

Konrad Wandowicz

ORCID: 0000-0002-1693-0419  
Uniwersytet Wrocławski

## Konserwatyzm — naród, tradycja, przesąd

<https://doi.org/10.19195/1643-0328.33.5>

**Słowa kluczowe:** konserwatyzm, zwyczaje, tradycja, przesady, preskrypcje, mity, kody kulturowe

Mianem kodów kulturowych określamy nieuświadomione znaczenia, jakie w danej kulturze nadajemy konkretnym zjawiskom lub przedmiotom. Dzięki temu możemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość i nadać jej określony sens. Wyróżnić możemy zatem kody werbalne, niewerbalne, związane z zachowaniami, ubiorem i mową ciała, a także kody tekstowe i interpretacyjne itp. Dzięki kodom kulturowym możemy, jeśli nie zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość i dostrzec różnice w interpretacji określonych zjawisk między odmiennymi kulturami, to przynajmniej w niej w miarę komfortowo funkcjonować. Język, a także kształtujące obszar kulturowy doświadczenia i wiedza pomagają nam je w sposób właściwy odczytać. Dzięki nim poprzez symbole, metafory, znaczenia nadajemy sens naszym decyzjom i działaniom. Od narodzin przyswajamy schematy funkcjonowania w świecie.

W każdym społeczeństwie, prostym czy złożonym, dziecko musi przyswajać nie tylko umiejętności i idee, trzeba mu także wpoić wartości moralne, postawy społeczne, wierzenia religijne właściwe jego społeczności. Całość procesu wykształcenia w każdym społeczeństwie polega na formowaniu umysłu, charakteru i poczucia członkostwa<sup>1</sup>.

To owe schematy sprawiają, że przeżywamy swoje jednostkowe życie według zasad, których sens pozostaje przed nami głęboko ukryty. System kulturowego kodowania działa bowiem w sposób milczący i niewidzialny, ukierunkowując nasze codzienne decyzje i zachowania. Pytanie, które się nasuwa: czy można w pełni uczestniczyć w jakiejś kulturze, jeśli nie zostaliśmy w niej wychowani, jeśli nie przyswoiliśmy (a więc nie uczyniliśmy swoimi) większości definiujących ją kodów kulturowych? Już Vilfredo Pareto dowodził, że

<sup>1</sup> B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, s. 427.

w życiu społecznym działania, które byłyby logiczne zarówno w sensie obiektywnym, jak i subiektywnym, stanowią rzadkość, a dominują działania nielogiczne, czyli takie, w których subiektywne przeświadczenia o ich skuteczności niezgodne są z obiektywnymi szansami realizacji celu (przykład: działania magiczne, rytualne, utopijne, oparte na przesądach czy złudzeniach ideologicznych, a także działania przynoszące niezamierzone konsekwencje sprzeczne z oczekiwaniami).

U ich podstaw stoją sentymenty, czyli ukryte siły biopsychiczne<sup>2</sup>.

Kultura, formowana przez nieskończoną liczbę środków, celów, funkcji, wartości i wzorów zachowań, jest wynikiem świadomej i nieświadomej akceptacji lub braku akceptacji społecznej dla jej elementów. Jest oczywiste, że kultura jakiegokolwiek grupy społecznej wykracza w swej różnorodności daleko poza to, co wynika z racjonalnych działań jednostek w skład grupy wchodzących. Pojęcie kultury pochodzi z łaciny (*cultus agri* — uprawa roli) i dzisiaj, najogólniej rzecz biorąc, oznacza całokształt materialnego i duchowego dorobku społeczeństwa, w tym wytworów symbolicznych — znaków, kodów, wartości, norm, wzorów myślenia i zachowania. Przy czym warto odnotować za Davidem Graeberem i Davidem Wengrowem, że wprawdzie *homo sapiens* istnieje przynajmniej od 200 tysięcy lat, ale nie potrafimy nic powiedzieć o większości tego czasu<sup>3</sup>, a realia pierwotnego życia społecznego były zdecydowanie bardziej złożone i interesujące niż w różnych teoriach stanu natury<sup>4</sup>. Niemniej, jak piszą, po kosmopolitycznym paleolicie górnym nastąpił skomplikowany okres kilku tysięcy lat, który rozpoczął się około 12 000 roku p.n.e., a z którego pochodzą pierwsze odnalezione ślady oddzielnych „kultur”, i nie są to tylko kamienne narzędzia<sup>5</sup>. Początków kultury Zachodu doszukujemy się w śródziemnomorskiej kulturze kreteńskiej, a później helleńskiej, chociaż Grecy nie używali słowa kultura. Zamiast tego posługiwali się pojęciem *techne*. Jak zauważył Werner Jaeger, grecka kultura miała na celu wychowywanie człowieka zgodnie z pewnym ideałem etycznym.

A zatem wychowanie człowieka ze względu na pewien ideał człowieczeństwa — oto uniwersalny sens greckiej *paidei*-kultury. W języku greckim obok *paidei* pojawia się również słowo *trofe*, które pierwotnie oznacza karmienie i hodowlę bydła, a wtórnie karmienie i chowanie dzieci, natomiast w języku łacińskim występuje słowo *educatio*, które również dotyczyło żywienia i hodowli, ale także, etymologicznie, wyprowadzenia ze stanu niższego do stanu wyższego, czyli w przypadku dziecka wyprowadzenia do stanu doskonalszego, do stanu pełniejszego rozwoju. Grecki i rzymski ideał kultury-wychowania został wprawdzie odziedziczony przez chrześcijaństwo, ale samo słowo *cultura* nie było jeszcze tak nośne. W średniowieczu obecny był raczej sens religijny związany z kultem (*cultura Christi*) i czcią, jaka należna jest odpowiednio Bogu (*cultus patriae*), Matce Bożej (*cultus hyperduliae*) i świętym (*cultus duliae*)<sup>6</sup>.

Jean-Jacques Rousseau zanegował zbawienny wpływ kultury na naturę i uznał, że kultura tę naturę ogranicza i wypacza. Współcześnie nie zanika odwieczny konflikt natury i kultury, choć wydaje się on wynikać raczej z nieuświadomionych kodów niż przemyślanych systemów wartości i idei. Edmund Burke uważał, że w społeczeństwie

<sup>2</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Kraków 2021, s. 654.

<sup>3</sup> D. Graeber, D. Wengrow, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, Poznań 2022, s. 13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>6</sup> P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze” 10, 1998, s. 15.

obywatelskim i za jego pośrednictwem człowiek doskonali swą naturę dzięki kulturze. Kultura przez wieki, jak się wydaje od czasów greckiej filozofii (choć nie musiała być tak nazywaną), uważana jest za coś wzniosłego, głębokiego i godnego szacunku. Umożliwiła bowiem życie wykraczające poza — służące zaspokojeniu potrzeb wegetatywnych i zmysłowych — życie zwierzęce. Platónskie ujęcie filozofii na wieki ukształtowało roszczenie o dominację ducha nad ciałem, a co za tym idzie — kultury nad naturą. Trudno zatem się dziwić, że kultura pojmowana partykularnie przeczy istnieniu tego, co uniwersalne, choćby prawom człowieka. Jeśli bowiem człowiek jest tworem kultury, to jego prawa są co najwyżej prawami Niemca, Anglika, Francuza, Somalijczyka czy Białorusina. Adam Chmielewski trafnie podkreśla, że — wydawałoby się oczywista — kategoria praw człowieka może być interpretowana z przeciwstawnych pozycji: jako wykluczająca solidarność, odpowiadająca za społeczny egoizm wyniszczający tkankę społeczną albo jako fundamentalne dla jedności i solidarności wszystkich ludzi narzędzie walki o równość praw i godność każdego człowieka<sup>7</sup>. W Azji, jak zauważył Jan Baszkiewicz, w społecznościach o odmiennej niż indywidualistyczna mentalności — przekonanych o wyższości zbiorowości nad jednostką i przypisujących państwu zadania paternalistyczne — zakorzenione jest wyobrażenie, że prawa człowieka są osobliwą, zasługującą na sceptycyzm, euroamerykańską obsesją.

Oczywiście, konserwatysta nie będzie miał nic przeciwko trosce rządów w krajach upośledzonych o awans cywilizacyjny i o prawa socjoekonomiczne ich mieszkańców, ale prawa te, osiągnane wraz z bogaceniem się „gorszej części świata” będą po prostu prawami Somalijczyków, Sudańczyków, Bengalczyków czy Haitańczyków — a nie „mitycznymi Prawami Człowieka”<sup>8</sup>.

O treści praw człowieka i sposobie korzystania z nich niewątpliwie decydują kulturowe wyobrażenia związane z uwarunkowaniami ekonomicznymi, społecznymi, politycznymi, religijnymi, obyczajowymi czy demograficznymi, a także wieloma innymi czynnikami historycznymi. Przywodzi to na myśl słynny cytat z *Rozważań o Francji* Josepha de Maistre’a: „A teraz na świecie żadnego człowieka już nie ma. W życiu mym widziałem Francuzów, Włochów, Rosjan itp. Wiem nawet dzięki Monteskiuszowi, że można być Persem. Jeśli jednak chodzi o człowieka, oświadczam: jak żyję, nie spotkałem żadnego. Jeśli gdzieś jest, ja nic o tym nie wiem”<sup>9</sup>.

