, J. Rafael, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998.
- R. Aron, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris 1946.
- E. Arosio, M. Malherbe, *Philosophie française et philosophie écosaisse: 1750–1850*, Paris 2007.
- X. Arrizabalalo Montoro, *Transnacionalización y subdesarrollo: Chile, 1973–1990 (resultados económicos y significado histórico de la dictadura y neoliberalismo)*, Universidad Complutense de Madrid 1993 [praca doktorska], eprints.ucm.es/id/eprint/3450/1/T18709.pdf
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984.
- R. Ashton, *Counter-Revolution. The Second Civil War and its Origins, 1646–1648*, New Haven 1994.
- A. Assante, *La doctrine du fascisme. Le corporatisme*, Naples 1939.
- S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du nouveau tocquevilien français*, Paris 2004.
- F.-A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794)*, Paris 1892.
- D. Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana /O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in dem Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 2002.
- A. Baeumler (red.), *Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen*, Leipzig 1931.
- D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952.
- W. S. Bainbridge, *Transavatars*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, New Jersey 2013.
- J. Bainville, *Les dictateurs*, Paris 1996 [1935].
- N. Bakunin, *Przedmowa do drugiego zeszytu, Imperium Knuto-Germańskiego* [1870], w: S. Filipowicz, A. Mielczarek, K. Pielniński, M. Tański (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 2001, t. II.
- N. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871.
- Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902.

- H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1.
- J. Baller, *Theorie der Geschichte bei Marx. ‚Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen‘*, b.m.w. 2010.
- J. Ballesteros Llompарт, *El futuro del derecho como lucha contra la idolatría tecnológica*, „Persona y Derecho” 2018, nr 79.
- J. Ballesteros Llompарт, *Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del ‘homo patiens’*, „Cuadernos de Bioética” 2012, t. 23, nr 77.
- K. G. Ballestrem, *Zur politischen Theorie des klassischen englischen Liberalismus*, „Politische Vierteljahresschrift” 1976, t. 17, nr 2.
- J. Balmes, *Antología*, Madrid 1944.
- J. Balmes, *Antología política*, Madrid 1981, t. I–II.
- P. Bała, A. Wielomski, *Wstęp do nauki o państwie, prawie i polityce. Wybrane zagadnienia*, Biała Podlaska 2011.
- P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2016.
- S. Barbera, *Friedrich Nietzsche dal mito alla tradizione*, „Belfagor” 2003, t. 58, nr 4.
- J. Barceló, *La noción de trabajo en Locke (y otros)*, „Revista de Filosofía” 1992, t. 39–40, nr 1.
- M. Barrès, *La querelle des nationalistes et des cosmopolites*, „Le Figaro” 4.07.1892.
- M. Barrès, *L’idéal dans les doctrines économiques*, „La Cocarde” 14.11.1894.
- M. Barrès, *Socialisme et nationalisme*, „La Patrie” 27.02.1903.
- M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, t. II.
- H. Barth, *Die Idee der Ordnung*, Zürich 1958.
- J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002.
- J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993.
- O. Beaud, *Carl Schmitt ou juriste engagé*, w: C. Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris 1993.
- O. Beaud, *Les derniers jours de Weimar*, Paris 1997.
- S. Baudiffier, *Morelly pédagogue*, „Dix-Huitième Siècle” 1982, nr 14.
- O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907.
- Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992 [1989].
- C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985.
- U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, Warszawa 2009 [2004].
- J. P. Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, München 1995.
- D. Becquemont, *Eugénisme et socialisme en Grande-Bretagne, 1890–1900*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18.
- B. Bekier, *Naród i religia w Państwie Słowackim w latach 1939–1945*, Warszawa 2015.

- C. Belin, *Jésus est Juif en Amérique. Droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Paris 2011.
- Ph. Beneton, *Le conservatisme*, Paris 1988.
- J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- J. Beneyto Perez, J. M. Costa Serrano, *El partido. Estructura e historia del derecho público totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939.
- A. de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Paris 2004.
- G. Bentacchi, *Giuseppe Mazzini*, Chiarenna 1972.
- L. Bergeron, *Bien nationaux*, w: M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris 1992, t. *Idées*.
- J. S. Bernal Crespo, C. A. Orozco Arcieri, V. Molinares Hassan, *Foucault and Homosexuality: From Power Relation to Practice of Freedom*, „Revista de Derecho” 2016, nr 46.
- A. De Bernardi, *Una dittatura moderna. Il fascismo come problema storico*, Milano 2006.
- E. Bernstein, *Zadania soyalizmu i zadania socyalnej demokracji*, Lwów 1901 [1899].
- E. Bernstein, *Texte zum Revisionismus*, Bonn 1977.
- S. Bernstein, *La perception de la puissance par le parti radical-socialiste*, „Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine” 1984, t. 31, nr 4. S. Bernstein, *La nature du radicalisme dans la France de l'entre-deux-guerres*, w: idem, M. Ruby (red.), *Un Siècle de radicalisme*, Villeneuve d'Ascq 2004. V. Berrocal, *El conservadurismo en el mundo hispánico*, dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=844118 [dostęp: 6.08.2022].
- L. Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin 1999.
- A. Besançon, *El marxismo, Ciencia, Ideología, Gnosis?*, „Espíritu” 1986, nr 93.
- A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977.
- U. Betti, *La Costituzione dommatica 'Pastor aeternus' del Concilio Vaticano I*, Roma 1961.
- J. R. Betts, *Darwinism, Evolution, and American Catholic Thought, 1860–1900*, „The Catholic Historical Review” 1959, t. 45, nr 2.
- H.-G. Betz, *Rechtspopulismus in Westeuropa: Aktuelle Entwicklungen und politische Bedeutung*, „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft” 2002, nr 31.
- E. Beumann, [tekst bez tytułu], w: G. Nicolin (red.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970.

- D. Bigo, *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris 2008.
- T. Blair, G. Schröder, *Europe: The Third Way /Die Neue Mitte* [1998], library.fes.de/pdf-files/bueros/suedafrika/02828.pdf [dostęp: 21.08.2022].
- A. de Blas Guerrero, *Mazzini y la Europa nacional*, „Claves de Razón Práctica” 1995, nr 52.
- K. Blaser, *Du christianisme social au socialisme chrétien*, „Autres Temps” 1999, nr 62.
- K. Blaser, *La tradition du socialisme chrétien (Aperçu historique - mouvements et figures - débats et enjeux)*, „Autres Temps” 1999, nr 61.
- M. Blaszkę, *Mably. Międyz utopią a reformą*, Wrocław 1985.
- I. Bludnik, *John M. Keynes i jego program antykryzysowy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Ekonomia” 2013, nr 2.
- N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, w: P. King (red.), *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, London 1993, t. III, *Politics and Law*.
- F. Bock, 'Österreichs Innenpolitik 1934'. *Das Experiment des Ständestaates*, w: *Der Österreichische Ständestaat – Engelbert Dollfuß zwischen Sozialismus und Nationalsozialismus*, Berlin 1984.
- E. W. Böckenförde, *Politische Theologie*, w: J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.
- J. R. Bolton, *Poza osię zła* [2002], w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, Warszawa 2007.
- L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Constance 1796, t. I–II.
- L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris 1817.
- L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, Paris 1817, t. I.
- L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818.
- L. de Bonald, *Recherches philosophique sur les premiers objets des connoissances morales*, Paris 1826, t. I–II.
- O. Bosc, *Eugénisme et socialisme en Italie autour de 1900. Robert Michels et l'éducation sentimentale des masses*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18.
- C. Bosser, *Les conceptions de la dictature pendant la Révolution Française*, Université de Cergy-Pontoise 2005, praca doktorska, mikrofilm w Staatsbibliothek w Berlinie.
- G. Bottai, *La funzione di Roma nella vita culturale e scientifica della nazione*, Roma 1940.
- Y. Bourdet, *L'espoir des sans espoir: une critique de Marcuse*, „L'Homme et la Société” 1968, nr 9.
- B. Bourguine, *L'évangile selon Adam*, „Revue Théologique de Louvain” t. 37, nr 3.

- M. Braga da Cruz, *O Partido e o Estado na Salazarismo*, Lizbona 1988.
- F. Braune, *Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*, Heidelberg 1917.
- W. Breckman, *Ludwig Feuerbach and the political theology of Restauration*, „History of Political Thought” 1992, t. 13, nr 3.
- S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1995.
- A. I. Briones García, *Marxismo versus postmodernismo: la seriedad o la parodia en favor del compromiso histórico: Una perspectiva metodológica*, „Revista de Filología Románica” 1996, nr 13.
- J. P. Brissot, *Rome jugée, et l'autorité législative du pape anéantie*, Paris 1791.
- M. Broszat, *Nationalsozialistische Polenpolitik, 1939–1945*, Stuttgart 1961.
- S. Burchill, *Liberalizm*, w: idem (red.), *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006.
- E. Burke, *Refleksje o rewolucji we Francji*, Warszawa 1994 [1790].
- J. Burnham, *La révolution des organisateurs* [1941], w: E. Traverso (red.), *Le totalitarisme. Le XX siècle en débat*, Paris 2001.
- G. W. Bush, *Prevent Our Enemies from Threatening Us, Our Allies, and Our Friends with Weapons of Mass Destruction* [2002], web.archive.org/web/20080216033746/http://www.whitehouse.gov/nsc/nss5.html [dostęp: 12.08.2022].
- W. Busse, J. Trabant, *Les idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam 1986.
- D. Cameron, *When people's love is divided by law, it is the law that needs to change* [2014], pinknews.co.uk/2014/03/28/david-cameron/ [dostęp: 11.08.2022].
- R. Campa, *Credere nel futuro: il lato mistico del transumanesimo*, Roma 2019.
- F. P. Canavan, *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, t. 21, nr 1.
- G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di Giuseppe de Maistre*, Roma 1931.
- E. Cantero Núñez, *Sobre la influencia de Maistre y de Bonald en la política positiva de Auguste Comte*, „Verbo” 2016, nr 541–542.
- C. A. Casanova, *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, Pamplona 1997.
- S. Cassese, *Lo Stato fascista*, Bologna 2010.
- D. Castellano, *Racionalismo y derechas humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la 'modernidad'*, Madrid 2004.
- J. Castellet Sala, *Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y. N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista* [2017], filosofia.url.edu/sites/default/files/3._lletres_fh_2017._j._castellet._homo_deus_o_lhome_creat_a_si_mateix_de_yn._harari.pdf [dostęp: 28.05.2022].

