

ARKADIUSZ BARUT
ORCID: 0000-0002-9347-7072
Uniwersytet Wrocławski
abart@wp.pl

Konserwatyzm narodowy Maurice'a Barrès jako sprzeciw wobec nowoczesnej ideologizacji życia zbiorowego

Słowa kluczowe: Maurice Barrès, konserwatyizm, nacjonalizm, Charles Renouvier.

MAURICE BARRÈS' NATIONAL CONSERVATISM AS AN OPPOSITION TO MODERN IDEOLOGIZATION OF COLLECTIVE LIFE

Abstract

The subject of the article is the philosophical and political concept of Maurice Barrès (1862–1923), French writer and thinker, the most important next to Charles Maurras, a national-conservative thinker in the Third French Republic. The author argues that the topicality of Barrès' concept lies in revealing the threat arising from the desire to fully reflect reality in political ideologies. The hermeneutic exegesis of Barrès's concept avoids its superficial reading as chauvinistic or internally incoherent. The author situates it as an ideological and historical context as a polemic with official ideology of the Third Republic, that is, Charles Renouvier's neocantism. Its links with the concepts of Ernest Renan and Hyppolite Taine, writers combining individualism and agnosticism with conservatism, are revealed. The author points out that Barrès' opposition to the ideologization of collective life resulted from his concept of man. In the course of its evolution — the transition from 'The Cult of Self' to conservatism, its individualistic aspect has been preserved. This justified both the valorisation of the nation as one of the sources of the self's identity and the rejection of chauvinistic approaches to nationalism, not taking into account other factors forming the human identity, i.e. the region and the universal community. It also justified the rejection of ideological apriorism in politics and political projects.

Keywords: Maurice Barrès, conservatism, nationalism, Charles Renouvier.

Wstęp

Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja filozoficzno-polityczna Maurice'a Barrèsa (1862–1923), francuskiego pisarza i myśliciela, obok Charlesa Maurrasa najważniejszego przedstawiciela nurtu narodowo-konserwatywnego w III Republice Francuskiej, który jako pierwszy używał słowa nacjonalizm jako określenia idei politycznej. W tym tekście stawiam tezę, że aktualność jego myśli polega (paradoksalnie, biorąc pod uwagę jej powierzchowne odczytania) na ujawnieniu zagrożenia związanego z dążeniem do pełnego odzwierciedlenia rzeczywistości w ideologiach politycznych. Pozwala to wyjaśnić nieporozumienia związane z jej egzegezą, a także umożliwia dokładniejsze zrozumienie myśli narodowo-konserwatywnej u jej ideowych źródeł.

Dzieła Barrèsa były bardzo popularne nie tylko wśród konserwatystów i narodowców, ale również wśród całej europejskiej inteligencji przełomu XIX i XX wieku, zaś jego znaczenie było porównywalne z późniejszą sławą Jeana-Paula Sartre'a. O ocenie koncepcji Barrèsa często jednak decydowały względy *stricto* ideologiczne. Za życia postrzegany był najpierw jako *porte-parole* intelektualnej bohemy, następnie jako obrońca narodowej tradycji. Uznanie francuskiego twórcy za pisarza ściśle nacjonalistycznego spowodowało ostrą krytykę jego twórczości po II wojnie światowej. Pod koniec XX wieku w ojczyźnie autora *Wykorzenionych* ponownie zwrócono uwagę na jego koncepcje, w tym filozofię człowieka, dostrzegając zawartą w niej prekursorską krytykę podmiotowości „kartezjańskiej”¹.

Już w tym miejscu należy wskazać najistotniejsze idee tego autora. Barrès zerwał z dominującym do II połowy XIX wieku rozumieniem narodu, opartym na russoistycznej idei woli powszechnej, kierując myśl narodową w stronę afirmacji tradycji. Wczesny okres jego twórczości naznaczony jest jednak hasłem świadomego „egotyzmu”, tak zwanego „Kultu Ja”. Ta właśnie idea, której nie wyparł się on również w okresie konserwatywno-narodowym, przyniosła mu wielką popularność. Następnie, od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, w twórczości Barrèsa coraz większe znaczenie zyskują idee narodowe (jest to okres, jak sam go nazywał, „narodowego socjalizmu”), a w końcu tradycjonalistyczne — następuje przejście do, jak to określał, kultu „Ziemi i Zmarłych”. Zajęcie przez niego pozycji narodowo-konserwatywnej stało się oczywiste w okresie tak zwanej sprawy Dreyfusa, gdy Barrès stanął po stronie obrońców autorytetu armii. W ogniu walki polemicznej i wzajemnych wyzwisk sformułował wypowiedzi, które mogą dzisiaj szokować, a które stały się powodem uznawania go za rasistę, również w sensie biologicznym (pisał na przykład, że o winie Dreyfusa wnioskuje „na podstawie jego rasy”). Tego typu stwierdzeń Barrès już nigdy później nie wypowiadał (choć nie odciął się od swych wcześniejszych opinii). Nie proponował również, w żadnym z okresów swej

¹ O bibliografii myśli M. Barrèsa zob. A. Barut, *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Mauricego Barrèsa*, Kraków 2009, s. 22–23.

myśli, rozwiązań autorytarnych na płaszczyźnie ustrojowej, żądał jedynie wzmocnienia władzy prezydenckiej, a także przywrócenia państwu charakteru wspólnoty etnicznej (odrzucał też możliwość restauracji monarchii francuskiej). Jego rzekoma „ksenofobia” wyrażała się w programie ochrony (ale nie zamknięcia) francuskiego rynku pracy przed masowym napływem cudzoziemców; hasło to stanowiło element jego „socjalizmu narodowego”, na który składają się również postulaty wprowadzenia elementarnego, z dzisiejszego punktu widzenia, ustawodawstwa pracowniczego i socjalnego. Tego rodzaju unormowania prawne obowiązywały już wówczas w Wielkiej Brytanii i Niemczech, natomiast „radykałna” III Republika broniła się przed nimi. Akceptował też, jako część symboliki narodowej, tradycję rewolucji, odrzucając zarazem jej centralistyczny projekt ustrojowy i agresywny laicyzm. W czasach walki państwa francuskiego z Kościołem katolickim, po zerwaniu konkordatu w 1905 roku i zajęciu przez administrację miejsc kultu, prowadził akcję obrony kościołów, proponując uznanie ich za zabytki podlegające ochronie. Głosił też program regionalistyczny. W czasie I wojny światowej dawny rzekomy „antysemita” z radością witał porozumienie francuskich sił politycznych w obliczu wspólnego wroga (tak zwaną „świętą unię”), wówczas jako Francuzów określał wszystkich walczących w armii tego kraju, zarówno tradycjonalistów, jak i laickich liberałów, katolików i Żydów².

Formułowane są niekiedy twierdzenia, że myśl Barrèsa jest eklektyczna i wewnętrznie sprzeczna, w czym wyrażać się ma jej irracjonalizm; w związku z tym interpretuje się ją jako nacjonalizm w odmianie totalitarnej, prefigurację faszyzmu, a nawet nazizmu³. Niektóre z tych nieporozumień wynikać mogą z interpretacji jego wypowiedzi bez uwzględnienia ich kontekstu. W pierwszym rzędzie należy wziąć pod uwagę ówczesne znaczenie pojęć i haseł politycznych. Słowo „rasa”, używane wówczas powszechnie, w tym przez takich autorów jak na przykład Emil Zola, najczęściej oznaczało kulturowe uwarunkowania tożsamości indywidualnej, a niekiedy wręcz ocenę postawy etyczno-politycznej. Określenia „lewicowy”, „socjalistyczny” itp. w dyskursie publicznym wczesnej III Republiki z reguły miały niewiele wspólnego z socjalizmem jako programem całościowych zmian społeczno-ekonomicznych — konotowały albo skrajny liberalno-laicki radykalizm, albo hasła elementarnej ochrony pracy i zabezpieczenia społecznego (i w tym aspekcie nie były sprzeczne z konserwatyzmem)⁴. Ponadto ci, którzy uważają antropologiczno-polityczne idee Barrèsa za wyraz narcyzmu przechodzącego w szowinizm, opierają się jedynie na dosłownym brzmieniu jego wypowiedzi. Barrès tymczasem ani nie był, ani nie podawał się za zawodowego filozofa czy twórcę jakiegokolwiek doktryny. Jego ambicją było tworzenie etycznie i politycznie

² O etapach myśli Barrèsa zob. A. Barut, *op. cit.*, s. 131–144.

³ Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Bruxelles 2016; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940: geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.

⁴ J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1999, s. 486–487.

zaangażowanej literatury, a nie dzieła doktrynalnego, zatem jego twórczość jest w swojej istocie „polifoniczna”.

Niemniej jednak, z dzisiejszego punktu widzenia, barrèsowskie celebrowanie indywidualnej jaźni może wydawać się trywialne i egzaltowane, skoro hasła tego typu od lat sześćdziesiątych XX wieku wydają się dominować w świadomości ludzi Zachodu, a w świecie mediów społecznościowych każdy ma szansę wystąpić jako wyjątkowy, samokreujący się „artysta”. Jak w takim razie wytłumaczyć ogromną popularność twórczości Barrèsa jeszcze w okresie międzywojennym? Twierdzą, że można odnaleźć jej ponadczasową istotę, stosując podejście hermeneutyczne. W tym ujęciu uwaga kieruje się przede wszystkim na barrèsowską koncepcję człowieka, a w szczególności na przejście od afirmacji indywidualizmu do uznania go za warunek więzi społecznej.

1. Ideologiczna „dosłowność” jako problem nowoczesności

Koncepcję Barrèsa należy rozpatrywać w aspekcie zagrożenia, jakim w nowożytności stało się wyeliminowanie idei transcendencji jako granicy działania politycznego. W ten sposób znaczenia nabrały ideologie — zespoły idei mających legitymizować władzę lub dążenie do jej zdobycia⁵. Często wykazują one pretensje do pełnego odzwierciedlenia rzeczywistości, przynajmniej tej społecznej, i wskazują środki do nieograniczonej możliwości jej przekształcania. Problem ten był krytycznie analizowany z różnych teoretycznych i metodologicznych punktów widzenia. Szczególnie znana jest koncepcja Hanny Arendt, której zdaniem o istocie dwudziestowiecznych totalitaryzmów zadecydowało poddanie życia zbiorowego „prawom” quasi-przyrodniczym (rasy, historii itp.). Nie nadawały się one do zastosowania w sferze życia politycznego, którego istotą jest zapośredniczenie indywidualności przez dziedzinę publiczną⁶. Carl Schmitt z kolei wskazywał na nieprzystawalność myślenia technicznego i prywatno-etycznego do dziedziny polityczności i prawa, natomiast Claude Lefort chciał demaskować próby zajmowania „pustego miejsca” władzy demokratycznej przez fikcję „Jednego”, a Pierre Legendre, odwołując się do psychoanalizy Jacques’a Lacana, stwierdzał, że do-

⁵ O pojęciu ideologii zob. na przykład F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 160–203; W. Paruch, *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1, s. 9–38.

⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 645–670; por. A. Barut, *Prawa człowieka — symboliczna podstawa sfery politycznej czy czynnik jej zaniku? Polemika Claude’a Leforta z Hanną Arendt*, „Studia Polityczne” 38, 2015, nr 2, s. 62–63.

minująca obecnie ideologia zarządzania człowiekiem odpowiada psychotycznej fantazji wszechmocy⁷.

