

PRZEMYSŁAW PIOTROWSKI

(Olsztyn)

### MIĘDZY TRADYCJONALIZMEM I ABSOLUTYZMEM O KONSERWATYZMIE RYSZARDA LEGUTKI

Celem niniejszych rozważań jest przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie, w jakiej proporcji konserwatyzm Legutki konstytuują dwie tradycje filozofii politycznej: starożytna oraz nowożytna. Mówiąc inaczej, jest to przedsięwzięcie identyfikacji ideowej tożsamości krakowskiego profesora z perspektywy sporu starożytników i nowożytników. Ponieważ moim zamiarem jest również ustalenie reguł jego tradycjonalistycznej autoidentyfikacji (a zwłaszcza tego, w jakiej pozostaje ona relacji do absolutystycznego pierwiastka jego stanowiska), zaczniemy od przedstawienia przeprowadzonej przez niego krytyki tradycjonalizmu, tj. jednej z wyróżnionych przez niego postaci konserwatyizmu<sup>1</sup>.

Nasz autor poddaje analizie trzy, w jego przekonaniu fałszywe, postacie tej idei. Pierwsza z nich wyraża się pryncypialnym odrzuceniem zastanej rzeczywistości jako z gruntu kryzysowej i zdegradowanej formy wcześniejszego porządku. Jej błąd polega na tym, iż tworzy ona obraz przedkryzysowego ładu, nie w drodze sumiennej, historycznej rekonstrukcji, lecz „nieprawidłowego rozciągnięcia poje-

---

<sup>1</sup> J. Szacki traktuje pojęcie tradycjonalizmu jako obejmujące przeciwstawne sobie kategorie: konserwatyizmu (idei zachowania ciągłości) oraz archaizmu (idei restauracji dawnego ładu); zob. tenże, *Tradycja*, Warszawa 1971, s. 221–233. M. Cichocki używa terminu „tradycjonalizm” dla oznaczenia patologicznej postaci konserwatyizmu, nazywanej przez niego także konserwatyzmem reaktywnym, który, jak twierdzi, jest wytworem anarchicznego romantyzmu; zob. tenże, *Ciągłość i zmiana*, Warszawa 1999, ss. 14–20, 44–48. To, co Cichocki określa jako tradycjonalizm czy konserwatyzm reaktywny, a Szacki jako archaizm, Legutko charakteryzuje poprzez, stanowiący jego cechę rozpoznawczą, „syndrom złotego wieku”. W typologii postaci konserwatyizmu u R. Skarzyńskiego najbliższy znaczeniowo używanemu przez Legutkę pojęciu tradycjonalizmu byłby *konserwatyzm społeczno-kulturowy*; zob. R. Skarzyński, *Konserwatyzm*, Warszawa 1998, s. 22.

dynczych cech na całość życia społecznego i nadania tak powstałemu tworowi realności”. Przykładem takiego nadużycia jest wyciągnięty z tezy o współczesnym kryzysie religijnym wniosek o istnieniu autentycznej religijności w czasach wcześniejszych. Na podobnej zasadzie hipoteza o dezintegracji dzisiejszych społeczeństw albo załamaniu kulturowych hierarchii nie daje podstaw do twierdzenia o istnieniu wcześniej autentycznej wspólnotowości, ani też o nieobecności w minionych epokach kulturowego barbarzyństwa. Zrodzony przez sytuację polemiczną „syndrom złotego wieku” prowadzi konserwatystę do „kultu abstrakcji”<sup>2</sup>. W efekcie nieuprawnionej idealizacji przeszłości, popada on w sprzeczność z zasadą afirmacji i obrony tego co istnieje, przed agresją ideologicznej fikcji, ponieważ sam podobną fikcję reprezentuje<sup>3</sup>.

Inna postać fałszywej interpretacji idei tradycjonalistycznej jest, w przekonaniu Legutki, efektem chybionego sposobu rozumienia kryterium identyfikacji, najcenniejszych z punktu widzenia konserwatysty, składników zbiorowej tożsamości, które jest oparte na opozycji historycznego konkretnego tożsamości rzeczywistej oraz teoretycznego abstraktu fikcyjnej<sup>4</sup>. Przykładem pierwszej z nich jest np.

---

<sup>2</sup> J. Szacki idealizację minionych epok określa jako utopię czasu przeszłego. Znajduje ona swą analogię w uniwersalnym, religijnym micie „raju utraconego”. W tradycji zachodniej wyróżnia on kilka szczególnie doniosłych „wcieleni” tego mitu „wieku złotego”: koncepcję stanu naturalnego jako początkowego, szczęśliwego stanu ludzkości; kultywowany od czasów Renesansu po rewolucję francuską wyidealizowany wizerunek greckiej i rzymskiej starożytności; romantyczną fascynację zachodnioeuropejskiego średniowiecza; słowiańską utopię pierwotnego gminowładztwa, która odegrała wybitną rolę w Rosji, a na gruncie polskim była upowszechniana np. przez Lelewela; wreszcie – żywy m.in. w średniowiecznych ruchach sekciarskich mit wczesnego chrześcijaństwa. Zob. tenże, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 82–90.

<sup>3</sup> TK, s. 127–128. U Szackiego ów „syndrom złotego wieku” określony jest jako idea restauracji lub archaizm, w odróżnieniu od konserwatyzmu. Temu drugiemu obca jest, jak twierdzi, właściwa archaizmowi idea powrotu oraz ostre przeciwstawianie sobie przeszłości i teraźniejszości. Postępuje się on pojęciami tożsamości i ciągłości. W programie restauracji widzi ideę w istocie rewolucyjną. Celem konserwatysty jest zachowanie ładu zastanego, archaisty – jego zniszczenie w imię przywrócenia minionego. Ideał restauracji, czyli powrotu do idealnego kiedyś, oznacza, w jego przekonaniu, niebezpieczeństwo zerwania ciągłości w imię tradycji. Zob. tenże, *Tradycja*, Warszawa 1971, ss. 223–224, 229. Zdaniem M. Cichońskiego, archaizm, nazywany przez niego tradycjonalizmem lub konserwatyzmem reaktywnym, niszczy poczucie wspólnej pamięci politycznej i w tym sensie „jest jedną z gorszych odmian partykularyzmu wymierzonego we wspólnotę polityczną”; swoją siłę czerpie nie tyle z afirmacji przeszłości, co z negacji rzeczywistości współczesnej jako fałszywej, zdegenerowanej formy wyidealizowanej przeszłości; do przeszłości odwołuje się ze względu na niezdolność pogodzenia się z rzeczywistością zastaną i w tym sensie jest efektem tzw. dylematu postrewolucyjnego; jego przeciwieństwo z absolutnym [antytradycjonalistycznym – P.P.] racjonalizmem jest jedynie pozorne. Zob. tenże, *Ciągłość i zmiana*, wyd. cyt., s. 14–19.

<sup>4</sup> Oprócz opozycji konkretnego i abstraktu Legutko wymienia również kryterium niesprowadzalności tradycji społecznych praktyk, do technicznych procedur (TK, s. 119). M. Oakeshott zapomnienie owej niesprowadzalności nazywa racjonalizmem, którego istotę identyfikuje z zapoznającą sens dystynkcji między techniką i praktyką wiarą w suwerenność techniki. Twierdzi on, iż racjonalizm ów w znaczącej mierze, determinuje oblicze współczesnego myślenia, szczególnie zdominował sferę polityki. Co godne podkreślenia, Oakeshott, który jest raczej antyplatoni-

cywilizacja zachodnia, drugiej – ludzkość. Tym, co czyni pierwszą z nich rzeczywistą i konkretną zarazem, jest to, iż „posiada ona – jak to określa krakowski filozof – nabyte przez historyczne doświadczenie oblicze (TK, s. 120)”, czyli że została ukształtowana w procesie „organicznego wzrostu”<sup>5</sup>. Błąd w tym przypadku polega na nieuzasadnionym stawianiu alternatywy między węższą, partykularną, oraz szerszą, uniwersalną, tożsamością zbiorową. Szczególnie chodzi tu o kreowanie konfliktu między tożsamością narodową i europejską. Źródło konfuzji tkwi, zdaniem krakowskiego filozofa, w nedorzecznej koncepcji hierarchii rzeczywistości tożsamości grupowych, opartej na założeniu, iż ich stopień jest odwrotnie proporcjonalny do stopnia ich uniwersalności (według zasady: im bardziej ogólna, tym mniej konkretna i mniej rzeczywista). Zgodnie z logiką tej koncepcji, Polak lub Niemiec jest bardziej konkretny, a więc rzeczywisty od Europejczyka, ten zaś – bardziej niż człowiek jako taki. Jeśli więc przyjąć, iż konserwatyście przystoi afirmacja raczej tego, co bardziej, niż tego, co mniej realne, to czy nie powinien on wyżej cenić tożsamości polskiej czy niemieckiej, niż europejskiej? (TK, s. 120–121).