- A. Castelli, *Bakunin critico di Mazzini*, „Storia del Pensiero Politico” 2014, nr 3.
- V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg 1909.
- C. Cavour, *Prawo wyborcze* [1848], w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986.
- H. S. Chamberlain, *La Genèse du XIXme siècle [Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 1899]*, Paris 1913, t. I.
- J. D. Chambers, *Enclosure and labour supply in the industrial revolution*, „Economic History Review” 1953, t. 5, nr 3.
- J. Chapoutot, *Nazistowska rewolucja kulturalna*, Kraków 2020.
- P. Chattopadhyay, *Marx on Capital’s Globalisation: The Dialectic of Negativity*, „Economic and Political Weekly” 2002, t. 37, nr 19.
- A. Chebel d’Appollonia, *L’extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruxelles 1996.
- A. Chevalier, *Eloge du conservatisme*, Paris 1992.
- J.-J. Chevallier, *Jean-Jacques Rousseau ou l’absolutisme de la volonté générale*, „Revue Française de Science Politique” 1953, nr 1.
- Y. Chiron, *Maurice Barrès. Le prince de la jeunesse*, Paris 1986.
- L. Chmielewska, *Pierwotne formy kontraktualizmu. Polityczny wymiar przymierza biblijnego w myśli i praktyce protestanckiej XVI i XVII wieku*, Łódź 2017.
- G. Clemenceau, *Au soir de la pensée*, Paris 1927, t. II.
- G. Clemenceau, *Grandeurs et misères d’une victoire*, Paris 1997 [1930].
- M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957.
- D. H. Close, *The Collapse of Resistance to Democracy: Conservatives, Adult Suffrage, and Second Chamber Reform, 1911–1928*, „The Historical Journal” 1977, t. 20, nr 4.
- Code civil* [1804], art. 544, codes-et-lois.fr/code-civil/texte-integral [dostęp: 2.08.2022].
- D. K. Cohen, *The Vicomte de Bonald’s Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, t. 41, nr 4.
- E. Cohen, *Dirigisme, politique industrielle et rhétorique industrialiste*, „Revue Française de Science Politique” 1992, t. 42, nr 2.
- G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence*, Princeton 2000.
- S. Collins, G. Goldberg, *When Government Helped: Learning from the Successes and Failures of the New Deal*, Oxford 2014.
- A. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957 [1794].
- V. A. Conley, *Thirty-Six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari*, w: Ch. Nigianni, M. Storr (red.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh 2009.

- M. Conroy, *Nazistowska eugenika. Prekursorzy, zastosowanie, następstwa*, Katowice 2021.
- B. Constant, *Collection complète des ouvrages publiées sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle*, Paris 1818, t. I.
- Constitution civile du clergé* [1790], fr.wikisource.org/wiki/Constitution_civile_du_clerg%C3%A9_du_12_juillet_1790 [dostęp: 22.08.2022].
- F. Conti, *Mazzini massone? Costruzione e fortuna di un mito*, „Memoria e Ricerca” 2006, nr 21.
- J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000.
- D. Cooper, *Neoconservatism and American Foreign Policy. A critical Analysis*, New York 2011.
- V. Coq, *L'ordre, le pouvoir et la liberté chez Kelsen et Carré de Malberg*, „Le Portique” 2021, nr 45–46.
- J.-P. Cordelier, *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1965.
- P. Cornut-Gentille, *Adolphe Thiers, le bourgeois conquérant*, w: J.-Ch. Buisson (red.), *Les grandes figures de la droite. De la Révolution française à nos jours*, Paris 2020.
- E. Corradini, *La vita nazionale*, Siena 1923.
- E. Corradini, *La Rinascita Nazionale*, Firenze 1929.
- E. Corradini, *Jedność i potęga narodów*, Poznań 1937 [1922].
- E. J. Cowan, *Myth and Identity in Early Medieval Scotland*, „The Scottish Historical Review” 1984, t. 63, nr 176.
- R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzman. Autoridad y libertad*, Santiago de Chile 2000.
- F. Damour, *Le transhumanisme: histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Paris 2019.
- F. Damour, D. Doat, *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité*, Paris 2018.
- J.-Y. Darmagen, *Logique du fascisme. L'Etat totalitaire en Italie*, Paris 2008.
- K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa 2009 [1871].
- K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, Warszawa 2009 [1859].
- Déclaration sur l'avenir de l'Europe* [2021], rassemblementnational.fr/wp-content/uploads/2021/07/De%CC%81claration_sur_lavenir_de_leurope_MLP.pdf [dostęp: 10.07.2022].
- H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, Paris 1913, t. III.
- J. Deprun, *Appel aux prêtres*, „Raison Présente” 1970, nr 13.
- J. Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris 2003.

- J. T. Desanti, *Gentile et les origines philosophiques du fascisme*, w: M. A. Macciocchi (red.), *Eléments pour une analyse du fascisme*, Paris 1976, t. I.
- L. Deshaies, G. Sénécal, *Postmodernité et territoire: vers de nouvelles territorialités?*, „Cahiers de Géographie du Québec” 1997, t. 41, nr 114.
- A. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Paris 1804 [1800], t. I.
- D. Doncow, *Nacjonalizm*, Kraków 2008 [1926].
- J. Díaz Nieva, J. L. Orella Martínez, *De Le Pen a Le Pen. El Front National camino al Elíseo*, Madrid 2015.
- D. Diderot, J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751–1772, t. IX, XII, XIV.
- L. Díez del Corral, *Doctrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*, Neuwid am Rhein 1964.
- R. Dip, *Los derechos humanos y el derecho natural. De cómo el hombre 'imago Dei' se tornó 'imago hominis'*, Madrid 2009.
- E. Dmitrów, *Obraz Rosji i Rosjan w propagandzie narodowych socjalistów 1933–1945: stare i nowe stereotypy*, Warszawa 1997.
- R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo* [1927], w: idem, *Wybór pism*, Nowy York 1988, t. IV R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989 [1904].
- R. Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, Warszawa 2016 [1908].
- Dom Deschamps, *Le mot de l'énigme métaphysique et morale appliqué à la théologie et à la philosophie du temps par demandes et par réponses* [inedit, data nieznaną], „Dix-Huitième Siècle” 1972, nr 4.
- J. Donoso Cortés, *Dictadura* [1849], w: idem, *Obras completas*, Madrid 1946–47, t. II.
- W. Dreecken, *Staatslehren bei Kant*, „Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft /Journal of Institutional and Theoretical Economics” 1921, t. 76, nr 3.
- F. Dreyer, *The Genesis of Burke's Reflections*, „The Journal of Modern History” 1978, t. 50, nr 3.
- Z. Drozdowicz, *Agnostycyzm uczonych – wybrane postacie*, „Nauka” 2020, nr 1.
- A. E. Duarte Silva, *Salazar e a política colonial do Estado Novo: o acto colonial (1930–1951)*, w: *Salazar e o Salazarismo*, Lizbona 1989.
- J.-C. Dumoncel, *La doctrine libéral de l'État face aux problèmes des nationalités*, „Cahiers de Philosophie Politiques et Juridique” 1988, nr 14.
- C. Durand, M. Durand, M. Vervaeke, *Dirigisme et libéralisme: l'État dans l'industrie*, „Sociologie du Travail” 1985, t. 27, nr 3.

- G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, „IIEET White Papers” 2008, nr 3.
- J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975.
- R. Eccleshall, *English Conservatism Since the Restoration: An Introduction and Anthology*, London 2002.
- J. Edkins, *Sovereign Power, Zones of Indistinction and the Camp*, „Alternatives” 2000, t. 25, nr 1.
- J. Ehrman, *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945–1994*, Poznań 2000.
- G. Eisermann, *Georges Sorel und der Mythos der Gewalt*, „Der Staat” 1965, nr 4.
- G. Eisermann, *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat” 1994, nr 33.
- M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.
- F. Elías de Tejada, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008.
- L. Elm, *Zur begrifflichen Bestimmung und Periodisierung des Konservatismus*, w: idem (red.), *Falsche Propheten. Studien zum konservativ-antidemokratischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1984.
- K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966.
- J. A. Estrada Díaz, *Notas sobre una teología del pecado colectivo*, „Proyección” 1987, nr 144.
- J.-R.-E. Eyene Mba, *Le libéralisme de Hayek au prisme de la philosophie sociale de Hegel*, Paris 2007.
- J. Fabre, *Les Pères de la Révolution. De Bayle à Condorcet*, Paris 1910.
- M. Fabregat Peredo, *Modernidad y Antimodernidad: El Nazismo y su Ideología*, „Contextos” 2006, nr 15.
- S. Fairlie, *A Short History of Enclosure in Britain*, „The Land Magazine”, thelandmagazine.org.uk/articles/short-history-enclosure-britain [dostęp: 1.08.2022].
- O. Fantini, *Stato e Lavoro. Corso completo di legislazione sociale e del Lavoro interna e comparata*, Roma 1928.
- N. Fattovich, *Il senso della Romanità in Mussolini*, Bologna 1939.
- R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883–1920*, Torino 1995.
- S. Fernández, *El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo*, „Teología y Vida” 2004, t. 45.
- A. Ferrari, *Transhumanismus*, w: *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015.
- M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880.