We Francji czasów Barrèsa jako wyraz takiej tendencji jawił się neokantyzm Charlesa Renouviera. Był on ideologią państwową III Republiki, nauczana w państwowych liceach. Renouvier utożsamiał wolność jako warunek transcendentalny z wolnością jako treścią świadomości. Tak samo interpretował on inne kantowskie inteligibilia — zarówno idee konstytutywne, jak i regulatywne, wyeliminował natomiast przyjmowaną przez myśliciela z Królewca ideę niepoznawalnej podstawy zjawisk. Francuski filozof akceptował wprawdzie kantowską ideę wzajemnego uznania wolnych podmiotów, jednak na gruncie jego koncepcji granica indywidualnej aktywności okazuje się istnieć nie tyle w świecie zewnętrznym, ile w samej świadomości działającego. „Powszechne prawo (*droit*) i obowiązek sprowadza się więc do sumienia, a ono samo do swej istoty, którą jest bycie ustawodawcą i ustawą (*loi*). Nic zewnętrznego nie można przeciwstawić powszechnemu prawu i obowiązkowi, sprawiedliwości w jej czystej istocie. Nie dotyczy jej żadna niemożliwość”⁸. Ponadto Renouvier stwierdzał, że podmiot działający nie zawsze może się kierować zasadami „czystej” sprawiedliwości, czyli ideałami, które podpowiada mu jego rozum. W ten sposób skazywałby się on na klęskę. Działa on bowiem, jak to określił francuski intelektualista, „w stanie wojny”, w którym musi bronić się przed innymi: „moralność czysta to pokój, dziedzina moralności stosowanej jest pole bitwy”⁹. Rozum, choć daje wskazówki do działania w świecie zewnętrznym, nie należy jednak do niego. Elementy nieracjonalne służą mu tylko jako materiał empiryczny — „by wydedukować prawo, należy od nich abstrahować, ponieważ prawo ma charakter racjonalny”¹⁰. Renouvier, kierując swe konstatacje do jednostek walczących o ugruntowanie rozumności, zarazem „łagodził” treść zasad etycznych, którymi te mają się kierować, jak i czynił je niewzruszalnymi. Nie twierdził on, że możliwe jest przedstawienie szczegółowego zbioru reguł, które, sformułowane na podstawie zasad czystego rozumu praktycznego oraz empirycznych twierdzeń co do warunków, w jakich ludzie muszą działać, nadałyby się do regulacji ludzkiego postępowania. Francuz wskazywał jednak, że podmiot ma prawo i obowiązek indywidualnego poszukiwania właściwych rozwiązań problemów moralnych. Konkluzje, do których ten dojdzie, i czyny, których dokona, nie mogą być oceniane przez jakąkolwiek ponadindywidualną instancję poza powszechnym rozumem praktycznym, w który on sam jest wyposażony. W tym aspekcie obowiązują one bezwzględnie. Temat politycznego znaczenia tej filozofii rozwijam w innym miejscu¹¹, na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy

⁷ A. Barut, *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawnopolitycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2018, s. 77–84, 99–102.

⁸ Ch. Renouvier, *Science de la morale*, t. 1, Paris 1908, s. 116–117.

⁹ *Ibidem*, s. VI.

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

¹¹ A. Barut, *Egotyzm...*, s. 55–58.

zauważyć, że zdaniem krytyków renouvieryzmu rzeczywistość i konstytuujące ją wartości, a także zasady działania praktycznego, zostały w aspekcie etyczno-politycznym zredukowane do świadomości tych, którzy kierują się rzekomo „dobrą wolą”. Konserwatyści w szczególności wskazywali, że koncepcja ta jest spójna z russoistycznym projektem centralizacji ustrojowej i wojującym laicyzmem.

2. Indywidualistyczne inspiracje francuskiego konserwatyzmu okresu III Republiki

Francuski konserwatyzm okresu wczesnej III Republiki, polemizując z przyjmowanym w renouvieryzmie sposobem widzenia świata, zarazem afirmował zarówno jednostkową niepowtarzalność, niemożliwą do poddania regułom powszechnego rozumu praktycznego, jak i obiektywne uwarunkowania świata społecznego, stawiające opór jednostkom, które próbują ją zmieniać w nieograniczony sposób. Istotne są w szczególności koncepcje Ernesta Renana i Hyppolite'a Taine'a, czyli filozofów, których wpływ na francuskie życie umysłowe końca XIX wieku jest porównywany do intelektualnej „dyktatury” sprawowanej nad Sekwaną przez Woltera i Rousseau w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku¹². Myśl Renana ma charakter z pozoru estetyczno-indywidualistyczny. Znany był on w swoich czasach głównie z pracy zatytułowanej *Żywot Jezusa*, która wywołała oburzenie wśród katolików. Jej autor przedstawiał Syna Bożego pozytywnie, lecz jedynie jako człowieka. Estetyzm doprowadził jednak Renana do poszukiwania w świecie kultury ideału o charakterze obiektywnym¹³, a w końcu do arystokratycznej i hierarchicznej koncepcji społeczeństwa, przedstawionej w szczególności w pracy *Reforma intelektualna i moralna*, stanowiącej zalecenia ustrojowo-polityczne dla Francji po klęsce 1870 roku¹⁴. Dominującą cechą myśli Renana był arystokratyczny liberalizm, motywowany w znacznej mierze politycznym oportunizmem, tym niemniej jego poszukiwanie ideału w świecie kultury jawiło się jako swego rodzaju substytut poszukiwania transcendencji i przekładało się na konserwatywne idee polityczne¹⁵.

Z kolei Taine reprezentuje tendencję, którą można określić jako konserwatyzm pozytywistyczny. Połączenie francuskiego konserwatyzmu w II połowie XIX wieku z pozytywizmem było możliwe zarówno ze względu na niekonserwatywne cechy prądów intelektualnych, które były krytykowane przez pozytywizm, jak i specyficzny charakter jego francuskiej odmiany. Francuski pozytywizm stanowił

¹² Z. Sternhell, *op. cit.*, s. 290.

¹³ E. Renan, *Dialogues philosophiques*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1947, s. 559–632.

¹⁴ E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles 1990.

¹⁵ A. Barut, *Egotyzm...*, s. 58–62, 70–71, 73–74.

reakcję na wcześniejsze prądy intelektualne: romantyzm, pochodzącą z Niemiec filozofię idealistyczną, której wpływy umacniała we Francji eklektyczna filozofia Victora Cousina, stanowiąca za czasów monarchii lipcowej doktrynę państwową¹⁶, oraz neokantyzm. Wszystkie te kierunki intelektualne w swym aspekcie poznawczym koncentrowały się na podmiocie — empirycznym lub nadjednostkowym, zdobywającym wiedzę w drodze samopoznania i swobodnie kształtującym materię rzeczywistości. Pozytywizm poprzez swój empiryzm i konstatację nieprzekraczalności praw przyrody kierował uwagę ku światu zewnętrznemu i uświadamiał obiektywny charakter rządzących nim reguł. Niewątpliwie hasłem naukowości posługiwały się zarówno konserwatyzm, jak i oparta na neokantyzmie ideologia republikańska. Niemniej jednak położenie nacisku na rolę czynników zewnętrznych, postrzeganych przy tym jako rzeczywistość *par excellence*, sprzyjało konserwatyzmowi. Pozytywizm francuski XIX wieku miał aspekt antyrewolucyjny, a nawet antyliberalny. Konserwatyzm pozytywistyczny, inspirując się tego rodzaju ideami, przypisuje czynnikom przyrodniczym i społecznym charakter normatywny. Nie zrywa jednak z indywidualizmem — rzeczywistość zewnętrzna jest w nim ukazywana poprzez cechy i przeżycia jednostki. U Taine'a idea związku człowieka ze społeczeństwem wyraża się w koncepcji jednostki jako reprezentanta „typu” — środowiska społecznego¹⁷. Pozytywistyczne ujęcie nauk humanistycznych, z którym kojarzy się Taine, nie oznacza próby zastosowania w nich metody indukcyjnej, lecz formułowanie na podstawie interpretacji materiału „badawczego” typów historycznie niepowtarzalnych zjawisk kulturowych. Myśliciel ten sformułował na tej podstawie koncepcję tradycji jako swoistej wiedzy zbiorowej czy przekazu kulturowego o fundamentalnym znaczeniu dla trwania cywilizacji¹⁸. Takie podejście uzasadniało ostrą krytykę chaosu i okrucieństwa wywołanego przez rewolucję francuską¹⁹.

¹⁶ Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Poznań 1991, s. 139–141.

¹⁷ Zob. H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, t. 1–5, Paris 1866–1869; *De l'intelligence*, t. 1–2, Paris, 1870, *Philosophie de l'art*, t. 1–2, Paris 1881. Taine był interpretowany przez jemu współczesnych jako pozytywista pragnący zastosować do badań nad człowiekiem metody nauk przyrodniczych. Jego teoria wpływu środowiska na jednostkę, interpretowana mechanicystycznie, inspirowała idee materialistyczne i deterministyczne. Francuski myśliciel protestował przeciwko takiemu ujmowaniu jego koncepcji, odrzucając „rodzaj negatywnego i niszczyielskiego zdrowego rozsądku, który zasadniczo polega na odrzuceniu wszelkiej finezji i sprowadzeniu wielkości i subtelności ludzkiej natury do anatomicznych sprośności” (cyt. za: M. Salomon, *Taine*, Paris 1908, s. 52).

¹⁸ Jak stwierdził Jerzy Szacki, uznawanie tradycji za synonim doświadczenia dominowało we Francji w drugiej połowie XIX wieku. Skłoniło to Alphonse'a V. Roche'a do sformułowania terminu *traditionalisme par positivisme* (zob. J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 159).

¹⁹ Głównie w H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1–11, Paris 1902–1904. O konserwatyzmie Renana i Taine'a w kontekście polemiki z neokantyzmem i rousseauizmem zob. A. Barut, *Egotyzm...*, s. 54–98.

3. Barrèsowska koncepcja człowieka

Wskazane powyżej koncepcje francuskiego konserwatyzmu waloryzują więc rzeczywistość ponadpodmiotową, czy to pojmowaną jako idea piękna, czy środowisko społeczne uznane za źródło wartości. Czynniki te różnią się w aspekcie ontologicznym, jednostce jawią się jednak jako transcendentne w sensie „funkcjonalnym”, wszystkie one bowiem przekraczają jej indywidualne możliwości poznawcze i praktyczne. Koncepcje te inspirowały Barrèsa, chcącego jako „książę młodzieży” (jak go nazywano) wyrażać świadomość młodej francuskiej inteligencji końca XIX wieku. „Państwowy” neokantyzm, czyli ideologiczna podbudowa III Republiki, często postrzeganej jako system niewydolny, a zarazem skorumpowany, stał się obiektem niechęci znacznej części młodego pokolenia intelektualistów. Tendencję tę wyraził właśnie „egotyzm” Barrèsa. Hasła „autoanalizy”, celebrowania wyjątkowości i skrytego charakteru indywidualnej tożsamości wydawały się stymulujące i ożywcze w obliczu ujęcia jaźni jako w pełni poznawalnej podstawy działania, nieograniczonego tajemnicą świata.