Mankament tego rozumowania polega, zdaniem Legutki, na nieuwzględnieniu tego, iż sens historycznego konkretnego „zależy w dużym stopniu od sytuacji polemicznej, [czyli – P.P.] od tego przeciw czemu stanowisko konserwatywne jest formułowane”. Pojęcie europejskości posiada np. zasadniczo inne znaczenie jeśli przeciwstawimy je sowietyzmowi, inne – gdy tożsamości polsko-katolickiej, a jeszcze inne, gdy kulturom pozaeuropejskim. Co więcej, europejskość przeciwstawiona sowietyzmowi, wcale nie musi stanowić idei konserwatywnej, albowiem w czasach realnego socjalizmu często bywała to idea „Europy anarchizacyjno-heretyckiej”. Podobnie też zmitologizowana tożsamość narodowo-katolicka, definiowana w opozycji do europejskości czy Zachodu, stanowiła niejednokrotnie przedmiot konserwatywnej krytyki. Konserwatywnie rozumiana europejskość, polemiczna wobec proletariackiego internacjonalizmu, nie jest ani mniej, ani bardziej rzeczywista, niż definiowana w opozycji do Europy tolerancji i otwartości, tożsamość narodowa. „Nie ma zatem sensu umieszczanie tego, co europejskie i tego, co

---

stycznym tradycjonalistą, akcentuje istotną różnicę między tym nowożytnym, określonym przez wiarę w suwerenność techniki racjonalizmem a racjonalizmem platońskim oraz scholastycznym. Zarazem jednak zaznacza, iż nie należy mylić racjonalizmu Kartezjusza z – jak można sądzić – oświeceniową ideologią racjonalizmu: „Kartezjusz – twierdzi – nigdy nie był kartezjańskim racjonalistą”; M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, „Res Publica” 4, 1987, s. 145–159 oraz „Res Publica” 5, 1987, s. 149–159.

<sup>5</sup> W ten sposób określa to Krzysztof Pielniński; zob. tenże, *Edmund Burke, czyli o fundamentalnej wyższości złudzenia nad prawdą*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”, 1992, s. 40. Odnośnie do obu wyróżnionych przez Legutkę kryteriów identyfikacji autentycznej, tj. zasługującej na obronę tożsamości zbiorowej, wydaje się, posiadają one wspólny mianownik: sens „bycia efektem organicznego wzrostu” zawiera się bowiem w „niesprowadzalności do efektu technicznych procedur”.

polskie, na jednej skali realności. Równie bezsensowną byłaby próba określenia, czy jest się bardziej mężczyzną, czy bardziej ojcem”. Prawdy tej, zdaniem Legutki, nie podważa doświadczenie konfliktu lojalności wobec dwu różnych zbiorowych tożsamości, ani też fakt, iż przynależność do wspólnoty narodowej jest silniejsza emocjonalnie, niż np. do cywilizacji Zachodu. Więzi bowiem z tym, co europejskie, nawet jeśli bardziej letnio przeżywane, są o tyle nie mniej realne, że nie można ich tym, co polskie, w żaden sposób zastąpić (TK, s. 125–126; PZ, s. 41).

Powtórzmy. O przedmiocie konserwatywnej afirmacji kulturowego dziedzictwa rozstrzyga, w przekonaniu krakowskiego filozofa, każdorazowo kontekst polemiczny; sens polskości czy europejskości zależy od tego, w opozycji do czego stają się one tym przedmiotem. Afirmacja konkretnego historycznego dziedzictwa, posiada swoją konserwatywną sankcję, o ile wyrasta ze sprzeciwu np. wobec zagrażającej mu ekspansji powierzchownego uniwersalizmu racjonalistycznej ideologii, traci ją jednak w momencie, w którym staje się ona przesłanką absolutyzacji wartości narodowej tożsamości. Popada w sprzeczność z tradycjonalistyczną zasadą zachowania historycznej ciągłości i kulturowej tożsamości, gdy definiuje narodową indywidualność w opozycji do uniwersalnej tożsamości europejskiej czy zachodniej. Najkrócej mówiąc: fałszywa apoteoza historycznego konkretnego, polegająca na pomieszaniu realizmu z partykularyzmem, w ostatecznym rachunku prowadzi do sprzecznej z duchem konserwatyzmu, dyskredytacji tego, co historycznie konkretne i tym samym realne.

Kolejna, spośród poddanych przez Legutkę krytyce, postać tradycjonalistycznej dewiacji, podobnie jak poprzednia, ma związek z fałszywym sposobem interpretacji kryterium identyfikacji przedmiotu zachowania, w postaci konkretnego historycznego dziedzictwa. Polega ona na arbitralnym uznaniu wspólnoty narodowej za „rzeczywistego i ostatecznego twórcę reguł rządzących życiem zbiorowości”, któremu towarzyszy skłonność do kwestionowania racji wznoszenia się ponad jej indywidualne doświadczenie historyczne w celu poszukiwania zasad i norm o znaczeniu powszechnym. Paradoxem jest, zdaniem krakowskiego profesora, iż konserwatywny rodowód tak rozumianego etnocentryzmu idzie w parze z jego wyraźnym pokrewieństwem ideowym z antykonserwatywną orientacją postmodernistyczną. Niewiele zmienia tu fakt, iż wspólnota narodowa stanowi dla nacjonalistów świat pełen tajemnic, podczas gdy dla przenikniętych sceptycyzmem postmodernistów jest ona rzeczywistością, w sensie weberowskim, odczarowaną – dla pierwszych jest świętością, dla drugich konwencją; jedni reprezentują często sympatie autorytarne, a drudzy liberalno-demokratyczne. W przekonaniu Legutki, istotne jest to, że jednych i drugich cechuje tak samo arbitralne uzasadnienie reguł moralnych. Jedni i drudzy reprezentują ten sam kulturowy relatywizm (TK, s. 123).

Wymownym świadectwem krytycznego stosunku krakowskiego filozofa wobec antyuniwersalitycznych tendencji tradycjonalizmu jest jego teza o istotnych

ideowych źródłach, kompromitującego wielu znakomitych dwudziestowiecznych liberałów, procederu obłudnego stosowania podwójnych standardów moralnych, związanego z ich opinią o komunizmie. Jak twierdzi, wspaniałomyślnie przyznali oni temu systemowi rolę wartościowego czynnika cywilizacyjnej modernizacji narodów niezachodnich, jednocześnie ze stanowczą dezaprobatą odnosząc się do jakichkolwiek projektów przeniesienia sowieckich rozwiązań na Zachód (NZ, s. 129–132). Arbitralność i wyniosłość, z jaką potraktowali oni wolnościowe aspiracje społeczeństw żyjących na wschód od Łaby, Legutko uznaje za implikację wewnętrznej logiki tradycjonalizmu, który słusznie podkreślając rolę historyczno-kulturowych uwarunkowań wolności politycznej (jak to określa J. Acton, jest ona „delikatnym owocem dojrzałej cywilizacji”), pomiął znaczenie jej uwarunkowań uniwersalnych i ponadhistorycznych, czyli takich, o jakich jest mowa w klasycznej, starożytnej koncepcji niezmiennej, duchowej i politycznej natury człowieka. Krakowski filozof podkreśla, iż polemika E. Burke’a z intelektualnym przesłaniem rewolucji francuskiej cechowała się istotną ambiwalencją: wyrażając usprawiedliwiony hołd dla wielkości angielskiego ducha, stwarzała jednocześnie podstawę do tego, by uznać, iż żyjący poza światem anglosaskim „nieszczęśnicy (...), jeśli nie są wolni, to na swój los zasłużyli, bo nie dorosli do wolności” (NZ, s. 126–127). Innymi słowy, cechująca się relatywistyczną arbitralnością wielkoduszność B. Russela, J. Dewey’a czy innych wybitnych liberałów wobec komunistycznej tyranii stanowi – jak wydaje się sugerować Legutko – implikację tradycjonalistycznej skłonności do antyuniwersalizmu, wyraźnie obecnej już w stanowisku E. Burke’a<sup>6</sup>.

Skłonność ta najskrajniejszy swój wyraz znalazła, zdaniem krakowskiego profesora, w romantyzmie, który odrzucił klasyczną koncepcję prawdy, uznając ją za wyraz kulturowej uniformizacji, i przeciwstawił jej apologię niepowtarzalnej i nieporównywalnej indywidualności ducha narodu. Romantyczny partykularyzm zakwestionował rangę zrodzonego w starożytnej Grecji pytania o to, jak organizować ład społeczny, by stanowił on ucieleśnienie reguł powszechnych. Źródło rozstrzygających miar umiejscowił w „narcystycznej” introspekcji indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Autorytet racji zewnętrznych zastąpił prymatem cnoty autentyczno-

---

<sup>6</sup> Inną niż u Legutki interpretację stanowiska E. Burke’a, znajdziemy u M. Cichockiego, który twierdzi, iż brytyjski konserwatysta połączył tradycjonalistyczną atencję dla dziedzictwa mądrości przodków z ideą absolutnego porządku świata; zob. M. Cichocki, *Ciągłość i zmiana*, wyd. cyt., s. 53–56. Różnorodność interpretacji myśli Burke’a podkreśla B. Szlachta, twierdząc, iż jedni widzieli w nim utylitarystę, inni zaś naśladowcę Cyncerona czy Akwinaty; zob. tenże, *Konserwatyzm*, Kraków–Warszawa 1998, s. 40. Kontrowersje wokół interpretacji doktryny Burke’a podkreśla również K. Pielński, twierdząc, iż na jej autorytet powołują się różniący się od siebie konserwatyści transcendentni, kulturowi oraz empiryczni, tenże, *Edmund Burke...*, art. cyt., s. 36–37.

