

Jacek Bartyzel: Tradycjonalistyczni krytycy kapitalizmu w krajach iberyjskich

Karlizm narodził się jako ruch na wskroś antyliberalny, nie tylko w politycznym, lecz również ekonomicznym sensie, skierowany przeciwko odgórnej „rewolucji burżuazyjnej”. I takim też karlizm pozostał w XX wieku, walcząc odtąd na dwa fronty: z liberalnym kapitalizmem i z marksizmem – pisze Jacek Bartyzel w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kapitalizm – w centrum uwagi”.

Aczkolwiek z bliższej nam czasowo perspektywy hiszpańskiej wojny domowej w latach 1936-1939 tradycjonalizm – zwany potocznie karlizmem od imienia (Don Carlos) trzech prawowitych, lecz wyzuty z panowania, dziedziców tronu Hiszpanii – jawi się prymarnie jako kontrrewolucja antykomunistyczna, to jednak nie należy zapominać, że karlizm narodził się jako ruch na wskroś antyliberalny, nie tylko w politycznym, lecz również ekonomicznym sensie, skierowany przeciwko odgórnej „rewolucji burżuazyjnej” wszczętej przez kamarylę dworską regentki Marii Krystyny po 1833 roku, sprzymierzoną z liberałami. I takim też karlizm pozostał w XX wieku, walcząc odtąd na dwa fronty: z liberalnym kapitalizmem i z marksizmem. W 1959 roku ówczesny szef Wspólnoty Tradycjonalistycznej – José María Valiente (1900-1982) pisał, iż monarchia hiszpańska „nie może być liberalno-kapitalistyczna, ponieważ jest dziś widoczne dla wszystkich, że liberalizm, równoznaczny z kapitalizmem ucisku (*capitalismo de presión*), jest nieprawowity jako władza polityczna i nie do pogodzenia z prawem naturalnym własności naszych ludów i prowincji”[1]. Tak

samo jednak niezgodny z tradycjonalizmem jest oczywiście także socjalizm, co oznacza, że „karlizm broni własności prywatnej przeciwko socjalizmowi, a własności zbiorowej przeciwko indywidualizmowi”, uważając, że własność nie może być przypisana wyłącznie jednostce albo państwu, lecz także ciałom społecznym (*cuerpos sociales*), počawszy od rodziny[2].

Zadanie rozwiązania (w myśl wskazań encykliki *Rerum novarum* Leona XIII) „ciężkiego problemu kwestii społecznej”, wytworzonego przez rewolucję burżuazyjno-liberalną, sprowadzającą na powrót „tyranię wolności bez granic” świata pogańskiego, wytwarzającą pauperyzm, który jest „niewolnictwem (*esclavitud*) duszy i ciała”, oraz zamieniającą pracę w towar (*mercancía*) a człowieka w maszynę[3], zostało przyjęte już jako oficjalny cel karlistowskiej restauracji w jednym z najważniejszych dokumentów „króla z prawa” w latach 1868-1909 – Karola VII (Don Carlos de Borbón y Austria-Este), jakim były Tezy z Loredan[4], przyjęte podczas narady karlistowskich notabli w styczniu 1897 roku, a zredagowane przez markiza de Cerralbo (Enrique de Aguilera y Gamboa; 1845-1922). Jako kompleksowe rozwiązanie kwestii społecznej, (obejmującej kwestię robotniczą, kwestię rolną i nauczanie, Tezy proponowały rewitalizację życia korporacyjnego, natomiast w odniesieniu do wężej traktowanej „kwestii robotniczej” (*cuestión obrera*) kluczowy fragment brzmiał następująco: „Pragniemy wykorzystać i zastosować do prawodawstwa nauki godnej najwyższego podziwu encykliki Leona XIII; życzymy sobie, aby właściciel i robotnik zjednoczyli się głęboko przez stosunki moralne i prawne, wcześniejsze i wyższe od twardego (*dura*) prawa popytu i podaży (*la oferta y la demanda*) – tej jedynej zasady, którą przyswajają sobie materialistyczna ekonomia liberalna – i postaramy się w ten sposób oswobodzić (*emancipar*) robotnika, dzięki chrześcijaństwu, z wszelkiej tyranii”[5].

