

Tomasz Stefanek: "Ciągłość i zmiana", czyli o przewartościowaniu konserwatyzmu

Konserwatysta nie jest bezmyślnym obrońcą status quo i przeciwnikiem wszelkich zmian, lecz troszczy się o zachowanie tego wszystkiego, co składa się na „konsensus podstawowy” – to określenie oznaczające „jądro tradycji politycznej” wspólnoty



Konserwatysta nie jest bezmyślnym obrońcą *status quo* i przeciwnikiem wszelkich zmian, lecz troszczy się o zachowanie tego wszystkiego, co składa się na „konsensus podstawowy” – to określenie oznaczające „jądro tradycji politycznej” wspólnoty - przeczytaj esej z tomu konferencyjnego *Konserwatyzm. Państwo. Pokolenie. Pamięci Tomasza Merty*

Konserwatyzm to pogląd zasługujący na szacunek, a jego zwolennicy muszą z reguły posiadać nieco stanowczości charakteru, aby trwać przy tym, co jest tak mało popularne na uniwersytetach. Tak się jednak złożyło, że ja po prostu nie należę do tego gatunku. [...] Moich nauczycieli – Sokratesa, Machiavellego, Rousseau i Nietzschego – nie dałoby się w zasadzie określić mianem konserwatystów[1].

Allan Bloom

1.

Jak przekonują znawcy historii społecznej polskiej inteligencji, charakterystycznym dla niej sposobem istnienia jest środowisko towarzyskie[2]. Być może dlatego w opisach jej dziejów, zwłaszcza w odniesieniu do czasów niedawnych, kiedy bohaterowie wydarzeń sami kształtują obraz własnych dokonań, niepodzielnie króluje anegdota, przynajmniej poza obiegiem ściśle naukowym. Dominują pełne uroku opowieści o konfliktach ambicjonalnych w łonie kolegów redakcyjnych, burzliwych dyskusjach podczas domowych lub kawiarnianych seminariów i tajemnicach kryjących się w prywatnej korespondencji. Wszystko to bez wdawania się w szczegóły i z dodatkiem nośnego bon motu, zastępującego skrupulatną refleksję nad inspiracjami intelektualnymi, argumentami przytaczanymi na rzecz głoszonych tez oraz zaskakującymi zmianami stanowisk. A rzecz dotyczy przecież najczęściej wypowiedzi i czynów o niebagatelnym

znaczeniu politycznym oraz sporów o właściwą formę i kierunek zaangażowania w sprawy publiczne. I tak na przykład słynne słowa Jacka Kuronia o konieczności zakładania własnych komitetów starczą dziś za wyjaśnienie ewolucji środowiska rewizjonistów od radykalnego marksizmu do nowej koncepcji samoorganizacji społeczeństwa. Co się zaś tyczy konserwatystów wywodzących się z powołanego do życia w połowie lat 90. Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej, to nikt już nie wątpi, że po pierwszym zwycięstwie Aleksandra Kwaśniewskiego w wyborach prezydenckich, w wiedeńskiej cukierni, a może w jednej z alejek kampusu w Oxfordzie zapadła decyzja, aby regularnie spotykać się w kawalerce Marka A. Cichockiego, wspólnie czytać Platona, Arystotelesa i Hobbesa, a w konsekwencji „napisać książki, na których wychowają się synowie tych, którzy przejęli banki w III RP”[3].