Barrès wprost wskazywał *renouvieryzm* jako swojego przeciwnika. Jak pisał, oficjalna filozofia III Republiki „oznacza pyszną i stoicką doktrynę, która chępi się, że jest w stanie poznać prawo mające zastosowanie do wszystkich ludzi” i w ten sposób zapoznaje „prawa jednostki i tego wszystkiego, co w życiu zmienne, swoiste, spontanicznie zwracające się w tysiącu różnych kierunkach”²⁰. Na skutek absolutyzacji partykularnego punktu widzenia ma pojawić się nieuprawnione utożsamienie lokalności i powszechności. Prowadzi to do pomieszania celów publicznych z partykularnymi i osobistymi. Przykładem miał być jeden z barrèsowskich bohaterów — Paul Bouteiller, czyli zaangażowany politycznie filozof-neokantysta „archetyp” rządzącego republikanina, który „uważa, że ma na uwadze tylko dobro publiczne, miesza je ze swymi osobistymi interesami i dochodzi do najbardziej nieubłaganego egoizmu”²¹. Taki „wykorzeniony” polityk jest „religijnym fanatykiem” lub karierowiczem²². Wiedza skonstruowana *a priori*, niezakorzeniona w praktyce społecznej, ostatecznie prowadzi, zdaniem Barrèsa, do kultu siły, przeradza się w niczym nieograniczone dążenie do władzy lub skłonność do pełnego jej podporządkowania się. Barrès, zainspirowany filozofią Taine’a, zalecał więc umiar w określaniu celów i dążeniu do nich. Pisał: „zawsze wzruszał mnie pewien rodzaj naturalnej wielkoduszności, nienawidzę hipokryzji ascetów, umysłowej ciasnoty fanatyków, wszystkich komunałów, wyznawanych przez większość”. Rzekomy egotyk akceptuje różnorodność — taką jak przebogata, rzekomo

²⁰ M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. 1, Paris 1929–1936, s. 94.

²¹ M. Barrès, *L'Appel au soldat*, Paris 1900, s. 184–185. Pierwowzorem tej postaci był Auguste Burdeau, nauczyciel Barrèsa z liceum w Nancy, a następnie polityk zamieszany w tak zwaną aferę panamską.

²² M. Barrès, *Leurs Figures*, Paris 1932, s. 234.

wewnętrznie sprzeczna sztuka Giovanniego Battisty Tiepolo, posiadająca „wdzięk nieznanu sekciarzom”²³.

W pierwszym okresie swojej twórczości Barrès wskazywał więc jako ideał „dyletanta” osobę uwolnioną od identyfikacji ze społecznymi stereotypami i przesądami, w tym rzekomo zrozumiałymi same przez się tautologiami laickiego republikanizmu. „Dyletant” miał uprawiać „Kult Ja” — eksplorację i afirmację wszelkich aspektów indywidualnej jaźni po to, by uwolnić ją od moralnych, emocjonalnych i intelektualnych zagrożeń, a zarazem wprowadzić w nią porządek. Człowiek barrèsowski dokonuje więc podziału na „Ja” i „Barbarzyńców,” to jest ludzi obcych odnajdywanej wrażliwości. Na początku „Barbarzyńcami” byli głównie *bourgeois*. Paradoksalnie jednak oddzielenie się od nich sprawia, że owi „inni” stają się w pewien sposób upodmiotowieni. „Ja” dzięki swojemu świadomemu egotyzmowi postrzega ich jako problem. Samoświadomość hamuje pochopne i bezrefleksyjne działanie. „Dyletant” nie reprezentuje postawy gwałtownej politycznej kontestacji, lecz „bohemy moralną”²⁴. Autoironia staje się drogą do akceptacji społeczeństwa i etyki konserwatywnej²⁵. Egotyzm okazuje się pierwszym etapem procesu uspołecznienia: „właśnie dzięki pogardzie doszedłem w końcu do miłości [...] Bezgranicznie siebie kochając, obejmując siebie ramionami, obejmuję świat i wznoszę go ku mojemu marzeniu”²⁶.

Stopniowo elementem samoświadomości podmiotu barrèsowskiego staje się jego identyfikacja ze wspólnotą. Podmiot okresu „Kultu Ja”, inspirowany koncepcjami Renana, traktuje świat zewnętrzny jako wielkie widowisko, poprzez które chce poznać „wszystkie opinie i wydobyć to, co słuszne w każdym sposobie postrzegania świata”²⁷. Społeczeństwo jako spektakl nie wystarcza jednak podmiotowi. Swoje uspołecznienie okazuje on poprzez poszukiwanie tożsamości. Zaczyna dostrzegać korelację pomiędzy swoimi przymiotami a cechami środowiska społecznego. Sposobem afirmacji indywidualnych skłonności staje się odnajdywanie ich kulturowych źródeł, umiejscowienie „Ja” w ciągłości historycznej²⁸. Autor *Francuskich przyjaciół* przeszedł w ten sposób od renanowskiej estetyki do taine’owskiej typologii. Ostatecznie, w okresie konserwatywnym, Barrès uznał dziedzictwo społeczne za część swej tożsamości, tak samo ważną jak jej aspekt indywidualny. Potwierdził wówczas swą przynależność do społeczeństwa, „od-

²³ M. Barrès, *Un Homme libre*, Paris 1957, s.185, 189.

²⁴ *Ibidem*, s. 76.

²⁵ Na przykład Sturel, bohater *Powieści narodowej energii*, po tym, jak poniósł klęskę w walce o słuszną sprawę prowadzonej niewłaściwymi środkami, potrafi zrozumieć swych najlepszych przyjaciół, którzy go nie poparli. Nie popada w rozpacz, klęska powoduje u niego przebudzenie etyczne. Jego postawa kontrastuje z zachowaniem Bouteillera, który znalazł się w podobnej sytuacji (M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 306).

²⁶ M. Barrès, *Un Homme...*, s. 19.

²⁷ M. Barrès, *Le Jardin de Bérénice*, Paris 1921, s. 145.

²⁸ Tak jak w rozdziałach *Człowieka wolnego* zatytułowanych: *Wieczór w Haroué* i *Mój triumf wenecki* (M. Barrès *Sous l’oeil des Barbares*, Paris 1957, s. 123–131, 167–193).

najdując się w rodzinie, rasie, narodzie”²⁹. W procesie konceptualizowania przez podmiot tożsamości społecznej uwidaczniają się podstawowe elementy koncepcji Barrèsa. Początkowo samoidentyfikacja spełnia rolę obronną — podmiot musi odróżnić się od „Barbarzyńców”, nie ulegać im emocjonalnie i intelektualnie, by móc rozpocząć walkę o realizację swego ideału. W okresie konserwatywnym myśli francuskiego twórcy podmiot szuka utożsamienia się ze wspólnotą. Wspólnota, którą chce on odnaleźć, powinna jednak posiadać określone cechy. Po pierwsze, musi stanowić dla jego artystycznej wyobraźni przedmiot estetycznej kontemplacji — nie może więc być nią partia polityczna, spajana interesem lub ideologicznym odruchem. Po drugie, podmiot musi się łączyć ze określoną wspólnotą, którą mógłby odczuwać i opisywać. Nie jest nią Ludzkość, czyli istniejąca tylko w koncepcjach szkolarskiej (w ocenie Barrèsa) metafizyki i partyjnych programach abstrakcyjna wspólnota racjonalnych podmiotów. Wspólnotą taką staje się naród.

Barrès zaczął wówczas używać języka ówczesnej socjologii deterministycznej. Pojawia się więc pytanie, czy przyjął on założenie, że jednostka jest bez reszty określona przez czynniki przyrodnicze i społeczne. Trzeba zauważyć, że pisarz wypowiadał się, zarówno w kwestii znaczenia dziedzictwa biologicznego, jak i społecznego, dość ostrożnie³⁰. Nawet w trakcie sprawy Dreyfusa wskazywał, że Francja rozwijała się dzięki asymilowaniu przybyszów³¹. Chociaż często używał słowa „rasa”, nie starał się go sprecyzować. Na pewno jednak ma ono znaczenia raczej kulturowe niż fizjologiczne³². W jednej z wypowiedzi z okresu tej afery wyraźnie odcinał się od wyznaczania granic wspólnoty według kryterium biologicznego: „wyjaśnijmy raz na zawsze: nie należy mówić o rasie francuskiej w ścisłym znaczeniu tego słowa. W żadnym razie nie jesteśmy rasą, lecz narodem, który tworzy się każdego dnia, a my, jednostki, które jesteśmy w nim umocowane, powinniśmy go chronić pod groźbą naszego umniejszenia i unicestwienia”³³. Barrès nie próbował stworzyć koncepcji ontologicznej, nie było też jego celem zdejmowanie z człowieka odpowiedzialności moralnej. Zwalczając oficjalny neokantyzm i sytuując się w tradycji myśli konserwatywnej, nie stosował wyraźnego rozróżnienia bytu i powinności, nie prowadziło go to jednak do negowania wolności i odpowiedzialności³⁴. Barrès zdecydowanie odcinał się też od darwinizmu społecznego. W *Wykorzenionych* wyznawcą tej koncepcji był Racadot, przesiąknięty podręcznikową wiedzą prostak, opacznie rozumiejący taine’owski deter-

²⁹ M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. 1, Paris 1925, s. 19.

³⁰ „Nie można w pełnym znaczeniu tego słowa mówić o ideach wrodzonych, ale poprzez dziedziczenie mamy dyspozycję fizyczną do pewnych skłonności” (*affinités*), zaś jednostka „w rozumowaniu [...] rozpoznaje środki by nazwać swe poruszenia nerwowe”; M. Barrès, *Les Amitiés Françaises*, Paris 1911, s. 84.

³¹ Na przykład M. Barrès, *Les Déracinés*, Saint-Amand-Montrond 1988, s. 353.

³² J.-M. Domenach, *Barrès par lui-même*, Paris 1969, s. 34.

³³ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 20.

³⁴ Chociaż warunki społeczne zbrodnię w aspekcie naukowym „determinują i kwalifikują”, to jednak nie usprawiedliwiają sprawcy (M. Barrès, *L’Appel...*, s. 310, 318–319).

minizm typologiczny. Tymczasem bezpośrednio przełożenie koncepcji naukowej na etykę jest zdaniem Barrèsa zabiegiem nieuprawnionym i świadczy o umysłowym prymitywizmie³⁵. Ci, którzy nieograniczoną dominację silniejszego chcą uzasadniać prawami walki o byt, okazują się tak samo arbitralni jak wyznawcy państwowej ideologii, którzy biorą swój egoizm za prawa rozumu powszechnego. U Barrèsa koncepcja obiektywnych oddziaływań społecznych i biologicznych miała nie tyle opisywać człowieka, ile przywoływać go do rzeczywistości, uświadamiając mu granice możliwości poznawczych. „Nie ma idei osobistych, nawet idee najrzadsze, sądy najbardziej abstrakcyjne, sofizmaty metafizyki najbardziej wbitej w pychę są powszechnymi sposobami odczuwania i można je odnaleźć u wszystkich istot posiadających organizmy osaczone przez te same obrazy”³⁶. Pozornie naturalistyczna koncepcja bytu, którą sugerować mogą niektóre wypowiedzi, ma przede wszystkim charakter polemiczny. Dyskurs deterministyczny okazuje się metaforą, jednym z wielu możliwych sposobów wyrażania przekonań moralnych³⁷. Jednostka, odnajdując swe korzenie, które mogą być interpretowane jako zewnętrzne oddziaływanie środowiska, odnajduje przede wszystkim samą siebie. Dlatego „moje zadanie jest oczywiste: stawać się coraz bardziej Lotaryńczykiem, być Lotaryngią”³⁸.

W ten sposób Barrès zarysował ideę swoistej swobody niedoskonałości. U autora *Ogrodu Bereniki* bardzo mocno uwidoczniła się konserwatywna koncepcja wolności jako ugruntowanej zarówno indywidualnie, jak i społecznie różnorodności. Wolność barrèsowska nie przejawia się wyłącznie w nieprzymuszonym spełnianiu obowiązku. Jest nie tyle wolnością racjonalnego podmiotu, lecz swobodą człowieka żyjącego w społeczności, posiadającego nie tylko ducha, ale i ciało. Niewątpliwie Barrès w dojrzałym okresie konserwatywnym przez wolność rozumie przede wszystkim swobodę wyrażania tożsamości społecznej. Niemniej jednak podkreślenie roli „wolności” społecznej nie przeczy waloryzacji wolności indywidualnej. Uznanie prawa do społecznej różnorodności poprzedzone było potwierdzeniem prawa do różnorodności jednostkowej³⁹. Zdaniem Barrèsa jednym z podstawowych zagrożeń dla „swobody” niedoskonałości jest idea merytokracji. Uważał on, że państwowe licea, przedstawiane jako symbol edukacyjnego sukcesu III Republiki, instytucje zarazem egalitarne i elitarne, mające kształtować postawy obywatelskie, w rzeczywistości produkują ludzi moralnie i społecznie okaleczonych. Licealista, wychowywany według koszarowych zasad, orientujący się

³⁵ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 444–445.

