

*Przemysław Piotrowski*

## **Liberalno-konserwatywny okcydentalizm Bronisława Łagowskiego**

Od 1989 r. trwa w Polsce intensywny proces cywilizacyjnej modernizacji i okcydentalizacji. Towarzyszy mu debata wokół pytań o jego zakres i istotny sens. W jej centrum znalazła się m.in. kwestia interpretacji, wzorcowego dla naszych przemian zachodniego porządku liberalnego oraz problem przewartościowań i redefinicji wielu głównych wątków zachodniej tradycji intelektualnej. Charakterystyczne jeszcze dla lat osiemdziesiątych potoczne pojmowanie demokracji i kapitalizmu jako czystej negacji komunizmu (realnego socjalizmu), począwszy od pierwszych zmian systemowych, przestało wystarczać. Jako społeczeństwo stanęliśmy przed wyzwaniem przyswojenia debacie publicznej pozytywnej treści doktryny oraz filozofii liberalnej, jej podstawowych kategorii i argumentów, ale także racji jej najpoważniejszych krytyków.<sup>1</sup> Polemiki zachodnich socjalistów, liberałów, komunitarystów i konserwatystów przestały sprawiać wrażenie abstrakcyjnej rozrywki intelektualnych pięknoduchów, którzy zapomnieli o fundamentalnym kontraście pomiędzy swobodami Zachodu i wschodnim zniewoleniem. Kontrast ten, wskutek upadku komunizmu, stracił na znaczeniu, a z kolei tamte różnice zaczęły budzić w nas emocje i stały się naszymi własnymi.

W polskiej dyskusji na temat zasad porządku liberalnego oraz jego kulturowych fundamentów, teorii modernizacji, sensu okcydentalizacji krajów postkomunistycznych czy wreszcie – wartości duchowego dziedzictwa starożytności i nowożytności, Oświecenia i Romantyzmu, Bronisław Łagowski reprezentuje jeden z wariantów opcji liberalno-konserwatywnej, której – obok autorów takich jak Janusz Korwin-Mikke, Stefan Kisielewski i może przede wszystkim Mirosław Dzielski – był, jeszcze na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, ważnym w Polsce prekursorem.

---

<sup>1</sup> Zob. J. Szacki, *Odrodzenie liberalizmu?*, w: idem, *Dylematy historiografii idei*, Warszawa 1991, ss. 453-464.

## Krytyka lewicy i prawicy

Polityczny przełom, jaki się dokonał w państwach środkowej i wschodniej Europy w latach 1989–1991, zdaniem B. Łagowskiego rozwiązywał mniej dylematów, niż powszechnie wówczas sądzono. Rozstrzygnęło się wprawdzie ostatecznie to, że kraje te po raz pierwszy od wielu lat mogły dokonać gruntownych zmian systemowych, ale kierunek zmian pozostał w zasadniczy sposób kwestią otwartą. Z punktu widzenia wyzwań ustrojowej transformacji postkomunistycznego Wschodu upadek moskiewskiego imperium okazał się konkluzyjny w stopniu bardzo ograniczonym, ponieważ wzorzec mających nastąpić po nim przeobrażeń nie był i nie jest jednoznaczny. Zachód, jak twierdzi Łagowski, jest nadal głęboko podzielony na rewolucyjną lewicę i kontrrewolucyjną prawicę. Antagonizm pomiędzy kontestującymi kapitalizm i „burżuazyjną” praworządność socjalistami a afirmującymi je liberałami nie uległ przedawnieniu:

„Nie zostało jeszcze definitywnie rozstrzygnięte czy proces przemian w Polsce będzie miał [charakter] rewolucji neosocjalistycznej, czy kontrrewolucji liberalnej. [...] Społeczeństwu postkomunistycznym wydaje się, że – stawiając sobie Europę za wzór – rozstrzygnęły jakiś problem. W rzeczywistości stanęły na rozstajnych drogach i muszą zdecydować: pójść w lewo czy pójść w prawo. [...] Zachód proponuje dwa wzory, a nie jeden. Zachód dąży do socjalizmu i Zachód stawia twardy opór socjalizmowi. Zachód doskonali i konserwuje wolną gospodarkę rynkową i Zachód rozszerza opiekuńczy etatyzm. [...] Stary konflikt według linii lewica – prawica nie zniknął. Stracił jedynie swój dotychczasowy charakter, ponieważ rozpadł się jego najważniejszy punkt odniesienia – komunistyczny Związek Radziecki. Zaostrzył się natomiast i pogłębił kulturowy i moralny charakter tego konfliktu. [...] Liberalizm z socjalizmem nadal pozostają w stanie wojny [...]. Synteza jest tu możliwa tylko w słowach.”<sup>2</sup>

Istotną przesłanką powyższych tez B. Łagowskiego jest koncepcja logiki porządku liberalnego, oparta na dystynkcji jego funkcjonalnej, neutralnej ideowo „nadbudowy” oraz konserwatywnej infrastruktury (*LK*, s. 91-92; 132-133). O duchowym obliczu zachodnich społeczeństw – podkreśla on – stanowi nie tylko hedonistyczna etyka konsumpcji, ale również ascetyczna etyka pracy. Ich kulturowej kondycji – wbrew pokutującym stereotypom o hedonizmie i materializmie – nie determinuje wyłącznie postępująca barbaryzacja kultury masowej, niepohamowany konsumpcjonizm czy upadek moralny żyjącej na cudzy koszt „rozluźnionej tłuszczy”. Obok tego istnieje tam wewnętrzny rygor i samodyscyplina

<sup>2</sup> *LK*, ss. 131, 132, 137. Stanowisko to ma polemiczny charakter wobec heglizującej tezy F. Fukuyamy o „końcu historii” mającym polegać na ostatecznej – po upadku ZSRR – bezkonkurencyjności czy bezalternatywności liberalizmu (a więc jego zwycięstwie nad socjalizmem) w świecie idei. Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, s. 72-87. Implikacje tezy Fukuyamy akceptują nie tylko autorzy liberalni (zob. np. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, ss. 239-240; J. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX w.*, Warszawa 2000, s. 205), ale również konserwatywni. Zob. np. J. Bartyzel, *Anty-Behemot*, „Arkana” 1996, nr 4, ss. 123-124 oraz R. Legutko, *Ponad życiem politycznym*, „Arka” 1991, nr 6, s. 47.

(cywilizacyjne cnoty) elit czy klasy średniej, bez której materialny dobrobyt i obfitość konsumpcji nie mogłyby nigdy mieć miejsca.<sup>3</sup> Analogicznie – w odniesieniu do porządku państwowego Zachodu – Łagowski podkreśla, iż pojęcie demokracji jest „jedynie stroną tytułową księgi zawierającej niedemokratyczne treści”. Składają się na nie zarówno dziedzictwo minionej arystokratyczno-monarchicznej przeszłości, zawarte w konserwatywnych elementach ładu państwowego, jak i kapitalizm, o tyle zwłaszcza, o ile jest on porządkiem o niedemokratycznej genezie, który ogranicza demokrację do właściwej jej dziedziny politycznej. Dzięki nim właśnie demokracja zachodnia jest nomokracją. Państwa zachodnie nie mają demokratycznego rodowodu; to raczej demokracja powstała w ramach ukształtowanego już porządku państwa prawa.