- M. Ferrazzoli, *Introduzione*, w: idem (red.), *Cos'è la Destra. Colloqui con diciotto protagonisti della cultura italiana non conformista*, Roma 2001.
- J.-M. Ferry, *Théorie critique et critique du totalitarisme*, „Revue Française de Science Politique” 1984, t. 34, nr 1.
- R. Filmer, *Patriarcha. The Naturell Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the Poeple. By Arguments Theological, Rational, Historical, Legall* [1680], w: idem, *Patriarcha and others Writings*, Cambridge 1991.
- D. Fiorentino, *Wilson, 'wilsonismo' e l'internazionalismo liberale*, „Contemporanea” 2019, nr 1.
- R. Fisher, *La pédagogie de la politesse dans l'école laïque de la Troisième République*, „Romantisme” 1997, nr 96.
- L. Fontana-Russo, *Politica economica generale e corporativa*, Roma 1940.
- P. Forber, *Nietzsche was no Darwinian*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2007, t. 75, nr 2.
- M. C. Fornari, *Nietzsche y el darwinismo*, „Estudios Nietzsche” 2008, nr 8.
- S. Forti, *El totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*, Barcelona 2008.
- M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998 [1976].
- E. Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon*, Paris 1904.
- M. Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981.
- M. Francis, *Herbert Spencer and the Myth of Laissez-Faire*, „Journal of the History of Ideas” 1978, t. 39, nr 2.
- F. Franco, *Pensamiento politico*, Madrid 1975, t. I–II.
- L. Franzi, *Fase attuale del razzismo tedesco*, Roma 1939.
- J. Freund, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris 1998.
- M. Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris 2010.
- F. Fukuyama, *Transhumanism*, „Foreign Policy” 2004, nr 144.
- F. Furet, *Constitution Civile du Clergé*, w: F. Furet, M. Ozouf (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris 1992, t. *Institutions et créations*.
- G. B. Furiozzi, *Dal Socialismo al Fascismo. Studi sul sindacalismo rivoluzionario italiano*, Napoli 1998.
- F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma 1981.
- L. Gambetta, *Discours et plaidoyers choisis*, Paris 1909.
- R. Gamba, *La declaración de la libertad religiosa y la caída del Régimen Nacional*, „Boletín de la Fundación Francisco Franco” 1985, nr 36.
- M. García-Granero, *Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida*, „Isegoría” 2017, nr 57.
- E. Garica Ruz, *La democracia, el socialismo y el comunismo según la filosofía y la historia*, Madrid 1861.

- I. Garzón-Vallejo, *Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica*, „Dikaion” 2009, nr 18.
- W. Gebhard, *Ernst Haeckel: ‚Gott-Natur‘. Die ‚materialistische‘ Rückkehr der ‚Naturphilosophie‘*, w: idem, *Der Zusammenhang der Dinge: Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2015.
- M. Gehler, W. Kaiser, *Christian Democracy in Europe Since 1945*, London 2004.
- E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo*, Roma 1995.
- E. Gentile: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Roma 1998.
- E. Gentile, *Les religions de la politique*, Paris 2005.
- E. Gentile, *Una rivoluzione per la Terza Italia*, w: idem, S. Di Scala (red.), *Mussolini socialista*, Roma 2015.
- F. Germinario, *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Torino 2002.
- H. Gerstenberger, *Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Berlin 1969.
- C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, Bonn 2007.
- A. Ghibellini: *‘Natural right’: diritto naturale o giusto per natura? Il lessico giuridico-politico di Leo Strauss*, „Materiali per una Storia della Cultura Giuridica” 2010, nr 40.
- E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris 1936.
- E. Gilson, *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*, „Revue des Sciences Religieuses” 1958, t. 32, nr 2.
- F. González Vicen, *El darwinismo social: espectro de una ideología*, w: M. Hormigón Blánquez (red.), *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias: Jaca, 27 de septiembre- 1 de octubre, 1982*, Madrid 1984, t. I.
- C. P. Gooch, *The History of English democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1898.
- I. Gomá Tomàs, *Apología de la Hispanidad. Discurso pronunciado en el Teatro ‘Colón’, de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del ‘Dia de la Raza’, „Acción Española” 1.11.1934.*
- F. González Vicen, *El darwinismo social: espectro de una ideología*, „Anuario de Filosofía del Derecho” 1984, nr 1.
- A. F. Grabski, *O Romanie Dmowskim – stare i nowe*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 5.
- P. Graczyk, *Katolicyzm polityczny*, „Kronos” 2008, nr 3.
- A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. II.
- J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.

- J. Grey, *Hayek, porządek spontaniczny a społeczeństwa postkomunistyczne w fazie transformacji*, w: J. Tarnowski (red.), *Filozofia liberalizmu*, Warszawa 1993.
- N. Gregor, *How to read Hitler*, London 2014.
- D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*, Warszawa 1994.
- E. Grodziński, *Filozofia Adolfa Hitlera w Mein Kampf*, Warszawa 1992.
- C. Grottanelli, *Nietzsche and Myth*, „History of Religions” 1997, t. 37, nr 1.
- L. Gruchmann, *„Blutschutzgesetz” und Justiz. Zur Entstehung und Auswirkung des Nürnberger Gesetzes vom 15. September 1935*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte” 1983, t. 31, nr 3.
- I. Guelfat, *Les derniers étendards: de John Maynard Keynes à Milton Friedman*, „L’Homme et la Société” 1971, nr 22.
- J. Guilhaumou, *Rousseau, citoyenneté, et la Révolution française (1789–1792)*, w: T. L’Aminot (red.), *Etudes. Jean-Jacques Rousseau*, Reims 1989.
- P. Guiral, *Proudhon et la Révolution française*, „Annales Historiques de la Révolution Française” 1966, nr 184.
- E. Guisán Seijas, *Liberalismo y socialismo en John Stuart Mill*, „Anuario de la Facultad de Derecho” 1991/92, nr 1.
- F. Guizot, *O środkach rządzenia i opozycji w aktualnej sytuacji Francji [1821]*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- G. Gullión Kalle, *Carl Schmitt en España*, Madrid 1996.
- J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.
- R. Habermeier, *Neuere Literatur über den neoliberalen Dschungel*, „Hitotsubashi Journal of Social Studies” 2008, t. 40, nr 1.
- A. Hacker, *Original Sin vs. Utopia in British Socialism*, „The Review of Politics” 1956, t. 18, nr 2.
- B. Hägglund, *Luther et l’occamisme*, „Positions Luthériennes” 1955, nr 3.
- C. L. von Haller, *Restauration de la science politique*, Paris–Lyon 1824, t. I–III.
- E. Y. Hales, *Mazzini and the Secret Societies: The Making of a Myth*, New York 1956.
- Y. N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Warszawa 2017 [2011].
- Y. N. Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, Warszawa 2018 [2015].
- M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005 [2000].
- A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997.
- D. Harvey, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Warszawa 2008.
- J. Hasse, S. Malecek, *Postmodernismus und Poststrukturalismus in der Geographie: Einleitung zum Themenheft*, „Geographica Helvetica” 2000, nr 2.

- J. Hast, *Geschichte der Wiedertäufer von ihrem Entstehen zu Zwickau in Sachsen bis auf ihren Sturz zu Münster in Westfalen*, Münster 1836.
- P. Hauptmann, *Marx et Proudhon. Leurs Rapports Personnels (1844–1847)*, Paris 1947.
- F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006 [1960].
- F. A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2013 [1949].
- C. J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern nationalism*, New York 1948.
- F. J. C. Hearnshaw, *Conservatism in England. An analytical, historical and political Survey*, London 1933.
- M. Hecquard, *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris 2007.
- G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003 [1821].
- M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, Warszawa 2016 [1982], t. I–II.
- J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1998.
- J. Hersh, E. Brun, *Globalisation and the Communist Manifesto*, „Economic and Political Weekly” 2000, t. 35, nr 3.
- F. Hespe, *Die Erschaffung des ‘Leviathan’. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes*, w: D. Hüning (red.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes’ politische Philosophie nach 350 Jahren*, Berlin 2005.
- F. Higgins-Desbiolles, *The Elusiveness of Sustainability in Tourism: The Culture-Ideology of Consumerism and Its Implications*, „Tourism and Hospitality Research” 2010, t. 10, nr 2.
- Ch. Hill, *The Century of Revolution, 1603–1714*, London 2002.
- H. Himmler, *Auszug aus einer Geheimen Rede anlässlich des Tages der Freiheit’ am 24. Oktober 1943 in Posen*, w: J. Ackermann, *Heinrich Himmler als Ideologe*, Göttingen 1970.
- A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1936 [1925].
- T. Hobbes, *Behemoth* [1668], w: idem, *Tracts*, London 1682.
- T. Hobbes, *O obywatelu* [1642], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II.
- G. Hocquenghem, *Pragnienie homoseksualne*, Kraków 2021 [1972].
- D. C. Hodges, *Bakunin’s Controversy with Marx: An Analysis of the Tensions within Modern Socialism*, „The American Journal of Economics and Sociology” 1960, t. 19, nr 3.
- R. Hörburger, *Lorenz von Stein et Karl Marx*, „Archives de Philosophie” 1974, t. 37, nr 3.
- T. Honderich, *Conservatism*, London 1990.
- M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007 [1947].