Takie atrakcyjne, zapadające w pamięć opowieści, którym nie sposób przecież odmówić także pewnej wartości informacyjnej, zaspokajają w pełni ciekawość większości dziennikarzy. Bywają niekiedy na rękę również samym uczestnikom wydarzeń, którzy starają się *ex post* ułożyć własne decyzje, działania i wypowiedzi w spójny i logiczny ciąg przyczyn i skutków oraz nadać im właściwy z punktu widzenia wyzwania teraźniejszości sens – zbudować pomost między tym, co było, a tym, co jest. Symbol, metafora i anegdota towarzyska służą pomocą wszędzie tam, gdzie głoszone niegdyś tezy okazują się kontrowersyjne, argumenty – dziś już nie tak przekonujące, a ciągłość postaw – wysoce problematyczna. Weteranom przeszłych zmagania wtórują ich młodszy uczniowie, którzy zwykle przeceniają rolę przekazu osobistego i zafascynowani swymi mistrzami skłonni są raczej ufać ich słowom, niż sięgać do tekstów sprzed lat. Kiedy „nieroztropnie pozwala się wieczorowi, by wyrokował o dniu”, spełnia się scenariusz, przed którym Nietzsche przestrzegał starego myśliciela na kartach *Jutrzenki*: pełen wiary we własny geniusz odwołuje się do dekretu zamiast dowodzić i

argumentować; chętniej delektuje się swymi osiągnięciami, niż poddaje je pod dyskusję w gronie dociekliwych i krytycznych uczniów; domaga się czci i uznania, świętyń i wiernych wyznawców, rezygnując z chwil refleksji w samotności. „Gdy w wielkim myślicielu odezwie się pragnienie, by uczynić z siebie przyszłe pokolenia [S1] zobowiązującą instytucję, można twierdzić z całą pewnością, że siły jego są na wyczerpaniu, że zmoгло go znużenie, a słońce jego pochyliło się ku zachodowi”[4].

2.

Warszawscy konserwatyści urodzeni w połowie lat 60. dokonują dziś pierwszych podsumowań i jednocześnie zastanawiają się nad przyszłością. Nie sposób porównać ich do Nietzscheańskiego starego myśliciela – są wszak w sile wieku i w pełni mocy twórczych. Ale tragiczna śmierć Tomasza Merty w katastrofie rządowego samolotu pod Smoleńskiem zmusiła ich do spojrzenia wstecz na dotychczasowy dorobek całego środowiska, także w wymiarze intelektualnym czy ideowym. Wiąże się to z pokusą – równie groźną dla nich samych, co dla kontynuatorów ich dzieła – by poprzestać na plastycznej anegdocie i kilku atrakcyjnych cytatach lub rzecz całą sprowadzić do wyliczenia osiągnięć, których skądinąd nie brakuje: ożywienie klasycznej tradycji myślenia o polityce i wykorzystanie jej instrumentarium do opisu rzeczywistości III RP; odnowienie tradycji republikańskiej w wydaniu polskim oraz tym, które jest wspólne dla całego Zachodu; refleksja nad relacją między religią a życiem politycznym, stanowiąca grunt pod powszechną dziś w Polsce fascynację perspektywą teologii politycznej i mesjanizmu; postulat polityki historycznej; podkreślenie związków między polityką a literaturą; zwrócenie uwagi na ciągłość pewnych postaw i sporów w polskiej kulturze. O tym wszystkim należy pamiętać,

mając jednocześnie na uwadze lekcję płynącą ze wspomnianego powyżej obrazu starego myśliciela autorstwa Nietzschego: instytucjonalizacja idei nie musi wcale gwarantować ich żywotności, a nazbyt natarczywe próby zamknięcia żywiołu myśli w sztywnej formule mogą nawet prowadzić do jej uwiądnienia. Instytucje zapewniają ciągłość dobrych praktyk, ale to pasja i entuzjazm są oznakami życia, od których zależy ruchliwość intelektu. Przywoływanie osiągnięć starszego pokolenia ma sens o tyle tylko, o ile wydobywa się na światło dzienne i poddaje otwartej dyskusji nie tylko najbardziej znane hasła, ale przede wszystkim rzeczywiste motywy i inspiracje, napięcia i kontrowersje oraz cały wachlarz możliwych interpretacji. Paradoksalnie to właśnie wnikliwe, a nawet żmudne studia nad tekstami pozostawionymi przez poprzedników, przywołujące na myśl obraz zakopanego w kurzu bibliotecznym skryby, stanowią konieczny, choć niewystarczający warunek witalności idei.