Co do neosocjalistycznej lewicy, to Łagowski uważa, że nie przestała ona być orientacją antyliberalną i rewolucyjną, ponieważ nie zaniechała kontestacji rygorów ascetycznej etyki pracy, kapitalizmu oraz cnót obywatelskiego posłuszeństwa wobec demokratycznego państwa prawa. Nie zaakceptowała innymi słowy konserwatywnych fundamentów ładu liberalnego. Neosocjaliści pogodzili się wprawdzie z faktem, iż gospodarka rynkowa jest najskuteczniejszym instrumentem generowania konsumpcyjnej obfitości, stąd też odstąpili od retoryki antykapitalistycznej. Uznali jednakowoż tylko „użyteczny aspekt liberalnej ekonomii”, pryncypialnie odrzucając jej moralne podstawy.

„Na Zachodzie nauczyli się oni już wszystkiego, czego trzeba, żeby sprawnie rządzić policją, gospodarką, wojskiem itp. Nie wyzbywają się jednak obrzydzenia moralnego do wszystkiego, co w państwie niezbędne. [...] [Lewica] może rządzić społeczeństwem posługując się istniejącym, przez wieki nagromadzonym kapitałem aksjologicznym, gotowymi narzędziami porządku i władzy, przystosowując się cynicznie do rzeczywistości, którą pokazowo potępia.” (LK, s. 133-134)

Nie potrafi jednak kreować ładu państwowego, tam gdzie go brakuje, ani regenerować tam, gdzie ulega on degradacji. Socjaliści „przez sto pięćdziesiąt lat żyli mitem rewolucji. Obecnie mit ten jest skompromitowany. Nie przestali jednak być rewolucjonistami. Przenieśli swą rewolucyjność w sferę symboliczną i moralną.” (LK, s. 134) Ich program sprowadza się, według B. Łagowskiego, do moralnego leseferyzmu oraz rewolucji przeciw super ego: epatują pokretną ideą sprawiedliwości i ewangelicznego miłosierdzia, kwestionując słuszność wymagań etycznych wobec ubogich albo agitując cyniczną obietnicą „szczęścia bez zasługi”. Co więcej, owej fałszywej interpretacji sensu chrześcijańskiego ubóstwa (LK, s. 32; 101-103), nadają sens polityczny, kiedy włączają ją do swej koncepcji demokracji i wzorem Niccola Machiavellego, Jana Jakuba Rousseau, E. Sieys’a i Karola Marksa, definiują lud, czyli jej suwerena, przez doznane krzywdy i święte

<sup>3</sup> LK, ss. 139-141. Wzorem J. Buchanana oraz D. Gauthier, od podobnej, nawiązującej m.in. do M. Webera i F.A. von Hayka, koncepcji kulturowych podstaw kapitalizmu dystansuje się R. Legutko: idem, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, ss. 338; 342; 353-353; 358-371 ; idem, *Czasy wielkiej imitacji*, Kraków 1998, s. 118.

prawo zadośćuczynienia, egzekwowanego za pomocą struktur władzy państwowej. Odwołując się – jak J.J. Rousseau – do patosu obywatelskiego humanizmu starożytnego republikanizmu, lewica nadużywa ideału demokracji. Wbrew logice porządku demokracji przedstawicielskiej, parlamentarnej, lewica sytuuje lud nie w pozycji „strażnika praw” oraz najwyższego źródła władzy, lecz efektywnego jej podmiotu, prowokując tym samym jej woluntarystyczną destrukcję. Fałszywie, bo w duchu politycznego maksymalizmu, identyfikuje pojęcie władzy ludu z ideałem moralnym, zamiast ograniczyć jego sens do wyborczej procedury bezkrwawej i cywilizowanej eliminacji rządów złych. Wbrew demokratycznemu prozelityzmowi lewicy „dziedziną samorealizacji jednostki – twierdzi Łagowski – jest życie prywatne, polityka natomiast jest dziedziną samoograniczenia się”<sup>4</sup>.

Osobliwość krytyki lewicy u Łagowskiego polega na tym, iż jej podstawą jest nie tylko afirmacja kapitalizmu i moralnego konserwatyzmu. Kontrastując bowiem demokrację woluntarystyczną i nomokratyczną, podkreśla rolę konserwatywnych fundamentów tej drugiej, ale akcentuje też jej istotne związki z wyższą, racjonalistyczną kulturą Oświecenia oraz oświeceniową ideą demokracji. Sprzeczność demokratycznego prozelityzmu lewicy z tą ideą dotyczy m.in. koncepcji ludu: Wolter czy ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych – inaczej niż Machiavelli i Rousseau – definiują suwera demokracji przez cnoty pracowitości i przedsiębiorczości oraz materialną niezależność, które czynią go odpornym na polityczną demagogię cynicznych obrońców pokrzywdzonych i uciśnionych (*LK*, s. 61-62). Podobna prawidłowość ma miejsce, gdy B. Łagowski wyraża dezaprobatę wobec dziedzictwa rewolucji francuskiej. Nie odwołuje się do autorytetu Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza, ale oskarża ją o to, iż zniszczyła cywilizację francuskiego Oświecenia (równie uniwersalną – podkreśla – jak dorobek starożytnych Greków), powodując, iż jego miejsce zajęły prądy myślowe, w których prym zdobył wywodzący się „z głębi niemieczyzny [...] cały korowód autorów źle natchnionych, romantycznych, niebezpiecznych” (*LK*, s. 34). Mówiąc najkrócej – „biczem na lewicę”<sup>5</sup> u Łagowskiego jest nie tylko liberalizm gospodarczy czy kulturowy konserwatyzm, ale również idea demokracji. Lewica rozumie ją w sposób opaczny, sprzeczny z jej przedstawicielskim i nomokratycznym charakterem. Co więcej, nie tylko fałszywie interpretuje starożytny republikanizm, lecz także sprzeniewierza się tradycji oświeceniowej.

Głównym, obok lewicy, polemicznym punktem odniesienia dla stanowiska Łagowskiego jest polski romantyzm polityczny oraz nawiązująca do tej tradycji prawica, np. polski antykomunizm, w tym tzw. spóźniony antykomunizm z czasów III RP. Jego niedorzeczność polega, jak twierdzi, na tym, iż pod hasłem zerwania z komunizmem zwraca się przeciw rzeczywistości, która pomimo

<sup>4</sup> *LK*, ss. 71-74; 77-87. B. Łagowski odwołuje się tu do refleksji K. Poppera, J. Schumpetera, ale i Arystotelesa.