Zdaniem Yuwala Noaha Harariego każdy przejaw ludzkiej kooperacji w dużej skali, jak pradawne plemię, starożytne miasto, średniowieczny Kościół czy nowoczesne państwo, ma „za podstawę wspólne mity, które istnieją wyłącznie w zbiorowej wyobraźni ludzi”. To właśnie rewolucja poznawcza, to znaczy pojawienie się języka posługującego się fikcją, pozwoliła wielkiej liczbie nieznających się ludzi współdziałać dzięki wierze we wspólne mity. „Żadna wszak z tych rzeczy nie istnieje poza opowieściami, jakie ludzie wymyślają i wzajemnie sobie przekazują. Jeśli we wszechświecie są bogowie, narody,

<sup>7</sup> A. Chmielewski, *Czym jest polityka? Carl Schmitt i jego krytyka*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski, Toruń 2002, s. 284.

<sup>8</sup> J. Baszkiewicz, *Państwo — Rewolucja — Kultura polityczna*, Poznań 2009, s. 496–497.

<sup>9</sup> J. de Maistre, *Rozważania o Francji*, [w:] *idem, O rewolucji, suwerenności i konstytucji politycznej*, Kraków 2019, s. 62.

przedsiębiorstwa, pieniądze, prawa czy sprawiedliwość, to tylko w zbiorowej wyobraźni istot ludzkich<sup>10</sup>. Niewątpliwie język, jakim się posługujemy, tworzy obraz świata, ale jest także wytworem obecnych w świecie kultury wzorców zachowań i znaków niewerbalnych: „Normy wyznaczające sposób porozumiewania się językowego występują w pewnym kontekście kulturowym, stąd wiążą się z innymi zespołami norm, które razem stanowią o zróżnicowaniu językowym”<sup>11</sup>. Zdaniem Russella Kirka każda wspólnota metafizyczna jest uzależniona od umiejętności porozumiewania się ludzi<sup>12</sup>. Z przeszłości czerpiemy wzory dotyczące przyszłości, kształtuje ona bowiem pojęcia i konteksty sprzyjające interpretacji rzeczywistości. Uczestnictwo w komunikacji interpersonalnej, ale również grupowej, międzygrupowej, instytucjonalnej i masowej odkrywa znaki i kody konieczne dla społecznego funkcjonowania i przyczynia się, a właściwie służy, realizacji potrzeb i interesów. Dostarcza ono jednostce „wiedzy na temat prawidłowego rozpoznania i reagowania na skierowane do niej ze strony innych osób intencjonalne sygnały werbalne i niewerbalne oraz roszczenia moralne dotyczące jej postępowania”<sup>13</sup>. Wartości będące w polityce przedmiotem sporu czy konsensusu po części uwarunkowane są biologicznie, po części są tworem kultury. Niemniej zdecydowanie tworem kulturowym jest konieczne dla ich urzeczywistnienia przełożenie wartości na język. Stają się one składową strukturą idei tworzących ideologie, doktryny czy programy działania partii i innych stowarzyszeń. Wartości uzewnętrzniają się w zachowaniach społecznych indywidualnych i zbiorowych. Według S. Ehrlicha twory kultury materialnej i intelektualnej (fakty), wartości oraz normy stanowią trzy niezbędne składniki, które wręcz wyczerpują pojęcie kultury<sup>14</sup>.

W odniesieniu do konserwatyizmu istotnym pojęciem jest kultura polityczna — termin wprowadzony w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Gabriela Almonda. Do jego głównych elementów składowych zaliczają się wartości, przekonania, oceny, wzory zachowań itp. Jest to określony układ postaw politycznych, odczuć, informacji i umiejętności. G. Almond i S. Verba wyodrębniali trzy typy kultury politycznej (parafiańską, poddańczą i partycypacyjną) oraz trzy konfiguracje kultur pośrednich (partycypacyjno-poddańczą, partycypacyjno-zaściankową i poddańczo-zaściankową). Uważali, że kultura obywatelska, będąca kompozycją cech kultury partycypacyjnej i poddańczej, jest modelem optymalnym. W oparciu o oś indywidualizm–kolektywizm można wyróżnić kulturę indywidualistyczną i kulturę kolektywistyczną<sup>15</sup>.

To właśnie konserwatyizm w odpowiedzi na ekspansję indywidualizmu i liberalnego racjonalizmu próbował podkreślać istnienie tego, co zbiorowe i nieuświadomione. „Współczesność, śmiertelnie chora na utylitaryzm i dosłowność, woła o mit i przypowieść.

<sup>10</sup> Y.N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Kraków 2020, s. 38.

<sup>11</sup> S. Ehrlich, *Wiążące wzory zachowań. Rzecz o wielości systemów norm*, Warszawa 1995, s. 55.

<sup>12</sup> R.M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Warszawa 2010, s. 159.

<sup>13</sup> K. Dziubka, *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wrocław 2008, s. 215.

<sup>14</sup> S. Ehrlich, *Wiążące wzory zachowań...*, s. 33.

<sup>15</sup> A.W. Jabłoński, *Kultura polityczna i jej przemiany*, [w:] A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak, *Studia z teorii polityki*, t. 2, Wrocław 1997, s. 178, 180–183.

Wielkie mity nie poddają się racjonalnej interpretacji: one są prawdą transcendentną<sup>16</sup>. Nie ma tu miejsca na szczegółowe rozważania nad pojęciem i sensem konserwatyizmu. Trzeba jednak odnotować jego związek z tym, co nieuświadomione. Lord Hugh Cecil nazwał konserwatyzm tendencją umysłu, styl myślenia przejawiające się w niedowierzaniu obcej nam rzeczy, oddające pierwszeństwo doświadczeniu przed teorią. Roger Scruton definiował konserwatyzm jako postawę/dogmatykę, na której oparty jest ów styl myślenia, a którą należy odróżnić od filozofii oraz od wynikającego z tej dogmatyki programu politycznego. Podobnie w ujęciu Karla Mannheima tradycjonalizm naturalny jest tendencją właściwą naturze ludzkiej, konserwatyzm zaś to świadomy tradycjonalizm<sup>17</sup>.

Konserwatyści — pisał Russell Kirk — zawsze się znacznie między sobą różnią co do wyboru skutecznego sposobu rozwiązania danego problemu. Łączy ich podobny pogląd na naturę ludzką, na cele społeczeństwa oraz na najbardziej satysfakcjonujące „metody” poszukiwania dobra wspólnego<sup>18</sup>.

W naszej dzisiejszej, pozbawionej jakiegokolwiek pokory, pooświeceniowej, rewolucyjnej świadomości pojęcie nowożytności funkcjonuje jako odrodzeniowy przełom po długotrwałych średniowiecznych odmętach ciemnoty. Jednakowoż to, co nazywamy nowożytnością, stanowi wynik długiej ewolucji<sup>19</sup>. Niewątpliwie w okresie renesansu mamy do czynienia z ostrym kryzysem władzy, czyli tym, co historycy określają jako przejście od feudalizmu do absolutyzmu. Marcin Król nazwał to pierwszym kryzysem nowożytności<sup>20</sup>. W miejsce skomplikowanego, ale jednocześnie znacznie bardziej demokratycznego systemu feudalnego pojawia się silnie scentralizowany porządek absolutystyczny. Proces ten rozważa na przykładzie Francji Alexis de Tocqueville, poszukując w nim początku dokonującej się *de facto* rewolucji, która swe apogeum znajdzie pod koniec XVIII wieku. Zjawisko najczęściej wiąże się z rozwojem gospodarczym miast, tworzącym olbrzymie fortuny poza dotychczasowym układem stanowym, rozwojem komunikacji, ułatwiającym usprawnienie centralnego zarządzania, wzrostem zaludnienia i związanym z tym kryzysem organizacji cechowych i stanowych. W sferze etyki politycznej nastąpią przeobrażenia, które znajdą wyraz w teorii Machiavellego. Grecka *arete* oznaczała cnotę obywatelską (wartości i postawy obywatelskie) umożliwiającą stabilizację, a nawet naprawę państwa. Metody jej osiągnięcia były oczywiście różne. Rzymska republikańska myśl polityczna wiązała *virtus* — łacińską odślonę *arete* — przede wszystkim ze służbą państwu. *Virtú* Machiavellego jest „wołą rozumną” władcy<sup>21</sup>. W teorii Machiavellego nastąpiło celowe obniżenie standardów moralnych; przesunięcie uznania sprawczego charakteru

<sup>16</sup> R. Kirk, *Przeszłość konserwatyizmu*, Warszawa 2012, s. 38.

<sup>17</sup> H. Cecil, *Konserwatyzm*, Warszawa 1915, s. 3; R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, Poznań 2002, s. 17; K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 5 i n. Szerzej na ten temat: K. Wandowicz, *Współczesny konserwatyzm polityczny w Polsce (1989–1998)*, Wrocław 2000, s. 60–73.

<sup>18</sup> R. Kirk, *Przeszłość konserwatyizmu*, s. 28.

<sup>19</sup> Szerzej na ten temat: K. Wandowicz, *Współczesny konserwatyzm...*, s. 25–48.

<sup>20</sup> M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 15 i n.