³⁶ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 18.

³⁷ Uprzywilejowany przez los Sturel oszczędza mordercę Mouchefrina, tłumacząc jego zbrodnię warunkami społecznymi (M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 493).

³⁸ M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 307.

³⁹ Bohater *Pod okiem Barbarzyńców* (sztandarowego dzieła okresu „Kultu Ja”) sprzeciwia się wyłączeniu ze wspólnoty tych, którzy nie spełniają powszechnie przyjętych kryteriów „normalności” (M. Barrès, *Sous l'oeil...*, s. 224–225). To „Barbarzyńcy”, jak wskazywał pisarz, stworzyli pojęcie śmieszności „przeciw tym, którzy są i n i i” (*ibidem*, s. 237, wyr. oryg.).

jedynie na reguły grupy rówieśniczej oraz na dyscyplinę szkolną, rozwijał, z jednej strony, postawę zawiści i ślepej rywalizacji, z drugiej zaś, pogardy dla dyscypliny, tak surowej, że nie da się jej przestrzegać. Prowadziło go to do egoizmu, któremu towarzyszy manifestacyjna pogarda dla reguł życia społecznego. Człowiek ukształtowany przez państwowe liceum w najlepszym wypadku widzi szansę zaspokojenia swej ambicji w karierze administracyjnego lub ideologicznego funkcjonariusza państwa, w najgorszym zaś uzurpatora lub politycznego aferzysty. Tymczasem „wykorzenienie” pozbawia zdaniem Barrèsa podmiotowości zewnętrznej nie tylko w wymiarze etycznym, ale często również praktycznym. Doktryna republikańska, głosząc szkolną „merytokrację”, dawała złudzenie łatwego awansu społecznego. Francuski pisarz próbował obalać te założenia na płaszczyźnie faktycznej. Jego zdaniem państwowy system oświaty ani nie wychowywał obywateli — co było zamiarem jego twórców — ani nie sprzyjał jednostkom wybitnym, jak postrzegali się sami licealiści. W rzeczywistości państwowe szkoły wytwarzały „proletariat maturzystów”⁴⁰. Ludziom przeczącym własnej emocjonalności społecznej, oddającym się destrukcji lub jałowemu entuzjazmowi politycznemu, Barrès przeciwstawia jednostki zakorzenione, „olbrzymów o wielkiej żywotności, śmiałych i chytrych, [...] twardych partyzantów pogranicza [...] ludzi »Marchii« lotaryńskiej”. Takie osoby, jeśli nawet opuszczą swój region, „miast dać się zdominować przez żywioły paryskie, opanowują je i wykorzystują na swój sposób”, odnosząc sukces w obcym środowisku⁴¹.

4. Koncepcja tradycji

Osoby takie kierują się tradycją — respektują „Ziemię i Zmarłych”. Według Barrèsa tradycja to nie bezrefleksyjne powtarzanie przeszłości ani też jakaś „tradycjonalistyczna” ideologia. Nie przynosi ona konkretnych wzorców, człowiek dopiero musi w niej odnaleźć wartości. Mimo licznych deklaracji bezwolnego podporządkowania się „zmarłym” bezrefleksyjny tradycjonalizm nie jest dostępny dla podmiotu barrèsowskiego⁴². Tradycja rozgrywa się w perspektywie jednostkowej i powiązaniu z teraźniejszością. „W żadnym wypadku nie chodzi mi o przeszłość, lecz o to wszystko, co pozostaje żywe w dziedzictwie przekazanym nam przez ojców”⁴³. Barrèsowska tradycja to rodzaj praktycznej roztropności, cechuje ją spojrzenie holistyczne, a zarazem nastawienie na konkret, połączenie nastawienia uczuciowego z poznaniem intelektualnym, akceptacja przeciwieństw, bez próby ich apriorycznego pogodzenia. W perspektywie modernistycznej wydaje się, że

⁴⁰ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 177.

⁴¹ M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 235, 237, 238.

⁴² W jakimś stopniu wyznaje go lud, pozostający na horyzoncie narracji, i bohaterowie nie w pełni dojrzały, tacy jak Saint-Phlin.

⁴³ Cyt. za: I.-M. Frandon, *Barrès précurseur*, Paris 1983, s. 140.

rządzi nią swoista dialektyka⁴⁴. Barrès podkreślał, że wiedza uzyskiwana dzięki uczestnictwu w życiu społecznym nie ma postaci sądów logiki klasycznej, lecz stanowi zestawienie „namiętnych sprzeczności”⁴⁵. W okresie „Kultu Ja” taka dialektyka jawi się jako postawa poznawcza umożliwiająca afirmację wewnętrznego bogactwa „Ja”. Jest też warunkiem korzystania ze spektaklu świata — zestawiając różne punkty widzenia i poszukując prawdy w twierdzeniach ze sobą sprzecznych, autor *Wolnego człowieka* filozofuje na sposób renanowski. W jego dojrzałym okresie konserwatywnym dialektyka stanowi przede wszystkim sposób ujęcia czasowego charakteru człowieka i społeczeństwa⁴⁶. Dialektyka barrèsowska nie jest sposobem zamknięcia myśli, lecz próbą jej „otwarcia”⁴⁷. Barrès obawiał się swoistej petryfikacji, a przez to ideologizacji, swych poszukiwań intelektualno-artystycznych⁴⁸. Wskazywał, że świadomość sprzeczności nie zwalnia w żaden sposób z odpowiedzialności moralnej i nie jest usprawiedliwieniem dla arbitralności politycznej. W artykule z 1894 roku francuski pisarz wyróżnił heglizm jako przykład związku władzy z wiedzą — całościowe poznanie uzasadniać ma pełne prawo do zmiany rzeczywistości politycznej na drodze rewolucji lub dyktatury⁴⁹. Tymczasem to właśnie pewne niedookreślenie doktryny, świadomość jej historycznego uwarunkowania, a zarazem otwartość na bieżące doświadczenia pozwalają uniknąć arbitralności i skrajności w jej realizacji.

Skłaniało to Barrès do odrzucenia powszechnie uznawanego znaczenia metody dedukcyjnej. Myślenie konkretne, charakteryzujące jego konserwatyzm, ma swoje korzenie w estetyce. Autor *O krwi, rozkoszy i śmierci* posiadał umysł artysty, postrzegającego świat nie poprzez abstrakcje, lecz za pośrednictwem obrazów. W okresie „Kultu Ja” koncentrowanie się przez niego na poszczególnych wrażeniach lub przedmiotach wynikało z inspirowanego koncepcją Renana dążenia do uchwycenia niepowtarzalności wewnętrznego i zewnętrznego świata podmiotu. W jego dojrzałym okresie konserwatywnym idealistyczny estetyzm wzbogaco-

⁴⁴ Barrès bardzo często daje temu wyraz, na przykład jego powieść *Trzy etapy psychoanalizy* ma układ teza–antyteza–synteza.

⁴⁵ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 112.

⁴⁶ Stąd ciągle powtarzanie konieczności „rozważania rzeczy w ich rozwoju”, stwierdzenia, że „nic nie istnieje w izolacji, nic się nie kończy, [...] wszystko jest fazą nieokreślonego stawania się”, „wieczną jednością, wieczną tajemnicą, objawiającą się w każdej formie”; M. Barrès, *L'Appel...*, s. 325; *Les Déracinés...*, s. 249.

⁴⁷ „Wykorzelenieni”, wędrując po dolinie Mozeli, zaczęli rozumieć „prawo rozwoju” tej ziemi. Nie ma ono jednak konkretnej treści; M. Barrès, *L'Appel...*, s. 302.

⁴⁸ Trójka pozytywnych bohaterów *Powieści narodowej energii* prezentuje różne, równie uprawnione punkty widzenia. Wyrażają one ówczesne tendencje ideowe francuskiego społeczeństwa, a także dziedzictwo intelektualne, któremu Barrès chciał dać wyraz: Sturel reprezentuje aktywizm i ideologię republikańską, Roemerspracher etyczny sejentyzm, zaś Saint-Phlin tradycjonalistyczny katolicyzm. Nawet ten ostatni, poprzez którego postać Barrès formułuje zasadnicze cechy swego dojrzałego konserwatyizmu, nie jest przez niego przedstawiany jako ideał (M. Barrès, *L'Appel...*, s. 394).

⁴⁹ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 244–247.

ny został „konkretnymi abstrakcjami” Taine’a. Konserwatyzm Barrèsa jawił się wówczas jako dążenie do uchwycenia niepowtarzalności środowiska społecznego, uznanego za czynnik konstytutywny dla podmiotowości. Autor *Wykorzenionych* zauważył, że „na abstrakcyjne pojęcie patriotyzmu należy nałożyć żyjące ciało”, bowiem tradycja to „ciąg ćwiczeń powtarzanych na konkretnych przykładach”⁵⁰.

Barrès w żaden sposób nie deprecjonował jednak wiedzy konceptualnej. Jego zdaniem potrzeba jasności, mająca być konstytutywną cechą francuskiego charakteru narodowego, nie jest sprzeczna z zaangażowaniem emocjonalnym. Poznanie skonceptualizowane stanowi jednak tylko finalny etap procesu poznawczego. Zdobywanie wiedzy o charakterze doświadczalnym i naukowym spełnia przede wszystkim funkcję dyscyplinującą, chroni przed popadnięciem w ideologiczną arbitralność. Rolę taką pełni w szczególności wiedza o współczesnym, empirycznie uchwytnym kształcie wspólnoty (uwarunkowaniach geograficznych, gospodarczych, społecznych), a także o jej przeszłości⁵¹. Podmiot pragnie zdobyć wiedzę konceptualną, a zarazem uniknąć ujmowania świata w formuły *a priori*. Konkretnie doświadczalne fenomeny nie stanowią jednak w jej strukturze obiektów izolowanych, możliwych do czysto instrumentalnego, a tym bardziej ideologicznego, wykorzystania⁵². Doświadczenie ma przynosić całościowy ogląd określonego aspektu życia społeczności — znaczenia takich uwarunkowań jak region czy naród.

5. „Pogodzenie” z historią

Zdaniem Barrèsa o sposobie rozumienia regionu czy narodu decyduje nie tylko aktualny układ stosunków społecznych i stan zbiorowej świadomości („Ziemia”), lecz również ponadjednostkowa wiedza zawarta w tradycji oraz wnioski płynące z racjonalnej analizy przeszłości („Zmarli”). Uświadomienie znaczenia tradycji i historii stabilizuje sferę polityczną na dwa sposoby — z jednej strony unaocznia konieczność „pomnażania” dziedzictwa przeszłości (co jest typową ideą konserwatywną), z drugiej zaś, co było szczególnie istotne we Francji przełomu XIX i XX wieku, paradoksalnie przeciwdziała traktowaniu go jako ponadczasowego wzoru, z którym należy „mechanicznie” porównywać istniejące zjawiska polityczne. Odwołanie się do tradycji pojętej w dynamiczny sposób rozszerza granice wspólnoty politycznej, pozwalając włączyć do niej przeciwników politycznych. Ponadto świadomość względności historycznej osłabia presję ideologii politycznej, również tej konserwatywnej.