<sup>5</sup> Określenie J. Szackiego – idem, *Liberalizm po komunizmie*, s. 177.

komunizmu przetrwała. Uosabia on tym samym postać typowo polskiego, całkowicie uzależnionego od emocji radykałów i insurekcjonistów, konserwatyizmu – prawowitego dziedzica polskiej prawicy anarchistycznej o sarmackim rodowodzie (*BK*, s. 20; 25). Reprezentuje „całościowy”, „rebeliancki” sposób myślenia, którego istotą jest millenarystyczne, rewolucyjne wyczekiwanie fundamentalnego przełomu i radykalnego zerwania historycznej ciągłości (*LK*, s. 175-178).

Krytyce późnionego antykomunizmu Łagowski nadaje postać ogólniejszą i odnosi ją do patologii polskiego patriotyzmu oraz polskiej myśli politycznej jako takiej (*LK*, s. 181-183). Rzecz w tym, że nie tylko tradycja „anarchistycznej prawicy”, ale wyobraźnia większości Polaków ukształtowana jest przez insurekcyjny etos buntu i walki. Ów nurt dominuje w polskiej myśli politycznej XIX i XX w., „narzucony został instytucjom edukacyjnym, dostarczył prymitywnych, ale wzruszających symboli szerokim masom i w każdym pokoleniu intelektualistów znajduje pracowitych apologetów” (*BK*, s. 25-26). Negatywnemu (w sensie logicznym, nie – moralnym) pojęciu patriotyzmu nadano u nas sens pozytywny, dokonano absolutyzacji niepodległości, co w konsekwencji „stawia przed polityką konieczność ścigania chimery”, a aktywistów politycznych utrzymuje w przekonaniu, iż „sedno egzystencji narodowej tkwi w walce i buntowaniu się”<sup>6</sup>. Owo upożytywnienie czy ontologizacja niepodległości nie jest wyrazem nacjonalizmu, lecz politycznego spirytualizmu, który „czysto negatywny stan rzeczy przekształca iluzorycznie w byt duchowy i do wymiaru duchowego redukuje też realny naród”<sup>7</sup>.

Obok „prawicowego anarchizmu” programów dekomunizacji Polski po 1989 r., krytyka Łagowskiego dotyczy również tradycji „Solidarności” oraz demokratycznej opozycji sprzed sierpnia 1980 r. Antypeerełowskiemu dysydentom zarzuca Łagowski wyolbrzymienie własnej roli w procesie upadku komunizmu<sup>8</sup>, który w jego przekonaniu upadł raczej mocą wewnętrznej, stopniowej i cichej ewolucji, zgodnie z konserwatywną doktryną zmian organicznych, nie zaś na drodze rewolucyjnej (*BK*, s. 21). Ponadto wypomina im błędne rozpoznanie istoty patologii komunizmu oraz wynikającą stąd fałszywą motywację ich opozycji wobec reżimu. Jego zła, jak twierdzi, nie identyfikowali oni zazwyczaj z fałszem ideologii, lecz z władzą komunistycznego państwa. Gdyby przeciętnego opozycjonistę przekonać, iż „rzeczywistość komunizmu nie pokrywa się z rzeczywistością władzy, to nie wie-

<sup>6</sup> Odmienne stanowisko w kwestii wartości tradycji sarmacko-romantycznej, niż nawiązujący do M. Bobrzyńskiego B. Łagowski, mieli historycy tzw. szkoły warszawskiej. Zob. np. M. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1977, ss. 173-256. Do współczesnych apologetów tej tradycji należy A. Waśko, zob: idem, *Romantyczny sarmatyzm*, Kraków 1995.

<sup>7</sup> *LK*, ss. 190-192. Dokonana przez B. Łagowskiego krytyka polsko-romantycznego irrealizmu politycznego koresponduje w widoczny sposób ze stanowiskiem S. Mackiewicza (zob. np. idem, *Lata nadziei*, Warszawa 1990, ss. 3-25 oraz B. Łagowskiego: *LN*, ss. 49-50).

<sup>8</sup> *LK*, ss. 105-108. Podobne w tej sprawie jest stanowisko A. Halickiego: idem, *Demony PRL-u*, „Res Publica Nowa” 1992, nr 3, ss. 4-8 oraz idem, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, ss. 490-491.

działby z czym walczy”. Sprzeciw wobec realnego socjalizmu, przekonuje Łagowski, wiązał się w Polsce nader często z opacnym rozumieniem sensu jego ewolucji ustrojowej od 1956 r. Proces dezideologizacji systemu utożsamiano w środowiskach opozycyjnych z moralną degradacją, nie dostrzegając, że naprawdę niebezpieczna dla społeczeństwa była ideowość komunistycznych elit, nie zaś ich – podyktowana egoistycznymi interesami – pragmatyczna i cyniczna zarazem zdolność przystosowywania się do rzeczywistości. Łagowski jest zdania, że aktywizacja antykomunistycznej czy antyreżimowej opozycji, której kulminacją było powstanie „Solidarności”, oznaczała w istocie regres rozpoczętego w 1956 r. procesu dezideologizacji peerelowskiej rzeczywistości:

„Zaledwie marksiści u władzy osłabili nieco w latach sześćdziesiątych swoją rytualną apologię rewolucji i rewolucjonistów, a już apologia niepokornych pojawiła się jako sztandarowa idea opozycji. Była to orientacja błędna, nie trafiała w komunizm, ten najstraszniejszy skutek niepokorności, ani w socjalizm, obniżała jedynie poziom myśli politycznej i w odleglejszym [...] oddziaływaniu demoralizowała masę.” (*LK*, s. 108; 199 oraz *TZ*, s. 21)

Innym istotnym powodem, dla którego Łagowski poddaje krytyce ideowe dziedzictwo „Solidarności” i polskiego antykomunizmu czy szerzej – tradycji romantyzmu politycznego w Polsce (oprócz charakterystycznej dla nich apoteozy anarchistycznego czy rewolucyjnego nonkonformizmu) jest właściwy im duch kolektywizmu. Jedno z jego wcieleń to wywodząca się z dysydenckiej koncepcji „antypolitycznej polityki”<sup>9</sup>, bardzo wpływowa, jak twierdzi, w III RP, idea podmiotowości społecznej. Stanowi ona efekt kontestacji systemu sowieckiego, ale nie wyraża afirmacji ładu demokracji zachodnich; aspiruje raczej do porządku „moralnie wyższego od banalnej republiki” (*LK*, s. 22). Manifestuje postawę, dla której nieufność wobec władzy stanowi przesłankę nie tyle poddania jej rygorom konstytucyjnych ograniczeń, ile jej u s p o ł e c z n i e n i a . Jest to idea opacznie ujmująca relację pomiędzy społeczeństwem i państwem, która władzę polityczną sytuuje w pozycji instrumentu kolektywnej podmiotowości społeczeństwa. Zdaniem B. Łagowskiego, podmiotowość taka jest fikcją ontologiczną, ponieważ społeczeństwo jest z definicji pluralistyczne, nie posiada jednej woli i tym samym nie może ponosić odpowiedzialności.<sup>10</sup>

Trudno byłoby bronić tezy, iż dokonana przez Łagowskiego krytyka współczesnej lewicy oraz tradycji polskiego romantyzmu politycznego, a także czerpiącej z niego inspirację prawicy, ma charakter wyważony. W poważnej mierze nosi ona cechy pozbawionej umiaru dyskredytacji, obfitującej w szereg kontrowersji czy wręcz intelektualnych prowokacji. Dla jednych może uchodzić za taką

<sup>9</sup> Zob. w tej kwestii J. Szacki, *op. cit.*, ss. 95-101.