- J. Hryniewicz, *Spółeczeństwo ryzyka. Teoria, model, analiza krytyczna*, „Przegląd Socjologiczny” 2014, nr 63.
- J. Hughes, *Contradictions from the Enlightenment roots of transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2010, t. 35, nr 6.
- V. Hugo, *Politique*, Paris 2002.
- F. Huguenin, *Le conservatisme impossible. Libéraux et réactionnaires en France depuis 1789*, Paris 2006.
- B. A. Hunt, *Locke on Equality*, „Political Research Quarterly” 2016, t. 69, nr 3.
- S. Huntington, *Conservatism as an Ideology*, „American Political Science Review” 1957, nr 2.
- G. E. llen, *The Eugenics Record Office at Cold Spring Harbor, 1910–1940: An Essay in Institutional History*, „Osiris” 1986, nr 2.
- M. Iorio, *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik: eine Ein- und Weiterführung*, Berlin 2003.
- S. L. Jacky, *Zbawca nauki*, Poznań 1994.
- F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne* [1985], w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997.
- Ch. Jamme, *Nietzsche y el mito*, „Sileno” 2000, nr 8.
- T. Janasz, *Ustawa le Chapelier*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1963, t. 15, nr 1.
- P. Janet, *Histoire de la Science Politique dans ses Rapports avec la Morale*, Paris 1887, t. II.
- K. Jaskułowski, *Klasy, narody i rasy Karola Marksa i Fryderyka Engelsa refleksja o nacjonalizmie*, „Sprawy Narodowościowe” 2004, nr 24–25.
- J. Jaurès, *L'internationale et la patrie: discours prononcé à la Chambre des députés les 8 et 15 décembre 1905*, Paris 1906.
- E. Jolly, *Günther Anders. Une politique de la technique*, Paris 2017.
- C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003.
- G. Jones, *Studi sul darwinismo*, „Studi Storici” 1978, nr 4.
- W. R. Jones, *The English Church and Royal Propaganda during the Hundred Years War*, „Journal of British Studies” 1979, t. 19, nr 1.
- F. Jotterand, *Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?*, „American Journal of Bioethics” 2010, t. 10, nr 7.
- O. Jouanjan: *Lorenz von Stein et les contradictions du mouvement constitutionnel révolutionnaire (1789–1793)*, „Annales Historiques de la Révolution Française” 2002, nr 1.
- S. Kalemka, *Wiosna Ludów w Europie*, Warszawa 1991.
- I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005 [1797].
- A. Kappeler, *Die Geschichte eines ‚geschichtslosen‘ Volkes*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 2016, t. 64, nr 4.

- W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) Freiburg 1962.
- L. Kasprzyk, *Spencer*, Warszawa 1967.
- A. J. Katolo, *Eugenika i eutanazja. Doświadczenia hitlerowskie*, Warszawa 2012.
- C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997.
- A. M. Kazamias, *Spencer and the Welfare State*, „History of Education Quarterly” 1966, t. 6, nr 2.
- H. Kelsen, *Sozialismus und Staat eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Leipzig 1920.
- M. van de Kerchove, *Décriminalisation et dépenalisation dans la pensée de Jeremy Bentham*, books.openedition.org/pusl/24580#text [dostęp: 1.08.2022].
- F. Kern, *Derechos del Rey y derechos del pueblo*, Madrid 1955.
- B. M. A. King, *The Life of Mazzini*, London 1912.
- W. King, *Neoconservatives and ‘Trotskyism’*, „American Communist History” 2004, t. 3, nr 2.
- R. Kirk, *Confessions of a Bohemian Tory*, New York 1963.
- J. Kirkpatrick, *Neokonserwatyzm jako odpowiedź na kulturę* [2004], w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, Warszawa 2007.
- E. Kiss, *Nietzsche, Baumeier oder die Möglichkeit einer positiven politischen Metaphysik* [1982], globalphilosophy.hu/regioldal/filozofia/2012102514242246000001940.html [dostęp: 1.10.2021].
- M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014.
- U. Kluge, *Der österreichische Ständestaat 1934–1938. Entstehungen und Scheitern*, München 1984.
- J. Kochan, *Fryderyk Engels, Karol Marks – religia jako opium ludu*, „Nowa Krytyka” 2014, nr 32.
- R. Kochnowski, *Państwo stanowe czy dyktatura proletariatu? Geneza upadku austriackiej demokracji w latach 1927–1934*, Kraków 2012.
- H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962.
- H. Kohn, *Prelude to Nation-States. French and German Experiences, 1789–1815*, New Jersey 1967.
- L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988.
- M. Korinman, *‘Deutschland über alles’. Le pangermanisme, 1890–1945*, Paris 1999.
- M. Kornat, *Realizm, idealizm, dyplomacja. W obronie Wilsona*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2018, nr 1.
- P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, w: J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.

- S. Kosłowski, *Lorenz von Stein as a disciple of Saint-Simon and the French utopians*, „Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas” 2017, nr 11.
- W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo ‘etyczne’ Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1997, t. 20.
- T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966.
- P. Kropotkin, *Wielka Rewolucja Francuska*, Kraków–Łódź 1948.
- E. C. Król, *Polska i Polacy w propagandzie narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Warszawa 2006.
- M. Król, *Konserwatyści a niepodległość: studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa 1985.
- O. Krüger, *Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*, Freiburg 2019.
- M. Krzykowski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017.
- Z. Kuderowicz, *Miejsce pracy w Marksowskim humanizmie*, „Etyka” 1970, nr 6.
- Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1935*, Wrocław 1985.
- G. de Lagarde, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1963, t. V, *Guillaume d’Ockham: Critique des structures ecclésiastiques*.
- H. W. Laidler, *History of Socialism: An Historical Comparative Study of Socialism, Communism, Utopia*, Oxford 2013.
- A. Lajusan, A. Thiers et la fondation de la République (1871–1877), „Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine” 1933, t. 8, nr 6.
- S. Lakoff, *Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism*, „The Review of Politics” 1998, t. 60, nr 3.
- J.-B. de Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris 1809.
- A. Lamartine, *La Présidence: discours prononcé à l’Assemblée nationale*, Paris 1848.
- E. Lamberts, *Christian Democracy in the European Union, 1945/1995*, Leuven 1997.
- F. de La Mennais: *De la religion, considérée dans ses rapports avec l’ordre politique et civil*, Paris 1826.
- F. de La Mennais, *Wybór pism*, Warszawa 1970.
- E. La Orden Miracle, *Jaime Balmes, político*, Barcelona 1942.
- J. Larmat, *L’idée de progrès*, Paris 1981.
- F. Lassalle, *Ausgewählte Texte*, Stuttgart 1962.
- D. Lecourt, *Darwinisme et idéologie: Aspects historiques*, „Revue Théologique de Louvain” 2009, t. 40, nr 4.

- C. Leggewie, *Der Mythos des Neuanfangs – Gründungsetappen der Bundesrepublik Deutschland. 1949–1968–1989*, w: H. Berding (red.), *Mythos und Nation*, Frankfurt am Main 1996.
- G. Legrand, *La Philosophie socialiste au Parlement Belge*, „Revue Philosophique de Louvain” 1896, nr 11.
- R. O. Leguizamón, *El marxismo: ¿es darwinista o lamarckiano?*, „Verbo” 2003, nr 415/416.
- B. Le Baron, *Marx on Human Emancipation*, „Canadian Journal of Political Science /Revue Canadienne de Science Politique” 1971, t. 4, nr 4.
- W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, Warszawa 1949 [1917].
- W. Lenin, *Co robić? Pałce zagadnienia naszego ruchu*, Warszawa 1951 [1902].
- K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989.
- Leon XIII, *Au milieu de sollicitudes* [1892], silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Leon_XIII_-_Au_milieu_des_sollicitudes_z_16_II_1892 [dostęp: 10.08.2022].
- J. Lewkowitz, *Welträtsel und die Religion*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 1904, t. 48, nr 5.
- Ph. Légé, *Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill*, „Lecturas de Economía” 2006, nr 64.
- H. L’Heuillet, *Le renouveau de la question laïque. De la religion à l’identité*, „Raison Présente” 2002, t. 141.
- W. A. Libert, U. Schaffers, *Die Gabe des Todes. Überlegungen zur einer Mensch-Machine-Thanathologie*, w: M.-Ch. Gruber, J. Bung, S. Ziemann, S. Beck (red.), *Autonome Automaten künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*, Berlin 2015.
- C. de Linné, *Système de la nature*, Bruxelles 1793 [1735].
- I. T. Lisiak, *Żydowsky kolaboranci Hitlera*, Warszawa 2013.
- D. Livingstone, *Transhumanism: The History of a Dangerous Idea*, b.m.w. 2015.
- J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955 [1690], t. I.
- J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992 [1689].
- J. W. Lockhart, *The Gay Right: A Framework for Understanding Right Wing LGBT Organizations* [2022], [tandfonline.com/doi/full/10.1080/00918369.2022.2086749?scroll=top&needAccess=true](https://doi.org/10.1080/00918369.2022.2086749?scroll=top&needAccess=true) [dostęp: 27.07.2022].
- J. Lopez Garcia, *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Políticos” 1996, nr 91.
- J. L. López de Lizaga, *Leo Strauss y la rehabilitación de la filosofía política clásica*, „Studium” 2007, nr 13.
- C. López Rodríguez, *Mayflower Compact (1620). Orden constituyente y análisis de desmembramiento*, „Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas” 2018, nr 13.
- K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002.