<sup>21</sup> Por. na ten temat: T. Zieliński, *Historia kultury antycznej*, t. 1, Warszawa–Kraków 1937, s. 194, 198; K. Grzybowski, *Wstęp*, [w:] N. Machiavelli, *Książę*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. LX–LXII; W. Bokajło, *Niektóre teoretyczne i metodologiczne problemy badań nad kulturą polityczną*, [w:] *Studia z teorii polityki, kultury politycznej i myśli politycznej*, red. W. Bokajło, Wrocław 1996, s. 71–72.

moralności na instytucje<sup>22</sup>. Z jednej strony, mamy nurt realizmu politycznego, z drugiej — idealizmu typu *Utopii* Tomasza More'a, *Querela Pacis* Erazma z Rotterdamu czy nieco późniejszego *Miasta Słońca* Tommaso Campanellego. Utopie zawsze powstawały w okresach kryzysów i miały charakter tęsknoty za idealnym społeczeństwem, będąc jednakowoż raczej wyrazem bezradności niż myślą zawierającą choćby załączki metody rozwiązania problemów politycznych. To, co jednak ciekawe i jednocześnie łączące oba te podejścia, to kategoria zmiany, motyw rozpoczynania od nowa. U Machiavellego, przy całym jego realizmie, także pojawia się ten motyw, co więcej jest on punktem wyjścia teorii księcia jako prawodawcy — Założyciela Nowego Państwa.

Oświecenie (od XVII wieku, przez apogeum w XVIII stuleciu i sięgające swoimi ideami głęboko w wiek XIX, a nawet w dzień dzisiejszy) to zjawisko o wymiarze nie tylko filozoficznym, ale też ogólnym historyczno-kulturowo-duchowym i politycznym, oddziałujące na wszystkie dziedziny życia politycznego, gospodarczego, społecznego, kulturowego i, szerzej, intelektualnego. Do przełomowych punktów należy zaliczyć Kartezjańskie podniesienie racjonalizmu i empiryzmu do roli, jakiej nie miały od czasów starożytnej Grecji. Na pewno jest to też przełom przejawiający się w desakralizacji państwa i prawa oraz nowych świeckich ideach legitymizujących ich powstanie i trwanie. „Wiek rozumu” charakteryzowała wzmożona potrzeba debaty. Salony i kawiarnie stały się forum wymiany myśli i idei. Racjonalizm przenikał niemal wszystkie dziedziny. Choć często przeciwstawiany racjonalizmowi empiryzm był drugim filarem myślenia oświeceniowego. Początki myślenia oświeceniowego mamy już w ideach Francisa Bacona, Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a czy Davida Hume'a. Wiara w rozwój człowieka przybiera postać wyobrażeń linearnego i nieuniknionego/koniecznego postępu, opartego na wiedzy i naukowym poznaniu świata (u Condorceta postępowanie wiedzy nie był niczym ograniczony, a całe dzieje ludzkości to długi ciąg poszerzania wiedzy). Postęp jako przewodnia idea miał być środkiem do wyzwolenia jednostki, jej emancypacji w zakresie jej praw, wobec natury i instytucji społecznych oraz politycznych i miał prowadzić do osiągnięcia wolności i równości. Jednostka wolna i równa miała być rezultatem postępu. Oświecenie niosło ze sobą narastającą falę zmian światopoglądowych i obyczajowych — w tym: wolnomularstwo, deizm, libertynizm, antyklerykalizm, ateizm, antynomie religii i wiedzy, wzrost zainteresowania uwarunkowaniami gospodarczymi i wiedzą ekonomiczną czy liberalną szkołą ekonomii przełamującą merkantylizm i fizjokratyzm. Oświecenie szczyli się odwagą korzystania z rozumu, ale jednocześnie, co warto podkreślić, czyni z tego światopoglądowy użytek. Wiedza ma zbudować nowego człowieka. Filozofia ma zadania społeczno-wychowawcze. Tym, co wyróżnia oświeceniowego „filozofa”, staje się jego postawa, pewien rodzaj społecznego powołania. Charakterystyczna dla oświecenia jest krytyczna postawa wobec wszystkiego, co przeszkadzało człowiekowi być „rozumnym”. H.G. Gadamer wskazuje na oświeceniowe rozróżnienie na uprzedzenie oparte na ludzkim autorytecie i uprzedzenie jako pospieszny sąd. Zwodniczy charakter ma w mniemaniu oświeceniowym albo respekt wobec innego i jego autorytetu, albo tkwiący

<sup>22</sup> Por. L. Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, London 1959, s. 40–47.

w samym człowieku pośpiech<sup>23</sup>. „Można powiedzieć, że w XVIII wieku wyodrębnia się społeczna rola intelektualisty, który pracuje dla anonimowego rynku idei”. Wbrew temu, co zwykło się sądzić, kolebką myśli oświeceniowej nie była Francja, lecz Niderlandy i Wielka Brytania. Właściwie nie jest także charakterystyczna dla Francji jakaś szczególna głębokość oświeceniowej refleksji.

Oświecenie francuskie było silne bardziej popularnością, różnorodnością i publicystyczną śmiałością swych idei aniżeli ich oryginalnością i głębią. Polityczna i kulturalna rola Francji w owych czasach sprawiła jednak, że francuskie idee oddziaływały bardzo szeroko, a bywało i tak, że poglądy zrodzone gdzie indziej promieniowały na Europę za pośrednictwem Paryża<sup>24</sup>.

Przejawem tego myślenia stała się francuska Wielka Encyklopedia i poglądy jej redaktorów: Diderota, d’Alemberta oraz takich autorów, jak Wolter, Condorcet, Holbach, Helvetius czy Rousseau. Dzieckiem oświecenia jest pozytywizm. To, co charakterystyczne dla pozytywizmu, to odrzucenie wszelkiej metafizyki, walka z koncepcjami prawnonaturalnymi, program metodologicznej jedności nauk, empiryzm, nominalizm, sensualizm. Pozytywizm uznawał, że tylko nauka dostarcza prawdziwej wiedzy o świecie i w związku z tym odrzucał wszelkie religijne i metafizyczne wyjaśnienia ludzkiego istnienia. Sam termin pozytywizm pochodzi od łacińskiego *positivus* oznaczającego „oparty, uzasadniony”. August Comte termin ten zaczerpnął od Henriego de Saint-Simona, którego sekretarzem był przez siedem lat, lecz nadał mu nowe znaczenie. Określenia tego nie używali ani John-Stuart Mill, ani Herbert Spencer, ani Émile Durkheim, jednak ich „pozytywizm” nie budzi dziś wątpliwości. Jak się wydaje, do trudności terminologicznych przyczynił się sam Comte i jego uczniowie. Jako bezwzględny wróg wszelkiej metafizyki był on zarazem twórcą metafizyki nowej i pretendował do opracowania całościowego spekulatywnego systemu wiedzy. Kompletna wiedza pozostaje środkiem prowadzącym do przebudowy, rekonstrukcji świata; ma budować jedność między ludźmi, zaprowadzać ład społeczny oraz służyć postępowi. Nauka ma sprawić, że ludzie wezmą świat w posiadanie, zmieniają go, dostosują do swoich różnorodnych potrzeb, doskonaląc życie społeczne i samych siebie: „Wiedzieć, by przewidywać, przewidywać, by działać”. Przy czym pozytywistyczna inżynieria społeczna jest zasadniczo inżynierią cząstkową, to jest nastawioną raczej na poprawianie świata niż na osiągnięcie celu ostatecznego<sup>25</sup>.

Ważnym ośrodkiem myśli oświeceniowej była Szkocja, która zrodziła wielu przedstawicieli tak zwanej filozofii moralnej, związanych głównie z uniwersytetami w Glasgow i Edynburgu. Wbrew nazwie nurt ten zajmował się dociekaniem o naturze ludzkiej, siłach społecznych, społecznych i rodzinnych relacjach, postępie, procesach

<sup>23</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2007, s. 375. Na gruncie oświecenia pojęcie autorytetu oznaczało ślepe posłuszeństwo, a więc przeciwieństwo wolności i rozumu. „Autorytet osób nie ma jednak ostatecznej podstawy w akcie poddania i abdykacji rozumu, lecz w akcie uznania i poznania — mianowicie: poznania tego, że inny przewyższa czyjs osąd i pogląd i że dlatego jego sąd ma pierwszeństwo, tj. dzierży prym wobec osądu tego kogoś. [...] Polega on na uznaniu i w związku z tym na działaniu samego rozumu, który świadom swych granic uznaje lepszy wgląd innych” (s. 385).

<sup>24</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 78–86.

<sup>25</sup> Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2004, *passim*.

ekonomicznych, rządzeniu, religii, stosunkach międzynarodowych, podstawach prawodawstwa, obyczajach, historii instytucji, etyce, estetyce. Filozofia moralna to raczej forma ówczesnych nauk społecznych. Empiryczna orientacja filozofii szkockich moralistów znacznie odbiegała od francuskich schematów racjonalistycznych. „Rola rozumu polega na wspomagananiu już podjętych decyzji, nie zaś na decydowaniu. Jest on z istoty swej nieaktywny, analizuje to, co się stało, sam niczego nie tworząc. Nie rozum także ustanawia standardy dobra i zła moralnego”<sup>26</sup>. David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson dowodzą, że doniosłą rolę odgrywają nawyki i przyzwyczajenia, które pozwalają cenić rzeczy dobrze znane i jako takie wydają się cenniejsze od innych. Ten aspekt znajdzie oddźwięk w teoriach konserwatyzmu. Nawyki i przyzwyczajenia odgrywają ważną funkcję społeczną. Smith rozwinął analizę ekonomicznego i moralnego aspektu bycia człowiekiem w społeczeństwie. Przez zasadę wzajemności tworzymy całość, ale nie jest ona wynikiem procesu rozumowania. Ludzie są dla siebie „zwierciadłami”, dzięki czemu zachowania nieegoistyczne są stale pozytywnie wzmacniane. Zasadniczo w sprawach moralności za „zwierciadło” służą jednostce inni ludzie i to dzięki nim zdobywa ona wyobrażenie o słuszności bądź niesłuszności swojego postępowania. Zmysł moralny (*moral sense*) to wrodzona człowiekowi władza poznawcza, która intuicyjnie ujmuje dobro moralne jako to, co przynosi pożytek innym osobom, co zmierza do dobra drugich, Boga lub ludzi, a różni się od tego, co dobre z natury, czyli sprawia osobistą lub egoistyczną przyjemność (Francis Hutcheson). Ferguson odrzucał teorie umowy społecznej, stanu natury i praw przyrodzonych. Człowiek zawsze żył we wspólnotach, a więzi społeczne powstały w wyniku nie kalkulacji korzyści, lecz instynktów, podobnie jak u zwierząt. Instynkt społeczny leży u podstaw działania ludzkiego.