<sup>10</sup> *LK*, ss. 20-21. Skrajnie odmienne w tej sprawie stanowisko reprezentuje P. Kaczorowski (idem, *Etos demokracji*, „Znak” 1992, nr 4, ss. 81-90).

identyfikacja lewicy jako orientacji z gruntu antyliberalnej i wrogiej cywilizacji zachodniej, dla innych – stosowanie w ocenie dziejów PRL oraz jej partyjnych elit wyraźnej taryfy ulgowej<sup>11</sup>, połączone z brakiem podobnej wielkoduszności wobec patologii tradycji dysydenckiej i solidarnościowej.<sup>12</sup> Wśród miotanych przez Łagowskiego inwektyw i impertynencji wydaje się jednak tkwić metoda. Jej istotny sens należy, jak sądzę, wiązać z zastrzeżeniami krakowskiego profesora pod adresem dominującego w postkomunistycznej Polsce podziału ideowego.

„Walka polityczna w Polsce – twierdzi on – toczy się w myślowych ciemnościach i doprawdy nie wiadomo, o jakie koncepcje ustrojowe w niej chodzi. [...] Żadna z głównych stron konfliktu [...] nie stara się ująć swego stanowiska w postaci ogólnych zasad.” (LK, s. 48-49)

Po obu stronach znajdują się zarówno socjaliści, jak i konserwatyści i liberałowie. Ów indyferentyzm o tyle nie jest, jego zdaniem, okolicznością bez znaczenia, że świadczy o obojętności wobec kierunku wielkich zmian systemowych. Innymi słowy – stawką identyfikacji klarownych i istotnych podziałów ideowych w świecie postkomunistycznym jest zdolność rozpoznania optymalnego wariantu cywilizacyjnej transformacji postkomunistycznej Polski. Istotny więc sens skrajnie krytycznego stosunku naszego autora do współczesnej „neosocjalistycznej lewicy” oraz tradycji polskiego romantyzmu politycznego, sprowadza się do dyskwalifikacji rangi opozycji dominującej na polskiej scenie ideowej. Wyrażająca stanowisko Łagowskiego idea liberalnej kontrewolucji, manifestuje jego dystans wobec tamtego antagonizmu, jako w istocie pozornego i drugorzędnego.<sup>13</sup> „Makiawelizm uciśnionych” i „moralny leseferyzm” na lewicy oraz prawicowa apoteoza nonkonformizmu i antyindywidualizmu i cechuje wspólny im duch rewolucji. Z punktu widzenia perspektyw (szans) cywilizacyjnej okcydentalizacji Polski po 1989 r. alternatywa pomiędzy lewicą i prawicą, wydaje się – zgodnie ze stanowiskiem Łagowskiego – nieistotna, nie dlatego, by nie uwzględnił on niechęci tej drugiej do zachodniego porządku liberalnego, lecz dlatego, że kwestionuje on rzeczywisty okcydentalizm pierwszej. Orientacja, która afirmuje polityczny i ekonomiczny ład Zachodu jedynie w jego utylitarnej warstwie, kontestując zarazem jego moralne, o konserwatywnym charakterze, fundamenty, nie jest autentycznie prozachodnia. „Na tym – podkreśla Łagowski – polega szkodliwość nowoczesnego, światłego, ewangelicznego i rynkowego neosocjalizmu w krajach postkomunistycznych” (LK, s. 134).

<sup>11</sup> Na temat przyczyn stosowania taryfy ulgowej w ocenach moralnych elit komunistycznych, zob. R. Legutko, *Bez gniewu i uprzedzenia*, Paryż 1989, ss. 92-97.

<sup>12</sup> Do najsurowszych w tej kwestii krytyków B. Łagowskiego należą m.in.: A. Waśko (idem, *Problemat Łagowskiego*, „Arkana” 1995, nr 2, ss. 142-147), C. Michalski (idem, *Ministerstwo prawdy*, Kraków 2000, ss. 155-162) oraz S. Murzański (idem, *Niewinni winowajcy*, „Arka” 1994, nr 1, ss. 24-25).

<sup>13</sup> Dystans ten znajduje swoją analogię np. w stanowisku R. Legutki. Zob. idem, *Między papugą i zaściankiem*, „Znak” 1992, nr 1, ss. 89-90.

## Mediacja pomiędzy liberalizmem i konserwatyzmem

Dyskredytując polski romantyzm polityczny oraz inspirowaną nim nacjonalistyczną czy antykomunistyczną prawicę, Łagowski daje wyraz afirmacji intelektualnego i instytucjonalnego dziedzictwa Oświecenia, filozoficznego indywidualizmu, pryncypialnego okcydentalizmu. Manifestuje więc stanowisko bliskie liberałom. Jednak jego koncepcja doktrynalnej tożsamości liberalizmu (podobnie jak głównych podziałów ideowych w postkomunistycznym świecie), może budzić zastrzeżenia niejednego z nich jako nadto arbitralna. Łagowski wyraża bowiem przekonanie, iż w przeciwieństwie do relacji z socjalizmem, z którym „synteza możliwa jest jedynie w słowach”, związki liberalizmu z konserwatyzmem są zupełnie odmienne. Konflikt pomiędzy nimi

„został przewyciężony [...] i jest dziś sporem w jednej pravicowej rodzinie. [...] Liberałowie – jak twierdzi – zdali sobie sprawę, że obrona wolności i własności wymaga ładu społecznego bardziej skomplikowanego i na głębszych podstawach opartego niż system polityczny taki, czy inny. Odkryli i uznali rolę tradycji, wartości religii i funkcje moralnego konserwatyzmu.”<sup>14</sup>

Istniałyby więc powody, aby twierdzić, iż jego przedsięwzięcie wypracowania wspólnego mianownika pomiędzy konserwatyzmem oraz liberalizmem jest chybione. Nie tyle bowiem zbliża te idee do siebie (w sposób przekonujący dla zwolenników zarówno jednej, jak i drugiej), ile raczej utrudnia mediację pomiędzy nimi, a przez to – wbrew jego własnym intencjom – umacnia jedynie dominujące w politycznej świadomości Polaków miejsce fałszywej i jałowej opozycji modernistów i tradycjonalistów, „świątłych Europejczyków” i „ksenofobicznego Ciemnogrodu”, słowem – lewicy i prawicy. W rzeczywistości jednak tak nie jest. Wprawdzie owa zwrócona, jak należy sądzić, głównie w stronę polskich liberałów, argumentacja Łagowskiego na rzecz konserwatywnej interpretacji liberalizmu zawiera obce im ideowo elementy, ale jednocześnie cechuje się czymś, co byłoby im niezręcznie odrzucić.