ści, czyli wierności samemu sobie<sup>7</sup>. Apoteoza prawdy zawartej w historycznym dziedzictwie partykularnej wspólnoty jest, zdaniem Legutki, szczególnie chybiona w dziedzinie polityki, nie będącej najwłaściwszym polem dla ekspresji ducha narodowego. Pierwszeństwo należy tu bowiem, jak twierdzi, do doświadczeń uniwersalnych. Inspirowany tradycjonalistycznym romantyzmem etnocentryzm „odwołując się do trudnych do zwerbalizowania rozróżnień i odczuć, nie posiada efektywnych środków dystynkcji prawdy i fałszu, i sprzyja w ten sposób rozmaitym nadużyciom”. Wielokrotnie był on natchnieniem dla fałszywych obietnic pokonania nieprzewycięzalnych na gruncie uniwersalizmu sprzeczności między np. wolnością i równością albo dobrem jednostki i wspólnoty, pozwalając jednocześnie mistyfikować, patologiczne z punktu widzenia powszechnych standardów, rozwiązania ustrojowe jako manifestację ducha narodowego (ON, s. 166–168).

Tradycjonalizm, który neguje klasyczną koncepcję uniwersalnej, ponadhistorycznej prawdy, przyznając poznawczy prymat konkretowi historycznego dziedzictwa, jest zdaniem Legutki, strukturalnie ułomny, ponieważ pojęcie konkretności cechuje brak precyzji: „nie da się – twierdzi – w obrębie konserwatywnego ustalić granicy rozdzielającej to, co konkretne, od tego co abstrakcyjne. (...) Poszukując konkretności musi on popaść w dowolność. Każde bowiem ustalenie będzie tu arbitralne”. Zważywszy na fakt, iż – jak utrzymuje – bez abstrakcyjnych kategorii, nie da się obronić żadnej koncepcji politycznej, konsekwentna wobec nich podejrzliwość wydaje się w sposób nieuchronny poddawać myślenie władzy pojęć takich, jak *intuicja*, *instynkt kolektywny* czy *wspólnota krwi* i wykluczać tym samym możliwość „jakiegokolwiek dyskursu o konserwatywności” (TK, s. 122–123). Innymi słowy, uzasadniony sprzeciw wobec doktrynerstwa antytradycjonalistycznego racjonalizmu wyraża się w niszczących warunki możliwości otwartej i krytycznej debaty patologię kontestacji obiektywnego rozumu, jeśli brak mu umiaru<sup>8</sup>.

Podsumujmy: Przedsięwzięta przez Legutkę krytyka tradycjonalizmu obejmuje trzy jego patologiczne formy. Pierwszą z tu przedstawionych jest, cechujący się „syndromem złotego wieku”, archaizm, który idealizując minioną przeszłość, kontestuje rzeczywistość zastaną jako zdegradowaną i popada w „kult abstrakcji”; w efekcie, wbrew konserwatywnemu przesłaniu, kwestionuje to, co realne, w imię ideologicznej fikcji. Kolejną formą patologii tradycjonalizmu jest skrajny etno-

<sup>7</sup> ON, s. 164–165. Przychylnie stanowisko wobec etyki autentyczności, zajmuje komunitarysta Ch. Taylor. Polemizuje on w tej kwestii z D. Bellem oraz Ch. Laschem, a także z A. Bloomem, bliskim ideowo Legutce. Ich błąd polega na tym – jak twierdzi – iż nie dostrzegają, że bez uwzględnienia roli moralnego ideału autentyczności nie sposób właściwie zrozumieć współczesnej kultury; zob. tenże, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 18–21.

<sup>8</sup> W przekonaniu Legutki, stanowiąca istotę zachodniej tradycji intelektualnej „idea tego, co bezwarunkowe”, stanowiła zawsze, wbrew jej krytykom, istotny czynnik stymulujący twórcze spory oraz dostarczający dla nich środków; zob. SO, s. 30–33.

centryzm stawiający fałszywą alternatywę między węższą oraz szerszą tożsamością kulturową, zwłaszcza narodową i europejską (względnie – zachodnią). Jeszcze inną jest moralno-poznawczy antyuniwersalizm, który kwestionując realność, czy choćby dostępność dla ludzkich władz poznawczych, prawd i wartości ponadhistorycznych, za jedyny przedmiot godny konserwatywnego odruchu zachowawczego uznaje konkret partykularnego dziedzictwa kulturowego. Krytyka pierwszej z wymienionych patologii tradycjonalizmu, konfliktującej przeszłość i współczesność, wyraża konserwatywną ideę ciągłości historycznej. Dyskredytacja drugiej manifestuje wartość duchowego i politycznego dziedzictwa cywilizacji Zachodu, wyrażając zarazem przekonanie o ubóstwie etnocentryzmu szukającego własnej tożsamości w antyokcydentalizmie. Sprzeciw wobec trzeciej, antagonizującej konkret historycznego doświadczenia partykularnej społeczności oraz klasyczną koncepcję uniwersalnej prawdy, artykułuje moralno-poznawczy absolutyzm.

Zauważmy, że krytykę dewiacji i wynaturzeń konserwatywnej idei tradycjonalizmu, Legutko opiera na dwu różnych postawach. Dyskwalifikując dwie pierwsze patologie, odwołuje się do racji (by tak rzec) czysto tradycjonalistycznych, trzecią natomiast kwestionuje ze stanowiska absolutystycznego. Innymi słowy, wśród kryteriów procedury tradycjonalistycznej autoidentyfikacji obok pryncypiów tradycjonalistycznych umieszcza on absolutystyczne. Implicite wyraża on więc przekonanie, iż właściwie pojęty tradycjonalizm wyklucza interpretację w duchu antyabsolutystycznym.

Legutko zarówno absolutyzm, jak i tradycjonalizm traktuje jako dwie odrębne postacie konserwatywności. O istotnej między nimi różnicy decyduje odmiennosc ich – jak to określa – „przedmiotu zachowania”, czyli ponadhistorycznego oraz historycznego wymiaru rzeczywistości<sup>9</sup>, a co za tym idzie, zasadniczo różny charakter

<sup>9</sup> TK, s. 108–110. Poza absolutyzmem i tradycjonalizmem Legutko wyróżnia jeszcze tzw. konserwatywny lokalny. Odnosi się on do tej dziedziny rzeczywistości, z którą człowiek żyje przez codzienne z nią obcowanie i przyzwyczajenie i której nie należy mylić z rzeczywistością „bytu w znaczeniu platońskim”, ani też z rzeczywistością stanowiącą efekt procesów długiego trwania. Wyodrębnienie przez Legutkę służących za podstawę klasyfikacji konserwatywności trzech kategorii rzeczywistości kontrastuje z klasyfikacją zaproponowaną przez R. Skarżyńskiego (zob. tenże, *Konserwatywność*, wyd. cyt., s. 42–45). Skarżyński uwzględnił tylko dziedzinę tego, co wieczne i niezmiennie, oraz rzeczywistość zrodzoną w ciągu długiego procesu historycznego. Pominął zaś tę sferę realności, której wartość w oczach konserwatysty uzasadnia jej swojskość i bliskość wynikłą z codziennej z nią zażyłości. M. Oakeshott konserwatywną afirmację owego świata bliskiego i oswojonego utożsamia z konserwatywną skłonnością, w odróżnieniu od konserwatywnej doktryny; zob. tenże, *O postawie konserwatywnej*, w: tegoż, *Wieża Babel*, Warszawa 1999, s. 191–192. Z dystynkcją Oakeshotta koresponduje mocno przez Legutkę akcentowana różnica między tzw. odruchem zachowawczym, „stanowiącym pierwotne i niezastępowalne źródło motywacyjne konserwatywności”, a konceptualizującą go teorią. Znaczenie owej różnicy z punktu widzenia identyfikacji istoty konserwatywności kwestionuje K. Wandowicz. W uzasadnieniu tego stanowiska wydaje się on jednak mylić pojęcie praktycznych konsekwencji wierności wyznawanym zasadom z pojęciem jego źródłowej motywacji, stanowiącej impuls dla konserwatywnej doktryny; zob. tenże, *Współczesny konserwatywność polityczny w Polsce (1989–1998)*, Wrocław 2000, s. 70.