- R. Luxemburg, *O Rewolucji. Rosja 1905, 1917*, Warszawa 2008.
- J. Łytkowski, *Józef de Maistre a Henryk Rzewuski. Studium porównawcze*, Kraków 1925.
- L. J. Macfarlane, *Socialism, Social Ownership and Social Justice*, London 2016.
- P. Macherey, *Idéologie: le mot, l'idée, la chose*, „Methodos” 2008, nr 8, journals.openedition.org/methodos/1843 [dostęp: 30.07.2022].
- M. Maciejewski, *Demokracja i dyktatura w nacjonalistycznej myśli niemieckiej po I wojnie światowej*, w: C. Kalita, A. Wielomski (red.), *Krytycy demokracji*, Warszawa 2009.
- C. Madajczyk, *Generalny Plan Wschodni. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1990.
- J. Madiran, *Maurras*, Paris 1992.
- R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998 [1934].
- G. Magrin, *Il preludio del dispotismo. Blanc, Proudhon e i progetti di democrazia diretta del 1850–1851*, „Studi Storici” 2019, nr 4.
- J. de Maistre, *Réflexions sur le Protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, Turin 1798.
- J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon 1833 [1814].
- J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1853 [1821].
- J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, w: idem, *Œuvres Complètes*, Lyon 1884–1887, t. I.
- J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796].
- J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960 [1821].
- T. Malthus, *Prawo ludności*, Warszawa 2009 [1798].
- L. Mangoni, *Per una definizione del fascismo: concetti di bonapartismo e cesarismo*, „Italia Contemporanea” 1974, nr 136.
- K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986.
- K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- V. Manterola, *Don Carlos o el petróleo* [1871], w: V. Garmendia (red.), *Jaungoicoa eta foruac. El carlismo vasconavarro frente a la democracia española (1868–1872)*, Bilbao 1999.
- J.-P. Marat, *L'erreur des Parisiens*, Paris b.r.w. [1791].
- G. Marro, *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Roma 1939.
- W. F. Masłow, *Niektóre zagadnienia własności osobistej w radzieckim prawie cywilnym* [1966], repozytorium.amu.edu.pl:8080/bitstream/10593/18727/1/003%20WIKTOR%20F.%20MAS%C5%81OW.pdf [dostęp: 18.08.2022].
- H. Maślińska, *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964.
- A. Mathiez, *Les Origines des Cultes Révolutionnaires*, Paris 1904.
- G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999.

- H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966.
- H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991 [1966].
- H. Marcuse, *Porażka Nowej Lewicy*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29.
- J. M. Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Santander 1991.
- M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957.
- M.-M. Martin, *Le nationalisme et l'histoire de France*, w: M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957.
- R. Martin, *Le National-socialisme hitlérien. Une dictature populaire*, Paris 1959.
- X. Martin, *Madame de Staël, Napoléon et les idéologues: pour un réajustement des perspectives*, „Bulletin de la Société d'Histoire des Idées et d'Histoire Religieuse” 1990, t. 7.
- K. Marx, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* [1844], edukacja.3bird.pl/download/filozofia/marksizm/filozofia-karl-marx-rekopisy-ekonomiczno-filozoficzne.pdf
- K. Marx, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1969 [1847].
- K. Marx, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981, t. I–II.
- D. Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris 2000.
- A. Maura, *Antología*, w: M. Fraga Iribarne (red.), *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981.
- P. Maurice, *Note sur la théorie monétaire de Milton Friedman*, „Revue Économique” 1964, t. 15, nr 5.
- Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900].
- Ch. Maurras, *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*, Paris 1928 [1910].
- Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–1935, t. I–III.
- Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937].
- Ch. Maurras, *La politique religieuse* [1912], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978.
- G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, Londra 1860, liberliber.it/online/autori/autori-m/giuseppe-mazzini/doveri-delluomo/.
- J. T. McNeill, *The Democratic Element in Calvin's Thought*, „Church History” 1949, nr 18.
- B. Mégret, *La nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998.
- H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996.
- H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 2004.
- H. Meier, *Leo Strauss and the theologico-political Problem*, Cambridge 2006.

- R. Melka, *Nazi Germany and the Palestine Question*, „Middle Eastern Studies” 1969, t. 5, nr 3.
- J. A. Merino Abad, *Nietzsche y el superhombre imposible*, „Antonianum” 1988, nr 2/3.
- M.-A. Metard-Bonucci, *L’homme nouveau entre dictature et totalitarisme*, w: idem, P. Milza (red.), *L’homme nouveau dans l’Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004.
- J. Michelet, *La Pologne martyr*, Paris 1863.
- J. Michelet, *Introduction à l’histoire universelle* [1847], w: idem, *Œuvres Complètes*, Paris 1897, t. XXXV.
- J. Michelet, *Histoire de révolution*, Paris 1888 [1853], t. VIII.
- J. Michelet, *Le peuple*, Paris 1961 [1846].
- P. de Michelis, *La Rôle économique des corporations fascistes en Italie*, Genève 1940.
- A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 2004 [1832].
- J. Milton, *De doctrina Christiana*, London 1825 [ok. 1674].
- Ph. Minard, *Le métier sans institution: les lois d’Allarde – Le Chapelier et leur impact au début du XIXe siècle*, w: idem (red.), *La France, malade du corporatisme? XVIIIe–XXe siècles*, Paris 2004.
- H. G. V. R. Mirabeau, *Œuvres*, Paris 1834, t. III.
- L. von Mises, *Mentalność antykapitalistyczna*, Warszawa 1991 [1956].
- L. von Mises, *Biurokracja*, Lublin 1998 [1944].
- L. von Mises, *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, Warszawa 2006 [1959].
- L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Warszawa 2007 [1949].
- M. Möres, *Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Regensburg 2007.
- J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1843 [1825].
- J. A. Möhler, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871 [1832].
- A. A. Mola, *Masonería y política: una nueva cara del mito masonería-revolución*, „Studia Historica. Historia Contemporánea” 2005, nr 23.
- T. Molnar, *L’Utopie. Eternelle Hérésie*, Paris 1973.
- T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982.
- W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004.

- J. Monnerot, *Sociologie de la révolution. Mythologies politiques du XXe siècle*, Paris 1969.
- M. Montanari, *Mazzini nel giudizio di Marx ed Engels*, „Critica Marxista” 2005, nr 4.
- S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues: Scienza e filosofia in Francia (1780–1815)*, Firenze 1974.
- M. More, *List do Matki Natury* [1999], racjonalista.pl/kk.php/s,4003 [dostęp: 24.10.2021].
- R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei, 1917–1923*, Düsseldorf 1966.
- G. Mosca, *Historia doktryn politycznych*, Warszawa 1939.
- G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa delle origini all' olocausto*, Milano 2003.
- J.-W. Mueller, *Was heißt: Populismus an der Macht?*, „Osteuropa” 2016, t. 66, nr 1/2.
- O. Müller, *Prothesengötter: Zur technischen Optimierung von Menschen*, w: M.-Ch. Gruber, J. Bung, S. Ziemann, S. Beck (red.), *Autonome Automaten künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*, Berlin 2015.
- Ch. Mugler, *Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque*, „Bulletin de l'Association Guillaume Bude” 1966, nr 25.
- B. Mussolini, B. Biancini, *Dizionario Mussoliniano*, Milano 1940.
- M. Nacci, *Mazzini democratico europeo*, „Iride” 2006, nr 1.
- T. Nace, *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje a demokracja*, Warszawa 2004.
- M. Nebrera González, *Nota sobre el Darwinismo social*, „Anuario de Filosofía del Derecho” 1986, nr 3.
- D. Negro, *El puritanismo y Europa*, „Verbo” 2011, nr 495–496.
- M. Nese, *Gli eletti di Dio. Lo spirito religioso dell'America*, Roma 2006.
- M. Neumann, *Rousseau et le nationalisme*, w: R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001.
- U. Neumann, *„Methodendualismus“ in der Rechtsphilosophie des Neukantianismus. Positionen zum Verhältnis von Sein und Sollen bei Gustav Radbruch*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 2015, nr 145.
- J. F. Neurohr, *Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistgeschichte des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1957.
- V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991.
- M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- W. Niemoiowski, *Przedmowa tłumacza*, w: *O monarchii konstytucyjnej i rekoymiach publicznych. Rzecz wzięta z dzieł Banjamina Constant*, Warszawa 1831.
- F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia b.r.w. [1883].
- F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1905 [1887].

- F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Warszawa 1907 [1881].
- F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910–1911 [1901].
- E. Nimni, *Marx, Engels and the National Question*, „Science & Society” 1989, t. 53, nr 3.
- R. Nisbet, *Conservatism and Sociology*, „American Journal of Sociology” 1952, t. 58, nr 2.
- R. Nisbet, *Przesądy. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998.
- E. Nolte, *La influencia de Marx y Nietzsche en el socialismo del joven Mussolini*, „Cuaderno Gris” 2001, nr 5.
- D. Núñez Ruiz, *Marxismo y darwinismo*, w: S. Garma Pons (red.), *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750–1850: I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, Madrid 1980.
- S. Nuttini, *L'esperienza giacobina nella Repubblica Cisalpina*, w: M. Salvadori, N. Tranfaglia (red.), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze 1984.
- M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce* [1962], w: idem, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999.
- A. Oliveira Salazar, *Antologia, 1909–1960*, Coimbra 1966.
- A. d'Ors, *Teología política. Una revisión del problema*, „Revista de Estudios Políticos” 1976, nr 205.
- N. O'Sullivan, *Conservatism*, London 1956.
- H. Otmann, *Herr und Knecht bei Hegel*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1981, nr 35.
- R. J. Overy, *Business in the Grossraumwirtschaft, Eastern Europe, 1938–1945*, w: H. James (red.), *Enterprise in the Period of Fascism in Europe*, Aldershot 2002.
- M. Ozouf, *Religion révolutionnaire*, w: idem, F. Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992.
- F. F. Ørskov, *Both Right and Left: Eugenics in the Scandinavian Welfare State*, academia.edu/25719870/Both_Right_and_Left_Eugenics_in_the_Scandinavian_Welfare_State [dostęp: 30.11.2021].
- L. E. Palacios, *El platonismo empírico de Bonald*, „Revista de Estudios Políticos” 1954, nr 74.
- X. Palacios, *Le concept de Nation chez Jean-Jacques Rousseau*, w: R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001.
- G. Pancaldi, *Charles Darwin e il pensiero sociale. Alcune prospettive storiografiche recenti*, „Il Pensiero Politico” 1982, nr 15.
- T. L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore 2006.
- R. Paribeni, *L'Impero Romano*, Roma 1939, t. III.
- G. Parlato, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Bologna 2000.