Od rewolucji francuskiej najrozmaitsi myśliciele, od Edmunda Burke’a, Josepha de Maistre’a, przez Alexisa de Tocqueville’a, Gustave’a Le Bona, aż po José Ortegę y Gassetę, przedstawili wiele różnorodnych interpretacji zmagających się z problemami rozpadu dotychczasowego ładu i zagrożeniem ze strony sił radykalnych. Wśród podstawowych przyczyn wskazywano sekularyzację, upadek absolutu, relatywizację wartości, atomizację i towarzyszące jej powstanie społeczeństwa masowego, rozwój aktywności państwa i zrodzone przez to zjawisko zagrożenie totalną kontrolą oraz dominacją z jego strony<sup>27</sup>. Z przeciwstawienia się oświeceniowemu racjonalizmowi i uniwersalizmowi zrodził się romantyzm — prąd umysłowy obejmujący swym zasięgiem literaturę, muzykę, malarstwo, obyczaje. W dziedzinie nauk społecznych, zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej, pozostawał pod dominującym wpływem filozofii Hegla. Romantyzm dokonał zwrotu ku tradycji i historii. Znajdzie to wyraz w niemieckiej szkole historycznej (Gustav von Hugo, Friedrich Carl von Savigny, Karl Friedrich Eichhorn, Georg Friedrich Puchta). Zarówno w myśli Hume’a, jak i w szkockim oświeceniu oraz niemieckiej szkole historycznej prawa mamy już do czynienia z rozwijanym przez konserwatyzm poglądem, że podstawą życia społecznego są przesąd i różnego rodzaju odczucia, a nie abstrakcyjne

<sup>26</sup> J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 106.

<sup>27</sup> R. Skarżyński, *Ład — Rynek — Cywilizacja. Konserwatywny liberalizm niemiecki*, „Znak” 1990, nr 10–11, s. 62.



rozumowanie<sup>28</sup>. W filozofii politycznej Edmunda Burke’a, ojca konserwatyizmu, prócz ostrej krytyki czy to filozofii oświecenia, czy idei rewolucji francuskiej, można znaleźć zarówno kontynuację szkockiej filozofii moralnej, jak i elementy upoważniające do traktowania myśliciela jako prekursora romantyzmu<sup>29</sup> czy przedstawiciela szkoły historycznej.

Myślenie w kategoriach wspólnoty narodowej, choć pojawiło się w okresie odrodzenia, upowszechniło się po rewolucji francuskiej. Niewątpliwie jednym z najbardziej znaczących myślicieli dla tej kategorii jest Johan Gottfried von Herder, który wywarł znaczący wpływ na romantyków. Dla Herdera świat jest wielkim organizmem, w którym wszystko jest ze sobą powiązane na skutek działania irracjonalnej siły vitalnej przenikającej każdą cząstkę przyrody. Naród stanowi zakorzenioną w historii wspólnotę kultury, której swoistość wyraża się właśnie w języku stanowiącym główny czynnik tożsamości. W języku zakodowany jest „duch narodu”, którego wytworem jest obowiązujące prawo.

W zaczątkach historii — napisze Friedrich Carl von Savigny — stwierdzonej w dokumentach spotykamy już prawo cywilne o określonym charakterze narodowym podobnie jak mowa, obyczaje i strój. Zjawiska te nie mają nawet oddzielnego bytu, są tylko pojedynczymi funkcjami tego samego narodu, z natury swej ściśle związanymi, ukazujące się jako szczególne cechy jedynie w toku [...] analizy. Jednoczy je w całość wspólne narodowe przekonanie, to samo poczucie wewnętrznej konieczności, które wyłącza wszelką myśl o przypadkowym i arbitralnym powstaniu tych zjawisk. [...] Ten [...] organiczny związek prawa z bytem i charakterem narodu utrzymuje się również w dalszych okresach, wykazując pod tym względem podobieństwo z językiem<sup>30</sup>.

Według Richarda M. Weavera każda metafizyczna wspólnota oparta jest na umiejętności porozumiewania się ludzi do niej należących<sup>31</sup>. Weaver widzi tylko dwa rodzaje wspólnot: empiryczne oraz metafizyczne. W pierwszych nastąpił zanik uczuć wywodzących się z nastawienia do świata. Społeczności te stają się zespołami ludzi żyjących w jednym miejscu. Nie ma w nich przyjaźni, wspólnoty myśli i zdolności do jednoczenia się w obliczu niebezpieczeństwa. Wspólnota metafizyczna jest zjednoczona wspólnym odczuwaniem świata, umożliwia spotkanie się wszystkich powołań bez zawstyżenia i radowanie się siłą pochodzącą ze wspólnych dążeń<sup>32</sup>. Weaver uważa, że w człowieku prawdziwej kultury znajduje się głęboko zakorzeniona cześć dla form, a w starym obrządku leży głęboka myśl. „Ta cześć odróżnia go od barbarzyńcy — z jednej, a od degenerata — z drugiej strony”. Kultura, jego zdaniem, to uczucia oczyszczone i uporządkowane przez intelekt. Niepoddana formie ekspresja „człowieka naturalnego” zawsze skłania ku ignorancji. Człowiek kultury chce obiektu opisanego albo przeniesionego w świat fikcji,

<sup>28</sup> F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964, s. 54–56. Na temat „szkoły szkockiej” i „niemieckiej szkoły historycznej” por. J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 121 i n. oraz 199 i n.

<sup>29</sup> B. Łagowski pisze: „Burke olśnił niemieckich pisarzy romantycznych i jest słusznie uważany za jednego z głównych twórców «politycznego romantyzmu»”. B. Łagowski, *Szkie antyspołeczne*, Kraków 1997, s. 40.

<sup>30</sup> F.C. von Savigny, *O powołaniu...*, s. 54–56.

<sup>31</sup> R.M. Weaver, *Idee mają konsekwencje...*, s. 159.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 41–42.

chce idei rzeczy, a nie samej rzeczy, ponieważ „formy i konwencje to stopnie wznoszenia się”. Prawdziwie poruszającą rzeczywistością jest idea, której częścią jest niebezpieczeństwo, przesłanie i powstrzymywanie. „Żadna edukacja nie jest warta swego miana, jeśli nie potrafi wykazać, że świat najlepiej rozumiany jest z pewnej odległości albo że elementarne zrozumienie wymaga pewnego stopnia abstrakcji”<sup>33</sup>.

Kryzys demokracji liberalnych, związany po części z kryzysem migracyjnym drugiej połowy XX i początków XXI wieku, jest wynikiem poszukiwania choćby minimum wspólnoty kulturowej, zatem tożsamości wykraczających poza przekonanie, że jedynym, co łączy społeczeństwo, jest sformalizowany pod względem instytucjonalnym i prawnym państwo „lewiatan”. Zdaniem komunitarian, panujący chaos i destrukcja życia wspólnotowego w społeczeństwach liberalnych wynikają z całkowitego pominięcia przez indywidualistyczne koncepcje kulturotwórczych i moralnych funkcji cnót obywatelskich czy też wspólnie uznawanych wartości (*shared understandings*) oraz dobra wspólnego<sup>34</sup>. Wielokulturowość — wraz z założeniem pluralizmu tożsamości, idei, sposobów życia, zwyczajów, wartości — ma problem z określeniem granic różnorodności. Tak czy inaczej zdefiniowane struktury społeczne pełnią, z jednej strony, funkcje ograniczające niepewność przynależności i ułatwiają interakcje, z drugiej — ograniczają, a niekiedy zamykają dostęp do wspólnoty.

Jeżeli obracamy się w ramach tej samej zbiorowości, jesteśmy przyzwyczajeni do tych samych tradycji czy rytuałów, czyli inaczej — wiążemy z nimi te same znaczenia. Dzięki temu możemy, podejmując działanie społeczne, stosunkowo pewnie przewidzieć, jak zareaguje partner. [...] Gdy natomiast znajdziemy się w zbiorowości odmiennej od naszej, gdzie przyjęte znaczenia kulturowe działań tradycyjnych czy rytualnych są różne, łatwo o dezorientację i niepewność, przynajmniej dopóty, dopóki nie nauczymy się naśladować tego, co czynią jej członkowie<sup>35</sup>.