Odnosi się on krytycznie do liberalnych sympatii wobec kulturowego antykonserwatyzmu (*SL*, s. 28), jednak trudno byłoby liberałowi postawić mu zarzut, iż dyskwalifikuje on tym samym kulturowy liberalizm jako taki.<sup>15</sup> Liberalna idea wolności w kulturze – twierdzi B. Łagowski – pierwotnie nie wynikała z programowej niechęci do kanonów estetycznych. Nie była ideą estetyczną, lecz spo-

<sup>14</sup> W sprawie relacji pomiędzy ideą liberalizmu i konserwatyzmu odmienne stanowisko reprezentują m.in. N. Bobbio (zob. idem, *Prawica i lewica*, Kraków 1996, s. 95), L. von Mises (idem, *Mentalność antykapitalistyczna*, Warszawa 1991, ss. 45-46), F.A. Hayek (idem, *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, w: B. Sobolewski (red.), *Myśl polityczna XIX-XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 574), J. Gray (idem, *Liberalizm*, Kraków 1994, ss. 101-105).

<sup>15</sup> Tak jak np. czyni to L. Mażewski; zob. idem, *Opcja konserwatywno-liberalna*, w: J. Tarnowski (red.), *Filozofia liberalizmu*, Warszawa 1993, ss. 95-96, J. Lewandowski, *Czy i jaka centroprawica*, „Przegląd Polityczny” 1992, nr 3, ss. 8-9, J. Szacki, *op. cit.*, ss. 218-229.



łeczną. Powstała wówczas, gdy towarzyska etykieta pełniła funkcję konwencji, mającej utrudnić społeczny awans mieszczańskich nuworyszy, ludzi kapitalistycznego porządku, w sferach arystokratycznych. Ów dawny kontekst społeczny od dłuższego czasu i nieodwołalnie należy już jednak do przeszłości. Racje, dla których liberał miałby nadal obstawać przy estetycznym relatywizmie, przestały istnieć. Przeciwnie – zaistniały okoliczności, które każą go zrewidować. Dziś ów ideał wolności w demokratycznym społeczeństwie nabrał cech agresywnego egalitaryzmu i stał się orientacją antyestetyczną, skutkując wulgaryzacją kultury. Najkrócej mówiąc – relatywistyczna interpretacja oświeceniowej koncepcji kultury była usprawiedliwiona w epoce swych narodzin (choć jedynie w sensie społecznym, nie – estetycznym). Dzisiaj jednak, w zupełnie odmiennym kontekście historycznym, stała się po prostu anachronizmem, który ma niewiele wspólnego z duchem swojego pierwowzoru. Grzech współczesnych liberałów, wciąż sympatyzujących z estetycznym i obyczajowym ekscentryzmem i przejawiających tym samym zatrwającą niefrasobliwość wobec postępów kulturowego barbarzyństwa, polega więc na sprzeniewierzeniu się własnej oświeceniowej i mieszczańskiej tradycji afirmacji kultury wyższej i racjonalnej. Innymi słowy – zaniechanie sympatii do kulturowego antykonserwatyzmu, chociaż nieodparcie wiąże się z odrzuceniem pewnej liberalnej tradycji, nie powinno być przez współczesnych liberałów rozumiane jako wyparcie się własnej ideowej tożsamości, oznacza ono bowiem w istotnym sensie powrót do własnych korzeni.

W przypadku krytyki liberalnej filozofii władzy, apoteoza Oświecenia nie jest wprost tak wyrażenie przez Łagowskiego wyeksponowana, jednak ostatecznie wydaje się również pełnić rolę koronnego argumentu. Pryncypialne przywiązanie liberałów do tradycji antyabsolutystycznej, ich heroiczna podejrzliwość wobec jakichkolwiek przerostów władzy, wyczulenie na wszelkie zachwianie równowagi w relacji państwa ze społeczeństwem, na niekorzyść tego ostatniego, posiada dziś – jak twierdzi – wyraźne znamię doktrynerstwa. Dzieje się tak w sytuacji, w której nomokratyczny charakter demokracji wyradza się w patologiczną formę woluntaryzmu, a podmiotowość władzy państwowej ulega erozji pod rosnącą presją partykularnych grup interesu. Zdaniem krakowskiego filozofa, źródłem rzeczzonego doktrynerstwa i anachronizmu jest fakt, iż liberałowie od samego początku, będąc dziedzicami dojrzałej, preliberalnej, tj. monarchicznej, artystokratycznej, feudalnej tradycji państwowej, nie czuli się zmuszeni do gruntownej refleksji nad fenomenem władzy. W efekcie brak im zrozumienia dla problematyki kruchości ładu i porządku, zawsze zagrożonych możliwością powrotu chaosu stanu natury. Kwestia autorytetu i podmiotowości władzy pozostaje im obca. Nie istnieje coś takiego jak liberalna teoria władzy, konstytucjonalizm jest jedynie jej krytyką, koncepcją jej ograniczenia i ucywilizowania, idea nie tyle polityczną, co cywilizacyjną (*SL*, s. 27). Zauważmy – Łagowski zarzuca liberałom zdradę istotnego dla ich tradycji politycznej ideału państwa jako bezstronnego arbitra

w sporach pomiędzy grupami partykularnych interesów, uchylającego się od roli instrumentu którejkolwiek z nich. Zarazem jednak kwestionuje liberalną filozofię władzy, zarzucając jej jednostronność i ograniczenie. Podważa autorytatywność liberalnego konstytucjonalizmu i antyabsolutyzmu. Rzecz znamienna, iż argumentacja Łagowskiego także i wtedy odwołuje się do autorów takich jak np. Hobbes i Spinoza (*LK*, s. 27-28), którym trudno odmówić fundamentalnego znaczenia dla tradycji liberalnej, bez narażania się na zarzut zbyt selektywnej jej identyfikacji. Tak więc B. Łagowski – w duchu, który liberał nazwie autorytarnym – podkreśla ograniczenia liberalnego konstytucjonalizmu. Odwołuje się jednak przy tym do autorytetu znamienitych prekursorów tej tradycji.

W przekonaniu Łagowskiego liberalny antykonserwatyzm jest zły nie dlatego, że posiada oświeceniowe korzenie, ale dlatego, że oznacza zerwanie z tradycją oświeceniową.

„Co w kulturze europejskiej nie jest dziś oświeceniowe – twierdzi – jest tylko nastrojem, irracjonalnym sprzeciwem, kontestacją norm i przeważnie nieporozumieniem. Romantyzm był [jeszcze – P.P.] dziełem ludzi wychowanych w kulturze osiemnastowiecznej i ma z Oświeceniem wiele wspólnego [...], natomiast jakieś neoromantyzmy, modernizm, postmodernizm są tylko kolejnymi etapami buntu przeciw normie rozumności” (*RT*, s. 26-27).

Co istotne – podkreśla – wielkość epoki Oświecenia polegała nie tylko na krytyce tego, co w starym porządku było sprzeczne z jej ideałem rozumnej wolności, ale również na tym, iż potrafiła ona docenić wiele z jego rycersko-feudalnej czy arystokratyczno-monarchicznej cywilizacyjnej spuścizny:

„Twórcy liberalizmu – podkreśla – bez względu na pochodzenie, byli przeniknięci kulturą arystokratyczną i taką też mieli koncepcję państwa” (*RT*, s. 27).