Konserwatyści wywodzący się z Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej są wyjątkowo dobrze przygotowani do konfrontacji z upływem czasu, zmianą oraz z zagrożeniami skostnienia i anachronizmu. Starają się bowiem za wszelką cenę uniknąć zamknięcia tradycji i własnego konserwatyzmu w jakimś raz na zawsze określonym kształcie. Rozumieją, że w ostateczności trwanie i obowiązywanie tradycji, a tym samym żywotność samego konserwatyzmu, zależą wyłącznie od decyzji człowieka, który ową tradycję odrzuci lub przyjmie, a jeśli przyjmie, to na pewno w zmodyfikowanej postaci, dostosowanej do jego własnych doświadczeń i potrzeb. Poszukując równowagi między tradycją insurekcyjną a tradycją „roztropnego korzystania z wolności”, Tomasz Merta przekonuje, że wspólna opowieść o przeszłości powinna ulegać modyfikacji w zależności od wyzwań, przed którymi stają Polacy[5]. W swoim najbardziej znanym eseju wyraźnie odróżnia dziedzictwo, którego nie sposób konserwować

w całości, od tradycji, będącej wynikiem świadomego (choć nie arbitralnego) wyboru z ogromnej spuścizny dziedzictwa. Konserwatysta nie jest bezmyślnym obrońcą *status quo* i przeciwnikiem wszelkich zmian, lecz troszczy się o zachowanie tego wszystkiego, co składa się na „konsensus podstawowy” – to określenie oznaczające „jądro tradycji politycznej” wspólnoty, „zespół wartości, przekonań i instytucji stanowiących jej prawdziwy fundament” zaczerpnął Merta z tekstów Willmoore’a Kendalla[6].

Opisany powyżej sposób rozumienia tradycji trudno było pojąć i krytykować tym, którzy utożsamiali konserwatyzm z anachronicznym odruchem zachowawczym i u progu III RP szukali jego zwolenników zarówno w Kościele katolickim, jak i w szeregach partii postkomunistycznych. Jednocześnie wyznaczał on oś sporu między warszawskimi konserwatystami a ich adwersarzami z prawej strony. Spór ten objawiał się w debacie publicznej w momentach kryzysu prawicy, kiedy pojawiała się pośród jej reprezentantów skłonność do konserwatyzmu reaktywnego, odrzucającego rzeczywistość zastaną w oparciu o jej katastroficzną diagnozę i odwołującego się do pewnego wyobrażenia o innej doskonałej lub dawnej rzeczywistości, która powinna zastąpić obecną za sprawą radykalnej, a nawet rewolucyjnej zmiany. Taki był sens polemiki Tomasza Merty z antykomunizmem, toczonej na łamach „Życia” latem 1999 r., a zakończonej postulatem antykomunizmu roztropnego, który miał porzucić katastroficzny ton i wycofać się z partyjnych przepychanek, aby, wykorzystując niechęć większości społeczeństwa do komunizmu jako takiego, stać się oczywistym elementem zbiorowej tożsamości całej wspólnoty politycznej[7]. Po wielu latach podobne zarzuty i argumentacja powróciły w wypowiedziach warszawskich konserwatystów, kiedy po

katastrofie smoleńskiej prawicowi politycy i intelektualiści znów pozwolili wypchnąć się z metapolitycznego centrum do narożnika radykalizmu[8].