Karl Mannheim wskazywał, że konserwatyizm (historyczny) charakteryzuje się znajomością irracjonalnego obszaru sił w życiu państwa, ujętego jako całkowicie ponadrozsądkowe, poddające się jedynie działaniu tradycyjnie dziedziczonych instynktów, „sił duchowych, ducha narodu. Pogląd ten sformułował w sposób sugestywny w końcu osiemnastego wieku Burke, wzór dla większości niemieckich konserwatystów”<sup>36</sup>. Konserwatyizm w odpowiedzi na ekspansję liberalnego racjonalizmu i indywidualizmu usiłuje zachować istnienie tego, co zbiorowe i nieuświadomione. Skłania się do obrony zwyczajów, nawyków i zastanych struktur oraz instytucji. Zdaniem Bronisława Malinowskiego proces kulturowy zawsze dotyczy określonych istot ludzkich, które pozostają ze sobą w związkach. Są zorganizowane, komunikują się ze sobą za pomocą mowy i symboli oraz posługują się artefaktami. „Istotnie, żadnego elementu kultury materialnej nie można zrozumieć w odniesieniu do samej jednostki; ponieważ wszędzie tam, gdzie nie istnieje kooperacja, a takie przypadki trudno znaleźć, ma miejsce przynajmniej jeden istotny

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 32–36.

<sup>34</sup> K. Dziubka, *Inkluzja polityczna jako wartość demokratyczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 3, red. A. Czajowski, L. Sobkowiak, Wrocław 2000, s. 46.

<sup>35</sup> P. Sztompka, *Socjologia*, s. 129.

<sup>36</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 98.

rodzaj współpracy, który polega na ciągłości tradycji<sup>37</sup>. Ten proces kulturowy stanowi całość, której nie można podzielić na wyodrębnione, niezależne od siebie części. Instytucje prawa oraz normy prawne funkcjonują w otoczeniu innych wzorców zachowań, które są wynikiem działania religii, moralności, obyczajów, dominujących wartości, konfliktów i sił społecznych, zmieniających się sposobów myślenia w skali zarówno mikro, mezo, jak i globalnej. Wszystkie te fakty i porządki normatywne nieustannie na siebie wzajemnie oddziałują. Jak pisał Hans-Georg Gadamer, każda jednostka, która wznosi się ku temu, co duchowe ze swej przyrodniczej istoty, znajduje już z góry daną substancję, którą — niczym w przypadku nauki mówienia — ma sobie przyswoić w języku, zwyczajach, organizacjach swego narodu<sup>38</sup>.

Do konserwatywnego rozumienia tradycji i narodu przyczyniła się w niemałym stopniu niemiecka szkoła historyczna prawa. „Z istnieniem narodów i ich wzajemnymi relacjami nierozłącznie związane były od dawna pytania o podstawy ich odrębności i o siłę więzi łączących jednostki w zbiorowości zdolne do przetrwania i walki z przeciwnościami<sup>39</sup>. Trzeba pamiętać, że każda ideologia narodowa łatwo może stać się jednostronną, etnocentryczną, pełną stereotypów, przesądów i myślenia grupowego<sup>40</sup>. Russel Kirk uważał, że rozumny konserwatysta „odrzuca mgliste i ryzykowne pojęcie woli powszechnej głoszone przez Rousseau i kult abstrakcyjnego państwa charakterystyczny dla Hegla”. Jednakże nie należy odrzucać żywej wspólnoty, jej kulturowego dziedzictwa, jej obowiązków i jej przyszłości<sup>41</sup>. Edmund Burke, w odpowiedzi na apel francuskich rewolucjonistów, uznał tworzoną przez nich republikę za nowy porządek rzeczy, ustrój, którego żaden człowiek nie zna z doświadczenia, za niszczenie tradycyjnego ładu rzeczywistego w imię abstrakcyjnych uprawnień<sup>42</sup>. Jak pisze Piotr Sztompka: „Wszelkie grupy społeczne wytwarzają mniej lub bardziej złożoną własną kulturę grupową”. Swoiste zwyczaje, sposoby zwracania się do siebie, symbole itp. stanowią odrębne rysy kulturowe.

Niewątpliwie jednak największe bogactwo treści kulturowych wiąże się ze zbiorowościami terytorialnymi, plemionami, grupami etnicznymi, narodami. Dla tych zbiorowości zewnętrzna odrębność kulturowa i wewnętrzna wspólnota kulturowa są elementami definicji; nie sposób ich wyróżnić, określić ich cech istotnych, nie uwzględniając aspektu kulturowego — wspólnego języka, wspólnych obyczajów, wspólnych wartości, wspólnych stereotypów i przesądów itp. Są także kultury ponadnarodowe, np. kultura europejska, „zachodnia”, azjatycka, Ameryki Łacińskiej czy kultura islamu. Niewątpliwie istnieją również pewne rysy kulturowe wspólne całej ludzkości, na przykład to, że wszyscy żyjemy w jakichś rodzinach i wszyscy wierzymy w jakichś bogów<sup>43</sup>.

Naród, według Burke’a, jest nie tylko ideą zgromadzenia jednostek w danym miejscu i czasie, ale także ideą ciągłości obejmującej czas, jak liczbę i przestrzeń.

<sup>37</sup> B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, s. 14.

<sup>38</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 41.

<sup>39</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 45.

<sup>40</sup> P. Sztompka, *Socjologia*, s. 475.

<sup>41</sup> R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, s. 58.

<sup>42</sup> B. Miner, *Związła encyklopedia konserwatyzmu*, Poznań 1999, s. 57.

<sup>43</sup> P. Sztompka, *Socjologia*, s. 435.

A nie jest to kwestią jednego momentu czy jednej grupy ludzi, nie jest rzeczą lekkomyślnego i hałaśliwego wyboru; jest to dojrzały wybór: jest stworzony przez szczególne okoliczności, okazje, temperamenty, skłonności, przez moralne i społeczne nawyki ludu, które ujawniają się jedynie w długich odstępach czasu, jest to odzienie samo przystosowujące się do ciała<sup>44</sup>.

Istotą tego podejścia jest legitymizacja poprzez zadawnienie. Do doskonałości bowiem prowadzi zbiorowa mądrość pokoleń. Jest to proces wymagający czasu, nieznośzący gwałtownych uregulowań. Czas ma zatem siłę sprawczą. Rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością stającą się, a nie tworzoną przez racjonalne projekty. Narodu nie da się stworzyć w sposób rozumowy i planowy. Reprezentatywny dla francuskiego tradycjonalizmu Joseph de Maistre przedstawia ideę dziejów jako ujawniania się opatrności Bożej, której jednostki są narzędziami. Indywidualizmowi oświecenia przeciwstawia teorię solidarności narodowej, a nawet solidarności, stanowiącego jedność organiczną, rodzaju ludzkiego. Zdolnego do działania społeczeństwa politycznego nie można stworzyć *a priori*, przy pomocy rozumu. Uważał, że absolutyzowanie znaczenia jednostki i jej rozumu to przyczyna nieszczęść. Człowiek bowiem jest kształtowany przez wspólnotę narodową i państwową. Max Weber uważał, że pojęcia narodu nie da się jednoznacznie zdefiniować przez odwołanie do empirycznie stwierdzalnych wspólnych cech osób doń zaliczanych. Istotną cechą pojęcia jest to, że w rozumieniu osób zaliczających się do narodu można w ramach tej grupy wymagać swoistego poczucia solidarności, odróżniającego grupę od innych. Pojęcie to należy do sfery wartości i trudno byłoby zarówno o cechy wyróżniające, jak i dookreślenie, jakie działania miałyby stanowić o solidarności<sup>45</sup>. Tym samym zasadniczo wyobrażenie narodu należy do kodów kulturowych<sup>46</sup>. Solidarność jest w jakiejś mierze wytworem rytuału społecznego — rozumianego, za Randallem Collinsem, jako wzajemnie zogniskowane emocje i uwaga wytwarzające chwilowe poczucie wspólnej, podzielanej rzeczywistości. Collins stwierdził, że interakcje w rezultacie następstwa czasowego tworzą łańcuchy interakcyjne, które przybierają charakter rytuałów wytwarzających autentyczną energię emocjonalną i intensywność działań, kiedy są spontaniczne, dobrowolne i zostały podjęte w intersubiektywnie podzielanych celach<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> E. Burke, *Speech on the Reform of the Representation in the House of Commons*, [w:] *The Works*, t. 2, s. 487, cyt. za: K. Pieliński, *Konserwatyzm jako oswojanie chaosu świata empirycznego (Przypadek Edmunda Burke'a)*, Warszawa 1993, s. 95.

<sup>45</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 667.

<sup>46</sup> Rozumienie tego pojęcia może się bardzo różnić zależnie między innymi od orientacji światopoglądowej i politycznej (na przykład liberalne, nacjonalistyczne, konserwatywne itp.), sposobu ujęcia tematu (na przykład ujęcie indywidualizujące, ujęcie z pozycji zachowań masowych) czy płaszczyzny analizy (na przykład antropologicznej, historycznej, socjologicznej, kulturalistycznej). Stawianie się narodu jest procesem wewnętrznego ujednolicenia kultury, rozszerzania zakresu uczestnictwa w kulturowym uniwersum wspólnoty przez jednostki, grupy, warstwy czy kategorie ludności. W przeciwieństwie do grupy etnicznej naród jest „wspólnotą wyobrażoną” odwołującą się do symboli i wartości, które mogą być wspólne różnym grupom, kategoriom i jednostkom w obrębie tej zbiorowości. To uniwersum zwykle wspierane jest autorytetem dawności. Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 45 i n.

<sup>47</sup> R. Collins, *Interaction Ritual Cains*, Princeton 2004, s. 7, 47–52; por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 65–66, 102 i n.