Co więcej, Łagowski akcentuje nie tylko ciągłość pomiędzy mieszczańskim dziedzictwem Oświecenia oraz preoświeceniową „feudalną” tradycją monarchiczno-arystokratyczną, ale również bliskie jego pokrewieństwo z klasyczną filozofią polityczną (klasycznym republikanizmem). W ten sposób wyraża *implicit*e przekonanie o istotnym powinowactwie racjonalizmu oświeceniowego oraz klasycznego. Podkreśla bliską analogię związków zachodzących pomiędzy nowoczesną i grecką ideą demokracji a kontekstem racjonalistycznej kultury, w której się narodziły. Jak twierdzi – obie koncepcje ładu mają wspólną podstawę w tej samej „fundamentalnej myśli klasycznej filozofii politycznej, że ustrój oznacza ograniczenie czynnika woli przez rozumne prawo”. Zrodzone w starożytności przekonanie, iż „rządzić powinien rozum, a nie wola” stanowi, jego zdaniem, treść politycznych dzieł nie tylko Platona i Arystotelesa, ale i Hobbesa, Spinozy, Locke’a i Monteskiusza. Ów wspólny dla starożytności i nowożytności racjonalizm stanowi fundament idei nomokracji, czyli przeciwieństwa tyranii lub anarchii. Jego ciągłość uwydatnia Łagowski, podkreślając np. głęboką opozycję pomiędzy nim oraz kontestującą go apoteozą woluntaryzmu u J.J. Rousseau – prekursora

tradycji antyświecenia i antyliberalizmu (*LK*, s. 71-76). Zdaniem B. Łagowskiego, zasadniczy, tzn. rozstrzygający o kształcie głównych dziś podziałów ideowych, konflikt nie dzieli nowożytnego i starożytnego racjonalizmu, lecz wspólną im obu ideę nomokracji z jednej strony oraz jej antropocentryczną, solipsystyczną i woluntarystyczną kontestację ze strony „źle natchnionego” romantyzmu, modernizmu i postmodernizmu.<sup>16</sup>

Manifestując swój kult dla dziedzictwa Oświecenia, Łagowski w sposób wyraźny przedkłada nad inne jego nurt arystokratyczno-konserwatywny; jest apologetą raczej Monteskiusza niż Woltera (*LK*, s. 143-48). Jednak wartości najbliższej mu tradycji ideowej „epoki światła”, nie identyfikuje przez kontrast z dziedzictwem wolteriańskim czy dziełem encyklopedystów. Autor *Traktatu o tolerancji* nie figuruje w jego wypowiedziach jako luminarz libertynizmu, ale – obok ojców założycieli Stanów Zjednoczonych – jako zwolennik koncepcji ludu (suwerena demokracji), jaskrawo kontrastującej z makiawelistycznym populizmem. Łagowski nie przeciwstawia też sobie Oświecenia francuskiego (kontynentalnego) i anglosaskiego, które cieszy się opinią bardziej zachowawczego niż tamto. Historyczną spuściznę, z którą się identyfikuje, ujmuje Łagowski szeroko: nie tylko nie można go – twierdzi – ograniczać do propagandowego przedsięwzięcia encyklopedystów; nie wystarczy również uwzględnienie dorobku angielskiego i szkockiego – „trzeba je brać łącznie z jego kartezjańskimi źródłami”. Co istotne, podkreślana przez siebie współczesną żywotność tradycji oświeceniowej łączy z silną i autorytatywną pozycją nauki: „Tradycja oświeceniowa jest niezachwiana, ponieważ nauka jest – jak twierdzi – niezachwiana.”

Konserwatywnej interpretacji dziedzictwa Oświecenia Łagowskiego można oczywiście przeciwstawić inną, antykonserwatywną. O wiele trudniej jednak byłoby wykazać, iż antykonserwatyści są jego jedynymi prawowitymi spadkobiercami. Łagowski nie tyle zawłaszcza Oświecenie na rzecz konserwatystów, ile kwestionuje swoisty antykonserwatywny monopol na autorytet intelektualnego dziedzictwa Oświecenia.<sup>17</sup> Innymi słowy, Łagowski, przesuwając liberalizm na prawo, tj. poddając krytyce m.in. liberalny antykonserwatyzm, nie odrzuca liberalizmu kulturowego w całości, lecz *implicite* akcentuje, iż do jego tradycji, obok elementów antykonserwatywnych, należą również konserwatywne. To, co zostało wcześniej powiedziane o przesuwaniu przez Łagowskiego liberalizmu na prawo, wydaje się również odnosić do jego konserwatywnej interpretacji Oświecenia, której nie opiera na arbitralnej selekcji naruszającej integralność jego dziedzictwa.

<sup>16</sup> Odmienne w tej kwestii stanowisko mają L. Strauss (zob. idem, *Trzy fale nowożytności*, „Res Publica” 1988, nr 11, ss. 15-24 oraz *Czym jest filozofia polityki?*, w: idem, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 89); A. MacIntyre (zob. idem, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, ss. 11-12, 83-127, 210-214, 221-225, 465-466), a także A. Bloom (zob. idem, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, ss. 201-202).

<sup>17</sup> Analogicznie – np. J. Gray kwestionuje taki monopol konserwatystów starożytnego w odniesieniu do tradycji starożytnego republikanizmu, podkreślając jej inspirujący charakter dla tradycji liberalnej (idem, *op. cit.*, ss. 13-19).