- C. De Pascale, *Macchina e macchinario in Marx*, „Filosofia Politica” 2018, nr 3.
- Pastor aeternus* [1870], w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, Kraków 2004, t. IV.
- S. Payne, *Spanish Conservatism 1834-1923*, „Journal of Contemporary History” 1978, nr 4.
- G. Pelleteir, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution Française (1789-1799)*, Rome 2004.
- J. Pemartin, *Le Général Primo de Rivera et la dictature en Espagne*, Bruxelles 1929.
- M. Perry, *Marxism and History*, London 2002.
- J. Petersen, *La nascita del concetto di ‘Stato totalitario’ in Italia*, „Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico di Trento” 1975, t. I.
- J. Petersen, *Freiheit unter dem Gesetz. Friedrich August von Hayeks Rechtsdenken*, Tübingen 2014.
- C. Petraccone, *Il giacobinismo napoletano*, w: M. Salvadori, N. Tranfaglia (red.), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze 1984.
- V. Petyx, *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il Pensiero Politico” 1979, nr 3.
- K. Pieliński, *Konserwatyzm jako oswajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke’a)*, Warszawa 1993.
- E. Piper, *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, München 2005.
- Pius VI, *Ecrits sur la Révolution française (1775-1798)*, Strasbourg b.r.w.
- Pius IX, *Syllabus błędów* [1864], opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [10.08.2022].
- J. de Plasencia, *Doctrina Christiana*, Manila 1593.
- G. Platon, *Le socialisme en Grèce*, Paris 1895.
- J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979.
- R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, b.m.w. 2020 [1893], t. I–II.
- E. Poirot-Betting, *La théorie de l’évolution et son impact en théologie. Quelques réflexions historiques et théologiques*, hal.univ-lorraine.fr/hal-01876709/document [dostęp: 9.04.2022].
- R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- K. Polkehn, *The Secret Contacts: Zionism and Nazi Germany, 1933-1941*, „Journal of Palestine Studies” 1976, t. 5, nr 3–4.
- S. Pons, *Império, estado e ideologia na URSS stalinista*, „Lua Nova” 2008, nr 75.
- K. Popowicz, *Saint-Simon i saintsimoniści – od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803-1870)*, Warszawa 2018.
- K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006 [1945], t. I, *Urok Platona*.

- H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.
- V. Pradera, *El Estado nuevo*, Madrid 1941 [1939].
- Ph. Prévost, *L'Eglise et le ralliement. Histoire d'une crise 1892–2000*, Paris 2001.
- J. A. Primo de Rivera, *Textos biograficos y epistolario. José Antonio intimo*, Madrid 1968.
- P. Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris 1863.
- P. Proudhon, *Wybór pism*, Warszawa 1974, t. I–II.
- P. Proudhon, *Wybór pism*, w: J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975.
- P. Przyślak, *Optymizm antropologiczny w świetle nauki o grzechu pierwotnym*, „Teologia w Polsce” 2020, nr 14.
- E. Pulat, *Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902–1903)*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 1960, nr 10.
- R. V. Pulley, *Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume*, „Prometeica” 2010, nr 1.
- A. R. Pupino, *D'Annunzio dal tempo lineare al tempo circolare. Incontro con Nietzsche*, „Italianistica” 2002, t. 31, nr 2/3.
- I. Pupilizio, *Coase, Hayek e la 'grande dicotomia' tra diritto pubblico e diritto privato*, „Ars Interpretandi” 2013, nr 2.
- E. Quinet, *Allemagne et Italie*, Paris 1846.
- E. Quinet, *Les révolutions d'Italie*, Paris 1904 [1848–1851], t. I–II.
- Y. Quiniou, *Pour une théorie matérialiste de la morale: Darwin au-delà de Nietzsche*, „Raison Présente”, 1992, nr 104.
- J. M. Quintas, *Orígenes do pensamento de Salazar*, „História” 1998, nr 4-5.
- H. Ragner Suñer, *Impacte del Concili II del Vaticà a l'Espanya de Franco*, „Revista de Dret Històric Català” 2020, nr 19.
- J. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*, Paris 2015, t. II, *L'opposition du socialisme et de l'historicisme*.
- A. M. Rao, *L'expérience révolutionnaire italienne*, „Annales Historique de la Révolution Française” 1996, nr 313.
- C. R. Rathee, *Socialism in Herbert Spencer*, „The Indian Journal of Political Science” 1960, t. 21, nr 2.
- F. Ratzel, *The Laws of the spatial growth* [*Die Erde und das Leben. Eine Vergleichende Erdkunde*, 1901], ambijat.wdfiles.com/local--files/references-ma/ratzel.pdf, s. 17–28 [dostęp: 4.09.2022].
- F. Ratzel, *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, Tübingen 1901.
- Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998 [1993].

- J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994 [1971].
- R. Remond, *Les droites aujourd'hui*, Paris 2005.
- D. De los Reyes, *Estado y religión. Una aproximación a la filosofía de Thomas Hobbes*, Caracas 2012.
- M. C. Rhoades, *Neoconservatism. Beliefs, the Bush Administration and the Future*, Kansas City 2008.
- C. Rice, *Strategia bezpieczeństwa narodowego* [2002], w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, Warszawa 2007.
- J. Richardson, *Nietzsche contra Darwin*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2002, t. 65, nr 3.
- M. Riedl, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig 2000.
- S. H. Rigby, *Marxism and History: A Critical Introduction*, Manchester 1998.
- F. Rigotti, L. Ornaghi, *Die Rechtfertigung der faschistischen Diktatur durch die Romanität*, w: R. Saage (red.), *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995.
- D. Riley, *The civic foundations of fascism in Europe. Italy, Spain, and Romania, 1870–1945*, Baltimore 2010.
- B. de Riquer i Permanyer, *La Faiblesse du processus de construction nationale en Espagne au XIXe siècle*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 1994, t. 41, nr 2.
- M. Robespierre, *Textes choisis*, Paris 1974, t. I–II.
- A. Robinet, *De l'utopie chez Meslier et Deschamps*, „Raison Présente” 1976, nr 38.
- M. Roca Monet, *La teoría del imperialismo de Lenin (I): bases teóricas*, „Filosofía, Política y Economía en el Laberinto” 2000, nr 3.
- M. Rodinson, *Le marxisme et la nation*, „L'Homme et la Société” 1968, nr 7.
- M. Rodríguez Carrajo, *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974.
- R. Rodríguez Guerra, *Propiedad, democracia y monarquía en John Locke. (Era Locke un partidario de la igualdad política y la democracia?)*, „Contrastes” 2015, t. 20, nr 2.
- J. L. Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha española en el siglo XX*, Madrid 1997.
- F. Rodríguez Valls, *Biología y cultura. Una deconstrucción, desde el punto de vista cristiano, de la obra de Y. N. Harari*, „Isidorianum” 2019, t. 28, nr 55.
- H. Röhr, *Reich Gottes und soziale Wirklichkeit: Religiöse Sozialisten Wiederentdeckt*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 1974, t. 26, nr 1.
- J. Rojahn, *Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft: Der Fall der Sog. 'Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844'*, „International Review of Social History” 1983, t. 28, nr 1.

- N. Roll-Hansen, *Geneticists and the Eugenics Movement in Scandinavia*, „The British Journal for the History of Science” 1989, t. 22, nr 3.
- P. B. Romeral, *La influencia de Darwin en la filosofía vitalista: repercusión y relación del darwinismo en la filosofía de Nietzsche*, „Paideia” 2010, t. 31, nr 87.
- A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, München 1938 [1930].
- S. W. Rosenberg, *Reason & Ideology: Interpreting People’s Understanding of American Politics*, „Polity” 1987, t. 20, nr 1.
- K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Leben*, Berlin 1844.
- K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870.
- J. J. Roth, *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo*, „Journal of Modern History” 1967, nr 39.
- M. Rothblatt, *Mind is Deeper Than Matter: Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, New Jersey 2013.
- J. S. Roucek, *A History of the Concept of Ideology*, „Journal of the History of Ideas” 1944, t. 5, nr 5.
- J. J. Rousseau, *Du contrat social; ou Principes du droit politique*, Amsterdam 1762.
- J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920 [1762].
- G. Runkle, *Marxism and Charles Darwin*, „The Journal of Politics” 1961, t. 23, nr 1.
- H. Rzewuski, *O autorach nowych szkoły filozofii katolicko-statystycznej; Hrabria de Maistre, Vicehrabria de Bonald, ksiądz La Mennais*, rękopis w zbiorach specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie (rkps 6059).
- M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002.
- G. Salvemini, *Mazzini*, Stanford 1957.
- D. Sánchez Meca, *Nietzsche y la idea romántica de una ‘nueva mitología’*, „Estudios Nietzsche” 2005, nr 5.
- A. Sandberg, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, New Jersey 2013.
- S. Sandford, *‘Envy Accompanied with Antipathy’: Bentham on the Psychology of Sexual Ressentiment*, w: A. Luius (red.), *Bentham and the Arts*, London 2020.
- K. Sauerland, *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13.