Pogodzenie się z terażniejszymi sprzecznościami ma być możliwe dzięki dostrzeżeniu swoistego dialektycznego ładu w przeszłości wspólnoty, wytworzone-

⁵⁰ M. Barrès, *L'Appel...*, s. 323.

⁵¹ M. Barrès, *Au Service de l'Allemagne*, Paris 1906, s. 293–295.

⁵² Szczegółowe informacje o specyfice terenu swej politycznej aktywności zbierał również Bouteiller, negatywny bohater *Powieści o narodowej energii* (M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 86).

go przez wszelkie historyczne uwarunkowania — przeszłość celtycką, rzymską, katolicko-feudalną, a także demokratyczno-liberalną⁵³. Skoro tradycja nie przynosi i nie może przynieść jednoznacznych odpowiedzi w sferze politycznej, należy płynącą z niej lekcję interpretować bardzo ostrożnie, tak by nie popaść w ideologiczną arbitralność. Zdaniem Barrèsa najważniejsze jest więc uwzględnienie stanu zbiorowej świadomości, w której znajduje ona odzwierciedlenie. Z tego względu należy zaakceptować również tradycję rewolucyjną, o ile ta mocno zakorzeniła się w zbiorowej pamięci. W okresie socjalizmu narodowego Barrès oceniał rewolucję 1789 roku zdecydowanie pozytywnie, jednak kładąc przy tym nacisk na czynnik pozapolityczny, któremu pozwoliła ona dojść do głosu — zasadę narodowości. Starał się on „uzgodnić” jej dziedzictwo z etniczno-kulturowym nacjonalizmem. W opinii Barrèsa absolutyzacja znaczenia rewolucji przez rządzących republikanów i koncentrowanie się jedynie na dziele emancypacji jednostki na płaszczyźnie politycznej jest zabiegiem ahistorycznym i w rzeczywistości świadczy o lekceważeniu dziedzictwa rewolucyjnego⁵⁴.

W dojrzałym okresie konserwatywnym Barrès podjął próbę dokonania odwrotnego zabiegu — „dopasowania” dziedzictwa rewolucji do konserwatyizmu, zalecając ujmowanie tradycji rewolucyjnej jako elementu tradycji narodowej. Dostrzegł on, że rewolucja, zresztą tak jak każdy gwałtowny przewrót, przyniosła skutki negatywne, zrywając polityczną ciągłość: „nasza Francja sto lat temu nagle przekłęta i unicestwiła swą dynastię i swe instytucje”⁵⁵. Fakt ten nie może zdaniem Barrèsa przesłaniać dorobku roku 1789. Francuski myśliciel raz jeszcze wskazywał, tym razem konserwatywnemu audytorium, że rewolucja waloryzowała zasadę narodowości, a warstwom średnim przyniosła, jak uważał, dobrobyt i prawa polityczne, co między innymi skutkowało trwałym złączeniem Lotaryńczyków z Francją⁵⁶. Akceptował on też emancypacyjne dzieło rewolucji w sferze wolności jednostkowej — pochwałała na przykład powstała w jej wyniku swoboda działalności ekonomicznej i zawodowej⁵⁷. Wpisanie rewolucji 1789 roku (a także kolejnych przewrotów liberalno-demokratycznych w XIX wieku) w całość historii narodu nie pozwala na wyrzeczenie się ich dziedzictwa instytucjonalnego i symbolicznego, z drugiej zaś strony ma przeciwdziałać jednostronnemu, anarchicznemu ujmowaniu tradycji rewolucyjnej.

Jak należy zdaniem Barrèsa odnieść się do okrucieństw tej rewolucji i jej kolejnego etapu — roku 1793? Francuski myśliciel twierdził, że wojny rewolucyjne

⁵³ M. Barrès, *Voyage de Sparte*, Paris 1922, s. 256 n.

⁵⁴ Przykładem może być program wyborczy Barrèsa z 1893 roku — M. Barrès, *Étude pour la protection des ouvriers français*, Paris 1893, s. 27–28.

⁵⁵ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 85.

⁵⁶ M. Barrès, *L'Appel...*, s. 294–295.

⁵⁷ „Zasada oswobodzenia jednostki, głoszona przez Rewolucję, niebezpieczna w pewnych aspektach, w obliczu zmurszałych gmaszyisk przeszłości dokonała cudów” (M. Barrès, *Le Génie du Rhin*, Paris 1921, s. 153).

i napoleońskie były jednym z wielu zdarzeń, w których ujawniały się francuski patriotyzm i waleczność — nie należy tych wartości deprecjonować, nawet w imię tradycyjnych zasad⁵⁸. Przede wszystkim jednak podkreślał on, że w perspektywie politycznej szczególnie istotna była akceptacja przypadkowości historycznej. Konserwatyści muszą przyjąć do wiadomości, że ich ojczyznę ukształtowała rewolucja, podobnie jak ci z Lotaryńczyków, którzy zachowując świadomość swej odrębności kulturowej, pogodzili się z zagładą ich państwowości. Formułując doktrynę Ligi Ojczyzny Francuskiej, Barrès zauważył, że sytuacja, gdy „każdy historię Francji tworzy na nowo”, może prowadzić do politycznej arbitralności również po konserwatywnej stronie sceny politycznej. Stwierdził też, że „lepiej będzie dla nas połączyć się z wszystkimi momentami historii Francji, żyć ze wszystkimi jej zmarłymi, nie stawiać się na zewnątrz wobec żadnego z ich doświadczeń”⁵⁹. Istotnym elementem procesu uspołecznienia powinna być pokora wobec kształtujących człowieka dziejów. Jednostka musi zaakceptować fakt, że historia nie jest ani realizacją planu Wyższej Inteligencji, ani nie prowadzi do godzącego sprzeczności końca „drogi krzyżowej” Ducha. Ponadpokoleniowa wspólnota narodowa, postrzegana z perspektywy naukowej historiografii, ulega destrukcji poprzez ujawnienie swej genetycznej przypadkowości. Lotaryńczycy „nie weszli do ojczyzny francuskiej, bo mieli na to ochotę”, lecz z powodu politycznej nieskuteczności swych władców. Obiektywne poznanie przeczy nie tylko ciągłości demograficznej, ale i kulturowej — „w siedemnastym wieku okropności francuskiej okupacji spowodowały śmierć około trzech czwartych ludności [...], co stworzyło nadzwyczaj sprzyjające warunki dla zastąpienia ideału lotaryńskiego ideałem francuskim”⁶⁰. Bestialstwa te uczyniły w końcu Lotaryngię częścią Francji i jest to fakt, którego nie da się podważyć⁶¹, tak samo jak tego, że to rewolucja 1789 roku i lat następnych ukształtowała współczesny Barrèsowi naród francuski. Nie wolno więc gardzić mitem i uświęconą przez czas fikcją⁶².

6. Koncepcja polityczno-ustrojowa

Barrès wskazywał, że przy tworzeniu programów reform politycznych i ustrojowych należy mieć na uwadze świadomość społeczną i występujące w niej podziały. Nie jest prawdą, że „pewna partia posiada regułę uniwersalną, nadającą

⁵⁸ Na przykład M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 263–264, 337, 467.

⁵⁹ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 87.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 88.

⁶¹ M. Barrès, *L'Appel...*, s. 295.

⁶² „Pozostawmy korzeniom idei narodowej nieco dyskrecji [...] by spoić Francję, potrzeba nadzwyczajnych środków i nie byłoby właściwe zachęcać, by wszyscy zagłębiali się w badaniach nad tymi początkami, ponieważ mogłoby się zdarzyć, że niektóre umysły szlachetne i ograniczone nie zaakceptowały by niesprawiedliwości historii”; *ibidem*, s. 357.

się do uszczęśliwienia wszystkich ludzi”. Bezpodstawne jest też, nawet w przypadku Francji, stwierdzenie, że „tradycja naszego kraju jest wyłącznie polityczna, [iż] jesteśmy krajem rządu centralnego (*pays de gouvernement*)”⁶³. Kieruje to uwagę ku przedpolitycznym więzom społecznym, jakie wykształcają się w regionie i narodzie.

a) Region

Nacjonalizm barrèsowski nie absolutyzował, tak jak nacjonalizm rewolucyjno-russoistyczny, jednej tylko wspólnoty — narodu, pojmowanego jako „nośnik” woli powszechnej. Region jest dla francuskiego intelektualisty zbiorowością przynajmniej tak samo ważną jak naród. Właśnie zachowując duchową więź z regionem, człowiek ma szansę prowadzić życie autentyczne i pełne⁶⁴. Barrès podkreśla więc, że regionalizm powinien znaleźć odzwierciedlenie na płaszczyźnie politycznej.

Jego zdaniem idea wspólnoty regionalnej jest nie tylko zapoznana, ale i niszczone w procesie centralizacji administracyjnej. Z tej perspektywy Lotaryngia ma dwóch „okupantów” — Francję i Niemcy⁶⁵. W tekstach z 1895 roku Barrès proponował śmiały plan reformy ustrojowej, zakładający przyznanie regionom szerokiej autonomii na, jak to określał, wzór szwajcarski i austro-węgierski, łącznie z przeniesieniem na nie części suwerenności⁶⁶. Niemniej jednak w dojrzałym okresie konserwatywnym (gdy w związku ze sprawą Dreyfusa pojawiła się obawa o integralność Francji) dla pisarza zasadniczym postulatem regionalistycznym było włączenie do programów szkolnych wiedzy o tradycji i współczesności regionu⁶⁷. Podkreślał on przy tym, że jego program regionalistyczny nie stanowi powtórzenia motywów ideologii republikańskiej, która odwołując się do ludu jako społecznego „nośnika” parlamentaryzmu, odrzucała jednocześnie autentyczną, wciąż żywą tradycję⁶⁸. Polemizując z takim „zawłaszczaniem” idei, Barrès wskazywał, że postulat edukacji regionalistycznej nie oznacza usuwania ze szkół studiów klasycznych i nauki filozofii. Lekcje „zakorzenienia” są bowiem lekcjami humanizmu, jeśli pod pojęciem tym można rozumieć kształtowanie człowieka⁶⁹.

Francuski myśliciel dostrzegał pojawiające się wątpliwości co do zgodności regionalizmu z interesem ogólnonarodowym⁷⁰. Wskazywał więc, że nie mają ra-

⁶³ M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 234, *Les Déracinés...*, s. 340.

⁶⁴ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 223.

⁶⁵ M. Barrès, *Les Amitiés...*, s. 249.

⁶⁶ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 213–238.

⁶⁷ M. Barrès, *L'Appel...*, s. 299, *Leurs Figures...*, s. 237.

⁶⁸ Przykładem takiego rzekomego, zdaniem Barrès, regionalizmu jest wystąpienie Suret-Leforta w ostatnim rozdziale *Ich obliczy*; *ibidem*, s. 299.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 238–239.