Obok racji, by tak rzec – kontekstu historycznego, w odniesieniu do liberalnej filozofii kultury (relatywistyczna interpretacja ideału wolności w kulturze stała się anachroniczna; dziś w zmienionej sytuacji jest w istocie sprzeczna z jej pierwotnym oświeceniowym duchem), Łagowski wspiera swój postulat przesunięcia liberalizmu na prawo również na argumentie kontekstu lokalnego, tj. specyfiki sytuacji postkomunistycznego Wschodu. Ogólny sens jego wypowiedzi wydaje się posiadać postać następującą: liberałowie na Zachodzie mogą sobie pozwolić na luksus braku kontrrewolucyjnej konsekwencji, ponieważ przeciwwagą dla ich wspaniałomyślności wobec trendów antyliberalnych jest kontrrewolucyjny, „aksjologiczny potencjał” fundamentów ładu liberalnego. Zupełnie inaczej w tym względzie wygląda rzeczywistość w krajach byłego „realnego socjalizmu”. Społeczeństwa cierpią tu na deficyt „ascetycznej etyki pracy”, państwu zaś brakuje stabilizujących władzę „konserwatywnych elementów ich porządku”. Tutaj liberałowie, aby w istotnym tego słowa znaczeniu reprezentować opcję prozachodnią, muszą się wyzbyć konsensualistycznych złudzeń wobec neosocjalistycznej lewicy i jej kulturowego modernizmu („moralnego leseferyzmu”), która na Wschodzie jest bardziej destrukcyjna niż na Zachodzie. Powinni dostrzec w niej orientację podobnie wrogą cywilizacyjnemu dziedzictwu Oświecenia, kapitalizmowi, nomokratycznej demokracji, równie rewolucyjną i antypaństwową, jak polska prawica inspirowana tradycją politycznego romantyzmu.<sup>18</sup> Upadek komunizmu spowodował przesunięcie akcentu. Lewica zrezygnowała wprawdzie z antyliberalnej retoryki, ale istotnego antyliberalizmu się nie wyrzekła: osią jej sporu z liberałami przestał być „użyteczny” aspekt ładu liberalnego, a stały się nią – etyczne, duchowe, o konserwatywnej naturze – jego podstawy. Wobec tego – wydaje się twierdzić Łagowski – liberalizm na postkomunistycznym Wschodzie, zdefiniowany antykonserwatywnie, traci swoją liberalną tożsamość. Odrzucenie konserwatywnych argumentów w obronie ładu kulturowego i państwowego, podobnie jak niezdolność identyfikacji lewicy jako formacji rewolucyjnej (antysystemowej – jak antyliberalna prawica), a zarazem rewolucji jako zjawiska cywilizacyjnej destrukcji, oznacza w Europie Wschodniej i Środkowej odstępstwo od wiarygodnej opcji prozachodniej. Innymi słowy – w krajach postkomunistycznych warunkiem okcydentalistycznego charakteru liberalizmu jest jego konserwatywna i kontrrewolucyjna (re)orientacja.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> W przeciwieństwie do B. Łagowskiego, J. Staniszkis nie identyfikuje związanego z ruchem „Solidarności” odrodzenia romantyczno-tradycjonalistycznej mitologii narodowej jako fundamentalnej przeszkody na drodze do okcydentalizacji postkomunistycznej Polski (czy szerzej – postkomunistycznego Wschodu). J. Staniszkis, *Ciągłość i zmiana*, „Kultura i społeczeństwo” 1992, nr 1, ss. 23-24, 27, 41.

<sup>19</sup> Zupełnie przeciwne jest w tej mierze stanowisko J. Lewandowskiego. Idem, *Czy i jaka centroprawica*, „Przegląd Polityczny” 1992, nr 3, ss. 8-9.

### Podsumowanie i konkluzje

Z punktu widzenia filozofii okcydentalizacji postkomunistycznej Polski, formułowanej przez Bronisława Łagowskiego, ważne jest nie to, co dzieli lewicę i prawicę (antagonizm pomiędzy nimi ma drugorzędne znaczenie), ale konflikt pomiędzy nimi oraz orientacją liberalno-konserwatywną. Rzeczywiste i rozstrzygające o kształcie czekających nas przemian cywilizacyjnych podziały przebiegają, zdaniem krakowskiego filozofa, w poprzek tych, które cieszą się bezpodstawną opinią koronnych. Stąd też odsądza on od czci i wiary tradycję polskiego romantyzmu politycznego, antykomunizmu i „Solidarności”, rehabilitując peerelowską państwowość oraz jej partyjne elity, ale jednocześnie czyni to samo ze współczesną neosocjalistyczną czy (post)modernistyczną lewicą. Demonstruje wielkoduszność wobec rozbrojonych – jak twierdzi – ideologicznie, po 1956 r., reżimów realnego socjalizmu, ale z nieprzejednaniem odnosi się do syndykalistycznego nurtu tradycji socjalistycznej. Konstatuje głęboki i nieprzedawniony podział ideologiczny Zachodu (wbrew np. F. Fukuyamie i konsensualistycznym konkluzjom jego tezy o końcu historii), a jednak nie jest wieszczącym kres demoliberalnego ładu katastrofistą – nadzieję pokłada w regulatywnej sile „bezideologicznej władzy prawa wyborczego” (*LK*, s. 132). Dyskredytuje idee partycypacjonizmu jako populizm i woluntaryzm, ale nie odwołuje się do argumentów określanych jako paternalistyczno-autorytarne, lecz do oświeceniowej idei nowoczesnej demokracji. Akcentuje przeciwieństwo pomiędzy „plebsem” i „rozluźowaną tłuszczą” oraz ludem zdefiniowanym przez ascetyczną etykę pracy i cywilizacyjne cnoty pracowitości, samodyscypliny i higienicznego trybu życia. Nie wyciąga stąd jednak wniosków przeciw demokracji jako takiej, lecz czyni to po to, by podkreślić różnicę pomiędzy definicją suwerena demokracji fałszywej oraz prawdziwej. Kiedy żyzna się na podyktowane „imperatywem socjalnym” przywileje dla grup społecznych „żyjących na sposób barbarzyński”, jakimi obdarowuje ich to samo państwo, które warstwy wykształcone utrzymuje na poziomie biedy, to nie po to, by zdyskredytować ideę państwa opiekuńczego, lecz – by określić ją przez powinność ochrony człowieka porządnego przed nieporządnym, a więc przed „bandytą, złodziejem, oszczercą, oszustem” (*SL*, s. 29; *LK*, s. 27-28). Kwestionuje ideę podmiotowości zbiorowej, ale przeczy, by pojęcie „jedności narodowej” było jedynie „groteskowym pozorem” (*LK*, s. 169). Zarzuca współczesnemu Kościołowi katolickiemu, że większą część swojej energii traci „na upodobnienie się do instytucji i nastroju społeczeństwa demokratycznego”. Zarazem jednak z uznaniem wypowiada się o jego zasługach w wypełnianiu misji cywilizacyjnej w społeczeństwach barbarzyńskich dawnych epok oraz podkreśla jego niezastąpioną rolę jako stabilnej i tradycyjnej struktury w „amorficznym” i cierpiącym na deficyt instytucji społeczeństwie polskim (*RT*, s. 24-25; *LK*, s. 96-97). Afirmuje aideolo-

giczny charakter władzy państwowej, podkreślając znaczenie jej suwerennej podmiotowości w funkcji bezstronnego arbitra, jednocześnie zastrzegając, iż bez ugruntowanej moralności łatwo może się ona wyrodzić w tyranie (LK, s. 28). Apologię indywidualizmu (w duchu ingardenowskiej „klasycznej koncepcji odpowiedzialności”) łączy z dyskwalifikacją „moralnego leseferyzmu”, przecząc, by ten drugi był nieuchronną konsekwencją pierwszego (LK, s. 167-168). Odrzuca stosowanie absolutnych miar do sfery politycznych konfliktów, ze względu na patologiczne tego konsekwencje – zaprzecza jednak, by polityczny fanatyzm był naturalną konsekwencją filozoficznego absolutyzmu (LK, s. 164-167). Na sposób M. Friedmana główne źródło zagrożenia porządku liberalnego w epoce postkomunistycznej widzi w socjalizmie (LK, s. 197), ale istotę tego socjalizmu – w duchu obcym Friedmanowi – określa jako „hedonizm” albo „rewolucję przeciw super ego”, czyli erupcję kulturowego antykonserwatyzmu (modernizmu). Owey erupcji z kolei nie określi – jak niektórzy konserwatyści – jako procesu dehellenizacji i sekularyzacji<sup>20</sup>, lecz raczej jako utratę kontaktu z tradycją zachodniego racjonalizmu. Wbrew antyokcydentalistom wyraża przekonanie, że pierwszorzędnym problemem postkomunistycznej Polski nie jest zachowanie „tożsamości kulturowej, lecz wszczęcie ewolucyjnego procesu okcydentalizacji” (RT, s. 24). Zarazem – inaczej niż antykonserwatyści – ową okcydentalizację pojmuje jako kontrrewolucję, czyli proces regeneracji ładu, kwestionując tym samym sposób formułowania programu ustrojowych przemian postkomunistycznej Polski w kategoriach dychotomii modernizacji i restauracji.<sup>21</sup>