- K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.
- G. Scheit, *La soberanía y el mercado mundial: con el Capital de Marx contra la ideología de los ,soberanistas‘*, „Constelaciones” 2021, t. 13.
- G. Schiavone, *Winstanley. Il profeta della Rivoluzione Inglese*, Bari 1991.
- R. Schérer, *La formulation actuelle de l’utopie*, „Chimères” 1990, nr 9.
- R. Schérer, *Deleuze et la question homosexuelle. Une voie non platonicienne de la vérité*, „Chimères” 1997, nr 32.
- O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln 1925.
- J. Schleifstein, *Die ‘Sozialfaschismus’-These. Zu ihren geschichtlichen Hintergrund*, Frankfurt am Main 1980.
- U. Schliesky, *Lorenz von Stein – Leben und Werk*, „Juristen Zeitung” 2015, t. 70, nr 23.
- C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919].
- C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- C. Schmitt, *Der Hüter von Verfassung*, Berlin 1996 [1931].
- C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996 [1922].
- C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], w: idem, *Teologia polityczne i inne pisma*, Kraków 2000.
- C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921].
- C. Schmitt, *Hamlet albo Hekuba. O historii, która wdarła się na scenę* [1956], „Kronos” 2008, nr 3.
- J. H. J. Schneider, *Thomas Hobbes und Spätscholastik*, Bonn 1988.
- R. Schnerb, *Marx contre Proudhon*, „Annales” 1950, t. 5, nr 4.
- J. Schreiber, *Politische Religionen*, Marburg 2009.
- C. von Schrenck-Notzing (red.), *Lexikon des Konservatismus*, Graz 1996.
- H. Schrörs, *Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat*, Freiburg im Breisgau 1919.
- M. Schütz, *Socialisme ‘darwinien’ et anthropologie raciale chez Ludwig Woltmann*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18.
- E. Sciacca, *Le Radici teoriche dell’assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975.
- M. Sciarrini, *La ,Italia Nazione’. Il sentimento nazionale italiano in età moderna*, Milano 2004.
- P. Scotto Benito, *Derechos individuales y emancipación política: sentido y vigencia de la crítica de Marx*, „Universitas” 2017, nr 26.
- R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm?*, Poznań 2002 [1980].
- R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, Poznań 2016 [2014].

- V. Serge, *Lettre sur le totalitarisme stalinien* [1933], w: E. Traverso (red.), *Le totalitarisme. Le XX siècle en débat*, Paris 2001.
- D. Sevilla, *El impacto de San Agustín en Donoso*, w: *La Ciudad de Dios*, Escorial 1955, t. II.
- G. Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Paris 2003.
- S. Shields, *Transnational Social Forces and the Configuration of Polish Transition: Neo-Liberalism Revisited*, „Irish Studies in International Affairs” 2021, nr 12.
- A. Shleifer, *The Age of Milton Friedman*, „Journal of Economic Literature” 2009, t. 47, nr 1.
- E. Shokhenmayer, *Connotation du nom propre, ou si Nicolas Chauvin était 'chauviniste'*, „Nouvelle Revue d'Onomastique” 2011, nr 53.
- R. P. Siefert, *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Frankfurt/M. 1979.
- E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, b.m. i r.w. 1789.
- A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991.
- H. Simon, *Marx, l'Etat et la Liberté: Révolution ou émancipation*, „Esprit” 1977, nr 11.
- P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2018 [1975].
- J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye 1982.
- R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- R. Skarżyński, *W obliczu zmiany. Konserwatyzm przed rewolucją francuską*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1995, t. 5.
- Q. Skinner, *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy*, w: J. Dunn, I. Harris (red.), *Hobbes*, Cheltenham 1997, t. II.
- T. Ślawek, *Żaglowiec, czyli przeciw swojskości*, Katowice 2006.
- B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1969.
- B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- A. Soboul, *Problèmes de la dictature révolutionnaire (1789–1796)*, „Annales Historiques de la Révolution Française” 1983, nr 251.
- M. Solana, *El tradicionalismo político español y la ciencia Hispana*, Madrid 1951.
- J. Sondel-Cedarmas, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, Kraków 2013.
- K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1978.
- D. Soto Carrasco, *Violencia política y mito en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel*, „Eikasia” 2018, nr 82.

- H. Spencer, *Zasady socjologii*, Warszawa 1907 [1873].
- H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2002 [1884].
- A. Spektorowski, E. Mizrahi, *Eugenics and the Welfare State in Sweden: The Politics of Social Margins and the Idea of a Productive Society*, „Journal of Contemporary History” 2004, t. 34, nr 3.
- R. Speth, *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen 2000.
- D. Spreen, B. Flessner, *Warum eine Kritik des Transhumanismus? Zur Einleitung*, w: idem, H. M. Hurka, J. Rüster (red.), *Kritik des Transhumanismus: Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft*, Nürnberg 2018.
- J. Stalin, *Historia Wszeczwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs* [1938], maopd.files.wordpress.com/2013/11/historia-wkpb-1938.pdf, s. 310 [dostęp: 21.08.2022].
- J. Stalin, *Qu'est-ce que la nation?* [1913], w: R. Girardet, *Nationalismes et Nation*, Paris 1996.
- P. Stankiewicz, *W świecie ryzyka. Niekończąca się opowieść Ulricha Becka*, „Studia Socjologiczne” 2008, nr 190.
- W. Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, w: A. C. Bertino (red.), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Cambridge 2018.
- G. J. Stein, *Biological Science and the Roots of Nazism*, „American Scientist” 1988, t. 76, nr 1.
- L. von Stein, *Movimientos sociales y monarquía* [Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, 1850], Madrid 1957.
- J. Stengers, *D'une définition du libre examen*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 2004, t. 82, nr 1–2.
- Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000.
- B. Stiegler, *Nietzsche lecteur de Darwin*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1998, nr 3.
- P. Strasser, *Transhumanismus*, w: idem (red.), *'Transhumanismus' Der verbesserte Mensch*, Baden-Baden 2020.
- L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago 1952 [1936].
- L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, „The Journal of Politics” 1957, nr 19.
- L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe 1958.
- L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998.
- L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, Kraków 2012.
- A. M. Sudre, *Historie du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, Bruxelles 1849.

- J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
- A. Szcześniak, *Plan zagłady Słowian. Generalplan Ost*, Radom 2001.
- H. Szlachetko, *Koncepcje eugeniczne a polityka III Rzeszy*, „Przegląd Naukowy Disputatio” 2009, nr 8.
- R. Sztuchmiller, *Ochrona prawna małżeństwa w kontekście ideologii gender*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2015, nr 25.
- G. Szumera, *Cywilizacyjne aspekty rozważań nad kierunkiem zmiany w historii filozofii*, Katowice 2003.
- K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13.
- K. Szymański, *Transhumanizm: utopia czy ekstropia?*, „Idea” 2015, nr 27.
- L. Świto, *Ideologia ‘gender’ a różnica płci w aspekcie prawa do rodziny – zarys regulacji prawnych*, „Studia Warmińskie” 2012, nr 49.
- P.-A. Taguieff, *Sélectionnisme et socialisme dans une perspective aryanaiste: théories, visions et prévisions de Georges Vacher de Lapouge (1854–1936)*, „Mil Neuf Cent” 2000, nr 18.
- T. Tairako, *Marx on Capitalist Globalization*, „Hitotsubashi Journal of Social Studies” 2003, t. 35, nr 1.
- J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000.
- E. Tamez, *La codicia y el pecado estructural*, „Estudios de Religiao” 2010, t. 24, nr 38.
- D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2003.
- F. E. de Tejada y Spinola, *Consecuencias del Protestantismo*, Salamanca 1949.
- J. i J. Tharaud, *Pour les fidèles de Barrès*, Paris 1944.
- A. Thiers, *De la propriété*, Bruxelles 1848.
- A. Thiers, *Monarchia 1830 r. [1831]*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- J. J. Thonissen, *Le socialisme depuis l’antiquité jusqu’à la constitution française du 14 janvier 1852*, Louvain 1852.
- T. Throntveit, *The Fable of the Fourteen Points: Woodrow Wilson and National Self-Determination*, „Diplomatic History” 2011, t. 35, nr 3.
- P. Thuillier, *Darwinismo: Ciencia e Ideología*, w: M. Hormigón Blánquez (red.), *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias: Jaca, 27 de septiembre–1 de octubre, 1982*, Madrid 1984, t. I.
- J.-F. Thuot, *Déclin de l’État et formes postmodernes de la démocratie*, „Politique Sociétés” 1994, nr 26.
- P. Tischlader, *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Frankfurt 1927.
- J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając ‘Fenomenologię ducha’ Hegla*, Kraków 1993.
- A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976 [1835–1840].
- A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994 [1856].
- F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898.
- R. Tokarczyk, *Winstanley*, Warszawa 1975.