Karliści nie ograniczali się przy tym do deklaracji, lecz podejmowali działania praktyczne zmierzające w kierunku realizacji wskazań *Rerum novarum* co do zrzeszania się robotników. Były one tak zdecydowane, że założone przez karlistów w uprzemysłowionej Katalonii związki zawodowe (*sindicatos liberos*) określano nawet mianem „białych bolszewików” (*bolcheviques blancos*). Założycielem pierwszego „wolnego syndykatu”, pod nazwą Legitymistyczne Centrum Robotnicze (Centro Obrero Legitimista), w październiku 1919 roku był kataloński karlista z Leridy Ramón Sales Amenós (1893-1936). Wkrótce ów syndykat rozprzestrzenił się na całą Hiszpanię, jako Krajowa Konfederacja Wolnych Związków (Confederación Nacional de Sindicatos Libres; CNSL), dochodząc w 1929 roku do całkiem pokaźnej liczby 197 853 członków, z czego ponad 40% (81 000) przypadało na Katalonię. Ironią losu, autentyczny obrońca praw robotniczych, jakim był Sales (pochodzący z biednej, chłopskiej rodziny), został na początku wojny domowej zamordowany przez milicjantów z anarchosyndykalistycznej CNT, do której ongiś sam należał, zanim założył „związki wolne”[6].

Kluczowe dla koncepcji tradycjonalistycznej jest pojęcie „monarchii społecznej” (*monarquía social*), które rozwija zwłaszcza karlistowski filozof Rafael Gambra (1920-2004) w dziele z 1954 roku *Monarchia społeczna i reprezentacyjna*. Autor umiejscawia je w obszarze naczelnego zadania myśli tradycjonalistycznej, jakim jest *restauración social*, konieczna wskutek rozkładu społeczeństwa. Gambra przyswaja sobie ukute przez Juana Vázquez de Mellę pojęcie *sociedalismo*, alternatywne zarówno do indywidualizmu, jak i socjalizmu czy etatyzmu, a będące synonimem instytucji autonomicznych społeczeństw historycznych, które swoje istnienie formowały w konkretnej rzeczywistości geograficznej i historycznej, w sposób

Karliści nie ograniczali się do deklaracji, lecz podejmowali działania praktyczne zmierzające w kierunku realizacji wskazań Rerum novarum co do zrzeszania się robotników. Były one tak zdecydowane, że założone przez karlistów w Katalonii związki zawodowe określano nawet mianem „białych bolszewików”

naturalny, to znaczy odpowiadający naturze specyficznie ludzkiej. Na tę specyfikę składają się trzy podstawowe popędy, które znajdują adekwatny wyraz w instytucjach społeczeństwa cywilnego: (1) popęd przywiązania i przedłużania, tworzący instytucję rodziny, pragnącej przekazać swoje patrymonium

potomkom, który to popęd – rozszerzony na większe gremia – konstituuje stany zawodowe i instytucje cechowe, stałe, autonomiczne i dbające o swoje interesy ekonomiczne; (2) popęd obronny, wytwarzający instytucję militarną, związaną przez swoją naturę z porządkiem politycznym, niemniej zachowującą swój specyficzny, niematerialny, etos i prawo; (3) popęd umysłowy, którego najwyższym spełnieniem jest instytucja uniwersytetu, wolnego i wyposażonego we własną osobowość i charakter. To – chrześcijańskie – społeczeństwo (*ciudad cristiana*) zostało zaatakowane przez radykalnie indywidualistycznego ducha rewolucyjnego (będącego mutacją ducha oświeceniowego), który w imię projektu „społeczeństwa racjonalnego” zniszczył ciała pośredniczące: patrymonia rodzinne, cechy, autonomię uniwersytetów, własność municypalną, administrację regionalną, wreszcie patrymonia kościelne („dezamortyzacja” dóbr), nie zostawiając niczego pomiędzy Państwem a jednostką, pozbawiając