⁷⁰ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 231–232.

cji ci, którzy w idei regionalistycznej widzą czynnik separatystyczny. Prawdziwy patriotyzm „rozszerza się z rodziny na miasto, na prowincję, na naród” i w ten sposób jest przeciwieństwem „patriotyzmu sztucznego i napuszonego”⁷¹. Myśl o odrodzeniu się Lotaryngii nie tylko w sferze kulturowej, ale i politycznej, nie wydawała mu się obrazoburczą⁷². W momencie historycznym, w którym przyszło mu żyć, wyznaczonym przez wieki francuskiej obecności nad Mozelą i Renem, Barrès wykluczał jednak program separatystyczny: „obecnie Francja — to my”⁷³.

b) Naród

Rozważania o barrèsowskim nacjonalizmie należy zacząć od stwierdzenia, że zdaniem francuskiego pisarza odrzucić należy *stricte* polityczną koncepcję *nation* jako „zespołu pojęć”⁷⁴, możliwego do sformułowania niezależnie od realiów społecznych. Nie znaczy to, że jego koncepcja narodu jest wyłącznie etniczna czy kulturowa. *Nation* stanowi, jak zauważał, historyczno-społeczne uwarunkowanie: „zespół warunków zwany Francją”⁷⁵. Dlatego jest to rzeczywistość dynamiczna, która, chociaż możliwa do pojęciowego wyrażenia, nie sprowadza się do doktrynalnej konstrukcji: „kwestia Alzacji i Lotaryngii nie jest systemem wymyślonym przez kilku patriotów, mrzonką, lecz faktem, (prawdziwą) raną”. Wspólnota narodowa rodzi się nie poprzez kontemplację ogólnych idei, lecz w drodze waloryzacji wspólnej historii i analizy zagadnień teraźniejszości, „poczucie rzeczywistości i względności”⁷⁶.

Pojawia się pytanie o granice wspólnoty narodowej. Według Barrèsa nikt samodzielnie nie może do narodu przystąpić, ale nikogo też arbitralnie nie można z niego wykluczyć. Z tego powodu paradoksalnie można wyróżnić dwie tendencje w myśli francuskiego pisarza. Z jednej strony prezentował on, szczególnie w czasie sprawy Dreyfusa, etniczno-kulturową, ekskluzywistyczną koncepcję narodu. Z drugiej jednak za wszelką cenę chciał jednoczyć tych wszystkich, których w danym momencie uznać należy za Francuzów, ponieważ działają w interesie swojego kraju. Ostatecznie to od jednostki zależy, czy stanie się ona częścią narodu.

⁷¹ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 80.

⁷² Saint-Phlin, reprezentujący regionalistyczno-konserwatywny aspekt barrèsizmu, dopuszcza w sytuacji, gdy będzie postępowała degeneracja francuskiej władzy centralnej, ponowne ukonstytuowanie się narodowości „austrazyskiej”, co szokuje nacjonalistę Sturela (M. Barrès, *L'Appel...*, s. 299).

⁷³ M. Barrès, *L'Appel...*, s. 359; *Les Amitiés...*, s. 127. Dlatego Barrès, chociaż co do zasady bronił prawa posługiwania się regionalnymi dialektami, krytykował jednak, jako groźbę dla łaćnińskości francusko-niemieckiego pogranicza, używanie lotaryńskiego narzecza w kościołach tej części regionu, która po wojnie 1870 roku pozostała przy Francji (zob. na przykład M. Barrès, *L'Appel...*, s. 265, M. Barrès, *Au Service...*, s. 269–270).

⁷⁴ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 305.

⁷⁵ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 108.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 4, 89.

Tu pojawia się kolejny problem — czy Barrès relatywizował problemy etyczne do interesów narodowych, szczególnie istotny w sytuacji, gdy jego nacjonalizm nie miał wyraźnej podbudowy chrześcijańskiej. Niewątpliwie postulat polityki narodowej wiąże się z przekonaniem o względności wiedzy, w tym aksjologicznej. Zdaniem Francuza poznanie świata musi się zawsze dokonywać poprzez autoanalizę, w tym sensie jest ono zawsze samopoznaniem. Prawda ma charakter partykularny i relatywny — jest wytworem historycznej wspólnoty, do której jednostka należy, zatem każdy musi zaakceptować „swoją prawdę”⁷⁷. W swoim dojrzałym okresie konserwatywnym Barrès głosił relatywizm kulturowy. Jest on, z jednej strony, wyrazem indywidualizmu: uzasadnia akceptację prawd, które znajdują w podmiocie osobisty oddźwięk. Nieprzypadkowo myśliciel ten w tekstach z okresu walk ze zwolennikami uniewinnienia Dreyfusa wciąż przywoływał postać Renana, który „tyle uczynił, aby dać naszemu narodowi zmysł względności”⁷⁸. Z drugiej zaś strony postulowany przez niego relatywizm kulturowy ma stanowić narzędzie konserwacji społeczeństwa. Odsłania bowiem społeczne korzenie uznawanych wartości, skłaniając w ten sposób do waloryzacji wspólnoty, która jest ich źródłem. Nie ma on natomiast charakteru moralnego permissywizmu. Prawda ma spełniać funkcję praktyczną, nie przestając w aspekcie etycznym być prawdą. Barrès nie posługiwał się pojęciem prawa naturalnego, próbował jednak wyrazić świadomość nierelatywnego charakteru wartości. Idea wartości ponadhistorycznych miała u niego dwa aspekty. Po pierwsze, jawią się one jako osiągalny tylko w ograniczonym stopniu ideał, do którego winien dążyć podmiot (również w tym kontekście ujawniał się wpływ myśli Renana) — trzeba „być poruszonym przez to, co nieśmiertelne w rzeczach”, stwierdził Barrès już w okresie „egotycznym”⁷⁹. Po drugie, podmiot w obliczu konkretnej decyzji moralnej i w sytuacji bezpośredniego zagrożenia wartości musi działać tak, jakby stosował absolutne kryteria etyczne. Świadomość historycznego pochodzenia wartości powinna się natomiast pojawić na etapie przygotowania duchowego do podejmowania decyzji moralnych jako czynnik miarkujący polityczny radykalizm i uświadamiający jednostce, że decyduje ona o sobie nie w świecie czystego rozumu, lecz w konkretnej sytuacji historycznej, której nie może dowolnie ukształtować. „Czym jest prawda? — [...] to znaleźć ten jedyny punkt [...] z którego wszystko jawi się nam we właściwych proporcjach [...] dokładnie ten punkt, którego domaga się mój wzrok, taki, jakim uczyniły go wieki”⁸⁰. W dojrzałym okresie konserwatywnym Barrès powyższe założenia przekładały się na polityczny etnocentryzm, głoszony przede wszystkim w trakcie sprawy Dreyfusa. Ksenofobia nie była dominującą cechą myśli francuskiego intelektualisty, niemniej jednak autor *Francuskich przyjaźni* nie wyrzekł się swych wypowiedzi z tamtego czasu. Naród etniczny był dla niego realną war-

⁷⁷ M. Barrès, *Les Déracinés...*, s. 84, *Les Amitiés...*, s. 28, *Leurs Figures...*, s. 234.

⁷⁸ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 84.

⁷⁹ M. Barrès, *Examen de trois romans idéologiques*, [w:] *idem, Sous l'oeil...*, s. 41.

⁸⁰ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 13.

tością, o którą w chwili jej zagrożenia należy walczyć równie zaciekle jak o wartość ogólnoludzką⁸¹.

Barrès formułował postulaty, dzięki którym zasada narodowości ma znaleźć swoje odbicie w polityce. Uważał, że wspólnota narodowa powinna w stosunku do cudzoziemców, podobnie jak wcześniej podmiot „egotyczny” wobec „Barbarzyńców”, zachować powściągliwość, domagać się szacunku, a zarazem, o ile to tylko możliwe, okazywać go im. Szczególnie oburzające ma być więc traktowanie przez władzę cudzoziemców, którzy nie są zasymilowani i nie chcą tego uczynić („metojków”) jako pełnoprawnych obywateli, a nawet ich uprzywilejowanie. W okresie sprawy Dreyfusa Barrès postulował, by przybyszom spoza Francji przyznawać jedynie prawa cywilne, a nadanie praw politycznych zastrzec dopiero dla drugiego, zintegrowanego już w jakimś stopniu ze społeczeństwem, pokolenia. Obcy, jak pisał Barrès, „jest naszym gościem, [...] zapewnimy mu bezpieczeństwo, obdarzymy wielkoduszną sympatią”, ale „nie należy mu się miejsce we władzach naszego kraju”. Nim w pełni wejdzie do wspólnoty narodowej, musi zająć miejsce w „przedpokoju, czyli, mówiąc w bardziej wytwornym stylu, atrium dla katechumenów”⁸². Jednym z głównych haseł barrèsowskiego nacjonalizmu, zwłaszcza w okresie socjalizmu „narodowego”, były ochrona francuskiego rynku pracy i ograniczenie niekontrolowanego napływu cudzoziemskiej siły roboczej⁸³. Należy jednak zauważyć, że barrèsowski postulat obrony rynku pracy nie miał wyłącznie aspektu obronnego. Wyrażał się w nim sprzeciw wobec dążenia do zysku za wszelką cenę i idea humanizacji stosunków gospodarczych, dążenie do harmonii pomiędzy potrzebami ekonomicznymi i duchowymi, miarkowanie wysiłku wkładanego w zdobywanie dóbr materialnych⁸⁴. Przy okazji tworzenia swego programu antyimigracyjnego Barrès zarysował swoistą koncepcję antyglobalistyczną. Wskazywał, że „ortodoksyjni ekonomiści i socjaliści-kolektywiści spotykają się na gruncie tej samej międzynarodowej idei”, zgodnie z którą „planeta jest warsztatem”, tyle że „pan Leon Say wydaje planetę swobodnej konkurencji pomiędzy ludźmi, a pan Guesde chciałby unormować na niej wykonywanie pracy”. Tymczasem jeśli „uważa się, że idea ojczyzny jest piękna, dobra i uprawniona [...] dochodzi się do wniosku, że planeta nie jest warsztatem, lecz zbiorem warsztatów, o interesach być może solidarnych, lecz różnych”⁸⁵.

⁸¹ Rekapitulując w *Scenach i doktrynach ruchu narodowego* swe wypowiedzi z czasów afery Dreyfusa, Barrès nie powtarzał już obelg, jakie kierował wówczas pod adresem tych, których uznał za obcych. Stwierdził zarazem, że teksty z czasów tej kontrowersyjnej sprawy, „która nawet anioly by podzieliła”, są konieczne dla zrozumienia jego myśli (M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 9).

⁸² M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 20, 96; t. 2, s. 162, 166.

⁸³ M. Barrès, *Étude...*, s. 7–8, 9, 18–20.

⁸⁴ Barrès wskazuje na przykład, że dzieło cywilizatorskie Francji nad Renem polegało w szczególności na zaszczepieniu „zamiłowania do wolności pracy, przywiązania do (swego) skrawka ziemi [...] upodobania do porządnej roboty, troski o dobrą jakość” (M. Barrès, *La Politique rhénane: discours parlementaires*, Paris 1922, s. 152).

⁸⁵ M. Barrès, *Étude...*, s. 12–13.

Należy jednak podkreślić, że najważniejsze kryterium identyfikacji „metojka” miało u autora *Natchnionego wzgórza* charakter moralny. Czynnikiem konstytuującym wspólnotę narodową okazuje się kultywowanie wspólnych wartości. Są one przez Barrès różnie identyfikowane w poszczególnych okresach jego myśli — w czasie sprawy Dreyfusa wartością identyfikującą francuskość było walka o zachowanie autorytetu armii, zapewniającego ciągłość narodową⁸⁶. W czasie I wojny światowej Barrès zaliczał wszystkich, którzy walczą w armii francuskiej, do „duchowych rodzin Francji”, nie wyłączając przy tym żydowskich imigrantów, którzy nie znają dobrze języka francuskiego, a biją się po stronie francuskiej, kierując się ideologią syjonistyczną⁸⁷. Aktywistyczne definiowanie narodu opiera się na założeniu, że wartości dla niego konstytutywne, chociaż w znacznym stopniu niedookreślone, są możliwe do rozpoznania w konkretnej sytuacji⁸⁸. Zasięg wspólnoty narodowej określa u Barrès zdolność do czynu moralnego.

c) Uniwersalizm „zakorzeniony”

Barrès odrzucał więc niczym nieograniczony polityczny szowinizm, wszelka skrajność oznaczałaby bowiem popadnięcie w „metafizyczny” dogmatyzm⁸⁹. Chociaż nacjonalizm barrèsowski aż do ostatnich lat życia autora nie znajdował wyraźnie określonego ograniczenia w teizmie⁹⁰, to jednak miarkowała go jego własna samoświadomość jako doktryny mającej chronić społeczeństwo o najdłuższej i najbogatszej tradycji humanistycznej. Naród nie jest „ostatnią” wspólnotą, bowiem człowiek należy również do ludzkości. Świadomość tej przynależności jest jednak zdaniem Barrès etycznie i politycznie owocna tylko wtedy, gdy potrafi się uzgodnić ją z uczestnictwem w społecznościach partykularnych. Francuski myśliciel zauważał, że pełny udział w kulturze rodzimej stanowi warunek konieczny bycia częścią kultury światowej: „nie mówię »pozbawiliście ich [po-

⁸⁶ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 76–84.