ich polemicznego odniesienia (antyracjonalistyczny tradycjonalizm oraz antytradycjonalistyczny racjonalizm). Absolutyzm w jego rozumieniu jest opozycyjną wobec relatywizmu ideą wiecznych fundamentów ładu, tradycjonalizm zaś – antytechnokratycznym postulatem zachowania kulturowej tożsamości i historycznej ciągłości<sup>10</sup>. Jeden jest manifestacją uniwersalizmu natury, drugi – partykularyzmu najbardziej nawet uniwersalnej tradycji. W akcentowaniu odrębności i autonomii stojących za każdym z nich racji Legutko idzie tak daleko, że kwestionuje nawet możliwość „jednej generalnej obrony” stanowiska konserwatywnego (TK, s. 113). Nie wydaje się jednak, by sugerował istnienie zasadniczej niewspółmierności obu tych idei (inaczej: postulował, by mówić o konserwatyzmach raczej, niż o konserwatyźmie), skoro jedną z nich potraktował jako miarodajną podstawę krytyki drugiej. Przeciwnie, wyraźnie zakłada ich komplementarność, tzn. odrzuca nie tylko antyabsolutystyczną interpretację tradycjonalizmu, ale również antytradycjonalistyczną interpretację absolutyzmu. Świadectwem tego jest wymowa jego krytyki doktryny politycznej Platona, cieszącego się w jego opinii zasłużoną reputacją prekursora absolutyzmu. Twierdzi on mianowicie, iż platoński postulat poddania polityki trybunałowi wiecznych miar stanowi w znaczącej mierze postać, lub przynajmniej inspirację, myślenia totalitarnego<sup>11</sup>.

Z punktu widzenia prezentowanej tu refleksji krakowskiego konserwatysty o tradycjonalizmie, ważne jest to, iż za istotne źródło identyfikowanych przez niego patologii teorii ateńskiego filozofa uznaje on arogancję wobec wartości historycznego dziedzictwa helleńskiej kultury: Autor *Państwa* – twierdzi – wysunął „totalitarny w istocie” projekt budowy całkowicie „nowego porządku, w nowej kulturze i dla nowego człowieka, (...) na fundamentach bytu i duszy odkrytych przez rozum” między innymi dlatego, że oskarżając tradycję grecką „od Homera i Hezjoda” o rzekomy kult siły i utożsamienie prawdy z dominacją, całkowicie zakwestionował jej wartość (SP, ss. 85, 90, 91 oraz KD, s. 105–107). Innymi słowy,

<sup>10</sup> TK, s. 120–121. Podobną charakterystykę tradycjonalizmu znajdziemy u Anthony Quintona, który konserwatyzm jako taki definiuje przy pomocy trzech kategorii: tradycjonalizmu, sceptycyzmu (praktyków wobec abstrakcyjnej postawy teoretyków) oraz organicyzmu; zob. tenże, *Konserwatyzm*, w: R. G. Goodin i P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, ss. 322–323 i 333–338. B. Miner tradycjonalistyczny wątek konserwatyizmu określa poprzez: sceptycyzm (kontra progresywizm), ewolucjonizm (kontra konstruktywizm), federalizm (kontra etatyzm); zob. tenże, *Zwięzła encyklopedia konserwatyźmu*, Poznań 1999, s. 296–302. W charakterystyce konserwatywnego tradycjonalizmu dokonanej dokonej przez R. Nisbeta też dominuje wątek antyetatyzmu i antykonstruktywizmu. Jego zdaniem, istotą tej idei jest „obrona tkanki społecznej – przede wszystkim rodziny oraz społeczności sąsiedzkich, gminnych i regionalnych, przed dewastującym wpływem scentralizowanej władzy państwowej”; zob. tenże, *Przesady*, Warszawa 1998, s. 171.

<sup>11</sup> Podobnie jak Karl Popper (zob. tenże, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, t. I), z tą jednak zasadniczą różnicą, iż w przeciwieństwie do niego Legutko stanowczo podkreśla różnicę między dwiema postaciami doktryny Platona, z których tylko jednej przypisuje cechy totalitarne (KD; SP).

w sposób typowy dla entuzjastów kreacji ładu *ex nihilo* i *de novo*, wykazał daleko posuniętą niefrasobliwość w stosunku do konserwatywnej, tradycjonalistycznej zasady zachowania historycznej ciągłości. W przekonaniu Legutki więc, obu konserwatywnych idei nie należy traktować alternatywnie. Owszem, można każdą z nich definiować z wykluczeniem racji drugiej (inaczej mówiąc, można za przedmiot zachowania uznać tylko jeden z dwu wymiarów rzeczywistości – historyczny albo ponadhistoryczny), ale ceną takiej interpretacji jest ich degradacja do postaci fundamentalizmu albo relatywizmu, a więc w obu przypadkach w nie mającą nic wspólnego z konserwatyzmem, doktrynerską afirmacją fikcji przeciw rzeczywistości. Kwestię relacji między absolutyzmem oraz tradycjonalizmem w refleksji krakowskiego profesora podsumujemy jednym zdaniem: Akcentując autonomię obu racji w obrębie stanowiska konserwatywnego, zarazem zdecydowanie podkreśla ich komplementarność<sup>12</sup>.

Powyższe ustalenia pozwalają twierdzić, iż Legutko-absolutysta nie dominuje nad Legutką-tradycjonalistą, tzn. nie stawia konserwatywnej afirmacji wiecznego wymiaru rzeczywistości („bytu w znaczeniu platońskim”), w pozycji uprzywilejowanej wobec tradycjonalistycznej idei zachowania kulturowej tożsamości oraz historycznej ciągłości. Inaczej mówiąc, jego tradycjonalizm nie wydaje się pełnić roli elementu wtórnego i podrzędnego wobec absolutyzmu w ramach opcji konserwatywnej. Stąd jednak, iż stanowiska Legutki nie cechuje podobna asymetria obu elementów, nie wynika jeszcze, że w podobnej proporcji konstytuują go dwie antagonistyczne tradycje intelektualne: nowożytna oraz starożytna. Do miarodajnego i autorytatywnego dla krakowskiego profesora postulatu interpretacji tradycjona-

<sup>12</sup> Odnośnie do związków absolutyzmu i tradycjonalizmu ciekawe jest stanowisko H. Arendt, która twierdzi, iż historycznie pierwsze połączenie obu tych idei było dziełem Rzymian. Absolutyzm, jej zdaniem, posiada genezę helleńską, a w Italii pojawił się wraz z grecką filozofią. Obcy umysłowości Greków kult dziedzictwa przeszłości jest swoiście rzymski i ściśle wiąże się z czcią wobec aktu założenia i ustanowienia Wiecznego Miasta oraz autorytetem przodków, czyli Ojców Założycieli. W czasach schyłku republiki i początku cesarstwa za sprawą Cyncerona i innych wybitnych autorów jego epoki najbardziej autorytatywną, aż po kres średniowiecza, stała się konceptualizacja rzymskiego tradycjonalizmu w absolutystycznym języku greckiej filozofii. Dominującą pozycję tej interpretacji naruszył dopiero M. Machiavelli, który odrzucając pośrednictwo greckich kategorii, miał sięgnąć po to, co oryginalnie rzymskie, czyli „patos aktu założycielskiego”, stanowiący, jak utrzymuje Arendt, arcyistotne źródło inspiracji dla nowożytnych rewolucji; zob. H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, w: teże, *Między czasem minionym a przyszłym*, ss. 148–153 i 167–174. Położenie przez Machiavellego akcentu na akcie ustanowienia stoi w widocznej opozycji do doktryny klasyka nowożytnego tradycjonalizmu, E. Burke’a, który (co podkreśla Strauss: zob. tegoż, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 271–272) za ważniejsze od pierwotnego aktu założycielskiego uważa powstałe dzięki temu zwyczaj; głównym, jego zdaniem, źródłem prawowitości ustanowionej konstytucji jest dowiedzione na przestrzeni życia wielu pokoleń jej dobre funkcjonowanie. Dla zwolenników antyabsolutystycznej interpretacji tradycjonalizmu implikacje koncepcji H. Arendt mogą wydać się pouczające: oto ta sama interpretacja rzymskiego tradycjonalizmu, która kwestionuje prymat „zasiedziałości” i „zadawania” oraz „mądrości retrospektywnej” nad „patosem aktu założycielskiego”, jest zarazem antyabsolutystyczna (skoro zwraca się przeciw Cynceronowi).

lizmu (powiedzmy: antyantyabsolutystycznego) nie stosują się bowiem doktryny wielu nowożytnych znakomitości tej idei, tzn. wykazują one mniejszą lub większą skłonność do sceptycyzmu wobec platonistycznych poszukiwań absolutnych miar i prawd. Można by w związku z tym uznać, iż stanowisko krakowskiego profesora jest po prostu postacią starożytnikowskiej ortodoksji, której cechą wyróżniającą jest właśnie nieprzejednanie wobec antyabsolutyzmu, nominalizmu czy immanentyzmu<sup>13</sup>, opcji tradycjonalistów-nowożytników. Na rzecz tego przemawia choćby powyżej wzmiankowana kwalifikacja ideowej tożsamości ich prekursora, E. Burke'a: Legutko stawiając mu zarzut braku respektu dla intelektualnego kanonu klasycznej filozofii politycznej, ocenia go w tym względzie surowiej niż sam Strauss<sup>14</sup>, który w oczach swoich antagonistów uchodzi wręcz za dogmatyka „mądrości starożytnych”<sup>15</sup>. Wbrew temu jednak, istnieją podstawy, by twierdzić, iż koncepcja Legutki nie zupełnie mieści się w schemacie czy stereotypie antynowożytnikowskiej ortodoksji tradycjonalizmu<sup>16</sup>. Najbardziej wymowny w tej mierze jest sposób, w jaki kontrastuje on liberalno-konserwatywne koncepcje F. Hayeka oraz J. Gray'a<sup>17</sup>.