przeto porządek społeczny wszystkich wewnętrznych sił żywotnych w jego strukturze. Gamba opisuje tego nowego ducha indywidualistycznego i antywspólnotowego (*anticomunitaria*), charakteryzując go nade wszystko jako przeszacowanie (*sobreestimación*) wolności indywidualnej oraz komfortu. Jednak ceną ich wywyższenia oraz zniknięcia obszerniejszego i bardziej serdecznego świata historycznych instytucji jest pojawienie się odtąd dwóch dominujących u wszystkich narodów zachodnich odczuć: poczucie bezsilności człowieka wobec Państwa oraz wykorzenia (*desarraigo*), sprawiającego, iż nikt nie czuje się już związany z jakimś przeznaczeniem zbiorowym, co skutkuje istotnym i wewnętrznym dyskomfortem ducha.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Absolutny indywidualizm państwa liberalnego wywołuje również kwestię socjalną, której nabrzmienie skutkuje rozsadzaniem go przez prądy radykalno-demokratyczne i socjalistyczne. „Ustrój liberalny nie przyznał słabszym (*débiles*) prawa stowarzyszania się w obronie swojego zawodu ani do usankcjonowania funkcji cechowych, uznając tylko obowiązywalność kontraktów; zdezamortyzował własność komunalną gmin i cechów, która tworzyła stabilną formę ochrony i bezpieczeństwa socjalnego; rozerwał więź pomiędzy własnością a relacjami wspólnotowymi i uczuciowymi, które były jej otuliną, popierając tym samym jej anonimową koncentrację i bezosobowe użytkowanie dla celów czysto spekulacyjnych”[7]. W tej sytuacji konsekwencją najbardziej radykalną zniszczenia więzi społecznych przez ducha indywidualistycznego jest rewolucja, która proponuje rozwiązanie zwodnicze wprawdzie, lecz proste, transformacji

zatomizowanych jednostek w egalitarny i monolityczny blok, przy czym owo przejście od liberalizmu do totalitaryzmu odbywa się dialektycznie po tej samej trajektorii kontraktualizmu społecznego, wyznawanego przez obie ideologie, oraz koncepcji abstrakcyjnego człowieka – „kapsułki”; zmienia się tylko metoda jego „wyzwolenia” od alienacji. O ile liberalizm, „wyzwalając” jednostkę z więzi społecznych, proponował jej – jako jedyną instytucję po likwidacji ciał pośredniczących – „państwo minimalne”, nakładające ograniczenia czysto negatywne i jurydyczne, o tyle w socjalizmie to państwo samo przekształca się w administratora bogactwa i reglamentatora wszystkich stosunków ekonomiczno-społecznych; tak czy owak, zawsze istnieją tylko jednostki i państwo. Zadaniem monarchii tradycyjnej – właśnie jako monarchii społecznej – nie jest tedy wynalezienie jakiejś mitycznej „trzeciej drogi” (*tercera vía*) pomiędzy liberalizmem i socjalizmem, albowiem „pośrodku” dwóch błędów może być tylko ich kontaminacja, ale przewyciężenie ich obu i „restauracja samego społeczeństwa, z jego naturalnymi organami, jego wewnętrzną żywotnością i z jego reprezentacją”[8]. Jeżeli społeczeństwo jest tradycyjne, czyli silnie zespolone i organiczne, to strzeże tych wolności przez samą swoją strukturę. Na odwrót społeczeństwo liberalne skłania się ku indywidualizmowi i mechanistycznej koncepcji porządku prawnego i politycznego, która promuje subiektywne prawa jednostki, niszcząc ludzkie więzi, wierność i odpowiedzialność.