Anthony Giddens twierdzi, że dokonaną przez Roberta Putnama<sup>48</sup> analizę zanikania kapitału społecznego we współczesnych społeczeństwach można zinterpretować jako przejście ze związków zaufania biernego do związków zaufania aktywnego.

Z pewnością jest to sytuacja zaniku tradycyjnych wzorców społeczności i wzajemnego polegania na sobie, ale jest ona także naznaczona pojawieniem się nowych form solidarności, niekiedy bardziej intensywnych lokalnie aniżeli starsze jej formy, a także rozciągającej się na większe obszary.

Oczywiście łatwiej jest zdefiniować solidarność w stabilnych społeczeństwach opartych na zaufaniu biernym. Trudniejsze jest to w społeczeństwach współczesnych, które przekraczają granice narodu. Solidarność początkowo odnoszona była do więzi w społecznościach lokalnych oraz do „wspólnoty losu”, czyli do narodu. Szczególnie intensywnie jest ona odczuwana w okresach wojny. W czasie jej trwania wrogowie są wyraźnie określani, a poczucie tożsamości zbiorowej jest wyraźniejsze. Wojna rodzi także poczucie ofiary składanej z samego siebie na rzecz wspólnego dobra<sup>49</sup>.

Konserwatysta, według Russella Kirka, jest świadomy tego, że „wszystkie zalety naszej skomplikowanej cywilizacji są kruchymi tworamii sumiennego i ofiarnego wysiłku wielu pokoleń”. Porządek społeczny jest „dziełem «demokracji umarłych», sumą sprawdzonych mądrości, rozważanych opinii i doświadczenia wielu pokoleń”<sup>50</sup>. Skomplikowana rzeczywistość przerasta możliwości umysłowe jednostek, a nawet żyjącej zbiorowości. Polityczne reguły są wyrazem płynącej z doświadczenia wiedzy praktycznej, wymagającej nieustannej korekty rozciągniętej w czasie na pokolenia. Aleksander Hall definiuje naród jako duchową, moralną i kulturową jedność pokoleń, kształtowaną przez wspólną historię i tradycję, ziemię ojczystą i mowę. Jedność ta wyraża się we wspólnie akceptowanym i realizowanym modelu życia zbiorowego, w tworzonej kulturze. Jest to wspólnota charakteryzująca się trwałą duchową więzią o „głęboko emocjonalnym zabarwieniu”, mogąca dać jednostce „poczucie zakorzenienia, przynależności do czegoś, co wykracza poza *hic et nunc*”. Naród nie może być traktowany funkcjonalnie. Znacznie trwalsze i ważniejsze od walk i deptania indywidualności jest dzieło tworzenia przez narody „wartości, wzajemnego ubogacania się”<sup>51</sup>. Można chyba przyjąć, iż w koncepcjach konserwatystów mamy do czynienia z kulturalistycznym ujęciem kategorii narodu.

Nieodłącznym elementem konserwatyizmu jest tradycjonalizm. Tradycja jest najważniejszym czynnikiem integrującym wspólnotę, której pomyślność nie zależy od jednostkowych osiągnięć rozumu — jego możliwości bowiem są ograniczone — lecz od dorobku myślowego pokoleń. Duch innowacji, zdaniem Burke’a, wywodzi się zwykle z samolubnego usposobienia i ciasnoty umysłu, natomiast idea dziedziczenia stanowi podstawę zachowania i przekazywania. Ci, którzy nie oglądają się na przodków, nie będą myśleć o potomnych<sup>52</sup>. Szacunek dla tradycji nie wyklucza odwoływania się do

<sup>48</sup> R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008.

<sup>49</sup> A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009, s. 140 n.

<sup>50</sup> R. Kirk, *Przyszłość konserwatyizmu*, s. 48, 50.

<sup>51</sup> A. Hall, *Polemiki i refleksje*, Londyn 1989, s. 58–59.

<sup>52</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994, s. 52.

rozsądku. Tradycja jest związana z tym, co Burke określał jako „nastawienie i nakaz”, co dawno temu zostało ustanowione przez zakorzenienie w umysłach ludzi lub przez uzeńtrznienie w ich instytucjach społecznych. Taka tradycja zyskuje uprawnioną sankcję, ponieważ najprawdopodobniej jest wyrazem zgody grupy, doświadczenia wielu pokoleń ludzi myślących albo została zaszczerpiona w umysłach ludzkich przez większą potęgę<sup>53</sup>.

W rzeczywistości zaś nie dzieje należą do nas, lecz my do nich. Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie. Ogniskowa subiektywności daje krzywe zwierciadło. Autorefleksja jednostki to tylko przebliski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością bytu<sup>54</sup>.

W filozofii politycznej Burke’a tradycja występuje w opozycji do tak zwanego racjonalizmu w polityce, to jest przekonania o możliwości arbitralnego przekształcenia stosunków społecznych w oderwaniu od nawyków, sentymentów, przesądów społecznych oraz racjonalizmu, który charakteryzuje się dążeniem do wyeliminowania z ludzkiego życia elementów uczuć i wiary. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z tradycją<sup>55</sup> w rozumieniu przejmowania przez pokolenia nie całej spuścizny przodków, tylko dlatego, że została uświęcona przez trwanie, lecz tej jej części, która podlega pozytywnemu wartościowaniu i wobec której występuje wola dziedziczenia.

Powszechne jest wśród konserwatystów przekonanie, że upaństwowiona oświata, jeśli nawet nie jest to jej celem, to jednak spełnia rolę nie tyle edukacyjną, co wychowawczą w duchu upowszechniania oświeceniowych idei i formowania „postępowego” Nowego Człowieka. Tym samym stała się jedną z przyczyn destrukcji kultury. Można by tę krytykę zsyntetyzować za Ortegą y Gassetem, że współczesne państwo stanowi „największe niebezpieczeństwo, jakie dzisiaj zagraża cywilizacji europejskiej”<sup>56</sup>. Interesujące wydaje się spostrzeżenie Roberta Nisbeta, że w naturze zarówno państwa, jak i kościoła oraz rodziny leży walka o wyłączną lojalność ich własnych, a zarazem wspólnych członków. „Toczona między tymi trzema instytucjami rywalizacja o suwerenność od średniowiecza aż po dzień dzisiejszy żłobi oblicze europejskiej historii”. W czasach obecnych rodzina jest najsłabsza, słaby jest także kościół. Tryumf odniosło państwo<sup>57</sup>. Liberalizm jest przekonany, że

człowieka można przywieść do dobroci poprzez postępową edukację i instytucje. (Zło jest w rzeczywistości tylko niewiedzą). Tworzenie postępowych programów szkolnych i postępowych instytucji politycznych oraz gospodarczych jest możliwe dzięki zastosowaniu do historycznych problemów społecznych myślenia naukowego, które polega na przewyżczeniu przez rozum przesądów. (Liberalizm sprzeciwia się tradycji). Wielką przeszkodą dla postępowej edukacji i instytucji jest tradycyjne przekonanie o istnieniu obiektywnego porządku, zaczerpnięte z wiary bądź doświadczenia, podczas gdy postępową nauką dowiodła,

<sup>53</sup> R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, s. 129.

<sup>54</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 381–382.

<sup>55</sup> Na temat tradycji por. J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 238–265.

<sup>56</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 1997, s. 118.

<sup>57</sup> R. Nisbet, *Przesądy. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998, s. 292.

że prawda jest względna. [...] podstawowym celem postępowej edukacji i postępowych instytucji jest wykorzenienie tych przesądów.

Za wtrącenie naszej cywilizacji w otchłań ciemności odpowiedzialność ponosi nie któryś z morderczych reżimów, lecz liberalizm<sup>58</sup>. *Notabene* podobny pogląd wyraził papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*<sup>59</sup>. Allan Bloom w swoim sztandarowym dziele współczesnej amerykańskiej myśli konserwatywnej podkreślał znaczenie języka wartości. Uważał, że pojawił się nowy język dobra i zła, który zrodził się z próby wyjścia poza dobro i zło, a który już nie pozwala z przekonaniem ich rozgraniczać.

Wspomniany nowy język to język relatywizmu wartości, charakterystyczny dla przemiany moralno-politycznej dorównującej skalą tej, która nastąpiła po nastaniu chrześcijaństwa w miejsce grecko-rzymskiego pogaństwa. [...] stopniowe, nieuświadomione rozpowszechnianie się nowego słownictwa jest nieomylnym znakiem głębokich zmian w sposobie ujmowania świata.

Dobro i zło, zdaniem Blooma, nie podlegają negocjacjom, a ich przeciwstawienie może być przyczyną wojny. Relatywizm wartości uznał Bloom za wyzwolenie od tyranii dobra i zła, „obciążającej brzemieniem wstydu i winy”. Ta bowiem każe podążać za dobrem i unikać zła<sup>60</sup>.