Argumentów na rzecz opcji liberalno-konserwatywnej szuka Łagowski w rozstrzygnięciach i ustaleniach dokonywanych na planie dziejów powszechnych filozofii politycznej, gdzie dla jego przedsięwzięcia istotne znaczenie ma odrębność trzech podstawowych tradycji – klasycznego republikanizmu, Oświecenia oraz romantycznego, modernistycznego i postmodernistycznego antyoswiecenia.<sup>22</sup> Główną oś antagonizmu sytuuje pomiędzy dwiema ostatnimi, z których drugą dyskredytuje za jej irracjonalizm, woluntaryzm, solipsyzm i antropocentryzm. Miejsce klasyki w obliczu tej kardynalnej opozycji, znajduje się po stronie Oświecenia, z którym posiada ona wspólny – racjonalistyczny, obiektywistyczny, nomokratyczny i kosmocentryczny – mianownik. *Implicite* polemizuje więc Łagowski z tymi stanowiskami, które nie przeciwstawiają sobie – jak on – Oświecenia oraz Romantyzmu, modernizmu czy postmodernizmu, lecz podkreślają istotną ciągłość pomiędzy nimi, w ułomności tych trzech ostatnich widząc logiczną

<sup>20</sup> Zob. R. Legutko, *Rozterki konserwatysty w Polsce niepodległej*, „Arka” 1993, nr 4, s. 121.

<sup>21</sup> Patrz: J. Szacki, *op. cit.*, s. 215.

<sup>22</sup> Diametralnie odmienny od Łagowskiego stosunek do duchowego dziedzictwa Romantyzmu i modernizmu, reprezentuje Ch. Taylor. Zob. idem, *•ródła podmiotowości*, przekł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer; opr. T. Gadacz; wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, ss. 677-721, 772-909.

konsekwencję błędu Oświecenia, który miałby sprowadzać się do opacznej interpretacji i w konsekwencji – dyskredytacji klasyki. Ściśle rzecz biorąc – staje w wyraźnej, acz nie wyartykułowanej *expressis verbis* opozycji wobec konserwatywnych i komunitarystycznych starożytników, tj. tych, którzy – odwołując się do klasycznej filozofii politycznej – podkreślają istnienie głębokiego konfliktu pomiędzy racjonalnością starożytnych i nowożytnych – odrzucając tę drugą w imię pierwszej. Najkrócej mówiąc – kwestionuje sposób identyfikacji oświecenia w opozycji do preoświeceniowej tradycji „feudalnej” oraz klasycznej, a po drugie – na akcentowaniu faktu, iż intelektualna degrengolada „romantyzmów, modernizmów i postmodernizmów” nie jest dziedzictwem Oświecenia, lecz konsekwencją odrzucenia tego dziedzictwa.

Podobnie jak Friedrich Hayek<sup>23</sup> – Łagowski woli etykietę wiga niż torysa. Jednak istotna i zaadresowana wyraźnie do liberałów część przesłania jego filozofii okcydentalizacji postkomunistycznego Wschodu sprowadza się do tezy o wymowie konserwatywnej: liberalizm i demokracja są jedynie stronami tytułowymi książki wypełnionej nieliberalnymi i niedemokratycznymi treściami. Jednocześnie jednak koronnym argumentem B. Łagowskiego na rzecz konserwatywnej reorientacji liberalizmu jest apoteoza cywilizacyjnego dziedzictwa Oświecenia: bez zaniechania uprzedzeń wobec niego nie ma sensu poważnie rozprawiać o liberalnej modernizacji. Wówczas jednak nie ma też sensu mówić o kontrewolucyjnej regeneracji zniszczonego przez komunizm ładu. Konserwatysta, który ich się nie pozbędzie, traci w istocie tytuł do tego, by czuć się szczególnie uprawnionym do przypomnienia entuzjastom okcydentalizacji o nieliberalnych fundamentach liberalnego ładu.

Kontrast pomiędzy budzącym często wiele wątpliwości i zastrzeżeń charakterem szczegółów oraz sugestywną i inspirującą wymową całości stanowiska Łagowskiego, skłania do podejrzeń, iż – wbrew deklarowanej awersji do florenckiego myśliciela – w praktyce hołduje on jednak jego maksymie o celu i środkach. Jeśli bowiem ceną przedsięwzięcia, polegającego na godzeniu konserwatyzmu z liberalizmem, ma być bezceremonialna dyskredytacja tradycji polskiego romantyzmu politycznego czy szerzej – tradycji sarmacko-romantycznej, to powstają znów obiekcje konserwatywnej natury, czy nie jest ona zbyt wysoka (o ile w ogóle jest konieczna). Niezależnie jednak od podobnych wątpliwości, stanowisko Łagowskiego wydaje się jedną z najbardziej interesujących prób uporządkowania doktrynalnej konfuzji, jaka zaistniała wskutek upadku komunizmu stanowiącego dotąd kardynalny punkt odniesienia dla głównych podziałów i tożsamości ideowych w Polsce; zwłaszcza zaś – intrygującym sposobem interpretacji konserwatyzmu i liberalizmu w chwili, gdy zaczął w Polsce tracić swoje pierwszorzędn

---

<sup>23</sup> Zob. Z. Rau, *op. cit.*, ss. 142-143.

znaczenie negatywny sens drugiego z nich (jako najbardziej radykalnej antytezy totalitaryzmu) i pojawił się problem identyfikacji jego treści – jako konkretnej filozofii ładu kulturowego, politycznego i gospodarczego.<sup>24</sup>

Wykaz skrótów przytoczonych tekstów Bronisława Łagowskiego

*LK* – *Liberalna kontrrewolucja*, Kraków 1994

*LP* – *Co jest lepsze od prawdy?* Kraków 1986

*BK* – *Czy w Polsce można być konserwatystą?* w: B. Markiewicz, *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, Warszawa 1995

*LN* – *Lament nad opinią publiczną*, „Przegląd Polityczny”, 1995, nr 27-28

*TZ* – *Tak zwane „my” i problem winy*, „Res Publica Nowa”, 1993, nr 4

*SL* – *Samokrytyka liberalna*, „Przegląd Polityczny”, 1993, nr 19-20

*RT* – *Realizm, tradycja, Europa*, „Przegląd Polityczny”, 1994, nr 23

---

<sup>24</sup> Zob. J.Szacki, *op. cit.*, ss. 453-464.