Równie zdecydowanie broni roli „ciał pośredniczących” pomiędzy jednostką a państwem karlistowski filozof prawa Álvaro d’Ors (1915-2004): „Fundamentalnym błędem liberalizmu jest, jak wiadomo, przekonanie, że wolność osobista jest możliwa tylko, kiedy nie istnieją inne więzy społeczne, aniżeli państwowe. Doświadczenie unaocznia natomiast, że przeciwnie: wolność osobista jest ubezpieczana najściślej przez te inne formy społeczne, które zwykło się nazywać «grupami

O ile liberalizm, „wyzwalając” jednostkę z więzi społecznych, proponował jej „państwo minimalne”, nakładające ograniczenia czysto negatywne, o tyle w socjalizmie to państwo samo przekształca się w administratora bogactwa i reglamentatora wszystkich stosunków ekonomiczno-społecznych

pośredniczącymi» (*grupos intermedios*), poczynając od rodziny, poprzez gminę i cech, aż po inne formy uspołecznienia (*sociabilidad*)” [9]. Ta wolność zrzeszania się, która wzmacnia wolność osobistą, nie musi być pojmowana jako prawo do konstytuowania osób prawnych przez prostą autonomię

prywatną. Błąd fałszywego „prawa naturalnego” stowarzyszania się, typowy dla prawodawstwa współczesnego, oraz równie fałszywe przekonanie, że każde ludzkie ugrupowanie musi być odziane w osobowość prawną, jest – zdaniem d’Orsa – podsycany przez kapitalizm, który służy wolności tworzenia osób prawnych jako instrumentów czysto ekonomicznych, jak również przez liberalizm, który wykorzystuje ją dla tworzenia grup nacisku i partii politycznych. Atoli utworzyć osobę prawną znaczy intencjonalnie stworzyć byt wieczny (*ser perenne*), można rzec – nieśmiertelny (*inmortal*). Osobowość prawną należy bowiem do prawa publicznego i jej kontrola musi łączyć się z władzą odpowiedzialną za ład wspólnoty, którą musi rządzić” [10].

Bardzo podobne do hiszpańskich karlistów idee głosili tradycjoniści portugalscy, którzy w 1914 roku utworzyli ruch nazwany Integralizmem Luzytańskim (*Integralismo Lusitano*), na którego czele stał poeta i filozof António Sardinha (1887-1925), a po jego śmierci – Hipólito Raposo (1885-1953). W ustroju gospodarczym integraliści odrzucali zarówno liberalizm kapitalistyczny (nazywany też przez nich indywidualizmem ekonomicznym), jak i syndykalizm rewolucyjny i socjalistyczny, któremu przeciwstawiali „syndykalizm organiczny”, oparty na współpracy klas i zawodów. Liberalny kapitalizm integraliści oskarżali o zniszczenie podstaw ekonomicznych i społecznych Starego Porządku (*Antigo Regime*), w szczególności zaś zduszenie rolnictwa i rzemiosła kosztem jednostronnego industrializmu. Ów industrializm – „prawowita latorośl (*legítimo rebento*) Rewolucji Francuskiej” – przy wsparciu liberalnych rządów arbitralnie rozwiązujących cechy, zniszczył godność pracy na roli oraz starych rzemieślniczych zawodów. Kapitalizm korumpował już monarchię po odgórnej rewolucji liberalnej w 1834 roku, lecz pełny triumf święci w republice, będącej za fasadą parlamentaryzmu „państwem plutokratycznym” (*Estado plutocrático*) i „bankokracją” (*bancocracia*), gdzie „rządzi pieniądz” (*o dinheiro manda*) i międzynarodowe syndykaty kapitalistyczne. W 1922 roku Sardinha pisał: „W Republice postrzegaliśmy zawsze ostatnią konsekwencję rozwiązłego mariażu bankierów i polityków, zainaugurowanego w 1834 roku orgią rabunku dóbr Zakonów Religijnych”[11]. Bezwzględna dominacja plutokracji prowadzi do nowej postaci niewolnictwa (*escravidão*), polegającego na przekształceniu człowieka w maszynę. Obrazowo i sugestywnie przedstawiał to Raposo pisząc, iż „Era Kapitalistyczna wykreowała smutną rzeczywistość *Homo Faber*, który teraz został poniżony i upodlony przez Dynamokrację w *Homo Ferramentum* [Człowieka Narzędzie – J.B.], kadłubka zredukowanego do użytecznego narzędzia