Stanowisko drugiego z wymienionych, który sam uważa się za „postnowoczesnego liberalnego konserwatystę”, zawiera jego zdaniem różne elementy: konserwatywny oraz postnowoczesny (postmodernistyczny). „Politycznie, Gray jest

<sup>13</sup> Do autorów, którzy w szczególny sposób podkreślają znaczenie zainicjowanego przez W. Ockhama nominalizmu jako filozoficznego prazródła, a zarazem cechy istotnej umysłowości nowożytnej, która odrzuca perypatetycki realizm poznawczy, należy R. M. Weaver; zob. np. tenże, *Idee mają swoje konsekwencje*, Kraków 1996, s. 10–12. Immanentyzm jest określeniem tej cechy intelektualnej postawy, która objawia się w specyficznie nowożytnym typie metafizyki, kosmologii czy historiozofii konsekwentnie abstrahujących od transcendentnego wymiaru rzeczywistości. Pojęciem immanentyzacji jako sekularyzacji nowożytnej koncepcji historii posługiwał się E. Voegelin; zob. tenże, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 112–114.

<sup>14</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 268–292.

<sup>15</sup> Należą do nich m.in. S. Rosen, S. Holmes, R. Skarżyński.

<sup>16</sup> Opozycją pojęć starożytność i nowożytność, lub starożytnicy i nowożytnicy, w swych analizach dotyczących nowożytnego konserwatyzmu posługuje się m.in. L. Strauss; zob. tenże, *Prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 268–292. Zważywszy na fakt, iż tak rozumiane pojęcia nowożytności oraz starożytności nie są kategoriami – jak to określa Strauss – „czysto chronologicznymi”, albowiem tradycje przednowożytne w nowożytności „trwały i wciąż trwają” (zob. tenże, *Postęp czy powrót?*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 209–210), na określenie obu konkurencyjnych formacji intelektualnych będą tu stosował określenia: starożytnik – nowożytnik oraz starożytnikowski – nowożytnikowski. Zdaniem K. Pielińskiego, różnica pomiędzy różnymi szkołami konserwatyzmu polegała na tym, iż nowożytnicy uznając „naturę stworzoną” za niemą w przedmiocie reguł ładu moralnego i społecznego, skupili się na studiowaniu „natury tworzącej”; zob. tenże, *Edmund Burke...*, wyd. cyt., s. 38. Analogicznie do tego, Strauss za specyficzną cechą myślenia nowożytnego uznaje antropocentryzm, znajdujący się w opozycji do teocentryzmu średniowiecza czy kosmocentryzmu starożytnych, zob. tenże, dz. cyt., s. 210.

<sup>17</sup> Liberalno-konserwatywną orientację Legutko często traktuje zamiennie z tradycjonalizmem, zwłaszcza kiedy przeciwstawia je absolutyzmowi (zob. SP, s. 81–82; TK, s. 123). Jednak nie wydaje się, by utożsamiał oba te stanowiska. Tradycjonalizm w ujęciu krakowskiego filozofa jest, jak sądzę, jednym z autonomicznych składników stanowiska liberalno-konserwatywnego.

konserwatystą i wiele go łączy z obozem anglosaskiej prawicy” (PL, s. 67). Bliska jest mu tradycjonalistyczna idea ładu rozumianego jako historyczne dziedzictwo ewolucyjnie doskonalonych praktyk społecznych, rozwijanych w długim procesie współpracy (co go łączy z Hayekiem) (PL, s. 62; 67). Drugi obok zachowawczego, postmodernistyczny właśnie element koncepcji Gray’a polega na powierzeniu roli gospodarzy konserwatywnego ładu nie konserwatystom wcale, lecz ludziom ponowoczesnym (PL, s. 67–68), których w przeciwieństwie do tamtych cechuje głęboki sceptycyzm wobec tradycyjnych przekonań o istnieniu „trwałej podstawy bytu (...) czy prawdy” i którzy nie podzielają wiary w „Logos, Naturę, Rozum, Ład czy Najwyższe Dobro”. Rozumieją, iż oparcie znaleźć mogą jedynie w tym, co „przypadkowe, nietrwale, warunkowe, lokalne, historycznie zmienne” (PL, s. 70). Problematyczność koncepcji Gray’a polega, zdaniem Legutki, na tym, iż tych zasadniczo niekonserwatywnych ludzi obarcza on odpowiedzialnością za twórczą kontynuację dziedzictwa „kulturowych praktyk przekazanych im przez tradycję” (PL, s. 68), a więc bezpodstawnie zakłada, że „sceptyczny i dekonstrukcyjny impet”, z jakim człowiek ponowoczesny dokonuje weberowskiego „odczarowania” świata, może jakimś cudownym sposobem oszczędzić zachowawcze pierwiastki ładu. Alians konserwatywnej koncepcji społecznego porządku z postmodernistyczną antropologią wydaje się, jak twierdzi, wątpliwy, ponieważ porządek ów jest dziełem człowieka przednowoczesnego i nie ma w związku z tym powodów, by człowiek ponowoczesny czuł się w nim swojsko oraz by z przekonaniem pragnął jego przetrwania i rozwoju. „Wymaga dużego wysiłku wyobraźni przekonanie, iż ktoś kto stracił wiarę w powszechność norm, prawd i wartości, zachowa świadomość historyczną i pamięć o tradycji społeczności w której żyje” (PL, s. 71). „Bycie konserwatystą i bycie człowiekiem ponowoczesnym to (...) dwie niewspółmierności, których połączyć się nie da (OP, s. 98)”. Innymi słowy, powiązanie w jedną całość uwagi dla dziedzictwa skumulowanej mądrości praktyki i doświadczeń minionych pokoleń oraz dyskwalifikacji etyczno-poznawczego uniwersalizmu jest, w przeświadczeniu krakowskiego filozofa, wątpliwą propozycją teoretyczną<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Odmiennego zdania w tej kwestii jest A. Szahaj. Wbrew Legutce, który kwestionuje możliwość zachowania wierności i przywiązania do własnej tradycji kulturowej bez równoczesnego przekonania o uniwersalnej ważności norm i prawd, twierdzi, iż stanowisko partykularystyczne, tożsame z utratą wiary w moralno-poznawczy uniwersalizm, wcale nie jest skazane na nihilizm. Przeciwnie, wobec fałszu idei *Obiektywności, Prawdy czy Rozumu*, jak to określa, *świadomy siebie etnocentryzm* jest jedyną realną alternatywą wobec fikcji uniwersalizmu. Nie wyklucza on bowiem roszczenia do prawdziwości (choć nie w kategoriach prawdy absolutnej), ani też nie czyni możliwym krytycznego stosunku wobec kultury zarówno obcej, jak i własnej (odwołuje się tu do stanowiska G. Warnke oraz M. Waltzera). Co więcej, podkreśla, iż świadomość partykularności wyznawanych norm wcale nie musi oznaczać poczucia bezsensu, ani też utraty siły motywacyjnej do ich przestrzegania. Może, jak twierdzi, owocować tym większym do nich przywiązaniem, „albowiem wtedy to na *nas*, na ponawianych aktach naszego *zaangażowania* i *odpowiedzialności*,