- F. Torralba Rosselló, *Techno-progressives versus bio-conservatives*, „Aloma” 2018, nr 36.
- H. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*, New York 1967.
- N. Tripodi, *Il fascismo secondo Mussolini*, Roma 1978.
- L. Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Pruszków 1991 [1936].
- L. Truchon, *Retour sur le marxisme et le darwinisme*, „Actuel Marx” 2015, t. 58, nr 2.
- T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume’a wizja społeczeństwa*, Warszawa 2009.
- J. Urbaniak, *Konserwatyzm w poglądach Henryka Rzewuskiego*, Poznań 1979.
- G. L. Ulmen, *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, w: H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- J. Vaïsse, *L'Histoire du néoconservatisme aux Etats-Unis*, Paris 2008.
- V. Valdivia Ortiz de Zárate, *Estatismo y neoliberalismo: Un contrapunto militar chile 1973–1979*, „Historia” 2001, t. 34, nr 1.
- L. V. J. A. Vanderkindere, *Le socialisme dans la Grèce antique*, Bruxelles 1896.
- J. Vazquez de Mella, *Regionalismo y Monarquía*, Madrid 1957.
- R. Vega Cantor, *Postmodernismo y neoliberalismo: la clonación ideológica del capitalismo contemporáneo*, „Folios” 1997, nr 7, revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/5769 [dostęp: 21.08.2021].
- J. Valarché, *Les rapports du stalinisme et du marxisme*, „Revue d'Histoire Économique et Sociale” 1953, t. 31, nr 3.
- O. Vallet, *Temps et religion*, „Autres Temps” 1998, nr 57.
- G. Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Roma 2010.
- F. Venn, *The New Deal*, Cambridge 2013.
- J. Vergara Estévez, *La concepción del hombre de Friedrich Hayek*, „Revista de Filosofía” 2009, t. 65, nr 1.
- M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008.
- L. Viardot, *Libre examen*, Paris 1871.
- G. Vignaux, *Le mythe du progrès: Discours, techniques, idéologies*, Paris 2017.
- P. Vignaux, *Sur Luther et Ockham*, „Franziskanische Studien” 1950, nr 32.
- A. Village, S. Baker, *Rejection of Darwinian Evolution among Churchgoers in England: The Effects of Psychological Type*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2013, t. 52, nr 3.
- R. Virtanen, *Nietzsche and the Action française. Nietzsche's Significance for French Rightist Thought*, „Journal for the History of Ideas” 1950, t. 11, nr 2.

- E. Voegelin, *The Collected Works*, Columbia 1989–2008, t. XXII, *Renaissance and Reformation*.
- E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992 [1952].
- E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München 2007.
- E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, Warszawa 2011 [1975].
- P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925.
- B. Volkert, *Der amerikanische Neokonservatismus. Entstehung, Ideen, Intentionen*, Berlin 2006.
- A. Volpi, *Note sui rapporti di Mazzini con la cultura francese*, „Rivista Storica Italiana” 2006, t. 118, nr 3.
- N. Wachsmann [rec.], ‘*Rassenschande*’. *Reinheitsmythos und Vernichtungslegitimation im Nationalsozialismus*, „Journal of Modern History” 2005, nr 4.
- H. Walentowicz, *Przyszłość w prognozach Marksa i Engelsa*, Warszawa 1993.
- H. Walentowicz, *Aktualność i historyczność myśli Marksa*, „Nowa Krytyka” 2018, nr 41.
- P. Walkenforst, *Der ‘Daseinkampf des Deutsches Volkes’. Nationalismus, Sozialdarwinismus und Imperialismus im wilhelminischen Deutschland*, w: J. Echternkamp, S. O. Müller (red.), *Die Politik der Nation. Deutsches Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, München 2002.
- H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des Mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976.
- K. P. Walton, *Scottish nationalism before 1789: an ideology, a sentiment, or a creation?*, „International Social Science Review” 2006, t. 81, nr 3/4.
- R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1991.
- M. Wąsowicz, *Między tronem, giełdą i barykadą. Franca 1830–1848*, Warszawa 1994.
- R. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996 [1948].
- R. Wecker, *Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke*, Bern 1981.
- R. Weikart, *The Origins of Social Darwinism in Germany, 1859–1895*, „Journal of the History of Ideas” 1993, t. 54, nr 3.
- R. Weikart, *The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought*, „German Studies Review” 2013, t. 36, nr 3.
- G. Wenzelburger, S. Fehrenz, *Die Union und die ‚Ehe für Alle‘. Bestimmungsfaktoren des Abstimmungsverhaltens in der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag*, „Zeitschrift für Parlamentsfragen” 2018, t. 49, nr 3.
- M. Whyte, *The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler’s ‚Heroic Realism‘*, „Journal of Contemporary History” 2008, t. 43, nr 2.

- A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu, 1789–1830*, Kraków 2003
- A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006.
- A. Wielomski, *Nacjonalizm jakobiński*, w: S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, Lublin 2006.
- A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007
- A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.
- A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009.
- A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009.
- A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i w Niemczech*, Biała Podlaska 2011
- A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieżów, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- A. Wielomski, *Spe salvi w perspektywie filozofii politycznej*, w: J. Ćwikła (red.), *Benedykt XVI. Próba podsumowania pontyfikatu*, Warszawa 2012.
- A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, Warszawa 2013, t. I. *Rewolucja protestancka*.
- A. Wielomski, *Protestancka monarchia czy prawno-naturalna republika? Niemiecki katolicyzm polityczny wobec kwestii formy i typu państwa u zarania Republiki Weimarskiej*, „Dialogi Polityczne” 2016, nr 21.
- A. Wielomski, *Wpływ Maxa Webera na teologię polityczną Carla Schmitta*, w: S. Jaczyński, J. Kunikowski (red.), *Kultura bezpieczeństwa. Potrzeby i uwarunkowania*, Siedlce 2016.
- A. Wielomski, *Carl Schmitt i jego teologia polityczna*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 77–78.
- A. Wielomski, *Geneza antropologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, t. 39, nr 1.
- A. Wielomski, *Prawica w XX wieku 2*, Radzymin 2017.
- A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.
- A. Wielomski, *Augustiańska teologia prawa*, w: M. Cisek, Ł. Świącicki (red.), *Przestępstwo i kara w myśli politycznej i ekonomicznej*, Warszawa 2018.
- A. Wielomski, *Istota zachodnioeuropejskiego tradycjonalizmu politycznego*, „Sensus Historiae” 2018, t. 31, nr 4.
- A. Wielomski, *Nacjonalizm wobec problemu Europy*, Warszawa 2018.
- A. Wielomski, *Ideologiczne i polityczne podstawy niemieckiej Europy, 1939–1943*, „Pro Fide Rege et Lege” 2019, nr 82.

- A. Wielomski, *Carl Schmitt w Hiszpanii frankistowskiej na tle komparatystycznym*, w: J. Bartyzel, R. Bäcker, J. Rak (red.), *Hiszpania Franco. System polityczny, nurty ideowe i konteksty frankizmu*, Radzymiń-Warszawa 2020.
- A. Wielomski, *John Paul II and the European intellectual tradition*, w: M. Maszkiewicz (red.), *St John Paul II and Georgia. 20th anniversary of John Paul II' visit to Georgia*, Kraków 2020.
- A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal” 2021, nr 27.
- A. Wielomski, *National sovereignty in the political doctrine of Front National/Rassemblement National*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2021, t. 43, nr 1.
- A. Wielomski, *Sojusz ekstremów w epoce globalizacji. Jak neoliberalowie i neomarksziści budują nam nowy świat*, Warszawa 2021.
- A. Wielomski, *Demokracja nieoliberalna*, Warszawa 2022.
- A. Wielomski, *Yuval Noah Harari. Grabarz człowieczeństwa*, Warszawa 2022.
- A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu. Prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, Warszawa 2022.
- Wilhelm z Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1971.
- A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998.
- F. D. Wilhelmsen, *Así pensamos (Un ideario para la Comunión Tradicionalista)*, Barcelona 2011.
- D. Willetts, *Modern Conservatism*, London 1992.
- G. H. Williams, *The radical Reformation*, London 1962.
- M. Winock, *Les partis socialistes*, w: *Actes du colloque international de Rome (1er-3 décembre 1994)*, Rome 1997.
- M. Winock, *Le Socialisme en France et en Europe (XIXe-XXe siècle)*, Paris 1992.
- T. R. Wiśniewski, *Materializm historyczny jako teoria realizacji wolności*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29.
- A. Wolfson, *Konserwatyści i neokonserwatyści [2004]*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, Warszawa 2007.
- S. S. Wolin, *Hume and Conservatism*, „The American Political Science Review”, 1954, t. 48, nr 4.
- G. Wollstein, *Nazionalismo organizzato nel Kaiserreich*, w: R. Lill, F. Valsecchi (red.), *Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla Prima Guerra Mondiale*, Bologna 1983.
- E. M. Wood, *Locke against democracy: consent, representation and suffrage in the 'Two Treatises'*, „History of Political Thought” 1992, t. 13, nr 4.

- E. Yeo, *Christianity in Chartist Struggle 1838–1842*, „Past & Present” 1981, nr 91.
- J. Zaganiaris, *Qu’est-ce que les ‘Contre-Lumières’?*, „Raisons Politiques” 2009, t. 35, nr 3.
- F. Zakaria, *The rise of illiberal democracy*, „Foreign Affairs” 1997, t. 76, nr 6.
- A. Zanfarino, *La proprietà nel pensiero di Proudhon*, „Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno” 1976–1977, t. 5-6, nr 1.
- G. J. Zanotti, *La filosofía política de Ludwig von Mises*, „Procesos de Mercado” 2010, t. 7, nr 2.
- S. Zappolli, *Gentile e il fascismo*, w: P. Di Giovanni (red.), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003.
- N. E. Zastanker, *Утопический социализм*, w: *Большая советская энциклопедия*, na gufo.me/dict/bse/Утопический_социализм [dostęp: 18.08.2022].
- B. Zehnppennig, *Hitlers ‘Mein Kampf’. Eine Interpretation*, München 2000.
- E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 1999.
- M. Ziętek-Wielomska, *Mojżesz Hess – filozof zapomniany*, w: M. Hess, *Święta historia ludzkości*, Bielsko-Biała 2021.
- M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *The Europe of Nations and its Future. Nationalism, Euroscepticism, Natiocratism*, Warsaw 2017.
- M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *Nowoczesność, nacjonalizm, naród europejski. Dylematy samoidentyfikacji Europejczyków*, Warszawa 2021.
- R. Zippelius, *Geschichte der Staatsideen*, München 1994.
- C. Znamierowski, *O konserwatyzmie i konserwatystach*, Kraków 1927.
- P. Zunino, *L’ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna 1985.