produkcji”[12]. Charakterystyczna dla kapitalizmu „gorączka spekulacyjna” wytwarza stan ducha, który jest „amerykanizacją” życia, postrzegany z innej strony jako całkowita „poganizacja”[13]. Jak twierdził myśliciel, niepodobna nie dostrzec, iż plutokracja pokrywa się właściwie z „międzynarodowym żydostwem”, dążącym do całkowitego zniewolenia narodów[14]. Wobec powyższego, pisał Sardinha, „przeciwko prawu większego zysku (*lucro*) Plutokracji proklamujemy zysk uczciwy; przeciwko kapitalistycznemu uciskowi, praktykowanemu – paradoksalnie – poprzez wolną konkurencję, która od stulecia z żądzy zysku rozlewa krew ludzką, bronimy sprawiedliwej płacy (*justo salário*), uwalniającej matkę od fabryki, a dzieci od nędzy materialnej oraz przywracającej moralne piękno ognisk domowych”[15].

„Kwestia społeczna” jest więc dla integralistów w pierwszym rzędzie „kwestią moralną”, powinnością położenia kresu anarchii moralnej kapitalizmu, a jednocześnie ratunku przed socjalistycznym zbydłeniem. Organizacja ekonomiczna społeczeństwa przez korporacje (syndykaty) „organiczne”, na wzór cechów i gildii średniowiecznych, lecz z uwzględnieniem nowych warunków produkcji i nowych grup społecznych na czele z robotnikami fabrycznymi, ma przywrócić prawu własności jego funkcję społeczną, tym samym zaś powstrzymać atak „socjalistycznej żarłoczności” (*o devorismo socialista*), która „grzebie w mroku żołądka światło własnego rozumu, sprowadzając grupy społeczne do zbójceckich hord (*gregários*)”[16]. Syndykaty winny być zorganizowane oddolnie, lecz hierarchicznie, na poziomie municypalnym, następnie prowincjonalnym i wreszcie centralnym, jako konfederacja Rad Technicznych (*Conselhos Técnicos*), które wraz ze Zgromadzeniem Narodowym będą inspirować rządy Króla i jego ministrów. Rolą państwa w tym stanie rzeczy nie jest ani stać z boku, jak w doktrynie leseferyzmu, ani dyrygować i zastępować ciała społeczne, lecz „wspomagać, popierać, koordynować,

przystosowywać, a zwłaszcza zwalczać i likwidować spekulacje szkodzące dobrobytowi narodowemu. (...) Funkcją Państwa jest ochraniać słabych i kierować silnymi”[17].

[1] Cyt. za: J.M. Codón Fernández, *Tradición y Monarquía*, Palencia 1961, s. 263.

[2] *¿Qué es el Carlismo?*, edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid 1971, s. 167-168.

[3] *Acta de Loredan. Acta de las conferencias celebradas en el palacio Loredan, de Venecia, redactada por el Marqués de Cerralbo y oficialmente aprobada por Carlos VII (Enero, 1897)*, [w:] M. Ferrer, *Escritos políticos de Carlos VII*, Madrid 1957, s. 224.

[4] Jeden z najpiękniejszych w Wenecji, gotycki pałac rodu Loredan był siedzibą Karola VII na wygnaniu.

[5] *Acta de Loredan...*, s. 224.

[6] Zamordowano go w wyjątkowo okrutny sposób: jego ręce i nogi przywiązano łańcuchami do czterech ciężarówek, które następnie rozjechały się w przeciwnych kierunkach rozrywając ciało na cztery

części.

[7] R. Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954, s. 64.

[8] Tamże, s. 67.

[9] Á. d'Ors, *La violencia y el orden*, Madrid 1987, s. 117.

[10] Tamże, s. 117.

[11] A. Sardinha, *Estado plutocrático e parlamentarista*, „A Revolução”, n° 4, 26 de Fevereiro de 1922.

[12] H. Raposo, *Insurreição da Carne*, Lisboa 1944, s. 39.

[13] A. Sardinha, *A prol do Comum. Doutrina & História*, Lisboa 1934, s. 96.

[14] Ibidem, s. 48.

[15] Ibidem, s. 99.

[16] Ibidem, ss. 95-96.

[17] L. de Almeida Braga, *Paixão e Graça da Terra*, Lisboa 1947, s. 136.