⁸⁷ M. Barrès, *Les Diverses familles spirituelles de la France*, Paris 1917, s. 68–70. Niemniej jednak stwierdzić należy, że zaliczenie do wspólnoty narodowej, określanej co do zasady na podstawie kryterium kulturowo-etycznego, nie tylko Żydów niezasymilowanych, ale nawet tych, dla których francuski patriotyzm nie stanowi głównego motywu walki z Niemcami, było niewątpliwie spowodowane względami *stricte* taktycznymi i z trudem da się je uzgodnić z barrèsowską ideą *nation*.

⁸⁸ W programie z Nancy z 1898 roku Barrès, wskazując na egoizm imigrantów, postulował, by warunkiem naturalizacji było odbycie służby wojskowej. (M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 162).

⁸⁹ Odnosząc program nacjonalistyczny, sformułowany w czasie sprawy Dreyfusa (z wszystkimi jego werbalnymi skrajnościami), do problematyki Alzacji-Lotaryngii i zagrożenia niemieckiego, Barrès wyrażał nadzieję, że widoczna będzie „perswazyjna wartości tych prawd”. „Prawdami” są one bowiem tylko w kontekście. „Czułem je i wskazywałem zbyt daleko od ich naturalnej ojczyzny, którą jest kraj graniczny, Lotaryngia”. (M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 10).

⁹⁰ A. Barut, *Egotyzm...*, s. 151.

kolenie „wykorzenione” — A.B.] lotaryńskich korzeni«, mówię: »pozabawiliście ich korzeni w ogóle«⁹¹.

Uniwersalizm jest jednak skontekstualizowany. Wartości powszechne wpływają z wartości i symboli partykularnych, nie zastępując ich. Prowadziło to Barrèsa do sformułowaniu ideału harmonijnego współistnienia i spontanicznego przenikania się różnych szczebli ludzkiej społeczności. Ludzkość jawiła mu się jako wspólnota wspólnot. Jest dopełnieniem rodziny, regionu i narodu, społeczności, które ją wyprzedzają w porządku socjalizacji. Niewątpliwie optymalna byłaby sytuacja, w której współpraca pomiędzy poszczególnymi wspólnotami przebiegałaby bezkonfliktowo, a człowiek harmonijnie realizowałby powinności wynikające z przynależności do nich. Było to dane żołnierzom na frontach I wojny światowej, którzy należąc do różnych „duchowych rodzin Francji” i walcząc dla ojczyzny, mieli świadomość, że bronią „swej najlepszej, najwyższej, boskiej części”⁹². Człowiek często musi jednak wybierać pomiędzy sprzecznymi powinnościami wobec różnych wspólnot, do których należy. O tym, która z nich jest najbardziej godna obrony, decyduje kontekst historyczny⁹³. Zdaniem Barrèsa autentyczny humanista musi uznać, że warunkiem przetrwania cywilizacji jest istnienie wspólnoty narodowej, która we Francji w okresie przed 1914 rokiem znajdowała się, jak uważał, w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Ponadto nie każda wspólnota jest tak samo społecznie rzeczywista. Ludzie muszą świadomie wybrać przynależność do społeczeństwa, w jakimś stopniu powinni też decydować o jego kształcie, ale nie są w stanie dowolnie go wymyślić. Dialektyka wspólnot dzieje się w czasie — te przychodzą i odchodzą. Człowiek powinien bronić swej społeczności, a w razie potrzeby ją leczyć. Nie może jednak jej wskrzesić, przynajmniej w pełni — dlatego nie jest możliwa niepodległość Lotaryngii. W tej perspektywie Barrès postrzegał ludzkość jako wspólnotę jeszcze „embrionalną”, ojczyznę przede wszystkim artystów i myślicieli, którzy jednak powinni żyć również w społecznościach „niższego” stopnia.

Granice, jakie Barrès zakreślał nacjonalizmowi, znalazły odzwierciedlenie w programach politycznych i ustrojowych. Projekty politycznego zbliżenia między narodami formułował on w tym samym czasie, gdy głosił hasła obrony rynku pracy i zacieśniania narodowej spójności, nie uważając przy tym, by istniała pomiędzy nimi sprzeczność. W artykule ze stycznia 1895 roku rozważał możliwość rozbrojenia i pacyfikacji Europy⁹⁴. W tym samym roku sformułował on w swoim

⁹¹ Cyt. za F. Duhourcau, *La Voix intérieure de Maurice Barrès d'après ses cahiers*, Paris 1929, s. 117.

⁹² M. Barrès, *Les Diverses...*, s. 193.

⁹³ Podobnie myśl Barrèsa interpretowała na przykład Marie Agnès Kirscher (M.-A. Kirscher, *Relire Barrès*, Arras 1998, s. 279–280).

⁹⁴ I.-M. Frandon, *Barrès...*, s. 132. W tym samym roku francuski myśliciel pisał: „pragnęlibyśmy generała, który zwróciłby nam Metz i Strasburg jest (jednak) inna forma popularności, która przypadałaby temu, kto pokierowałby dziełem zapewnienia Europie pokoju” (cyt. za *ibidem*, s. 142).

programie federalistycznym koncepcję przechodzenia regionu w naród, a narodów w federację europejską: „federalizm pozwala nam kochać ojczyznę, a zarazem nie zmusza, byśmy nienawidzili cudzoziemca”⁹⁵. W tej wielkiej społeczności każda ze wspólnot zachowywałaby swą autonomię: „gminie — interesy gminne, regionowi — regionalne, narodowi — narodowe”⁹⁶.

W dojrzałym okresie konserwatywnym Barrès, w obliczu niemieckiego zagrożenia, nie przedstawiał już programu federacji europejskiej. Uniwersalistyczny aspekt jego koncepcji politycznej widoczny był jednak w postulatach popierania poczucia odrębności niemieckiej Nadrenii. Niewątpliwie nadreński separatyzm służył interesowi Francji, czego francuski pisarz nie ukrywał i co podkreślał, zwracając się do czytelników w swoim kraju. „Polityka reńska” Barrès nie sprowadzała się jednak tylko do projektu zdobycia kolejnego protektoratu. Program odbudowy wpływów łacińskich nad Renem w *Odwołaniu do żołnierza* (dzieło z 1900 roku) Barrès wpisywał w szerszą ideę kulturowego odrodzenia karolińskiej Australzji, która obejmowała również francuską Lotaryngię. Jego „reński” projekt miał, co oczywiste, znacznie bardziej antypruski niż antyparyski charakter, wydaje się jednak, że wynikał on z autentycznego poszukiwania tożsamości regionalnej, w obrębie której mogliby spotkać się ludzie, których historia oddzielała nie tylko granicami politycznymi, ale i narodowymi⁹⁷.

d) Granice kompromisu w polityce. Kontekstualizacja koncepcji ustrojowej

Deklarowanie przez Barrès politycznego realizmu, a zarazem idealizmu, rodzi więc pytanie o sposób rozumienia przez niego kompromisu politycznego. Odpowiedź francuskiego myśliciela utrzymana jest w duchu paradoksu. Autor *Wykórzenionych* nie przedstawił pełnego zbioru zasad, na podstawie których można by oceniać poszczególne fenomeny polityczne. Miał on jednak nadzieję, że podmiot ukształtowany w szacunku do „Ziemi i Zmarłych”, zakorzeniony we wspólnocie regionalnej i narodowej, ukształtuje w sobie właściwy stosunek do przeciwników politycznych. Sugerował więc pewne reguły, którymi narodowy tradycjonalista powinien kierować się w rzeczywistości nietradycjonalistycznej. Jego zdaniem polityka musi być pojmowana jako praktyka zakorzeniona w rzeczywistości

⁹⁵ Jest tak dzięki „postępowi wolności, która, wznosząc się od dołu ku górze, od wolnej jednostki do wolnej gminy, pozwala gminie dążyć do regionu, rozwija region w unii narodowej, a sam naród łączy z innymi narodami europejskimi bardziej luźnymi więzami w federację” (*ibidem*, s. 141–142).

⁹⁶ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 2, s. 227.

⁹⁷ Barrès w pewnym stopniu skonkretyzował ten program po I wojnie światowej, wzywając, by Francja nie traktowała mieszkańców Nadrenii jako ludności podbitej, wskazywał też na znaczenie francuskiej aktywności kulturowej w tym regionie (M. Barrès, *Le Génie...; passim, La Politique...; passim*).

społecznej. Wspólnota narodowa składa się z osób, których postawę polityczną należy oceniać lepiej lub gorzej. W jej skład wchodzi również ci Francuzi, których trzeba w pewnych sytuacjach bezwzględnie zwalczać. Jednak wszelkie spory polityczne, a tym bardziej ideologiczne, istotne są tylko na wtórnej, „powierzchniowej” płaszczyźnie życia zbiorowego — dzisiejszy przeciwnik może się bowiem okazać jutrzejszym sojusznikiem, nie warto więc go demonizować. Znaczna część wypowiedzi Barrèsa dotyczyła kwestii porozumienia Francuzów o różnych światopoglądach i reprezentujących rozmaite opcje polityczne w obliczu konkretnych problemów zbiorowości. Szczególną okazją do aliansu „katolików i pozytywistów” miała być obrona autorytetu armii w okresie sprawy Dreyfusa⁹⁸. Pisarz musiał ustosunkować się również do tych Francuzów, u których stwierdzał odmienności ideowe uniemożliwiające w danej sytuacji porozumienie oparte na określeniu wspólnego celu politycznego. Jego zdaniem ich również należy uznać za siłę, którą można wykorzystać dla realizacji choćby skromnych programów konserwatywnych, dotyczących nie sfery politycznej, lecz publicznej — na przykład reformy szkolnictwa⁹⁹. Autor *Wykorzenionych* uważał, że wroga ideowego należy zwalczać, ale nie powinno się nim gardzić. Miało to również na celu przekonanie politycznych idealistów, że ponosząc klęskę (tak jak francuscy konserwatyści w okresie sprawy Dreyfusa), nie powinni pograżać się w bezsilnej nienawiści lub oddawać się ślepej destrukcji. Barrès był świadomy, że reguły dostosowania się do okoliczności mogą, nie bez racji, wydawać się politycznym konformizmem. Wezwanie do pogodzenia się z rzeczywistością nie prowadziło go jednak do pochwały asekurantstwa czy koniunkturalizmu¹⁰⁰. Myśliciel ten odrzucał „łatwy” kompromis. Uznawał, że mimo wielości małych i większych opowieści, w których człowiek uczestniczy, na ich horyzoncie sytuuje się tylko jedna metanarracja, chociaż o różnym stopniu ogólności — raz będzie nią opowieść przeciwników uniewinnienia Dreyfusa, kiedy indziej tych wszystkich, którzy z bronią w ręku udowadniają swoją przynależność do wspólnoty narodowej. Za właściwy wybór ostatecznie zawsze odpowiada dokonująca go jednostka.