W przeciwieństwie do koncepcji Gray'a, antropologii Hayeka nie cechuje postnowoczesny antyuniwersalizm. Opisuje ona ludzi, jak to ujmuje Legutko, w „kategoriach antyetycznych”: Hayekowska istota jest, przez swój twórczy i innowacyjny stosunek do zastanej rzeczywistości, indywidualistą; zarazem jednak charakteryzuje ją konserwatywnej natury społeczne zakorzenienie, co znajduje wyraz m.in. w jej sprzeciwie wobec nieumiarkowanej kontestacji reguł społecznego ładu. Człowiekowi temu obca jest „absolutna etyka typu Platońskiego”, ponieważ widzi w niej doktrynalną podstawę niechęci do zmian i kurczowej obrony *status quo*, ale główne źródło destrukcji wolnościowego porządku upatruje w ideach „proroków

spoczywa ciężar utrzymania przy życiu owej kultury, a wraz z nią bliskich nam wartości. Ciężaru tego nie zdejmie z naszych barków żadna Prawda, Obiektywność czy jakaś inna instancja (...), dostarczając nam [sens – P.P.] w gotowej postaci. (...) Wszystko, co możemy i powinniśmy zrobić, to znajdować jak najwięcej argumentów na rzecz naszych (...) przekonań, a pytani o *ostateczne* ugruntowanie naszego stanowiska, powtarzać za Lutrem: tu stoję i inaczej nie mogę!” W duchu stanowiska Szahaja, brzmi też przytaczane przez niego zdanie J. Schumpetera: „Uświadomić sobie względność swych przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”. Zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota*, Warszawa 2000, ss. 243–245, 275, 281, 285–286, 304–305. Ilustracją polemiczną wobec uniwersalizmu moralnego orientacji jest też wypowiedź D. Wonga: „Przekonanie, że nasza moralność jest jedyną prawdziwą (...), nie jest konieczne, ponieważ wartości, które uznaję za ważne, nie muszą być tymi wartościami, które przyjęliby wszyscy”; tenże, *Relatywizm*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1998, s. 497. Warto dodać, że na gruncie podobnego jak broniony przez A. Szahaja antyuniwersalizmu etycznego stoi oprócz Gray'a wielu współczesnych autorów opcji postmodernistycznej; wśród nich np. R. Rorty, Z. Bauman. Szacowne miejsce w sporze uniwersalistów z partycularystami wydaje się zajmować argument, trzymającego stronę tych pierwszych, L. Straussa. Twierdzi on, iż uznając, że „nasza wiara w pewne wartości nie może być śledzona dalej, niż do naszej decyzji czy naszego zaangażowania”, pozbawiamy się tym samym możliwości racjonalnego dyskursu w obronie cywilizacji. Jedyne, co nam wówczas pozostaje, to pozbawiona głębszych racji propaganda na jej rzecz, której można przeciwstawić dowolną, równie arbitralną kontrpropagandę; zob. tenże, *Nauka społeczna i humanizm*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1999, s. 188. Ze swej strony uważam, iż heroizm moralnego indywidualizmu, w którym Szahaj czy Schumpeter chcieliby widzieć gwarancję kulturowej ciągłości, nie wydaje się być zdolnym do udźwignięcia podobnego ciężaru. Nie sądzę by determinacja osobistego zaangażowania oraz poczucie indywidualnej odpowiedzialności były w stanie zastąpić tę rolę, jaką dla zachowania dziedzictwa przodków odgrywa (nie zawsze racjonalnie skonceptualizowane) przeświadczenie o tym, iż świat jest porządkiem, nie zaś bezrozumnym chaosem, któremu trzeba dopiero nadać sens tytanicznym aktem wysiłku twórczego. Wydaje się, iż niezależnie od znaczenia podmiotowego sensu tradycji posiada ona również sens przedmiotowy, którego do tego pierwszego redukować nie należy. Wymowną w tej mierze wydaje się być wypowiedź J. Szackiego, który twierdzi, iż „siła związku człowieka z historycznym dziedzictwem nie daje się mierzyć ilością dokonywanych przez niego afirmacji i aktów strzelistych. Gombrowicz walczył przez całe życie z formą polską tkwił przecież w polskości głębiej aniżeli formy tej chwyci, którzy zależnie od wahań koniunktury i mody wypełniali ją coraz to inną treścią. Nie chodzi o to, czy jest się za, czy przeciw. Chodzi o to, iż dziedzictwo jest nam dane, jest w nas – niezależnie od tego, jaką ideologię wybieramy i jakie tradycje kreujemy. (...) Kiedy zmieniają się ideologiczne wybory, zmienia się zwykle obraz historii narodu i obraz jego dziedzictwa. To, co zostało *wybrane*, myli się z tym, co zostało *dane*; część zaczyna uchodzić za całość.” Szacki jest zdania, iż błędnym jest założenie, jakoby człowiek „zakorzeniał” się w historii głównie poprzez „podejmowanie decyzji, do czego będzie przywiązany i z czego będzie dumny. Niepokojąco często rozpatrujemy – twierdzi – swoje związki z przeszłością w taki sposób, jak gdyby zależały one od tego, co w ich sprawie postanowimy i zadeklarujemy”; tenże, *Dwie strony tradycji*, w: tegoż, *Dylematy historiografii idei*, Warszawa 1991, ss. 257–258, 261, 265.

emancypacji, takich jak Marks czy Freud”. Będąc członkiem Wielkiego Społeczeństwa, nie identyfikuje się z relikami plemiennych instynktów, podtrzymujących egzystencję tradycjonalistycznych wspólnot, ale jednocześnie praktykuje konwencje i obyczaje zrodzone w świecie przednowoczesnym<sup>19</sup>. Scharakteryzowana tak istota nie jest, zdaniem Legutki, teoretycznym abstraktem, ponieważ podobnie jak idea zamieszkanego przez nią porządku „dyscypliny wolności” stanowi efekt liberalno-konserwatywnej konceptualizacji realnej tradycji anglosaskiej, z jej szczególną cechą połączenia wolności i konserwatyzmu (CH, s. 153). Inaczej niż doktryna Gray’a, koncepcja Hayeka, mimo iż ewidentnie opozycyjna wobec platonizmu, może zdaniem Legutki, poszczycić się w tym względzie cnotą umiaru. Wprawdzie pomiędzy stanowiskiem Hayeka, a tymi, którzy myślą w kategoriach „tego, co bezwarunkowe”, istnieje znacząca różnica, nie wydaje się jednak, jak utrzymuje krakowski profesor, by dzielił ich radykalny konflikt (PL, s. 60). Innymi słowy, „fakt, iż Hayek mówi o wolności w konserwatywnym idiomie odziedziczonych praktyk, nie oznacza, iż nie dysponuje on mocnym, niezależnym standardem etycznym” (PL, s. 152)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> CH, s. 153–154; PL, s. 58–60; SK, s. 355–356. Owa antyetyczność, a co za tym idzie nieokreśloność, cechuje również, zdaniem Legutki, teorie ładu wolnościowego innych liberalno-konserwatywnych autorów, takich jak Ropke czy Oakeshott. Mimo trudności z ich kwalifikacją, stawiającą pod znakiem zapytania zasadność mówienia o jednej, liberalno-konserwatywnej szkole, krakowski filozof traktuje jednak koncepcje tych autorów jako związane istotną wspólnotą ideową (SK, s. 351–352). Sam Oakeshott, wbrew temu, nie wydaje się poczuwać do głębszego intelektualnego pokrewieństwa z doktryną Hayeka. Przeciwnie, Hayekowską formułę oporu przeciw ekspansji etatyzmu, konstruktywizmu czy racjonalizmu uważa za w poważny sposób uwikłaną w zwalczany przez siebie racjonalizm: „Dziś sam ten opór – twierdzi – przekształcił się w ideologię. (...) Plan przeciwwstawienia się wszelkiemu planowaniu może być lepszy niż projekt przeciwny, niemniej jednak należy do tego samego stylu polityki. I tylko w społeczeństwie już głęboko zakazonym przez racjonalizm przekształcenie tradycyjnych sił oporu wobec tyranii racjonalizmu w samoświadomą ideologię może być uważane za wzmocnienie tych sił”; M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, „Res Publica” 5, 1987, s. 149–150.

<sup>20</sup> J. Lewandowski, odwołując się do eseju F. Hayeka, *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, podkreśla jedynie „relatywnie konserwatywny” charakter jego liberalizmu, uważając, iż Hayek odnosi się z niechęcią wobec konserwatywnych skłonności do etatystycznego paternalizmu; zob. tenże, *Neoliberalowie wobec współczesności*, Gdynia 1991, s. 57–59. W zdecydowanie bardziej krytyczny sposób, ale też obszerniej argumentując, do sugerowanej przez Legutkę konserwatywnej interpretacji stanowiska Hayeka, odnosi się R. Piekarski. Twierdzi on, iż koncepcja ewolucji spontanicznej autora *Konstytucji wolności* traktuje tradycję w sposób instrumentalny, podporządkowując ją „paradygmatowi liberalnemu”. Jego zdaniem, reguły ładu samorządowego w teorii Hayeka wyrażają w ostatecznym rachunku ducha relatywistycznego utylitarysty: „Obraz ten tylko nieznacznie się komplikuje, gdy podkreślony zostaje nierewolucyjny charakter zmian, samoczynnie spowalnianych przez ramy dziedziczonych tradycji i obyczajów. Bezosobowy, dyskretny wpływ tradycji (...), która powinna tolerować wszelkie możliwe mutacje – czy nie prowadzi to ostatecznie do erozji przekazu wartości kształtujących tożsamość osób i społeczności? Wydaje się, że z Hayekowskiej perspektywy nie ma obiektywnych wartości, tylko ‘akty wartościowania’. A skoro tradycja nie przenosi elementów wiecznych lub przynajmniej długofalowych, to czy nie jest ona wydana użytecznościowemu funkcjonalizmowi?”; R. Piekarski, *Krytyczne uwagi o Hayeka liberalnej teorii wolności*, w: J. Tarnowski (red.), *Filozofia liberalizmu*, Warszawa 1993, ss. 67–68 i 71–73.