Konserwatyści powołują się tu szczególnie na tradycję rodzinną, narodową i cywilizacyjną. Ład społeczny w tym kontekście kształtowany jest przez autorytet, obyczaje, religię, więzi duchowe, tradycyjne związki rodzinne w przeciwieństwie do siły, dekretów, ideologii, związków kontraktowych. Jak uważa Edward Shils, jest to tradycja łączenia mądrych sądów przeszłości i opartej na rozumie praktyki. W przypadku filozofii Burke’a dotyczy to nie tyle szczegółowych rozwiązań, ile zasad konstytucji brytyjskiej. „Racjonalnie myśląca jednostka może w zasadzie dojść do zaakceptowania bardzo dużej części tego, co zostało przekazane przez tradycyjną transmisję, nie z musu czy bierności, nie ze strachu przed świętą przeszłością i nie z braku innych możliwości, lecz dlatego, że po zbadaniu sprawy wyda się jej to najbardziej rozumne”<sup>61</sup>. Jednakowoż pojawia się problem przy próbie zdefiniowania pojęć, które w przekonaniu konserwatystów miałyby kształtować rzeczywistość. Stwierdzenie, które elementy konstytuują ową tradycję rodzinną, narodową, cywilizacyjną, oraz które z nich są ważniejsze, jest co najmniej trudne, o ile w ogóle możliwe. Problem w tym, że sama kwalifikacja nie jest ani empirycznie, ani racjonalnie sprawdzalna. Trzeba tu posługiwać się przede wszystkim intuicją, która zależna jest od indywidualnej wrażliwości<sup>62</sup>. Szacunek dla tradycji nie wyklucza odwoływania się do rozsądku.

<sup>58</sup> B. Miner, *Zwięzła encyklopedia...*, s. 151–152.

<sup>59</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, 122, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 137: „Oby wszyscy zapamiętali sobie, że ojcem tego obyczajowego i oświatowego socjalizmu był liberalizm, a spadkobiercą będzie »bolszewizm«”.

<sup>60</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dzisiejszych studentów*, Poznań 1997, s. 163.

<sup>61</sup> E. Shils, *Tradycja*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 63–64.

<sup>62</sup> Gdyby odwołać się do Zbigniewa Herberta, to można powiedzieć, że decyduje o tym „potęga smaku”.

Z pojęciem tradycji łączy się pojęcie przesądu, uprzedzenia, które jest mądrością człowieka nieoczytanego. Uprzedzeniem nazywa się osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie istotnych momentów. Nie można zatem po prostu utożsamić uprzedzenia z błędnym sądem. Pojęcie może mieć pozytywne, jak i negatywne znaczenie. „Oczywiście związek z łacińskim *praejudicium* powoduje, że obok negatywnego na słowo to może padać także pozytywny akcent”<sup>63</sup>. Według Weawera rozwinięta kultura to nadawanie znaczenia faktom empirycznym przez wiązanie symboli. Człowiek objaśnia, nadaje sens światu, rozpoczynając od tworzenia mitów. „Mitologia, poezja przedstawięń, która opisuje świat idealny, jest wielką spoiwą siłą wiążącą całe narody poprzez akceptację jednego wzoru i łączącą wyobraźnię wielu ludzi”<sup>64</sup>. Źródłem egzystencjalnych pytań człowieka jest głęboko odczuwana potrzeba sensu, która pozwala nadać kierunek własnemu życiu. „Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim”<sup>65</sup>. Trwałość jest u wszystkich podstawą poczucia bezpieczeństwa i odsuwania tego, co niepewne i nieznanne. Stąd naturalnym stanem człowieka jest stałość, konwencjonalność i nawykowość zachowania. Władza zwyczaju, zaszczości, tradycji nad ludzkim zachowaniem nie ma nic wspólnego z utylitaryzmem. Nawyk i konwencja, podobnie jak w przypadku innych organizmów, są ludzom wrodzone, stanowiąc biologiczną reakcję na bodźce płynące z otoczenia, skierowaną na zaspokajanie potrzeb i przystosowanie. „Każde odkryte rozwiązanie ulega na poziomie organizmu trwałej instynktualizacji, a na poziomie społecznym — instytucjonalizacji. Każda instytucja jest u źródła rozwiązaniem jakiegoś problemu”<sup>66</sup>. Po zaspokojeniu podstawowych potrzeb ludzki umysł otwiera się na potrzeby wyższe — społeczne, duchowe, intelektualne. Są nimi potrzeba wspólnoty, potrzeba tożsamości, ale przede wszystkim potrzeba zrozumienia istnienia i położenia człowieka. Potrzeby te są zaspokajane przez mit utwierdzany rytuałem. Człowiek rytualizuje zachowania.

Rytuał z samej istoty jest dramatem, sztuką, wyzwoleniem od znaczeń czysto utylitarnych, doczesnych, ucieczką od banału i monotonii. Surowcem rytuału, podobnie jak dramatu, są może zamierchle zwyczaje. [...] funkcja rytuału polega na tym, że broni w obliczu niepewności życia.

Wiążą się z nim wiara i przekonanie. Ludzie potrzebują ładu moralnego utrwalonego w „kojącym rygorsie rytuału”<sup>67</sup>.

Konserwatyzm szczególną wagę przywiązuje do zwyczajowych zachowań, trwałych przekonań i praktyk życiowych oraz utrwalonych instytucji, bowiem wpływają one na poczucie porządku. Gilbert Keith Chesterton twierdził, że tradycja to demokracja rozciągnięta w czasie, to demokracja zmarłych. Edmund Burke, a w ślad za nim inni konserwatyści, posługuje się łączącymi się ze sobą pojęciami przesądu i preskrypcji. W języku polskim pojęcie przesądu ma pejoratywną konotację. Znaczeniowo chodzi jednak raczej

<sup>63</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 373.

<sup>64</sup> R.M. Weaver, *Idee mają konsekwencje...*, s. 29.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1082.

<sup>66</sup> R. Nisbet, *Przesądy*. *Słownik filozoficzny*, s. 249–252.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 301–304.



o przed-sąd, czyli sąd wcześniej powzięty (ang. *prejudice*) oraz jego zinstytucjonalizowaną na poziomie społecznym preskrypcję. Zarówno jedno, jak i drugie są zaczerpnięte z autorytetu tradycji. Według Russella Kirka przesąd to odpowiedź, jaką dają intuicja i konsens przodków, gdy brak jest czasu lub wiedzy na rozumową analizę sytuacji<sup>68</sup>. Preskrypcja to zbiorowa mądrość pokoleń przekuta w zwyczaje, rytuały, normy, reguły, instytucje i struktury.

Wielu naszych myślicieli, zamiast obalać powszechne przesady, wykorzystuje swą inteligencję, by odsłonić ukrytą w nich mądrość. Gdy znajdują to, czego szukali, a rzadko się myślą, uważają za mądrzejsze utrzymywanie przesądu, w którym zawiera się rozumne jądro, niż odrzucanie skorupy przesądu, by pozostawić wyłącznie nagi rozum, bo rozumny przesąd potrafi urzeczywistnić swe racjonalne jądro i wzbudzić skłonności, które nadają mu trwałość<sup>69</sup>.

Praktyka, publiczne uczucia powiązane z obyczajami uzupełniają prawo, czasem je korygują, ale zawsze służą mu jako wsparcie<sup>70</sup>. Roger Scruton twierdzi, że nikt, a już na pewno nie konserwatysta, nie uwierzy, że można rządzić bez propagowania mitów<sup>71</sup>. A czy przekonanie modernistów, że da się zlikwidować (przez edukację i wychowanie) stereotypy i przesady, nie jest właśnie samo w sobie mitem? Podobnie jak mit o stworzeniu — dzięki oświacie i wychowaniu — Nowego Człowieka, który jest ściśle związany z dwoma innymi — mitem harmonijnego, egalitarnego społeczeństwa i mitem braterskiego, szczęśliwego świata<sup>72</sup>. Zwraca na to uwagę Gadamer, stwierdzając, że

historyzm, pomimo całej krytyki racjonalizmu i myślenia w kategoriach prawa naturalnego, sam stoi na podłożu nowożytnego oświecenia i dzieli jego przyjęte bezwiednie przesady. Istnieje mianowicie również przesąd oświecenia, który stanowi podstawę jego istoty i ją określa: ten zasadniczy przesąd oświecenia to uprzedzenie do uprzedzeń w ogóle, a tym samym ubezwłasnowolnienie tradycji<sup>73</sup>.

Konserwatyści podkreślają, że przestaliśmy się odwoływać do kategorii prawdy, zastępując ją kategorią faktu. Jak mówi stare powiedzenie: o faktach się nie dyskutuje. Fakty co najwyżej mogą stanowić podstawę takiej czy innej opinii, a w myśl liberalnego

<sup>68</sup> B. Miner, *Zwięzła encyklopedia...*, s. 220.

<sup>69</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 104.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>71</sup> R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, s. 42.

<sup>72</sup> J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, [w:] *Czy historia może się cofnąć*, red. B. Łagowski, Kraków 1993, s. 27–29. Historyczny obraz postępów ludzkiego umysłu przedstawia Jean Condorcete — doskonalenie jednostki, wewnętrzna harmonia egalitarnych społeczeństw, pokój i szczęście świata; Gabriel Mably uważał, iż dobrze sterowana rewolucja zrodzi nowy naród i „zupełnie nowego człowieka”. Według J.J. Rousseau rewolucje przywracają ludziom młodość, a Diderot utrzymywał, że naród odradza się w kąpieli we krwi. W 1961 roku Z. Bauman twierdził, iż potrzeba nam socjologów ekspertów i techników, ale równocześnie socjologów humanistów, którzy będą ułatwiać ludziom rozumienie świata i uczestniczyć w wytwarzaniu nowego człowieka: „Człowieka o aktywnej twórczej postawie społecznej. Takiego, któremu *nihil humani alienum*” (Z. Bauman, *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1961, s. 221–222, cyt. za: S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 291).