Dynamiczny i elastyczny stosunek do przeszłości pozwala traktować ją jako rezerwuar treści, które wykorzystywane są w sposób selektywny w procesie zbiorowego tworzenia opowieści, stanowiących wyraz tożsamości wspólnoty politycznej, a zarazem jej nośnik. Powyższe spostrzeżenie filozofów wywodzących się z Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej oraz zdolność uczynienia zeń pożytku w praktyce zdecydowały o powodzeniu ich tekstów i przedsięwzięć w większym stopniu niż poszczególne tradycje, które starali się ożywić. Nie sposób jednak zrozumieć sensu ich stanowiska, pozostając przy konwencjonalnych rozróżnieniach konserwatyzmu i tradycjonalizmu czy konserwacji i restauracji[9]. W eseju poświęconym Edmundowi Burke'owi, jednemu ze swoich intelektualnych mistrzów, Tomasz Merta zamieścił następujące słowa: „Jego filozofia polityczna jest równocześnie postulatem i opisem. [...] Burke opisuje więc jednocześnie Anglię taką, jaką jest i taką, jaką chciałby, żeby była”[10]. Ponadto, polemizując ze słynnym hasłem wyborczym Aleksandra Kwaśniewskiego, wielokrotnie posługuje się Merta dla zilustrowania swych poglądów autorskim powiedzeniem o przyszłości, którą można wybrać, zarówno opierając się na przeszłości, jak i odwracając się od niej plecami – sam opowiadał się rzecz jasna za pierwszym rozwiązaniem[11]. Cóż to jednak za konserwatyzm, który odwołuje się do ideału, poszukując jego źródeł w akcie woli („Anglia, jaką chciałby, żeby była”), i wybór przyszłości uznaje za oczywistość niewymagającą wyjaśnień[12], a jednocześnie zwraca się ku rzeczywistości zastanej („Anglia taka, jaką jest”) i pragnie oprzeć się na fundamencie przeszłości? Tradycja to centralne zagadnienie konserwatyzmu, ale zarazem sam konserwatyzm jest pewną tradycją. Pragnąc dobrze

zrozumieć stanowisko warszawskich konserwatystów wobec problemu tradycji, warto przyrzeć się dokładnie ich stosunkowi do tradycji, którą sami reprezentują i która powinna być im zasadniczo najbliższa – do tradycji konserwatywnej. Nie ma przy tym potrzeby dodawać, że niniejsze uwagi również należy traktować jak element tej tradycji. Uwzględniając bowiem wspomniane powyżej zastrzeżenie, stanowiące warunek wszelkiej ciągłości, staram się opisywać konserwatyzm środowiska Tomasza Merty jednocześnie takim, jakim jest i takim, jakim chciałbym, żeby był. W ostateczności to przecież na jedno wychodzi.

3.

Najobszerniejszą i najbardziej wyczerpującą wypowiedź na temat konserwatyizmu, jaka została sformułowana w środowisku Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej, zawiera książka autorstwa Marka A. Cichockiego *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyizm może nie być rewolucyjny?*, opublikowana w roku 1999[13]. Analiza zaprezentowanej w niej formuły konserwatyizmu afirmatywnego – to wynalezione przez autora pojęcie nie pojawia się poza kontekstem jego koncepcji – pozwala uchwycić i opisać zjawisko, które można określić przy pomocy kategorii zaczerpniętej z języka niemieckiego, a mianowicie jako ruch myśli (*Denkbewegung*) od konserwatyizmu do filozofii politycznej. Nowa perspektywa osiągnięta za sprawą tego fundamentalnego przesunięcia organizuje refleksję środowiska warszawskich konserwatystów nad różnymi (rodzimymi i obcymi) tradycjami myślenia o polityce i możliwością ich wykorzystania w Polsce w zależności od okoliczności i potrzeb.