Sposób, w jaki Legutko przeciwstawił sobie opcje obu myślicieli, uprawnia, jak sądzę, do następującej konkluzji. Tym, co w jego przekonaniu, tradycjonalizmowi autora *Konstytucji wolności*, w przeciwieństwie do doktryny Gray'a, pozwala zachować uniwersalistyczny charakter, jest daleki od nieprzejednania charakter jego antyplatonizmu. Krakowski filozof nie dyskwalifikuje więc *ex definitione* konserwatyizmu zorientowanego antyabsolutystycznie, pod warunkiem wszakże, iż stanowisko to pozostanie w jakimś istotnym sensie otwarte na racje platonistycznych poszukiwań wiecznych prawd<sup>21</sup>.

Dodatkowy powód do tego, by kwestionować antynowożytnиковą pryncypialność konserwatyizmu krakowskiego profesora, daje porównanie powyższej analizy doktryny Hayeka z podobną jej refleksją Leo Straussa nad filozofią polityczną Edmunda Burke'a<sup>22</sup>. Dokonana przez Straussa interpretacja uwydatnia w gruncie rzeczy tę samą „antytytetyczność” stanowiska autora *Rozważań nad rewolucją we Francji*, którą podkreśla Legutko w odniesieniu do opcji Hayeka. W obu wypadkach mamy do czynienia z podobnym kryterium ocen, tj. stopniem zgodności identyfikowanej doktryny z intelektualnym kanonem starożytnych i średniowiecznych klasyków, a zarazem z podobną tych ocen ambiwalencją. Strauss przytacza przykłady odstępstw myśli Burke'a od klasyki, uosabianej przez autorytety Arystotelesa, Cycerona, Tomasza czy – jak to określa – „tradycyjnej teologii”. Zaznacza jednak, iż był on zbyt głęboko przeniknięty duchem „zdrowej starożytności”, by dać się bez reszty zdominować trendom nowożytnym<sup>23</sup>. „Przeciw paryskim

<sup>21</sup> Pojawia się tu problem identyfikacji granicy pomiędzy absolutystycznym uniwersalizmem, z którym utożsamia się Legutko oraz umiarkowanie antyabsolutystycznym uniwersalizmem Hayeka. Mankamentem analiz krakowskiego profesora jest to, iż bliżej jej nie precyzuje.

<sup>22</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 268–292. W dwudziestowiecznej filozofii polityki Straussowi przypadła rola jednego z najgłośniejszych i najbardziej wpływowych starożytników (potwierdzają to nawet tak bardzo surowi wobec niego krytycy, jak S. Holmes; zob. tenże, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 127–130). Autor *Prawa naturalnego w świetle historii* podkreśla swą głęboką zażyłość z „mądrością starożytnych”, postulując, jako sposób na kryzys nowożytności, intelektualny i duchowy „powrót do zachodniej cywilizacji w jej przednowożytnej jedności”; tenże, *Postęp czy powrót?*, wyd. cyt., s. 212. Przypisywany sobie przez niego status prawowitego dziedzica przedliberalnej i przednowożytnej mądrości krytycy dyskwalifikują jako intelektualną uzurpację. Stanley Rosen np. kwestionuje adekwatność jego koncepcji klasycznej filozofii jako podstawy krytyki nowożytnego modernizmu, podkreślając jej Nitzscheańską genealogię i uwikłanie w dyskredytowany przez siebie, modernistyczny styl myślenia; zob. tenże, *Hermeneutyka jako polityka*, Warszawa 1998, s. 160–163. S. Holmes z kolei zarzuca Straussowi jako krytykowi liberalizmu (obok innych, m.in. A. MacIntyre'a), iż jego manifestacyjnej autoidentyfikacji z tradycją klasycznej filozofii politycznej towarzyszy skrywanie bliskiego pokrewieństwa ideowego z tymi spośród XIX i XX-wiecznych stanowisk, które stanowiły inspirację dla skrajnie antyliberalnych „filozofów faszystowskich”; zob. tenże, *Anatomia...*, wyd. cyt., s. 15–19. K. Pielński zaś widzi w Straussie „najbardziej konsekwentnego współczesnego przedstawiciela” antyświeceniowego ezoteryzmu, którego prekursorem jest, w jego przekonaniu, E. Burke; zob. K. Pielński, *Konserwatyzm jako strategia zatajania prawdy*, „Res Publika Nowa” 10, 1995, s. 70 oraz: tenże, *Edmund Burke...*, wyd. cyt., s. 35–46.

<sup>23</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 292.

filozofom (...), przeciw Hobbesowi i Rousseau (...) stanął – jak podkreśla – po stronie Cycerona i Suareza”<sup>24</sup>. W ostatecznym więc rachunku, zdaniem Straussa, apostazja Burke’a od kanonu klasyki ma miejsce, ale nie jest ona całkowita.

Rozważania obu autorów, mimo podobieństw, dzielą jednak znaczące różnice. Dla Straussa, odstępstwa Burke’a od „mądrości starożytnych” są po prostu błędami o poważnych, destrukcyjnych konsekwencjach intelektualnych. I tak np. odrzucenie przez autora *Rozważań o rewolucji we Francji* arystotelesowskiej metafizyki przyniosło skutek w postaci antyracjonalizmu; zakwestionowanie idei prawa naturalnego oznaczało „faktyczne przygotowanie drogi dla Hegla”; wreszcie – odtrącenie reguł „tradycyjnej teologii” zaowocowało herezją „zeświecczenia” boskiej Opaczności, a w konsekwencji – jej relatywistycznymi następstwami<sup>25</sup>. Wy-mowa analizy doktryny Hayeka, w przeciwieństwie do refleksji Straussa, wydaje się być inna. Jej akcent nie pada na krytykę odstępstwa od klasyki, przeciwnie – *implicite* wyraża ona przekonanie, iż konsekwentnie nieantyabsolutystyczna interpretacja tradycjonalizmu, nie jest jedyną uprawnioną; innymi słowy, starożytnicy nie posiadają monopolu na słuszną koncepcję konserwatyzmu, interpretacja ich adwersarzy posiada trudną do zakwestionowania wartość<sup>26</sup>. O ile więc Strauss

<sup>24</sup> Tamże, s. 268.

<sup>25</sup> Tamże, s. 282–289.

<sup>26</sup> Wyciągając stąd ogólniejsze wnioski, można, jak sądzę, uznać, iż manifestowany poprzez krytykę drugiej patologii tradycjonalizmu okcydentalizm Legutki nie posiada wymowy anty-oświeceniowej i antyliberalnej. Krakowskiemu profesorowi nie chodzi o afirmację europejskości o wyłącznie klasycznym, śródziemnomorskim rodowodzie, lecz również Zachodu formuły nowożytniej, wyrastającej m.in. z uniwersalizacji doświadczenia anglosaskiego, tak jak go zinterpretowali przedstawiciele tradycji liberalno-konserwatywnej (PL, s. 62; CH, s. 153). Skłonnościami do tradycjonalistycznej i antyokcydentalistycznej absolutyzacji narodowej tożsamości, swojskości czy rodzimości Legutko w odniesieniu do realiów polskich daje miano *zaścianka* żywiącego się jałową polemiką z podobnie, jego zdaniem, intelektualnie i duchowo niedojrzałą formacją – tyleż entuzjastycznie, co bezmyślnie imitującej modernistycznie, antykonserwatywnie rozumiany Zachód – polskiej *papugi* (MP, s. 90). Niezależnie od krytycznego stosunku do skrajności i doktrynerstwa polskich papug i imitatorów (ST, s. 9–10 oraz RK, s. 120–122), niechętny stosunek krakowskiego profesora do rodzimego, tradycjonalistycznego *zaścianka*, w połączeniu z manifestowaną przez niego atencją dla przekraczania narodowej tożsamości kulturowej, poprzez adaptację innych doświadczeń, takich jak anglosaskie, czy też w imię duchowych wyzwań filozofii lub chrześcijaństwa, wydaje się w jakiś sposób korespondować z krytyką antyokcydentalizmu oraz antyliberalizmu tradycji sarmacko-romantycznej, dokonaną przez B. Łagowskiego (zob. tenże, *Zerwać z losem* oraz *Czujność historyczna*, w: tenże, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, ss. 175–184 i 185–196, oraz tenże, *Czy w Polsce można być konserwatystą*, w: B. Markiewicz (red.), *Konserwatyzm*, Warszawa 1995, s. 19–28), A. Walickiego (zob. tenże, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991, ss. 20 i 32) czy J. Szackiego (zob. tenże, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 56–75). Różnica pomiędzy nimi wydaje się polegać na tym, iż Legutko, po pierwsze, akcentuje swą duchową zażyłość z religią chrześcijańską, zwłaszcza rzymską, a po drugie, na jego optyce formacji oświeceniowej, która, mimo iż daleka od żywionej wobec niej przez polski *zaścianek* animozji, zdeterminowana jest tym, że w sporze starożytników z nowożytnikami pomimo pojednawczości wobec drugich identyfikuje się z racjami pierwszych. Cywilizacyjne dziedzictwo sarmatyzmu, niezależnie od swoich patologii, o tyle, o ile reprezentuje preoświeceniową, zachod-

bronii, zgodnego w swej opinii z klasyką, konserwatyźmu Burke'a przed jego własną, antyklasyczną interpretacją, o tyle Legutko akcentuje różnicę między afirmacją klasyki a jej pochopnymi antynowożytnikowskimi konkluzjami: pierwsza nie usprawiedliwia nieumiarkowania tych drugich.