<sup>73</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 373: „Istotnie, gdy cofnąć się do początków nowożytnej nauki i logiki, natrafimy na ten sam problem, czy w ogóle może istnieć czyste używanie naszego rozumu, pozwalające postępować wedle metodycznych reguł i być wolnym od wszelkich przesądów i uprzedzeń — przede wszystkim »wербalnych«” (s. 474).

poglądu prawo do opinii jest podstawą wolności jednostki. Czyż jednak można cokolwiek ulepszyć w życiu społecznym, jeżeli rzeczywistość jest tylko zbiorem różnorodnych, lecz równie uprawnionych opinii? Allan Bloom zauważa, że historyzm i relatywizm kulturowy uniemożliwiają faktycznie sprawdzenie przesądów. Tym samym trudno na przykład ostatecznie rozstrzygnąć, czy równość jest tylko demokratycznym przesądem, czy ludzie są rzeczywiście sobie równi<sup>74</sup>. Już samo pojęcie konserwatyzmu jest swego rodzaju kodem kulturowym. W nauce i filozofii polityki od ponad 100 lat trwają próby zdefiniowania pojęcia, ale wymyka się ono jakimkolwiek jednoznacznym kryteriom i pojęciom. Nie będę tu przytaczał setek definicji i analiz pojęciowych. Spór polityczny pomiędzy konserwatyzmem a szeroko pojmowanym liberalizmem czy też modernizmem często sprowadza się do nadawania tym pojęciom znaczeń, które będą się negatywnie kojarzyć w sposób automatyczny i nieuświadomiony. Rzeczywistość chroniona przez konserwatystów to sfera metapolityczna mająca pośredni wpływ na politykę. Owa sfera obejmuje dziedziny formujące świadomość człowieka, przede wszystkim takie, jak kultura i oświata. Sfera polityczna byłaby w konserwatywnym świecie ograniczona przez ogólną atmosferę duchową wytworzoną dzięki edukacji i kulturze. Utylitaryzm i relatywizm byłyby niemożliwe, ponieważ kształtujący życie publiczne ludzie byłiby przesiąknięci konserwatywną obyczajowością i kulturą zgodnymi z normami wiecznego ładu moralnego<sup>75</sup>. Oczywiście istnieje niebezpieczeństwo, że owa ochrona tradycyjnego ładu przyjęłaby kuriozalne formy. Wybitni konserwatyści zdają sobie z tego sprawę. Jak pisze Robert Nisbet:

Dziś wszakże ów klasyczny cel ma niewiele wspólnego z dążeniami rzeszy samowważnych konserwatystów, którym zależy raczej na wykorzystaniu państwa czy przynajmniej pewnych agend państwowych do narzucenia wybranych wartości moralnych całemu społeczeństwu. Coraz żywojsza staje się pravicowa mutacja politycznego nacjonalizmu, doktryna dezawuuująca państwo opiekuńcze społecznie i ekonomicznie, a głosząca potrzebę państwa opiekuńczego moralnie. Wśród orędowników tej idei nie ma zgody ani choćby rozeznania, jak i gdzie w systemie państwa obywatelskiego chcieliby zaszczyścić autorytet moralny, lecz nie kierują się rozeznaniem, ale obsesją tępienia widomego zła wolnego rynku — zarówno w sferze myśli i moralności, jak ekonomii<sup>76</sup>.

Warto jeszcze na koniec zasygnalizować inny problem. Mianowicie: radykalnych zmian kulturowych w związku z rozwojem techniki. Jak zauważył Marshall McLuhan w odniesieniu do reklam — co, jak się wydaje, zasługuje jednak na uogólnienie — ludzie kultury pisma nie potrafią przeciwstawić się niewerbalnej sztuce obrazu, więc z niecierpliwością tupią nogami, aby wyrazić swój jałowy protest. Co więcej, nie potrafią oni dostrzec ani analizować niewerbalnych form układu treści i znaczenia. Nie umieją toczyć sporów z obrazami, jak i nie są świadomi faktu, że również druk, podobnie jak obraz, oddziałuje głównie na podświadomość<sup>77</sup>. Kultura coraz bardziej poddana nowoczesnym środkom masowego przekazu (telewizja, internet, kino, wszędziebylska reklama, plakat, media społecznościowe itp.) zdaje się podkładać obrazy w miejsce różnorodnych

<sup>74</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 46.

<sup>75</sup> R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 115.

<sup>76</sup> R. Nisbet, *Przesady*. *Słownik filozoficzny*.

<sup>77</sup> M. McLuhan, *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 124.

sensów, przekazując określone wzorce socjokulturowe internalizowane w skali dotychczas nieznanej.

## Bibliografia

- Baszkiewicz J., *Nowy człowiek*, [w:] *Czy historia może się cofnąć*, red. B. Łagowski, Kraków 1993.
- Baszkiewicz J., *Państwo — Rewolucja — Kultura polityczna*, Poznań 2009.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dzisiejszych studentów*, Poznań 1997.
- Bokajło W., *Niektóre teoretyczne i metodologiczne problemy badań nad kulturą polityczną*, [w:] *Studia z teorii polityki, kultury politycznej i myśli politycznej*, red. W. Bokajło, Wrocław 1996.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994.
- Cecil H., *Konserwatyzm*, Warszawa 1915.
- Chmielewski A., *Czym jest polityka? Carl Schmitt i jego krytyka*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Arbiszewski, Toruń 2002.
- Collins R., *Interaction Ritual Cains*, Princeton 2004.
- Dziubka K., *Inkluzja polityczna jako wartość demokratyczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 3, red. A. Czajowski, L. Sobkowiak, Wrocław 2000.
- Dziubka K., *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wrocław 2008.
- Ehrlich S., *Wiążące wzory zachowań. Rzecz o wielości systemów norm*, Warszawa 1995.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2007.
- Giddens A., *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009.
- Graeber D., Wengrow D., *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, Poznań 2022.
- Grzybowski K., *Wstęp*, [w:] N. Machiaveli, *Książę*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
- Hall A., *Polemiki i refleksje*, Londyn 1989.
- Harari Y.N., *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, Kraków 2020.
- Jabłoński A.W., *Kultura polityczna i jej przemiany*, [w:] A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak, *Studia z teorii polityki*, t. 2, Wrocław 1997.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007.
- Jaroszyński P., *Kultura i cywilizacja. Od Cyncerona do Konecznego*, „Człowiek w Kulturze” 1998, nr 10.
- Kirk R., *Przyszłość konserwatyzmu*, Warszawa 2012.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2004.
- Król M., *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Łagowski B., *Szkice antyspołeczne*, Kraków 1997.
- Maistre de J., *O rewolucji, suwerenności i konstytucji politycznej*, Kraków 2019.
- Malinowski B., *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986.
- McLuhan M., *Wybór pism*, Warszawa 1975.
- Miner B., *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, Poznań 1999.
- Nisbet R., *Przesady. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 1997.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962.
- Pieliński K., *Konserwatyzm jako osvajanie chaosu świata empirycznego (Przypadek Edmunda Burke’a)*, Warszawa 1993.

- Pius XI, *Quadragesimo anno*, 122, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996.
- Putnam R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008.
- Savigny F.C. von, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, Poznań 2002.
- Skarzyński R., *Ład — Rynek — Cywilizacja. Konserwatywny liberalizm niemiecki*, „Znak” 1990, nr 10–11.
- Strauss L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, London 1959.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Sztompka P., *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Kraków 2021.
- Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984.
- Wandowicz K., *Współczesny konserwatyzm polityczny w Polsce (1989–1998)*, Wrocław 2000.
- Weaver R.M., *Idee mają konsekwencje*, Warszawa 2010.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
- Zieliński T., *Historia kultury antycznej*, Warszawa-Kraków 1937.

## Conservatism — nation, tradition, prejudice

**Keywords:** conservatism, customs, tradition, prejudices, prescriptions, myths, cultural codes

### Summary

Culture, formed by an infinite number of means, goals, functions, values and patterns of behaviour, is the result of conscious and unconscious social acceptance or lack of acceptance of its elements. Undoubtedly, the language we use creates an image of the world, but it is also a product of the patterns of behaviour and non-verbal signs present in the world of culture. In response to the expansion of individualism and liberal rationalism, conservatism tried to emphasise the existence of that which is collective and unconscious. The Enlightenment brought with it a growing wave of changes in worldviews and customs, perceived by conservatism as a threat to the previous order and eternal values. Conservatism is characterised by an emphasis on the irrational area of forces in the life of the state, where the state is understood as completely supra-rational, subject only to the action of traditionally inherited instincts, spiritual forces, and the spirit of the nation. Social order is the work of the “democracy of the dead”, the sum of proven wisdom, considered opinions, and the experience of many generations. Tradition is the most important factor integrating a community, whose prosperity does not depend on individual achievements of reason (for its potential is limited) but on the intellectual achievements of generations. In this context, social order is shaped by authority, customs, religion, spiritual ties, and traditional family ties — as opposed to force, decrees, ideology, and contractual relationships. It is a common belief amongst conservatives that nationalised education, even if that is not its intended purpose, fulfils the function (not so much from the educational angle, but from a pastoral one) of popularising Enlightenment ideas and forming a “progressive” New Man. In this way, it has become one of the causes of the destruction of culture. The concept of tradition is connected with the concept of prejudice, which is the wisdom of the illiterate. Prejudice, i.e. a judgment made earlier and its institutionalised prescription at the social level, are taken from the authority of tradition. It is the collective wisdom of generations transformed into customs, rituals, norms, rules, institutions, and structures.