Barrès uważał więc, że kreśląc projekt ustrojowy, należy iść na kompromis z historią i zbiorową świadomością. Odpowiadając na tezę Charlesa Maurrasa, zgodnie z którą jedynym usprawiedliwionym przez historię Francji ustrojem jest monarchia, stwierdził, że historia to nie tylko przeszłość, poddawana analizie przez badacza. Zwieńczeniem dziejów jest bowiem teraźniejszość. „Dobrze rozumiem, że umysł oceniający *in abstracto* przyjmuje system monarchiczny, który nadał Francji kształt terytorialny”, jednak „takie konstatacje mają dużą wagę w gabine-

⁹⁸ M. Barrès, *Scènes et doctrines...*, t. 1, s. 77.

⁹⁹ „Jeśli (republikanin-aferzysta — A. B.) kosztuje nas tak drogo, niech przynajmniej będzie użyteczny” (M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 236).

¹⁰⁰ Postawę taką przedstawiał na przykładzie barona de Nelles, katolika „zjednanego” dla reżimu republiki laickiej, w pełni zintegrowanego ze skorumpowanym światem finansowo-politycznym (na przykład *ibidem*, s. 7).

cie teoretyka”. Inaczej zaś jest w „porządku faktów”. Tutaj właściwy ustrój musi się jawić jako wypadkowa momentu historycznego i zbiorowego mniemania. Monarchia nie była więc odpowiednim ustrojem dla Francji początków XX wieku, skoro świadomość polityczną Francuzów nie kształtował już duch monarchiczny, nie ma też takiej arystokracji, która byłaby w stanie podjąć państwowe obowiązki. Barrès konstatuje więc: „nie datuję historii Francji na jedno stulecie, ale nie mogę również nie brać pod uwagę jej najnowszych okresów. Ukształtowały one naszych współobywateli w taki sposób, że darzą oni ideę republikańską tak samo mocnym uczuciem, jak inne narody ideę monarchiczną. Bez tego uczucia władza w państwie nie jest w stanie przetrwać”¹⁰¹.

Autor *Odwołania do żołnierza* zdecydowanie opowiadał się więc za demokracją. Współczesną mu Trzecią Republikę uważał jednak za jej zdegenerowaną formę. Rzekome ludowładztwo okazało się według niego oligarchią¹⁰². Barrès przedstawił własną ideę republiki, daleką od propozycji rządów autorytarnych. Niemniej jednak demokracja nie może oznaczać bezładu i władzy w rękach demagogów. „Jestem plebejuszem, lecz jestem przeciw demokracji, o ile chce zrobić z mojego kraju chlew. Kocham Republikę, lecz zbrojną, chwalebnią, dobrze urządzoną”, pisał Barrès w swych *Zeszytach*¹⁰³. Formuluje więc projekt naprawy francuskiej demokracji, kreśląc jej zdecentralizowany model: „Na szczycie państwa władza, w terenie i na poziomie grup społecznych decentralizacja, oto reformy, które umożliwiają istnienie systemu republikańskiego”¹⁰⁴. Ponadto, szczególnie w okresie bulanżyzmu i socjalizmu narodowego, głosił on potrzebę zwiększenia partycypacji politycznej, stłumionej przez parlamentaryzm. Wszechwładzy parlamentu, który jego zdaniem stał się oligarchiczną kliką, miał też zapobiec realny rozdział władzy ustawodawczej i wykonawczej. Barrès zdecydowanie przeciwstawił się koncepcji demokracji jakobińskiej, w której rzekoma wola powszechna, ucieleśniona w organach władzy, ma pierwszeństwo nad wolą wyborców. Uważał, że rzekoma *volonté générale* staje się wtedy jedynie ideologicznym hasłem¹⁰⁵.

W dojrzałym okresie konserwatywnym Barrès zauważał, że jeśli nawet nie można zbudować praworządnej republiki, opartej na tradycyjnych wartościach,

¹⁰¹ M. Barrès, *Mes Cahiers...*, t. 2, s. 292–293.

¹⁰² Rządzący republikanin Bouteiller „gardził ludowymi zamieszkami”, niezależnie od tego, czy wyrażały one tendencje antypaństwowe, czy też postulaty sanacji życia publicznego, — „był w nim duch arystokratyczny, przejawiający się w przypisywaniu sobie powinności chronienia owego tłumu przed nim samym” (M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 27; *L'Appel...*, s. 77).

¹⁰³ Cyt. za Duhourcau, *op. cit.*, s. 95.

¹⁰⁴ M. Barrès, *Mes Cahiers...*, t. 2, s. 293.

¹⁰⁵ Barrèsowski Bouteiller, wypowiadając się na temat żądań wyjaśnienia skandalu panamskiego, które część deputowanych zaczynała brać pod uwagę, stwierdzał: „parlamentaryzm to większość zdecydowana podążać za rządem i jemu pozostawiać analizę i wybór rozwiązań, walcząca pod jego przewodnictwem według obranej przez niego taktyki. Lecz u nas deputowanemu nigdy nie udaje się wyzwoić z trosk kandydata po to, by stać się politykiem” (M. Barrès, *Leurs Figures...*, s. 19).

należy dbać przynajmniej o lepsze funkcjonowanie istniejącego systemu. Parlamentaryzm uruchamia bowiem mechanizmy instytucjonalne, które mogą poskramiać politycznych aferzystów. Właśnie rywalizacja o głosy i „patriotyczna wrzawa” (*tapage de vertu*)¹⁰⁶ spowodowały, że afera panamska nabrała znaczenia politycznego. Nie umożliwiło to naprawy systemu, ale spowodowało upadek niektórych osób w nią zamieszanych.

Zakończenie

Podmiot barrèsowski, uwolniony od imperatywu pseudoracjonalności, odkrywa stopniowo swą identyfikację społeczną — lokalną, regionalną, narodową, a także uniwersalną. Tożsamości te jako aspekty nigdy do końca niepoznawalnej jaźni mają charakter w pewnym sensie względny i tymczasowy, a zarazem muszą być poważnie traktowane jako jedyne możliwe sposoby uprawomocnienia postaw etycznych i politycznych. Właśnie na podstawie gruntownie przepracowanej koncepcji człowieka zasadza się podstawowa wartość barrèsowskiego narodowego konserwatyzmu. Barrèsizm, ujawniający złudzenia i „idole” podmiotu kartezjańsko-kantowskiego, w swym intelektualnym punkcie wyjścia prefiguruje w pewnym stopniu postmodernizm. Różni się jednak od niego zasadniczo, jeśli chodzi o konkluzje. „Kult Ja”, swego rodzaju autodekonstrukcja jaźni ukształtowanej przez wpływy „Barbarzyńców”, nie był dla Barrèsa celem samym w sobie — innymi słowy, nie mógł „zakrzepnąć” w postaci hasła ideologicznego. Pozostał znakiem „niedomknięcia”, uzasadnieniem dystansu, a zarazem podstawą legitymizacji ujawnionych, społecznych elementów tożsamości. Tym właśnie barrèsowska autoanaliza różni się od dekonstrukcji postmodernistycznej, która nie może się „zatrzymać” i ostatecznie unicestwia samą siebie, przechodząc w ideologię kulturowego marksizmu, wyrzekającą się wcześniejszego relatywizmu. Mówiąc językiem Richarda Rorty’ego, to, co przedstawiało się jako „ironia”, ujawnia się jako „solidarność”, uzasadniająca sprecyzowane programy polityczne. Inaczej jest w barrèsizmie — nie może on zostać zredukowany do ideologii, nie można bowiem na jego gruncie uznać, że jakaś koncepcja w pełni ujmuje tożsamość indywidualną lub zbiorową. Konserwatywno-filozoficzna „ironia” była u Barrèsa konstytutywnym elementem jego myśli, a nie tylko hasłem polemicznym.

Biorąc pod uwagę powyższe konstatacje, rzekome niejasności i niespójności barrèsizmu znikają. Tradycjonalizm okazuje się warunkiem indywidualizmu, a tożsamość narodowa jawi się jako niesprzeczna z tożsamościami regionalną i uniwersalną. Odwołania do „rasy” okazują się retoryką, zaś akceptacja zróżnicowania samoidentyfikacji uzasadnia uznanie wielogłosowości tradycji: Barrès nie wzywał do przejścia do porządku nad zbrodniami dokonanymi w trakcie re-

¹⁰⁶ M. Barrès, *Étude...*, s. 5, 17.

wolucji, ale też zauważał, że jej symbolika, która wrosła w zbiorową świadomość, nie może zostać odrzucona na płaszczyźnie politycznej na podstawie oceny *stricte* moralnej. Świadomy podmiot usiłuje odnaleźć najlepsze rozwiązania etyczne i polityczne w konkretnych sytuacjach, kierując się weberowską etyką odpowiedzialności. Świadomość tymczasowości wszelkich doktryn i programów politycznych uzasadnia umiar wobec ideologicznych przeciwników: nie uprawnia do ugodowości, lecz wskazuje na zalety realizmu.

Bibliografia

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
- Barrès M., *Au Service de l'Allemagne*, Paris 1906.
- Barrès M., *Étude pour la protection des ouvriers français*, Paris 1893.
- Barrès M., *Examen de trois romans idéologiques*, [w:] *Sous l'oeil des Barbares*, Paris 1957.
- Barrès M., *La Politique rhénane: discours parlementaires*, Paris 1922.
- Barrès M., *L'Appel au soldat*, Paris 1900.
- Barrès M., *Le Génie du Rhin*, Paris 1921.
- Barrès M., *Le Jardin de Bérénice*, Paris 1921.
- Barrès M., *Les Amitiés Françaises*, Paris 1911.
- Barrès M., *Les Déracinés*, Saint-Amand-Montrond 1988.
- Barrès M., *Les Diverses familles spirituelles de la France*, Paris 1917.
- Barrès M., *Leurs Figures*, Paris 1932.
- Barrès M., *Mes Cahiers*, t. 1, Paris 1929–1936.
- Barrès M., *Scènes et doctrines du nationalisme*, t. 1, Paris 1925.
- Barrès M., *Sous l'oeil des Barbares*, Paris 1957.
- Barrès M., *Un Homme libre*, Paris 1957.
- Barrès M., *Voyage de Sparte*, Paris 1922.
- Barut A., *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Maurycygo Barrès*, Kraków 2009.
- Barut A., *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawno-politycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2018.
- Barut A., *Prawa człowieka — symboliczna podstawa sfery politycznej czy czynnik jej zaniku? Polemika Claude'a Leforta z Hanną Arendt*, „Studia Polityczne” 2015, nr 38 (2).
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław 1999.
- Domenach J.-M., *Barrès par lui-même*, Paris 1969.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Poznań 1991.
- Duhourcau F., *La Voix intérieure de Maurice Barrès d'après ses cahiers*, Paris 1929.
- Frandon I.-M., *Barrès précurseur*, Paris 1983.
- Kirscher M.-A., *Relire Barrès*, Arras 1998.
- Paruch W., *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1.
- Renan E., *Dialogues philosophiques*, [w:] *Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1947.
- Renan E., *La Réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles 1990.
- Renouvier Ch., *Science de la morale*, t. 1, Paris 1908.
- Ryszka F., *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984.
- Salomon M., *Taine*, Paris 1908.
- Sternhell Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Bruxelles 2016.
- Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.

Taine H., *De l'intelligence*, t. 1–2, Paris 1870.

Taine H., *Histoire de la littérature anglaise*, t. 1–5, Paris 1866–1869.

Taine H., *Les Origines de la France contemporaine*, t. 1–11, Paris 1902–1904.

Taine H., *Philosophie de l'art*, t. 1–2, Paris 1881.

Wielomski A., *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.