Sprzeciw krakowskiego profesora wobec antyabsolutystycznej interpretacji tradycjonalizmu nie wydaje się być więc tak bezwarunkowy, jak uznaliśmy wcześniej, podsumowując kwestię proporcji, w jakich tradycjonalizm oraz absolutyzm tworzą jego konserwatywne stanowisko. Jednak w pojedynawczości Legutki wobec konserwatyźmu nowożytników nie należy, jak sądzę, dopatrywać się idei jakiegoś złotego środka między absolutyzmem i relatywizmem. Koncyliacyjność czy elastyczność jego platonizmu manifestuje raczej wierność tej z zasad tradycjonalizmu, która przestrzega przed dewiacją konserwatywnego archaizmu dyskredytującego wszystko, co nowe, jako zdegradowaną postać minionego<sup>27</sup>. Co istotne, owa wierność wobec zachowawczej reguły historycznej ciągłości o tyle nie wydaje się wystawiać na szwank absolutystycznego charakteru stanowiska Legutki, o ile on sam podkreśla autonomiczny charakter racji stojących za afirmacją dwóch odrębnych wymiarów rzeczywistości – historycznej oraz ponadhistorycznej, wiecznej. Skoro bowiem, ze względu na ich różnorodność, nie ma mowy o możliwości prostej i bezdyskusyjnej ich syntezy, skoro ich pluralizm wydaje się nieredukowalny, to trudno traktować zgodność tradycjonalizmu z absolutystyczną ideą wiecznych fundamentów ładu jako jednoznaczne i raz na zawsze, w ten sam sposób miarodajne kryterium jego prawowitości<sup>28</sup>. Krótko mówiąc, krakowski filozof nie jest

---

nią tożsamość śródziemnomorską, dla której medium był u nas katolicyzm oraz humanistyczno-renesansowa recepcja starożytnego republikanizmu, nie może, jak przypuszczam, zasługiwać w oczach Legutki na równie silnie dyskwalifikujący je stosunek, jak w wypadku Łagowskiego, Walickiego czy Szackiego.

<sup>27</sup> Na zarzut archaizmu można oczywiście odpowiedzieć, iż postulowanego przez absolutystów powrotu do czystości dziedzictwa przednowożytnego nie należy rozumieć jako restauracji minionej rzeczywistości, lecz jako program uobecnienia i przywrócenia rangi rzeczywistości czy idei uniwersalnej, bo ponadhistorycznej, od której nowożytność ze zgubnym dla siebie skutkiem odwróciła się. Legutko w takim właśnie sensie wyraźnie rozróżnia między aktualizacją a ahistorycznym ujęciem problematyki klasycznej filozofii politycznej (KD, ss. 5 i 48–49). Nie wydaje się jednak, aby owa dystynkcja między historycznym i ponadhistorycznym wymiarem bytu mogła w jego przekonaniu usprawiedliwić dyskwalifikację konserwatyźmu nowożytnego z pozycji ortodoksji starożytnikowskiej.

<sup>28</sup> Jak twierdzi Legutko, „żadna teoria metafizyczna nie posiada (...) nieodparty, politycznych konsekwencji” (HD, s. 64–65). Najwyższe dobro, a więc ostateczne kryterium wszelkich hierarchii wartości, idei, czy celów moralnych i politycznych, klasyczna filozofia polityczna traktowała zawsze, jego zdaniem, jako kategorię teologiczną lub ontologiczną, która nie miała żadnego oczywistego zastosowania praktycznego. Ów teologiczny wymiar klasyki miał pozwalać myślicielom „ujmować dobro najwyższe w sensie nieinstrumentalnym” i „uniknąć uproszczonej jednoznacznej skali doskonałości” (OP, s. 82–84). W podobnym duchu wypowiada się m.in. J. Maritain, poddając krytyce specyficzne dla nowożytności i w jego przekonaniu błędne pojmowanie prawa naturalnego w kategoriach jednoznacznie brzmiącego kodeksu; zob. tenże, *Człowiek i państwo*, Kraków, 1993, s. 87–102.

ortodoksem „zdrowej starożytności” przynajmniej w tej mierze, w jakiej jego krytyczny stosunek do tradycjonalistycznej dewiacji „syndromu złotego wieku” nie pozostaje jedynie pustą deklaracją. Jednocześnie jego pojednawczość wobec nowożytników nie wydaje się pociągać za sobą rewizji stanowiska absolutystycznego, albowiem argumenty na rzecz obu postaci konserwatywnej idei z natury rzeczy posiadają autonomiczny wobec siebie charakter.

Podsumowując, można powiedzieć, iż choć w sporze między starożytnikami i nowożytnikami o kształt idei tradycjonalizmu Legutko identyfikuje się z pierwszymi, to jednak daleki jest od dyskredytowania dziedzictwa drugich. Jednocześnie nic nie wskazuje na to, by sugerował, iżby można było, w imię wypracowania wspólnego mianownika obu konserwatywnych szkół, po prostu przejść do porządku dziennego nad dzielącymi je różnicami. Inaczej mówiąc, w tradycjonalistycznej autoidentyfikacji Legutki zawarte jest przekonanie, że ekskluzywizm zarówno nowożytników, jak i starożytników jest chybiony, podobnie jak przekonanie o możliwości wolnego od istotnych kontrowersji przewyciężenia przeciwieństw dzielących obie konserwatywne tradycje intelektualne. Co więcej, zważywszy na fakt, iż przepaść doktrynalna między liberalizmem i konserwatyżmem dotyczy absolutystycznego, a nie tradycjonalistycznego wątku tego ostatniego, należy refleksję Legutki o tradycjonalizmie uznać nie tylko za próbę mediacji pomiędzy odmiennymi racjami w obrębie stanowiska konserwatywnego, ale również za istotny element tego, co określa on mianem dialogu między klasyczną filozofią polityki a liberalną ideą społeczeństwa otwartego<sup>29</sup>.

Wykaz skrótów przytoczonych tekstów R. Legutki:

- CH** = *Czy Hayek był instrumentalistą?*, w: *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Kraków 1999.
- EA** = *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- HD** = *Heidegger i duch rewolucji*, w: *O czasach...*, wyd. cyt.
- ID** = *Ideowe dylematy kultury narodowej*, w: *O czasach...*, wyd. cyt.
- KD** = *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990.
- MP** = *Między papugą i zaściankiem*, „Znak” 1, 1992.
- NZ** = *Niebezpieczne związki liberałów*, w: *Bez gniewu i uprzedzenia*, Paryż 1989.
- ON** = *O nacjonalizmie*, w: *Bez gniewu...*, wyd. cyt.
- OP** = *O postmodernistycznym, liberalnym konserwatyżmie*, w: *O czasach...*, wyd. cyt.

<sup>29</sup> Legutko wyraża przekonanie, iż „pełne pogodzenie jednego i drugiego nie jest możliwe” i w związku z tym nie stawia sobie za cel syntezy obu idei, ale deklaruje wolę prowadzenia pomiędzy nimi „dialogu”, wybierając „najbardziej przekonujące oraz najbardziej charakterystyczne argumenty i kontrargumenty obu stron” (EA, s. 7).

- PL** = *Przednowoczesność, ponowoczesność i ład liberalny*, w: *Etyka...*, wyd. cyt.
- PZ** = *Ponad życiem politycznym*, „Arka” 6, 1991.
- RK** = *Rozterki konserwatysty w niepodległej Polsce*, w: „Arka” 4, 1993.
- SK** = *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994.
- SO** = *Spółeczeństwo otwarte a interpretacja kultury europejskiej*, w: *Etyka...*, wyd. cyt.
- SP** = *Spór o Platona*, w: *Etyka...*, wyd. cyt.
- ST** = *Spór tradycji z nowoczesnością*, w: *Czasy wielkiej imitacji*, Kraków 1998.
- TK** = *Trzy konserwatyzmy*, w: *Etyka...*, wyd. cyt.