Marek A. Cichocki formułuje swoją koncepcję konserwatyzmu afirmatywnego w opozycji do stanowiska, które nazywa konserwatyzmem reaktywnym lub tradycjonalizmem. Ponieważ książka w całości poświęcona jest niemieckiej myśli politycznej, za egzemplifikację krytykowanego modelu konserwatyzmu służy dziewiętnastowieczny niemiecki romantyzm polityczny, który w swym dążeniu do restauracji stale zagrożony był resentymentem[14]. Tymczasem według autora „istnieje potrzeba takiego podejścia do tradycji i przeszłości, które umożliwiłoby uniknąć dylematu postrewolucyjnego oraz twórczo wykorzystać rzeczywistość zastaną i odziedziczoną. Wymaga to wszakże od konserwatyzmu odmiennego potraktowania ludzkiego działania, to znaczy uwolnienia go przynajmniej częściowo od jego reaktywnego, partykularnego i okazjonalnego charakteru i nadania mu afirmatywnej formy”[15]. Chodzi jednak nie o „bezrefleksyjne utrwalanie rzeczywistości”, lecz o jej „selektywne, twórcze przekształcanie”, będące dopiero właściwym wyrazem zakorzenienia w świecie i miłości wobec niego, prawdziwym „przytakiwaniem istnieniu”[16].

Autor argumentuje za jedną odmianą konserwatyzmu przeciw innej i na pierwszy rzut oka to właśnie konserwatyzm i jego właściwe rozumienie jest głównym przedmiotem jego troski. Ale już pierwsze zdanie książki brzmi w tym kontekście zaskakująco: „Dla konserwatysty kwestią o podstawowym znaczeniu jest problem ludzkiego działania i związany z tym problem podejmowania decyzji i dokonywania wyborów”. Okazuje się, że to nie zagadnienie tradycji stoi w centrum konserwatywnej refleksji. Cichocki nie zadaje pytania o uwarunkowania i metody zachowania i utrwalania dziedzictwa, lecz zastanawia się nad tym, jak poradzić sobie z dynamizmem leżącym w naturze człowieka, który poprzez swoje działanie nieustannie „wybiera

przyszłość” – wprowadza w świat zmiany, problematyczne z punktu widzenia konserwatysty[17]. Kluczowa dla filozofii politycznej perspektywa natury zostaje już na początku przeciwstawiona konserwatywizmowi i od tej pory będzie pozostawać wobec niego w nieco zagadkowej relacji ni to napięcia, ni to pełnej komplementarności. Natura człowieka nie jest w żadnym razie dla konserwatysty oczywistym punktem odniesienia: „Jeśli ludzkie działanie i problem podejmowania decyzji mają zostać umieszczone w centrum konserwatywnej refleksji, musimy zrewidować najpierw klasyczne wyobrażenie o samym konserwatyźmie”[18]. Krytyka tradycjonalizmu nie odnosi się zatem do jakiegoś bezdyskusyjnie fałszywego, marginalnego, jednostronnego czy potocznego rozumienia konserwatyźmu, lecz do jego klasycznej wersji, żeby nie powiedzieć – do konserwatyźmu jako takiego.

W tekstach filozofów wywodzących się z Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej odnaleźć można rzeczywiście wiele wypowiedzi jawnie nieortodoksyjnych z punktu widzenia poglądów, które zwykło się kojarzyć z konserwatyźmem. Za przykład weźmy, kluczowy dla zrozumienia sensu sporu o politykę historyczną, choć konsekwentnie w tej debacie pomijany, esej Dariusza Gawina. Autor wyjaśnia rolę mitów braterstwa spajających wspólnotę polityczną, odwołując się do metafory szlchetnego kłamstwa z III księgi *Państwa* Platona. Opowieści o wspólnym pochodzeniu obywateli i o dziejach ich miasta, składające się na przekaz tradycji, są oczywiście fałszywe w świetle rzetelnych badań historycznych, ale jednocześnie służą pewnej głębszej prawdzie o naturze życia wspólnotowego, które nie może się obejść bez mitów braterstwa. Dzięki nim bowiem zamieszkiwana wspólnie ziemia staje się ojczyzną, a sąsiedzi – rodakami gotowymi oddać życie w obronie swego miasta i panującego w nim ustroju. Racjonalna kalkulacja leżąca u podstaw życia zbiorowego zostaje uzupełniona o

uczucia patriotyczne, bez których wspólnota obywatelska na dłuższą metę nie mogłaby istnieć[19]. W ujęciu Platona, do którego nawiązuje Gawin, tradycja – tak wysoko ceniona przez wielu konserwatystów ze względu na jej treść, jako sposób objawiania się prawdy oraz nośnik uniwersalnego przesłania – nie ma oparcia w faktach. Jej wartość można określić wyłącznie z punktu widzenia funkcji, jaką pełni we wspólnocie politycznej. Pokrewna myśl zawiera się w spostrzeżeniu Nietzschego, wedle którego nawet uciążliwe i pozbawione sensu normy zachowania wzmacniają więź moralną między członkami zbiorowości – dlatego u początku każdej cywilizacji leży zdanie, „iż jakkolwiek obyczaj lepszy jest niż zgoła żaden” (*jede Sitte ist besser als keine Sitte*) [20].

W książce Marka A. Cichockiego tradycja pojmowana jest bardzo podobnie. Historia sama w sobie pozbawiona jest jakiegokolwiek znaczenia, pozostaje zaledwie „strumieniem >>martwych<< zdarzeń”[21]. Przeszłość oddziałuje na teraźniejszość o tyle tylko, o ile człowiek chce i potrafi wykorzystać ją dla teraźniejszości. Wówczas poprzez swoje działanie nadaje przeszłości sens istotny z punktu widzenia wyzwań, przed którymi staje. W konsekwencji otrzymujemy opowieści o wydarzeniach wyłącznie domniemanych, które – choć tylko wyobrażone – odciskają swoje piętno w teraźniejszości. Albo raczej: bardzo silnie oddziałują na teraźniejszość właśnie dlatego, że w rzeczywistości nigdy nie miały miejsca. Autor dwukrotnie przywołuje w tym kontekście aforyzm 307. z *Jutrzenki*, w którym Nietzsche dla określenia całej historii posługuje się łacińskim oksymoronem – *facta ficta*[22]. Nie chcąc pozostać na płaszczyźnie niczym nieograniczonej twórczości człowieka, Cichocki poszukuje jakiegoś innego niż przeszłość punktu odniesienia i usprawiedliwienia dla ludzkiego działania. W jednym z esejów druzgocącej krytyce poddaje stan polskiej pamięci zbiorowej w jej wymiarze historycznym. Mówi o braku etosu

teraźniejszości i o „tradycji bez pamięci” zaspokajającej potrzeby estetyczne i emocjonalne, ale niezdolnej do nadania sensu życiu zbiorowemu i wyznaczenia ram dla przyszłej egzystencji wspólnoty politycznej. Rozwiązaniem jest zwrócenie się ku czemuś, co autor określa mianem pamięci ontologicznej czy też anamnetycznej, stanowiącej jakąś próbę ujęcia przeszłości wspólnoty w kategoriach wartości uniwersalnych, przy jednoczesnym odsunięciu rozproszonych, zdeintegrowanych tradycji na dalszy plan i raczej w sferę prywatności: „naszą historię możemy raz w tygodniu uprawiać jako *oikos*, gdzieś poza miastem, gdzie mamy kawałek ziemi, swoją kaszubską lub mazurską chatę i pieczołowicie gromadzone bibeloty z targu starzyzną”[23].

Warszawscy konserwatyści nie przypisują tradycji historycznej i kulturowej roli przekaznika powszechnie obowiązujących prawd, widząc w niej wyłącznie narzędzie budowy dobrze urządzonej wspólnoty politycznej. Jeśli nie spełnia tej funkcji, poddają ją ostrej krytyce z punktu widzenia roszczeń o uniwersalnym charakterze. Wypada zapytać, czy taka próba filozoficznego ujęcia problemu tradycji, przyłożenia doń kryteriów zaczerpniętych z refleksji nad naturą życia politycznego, da się pogodzić z konserwatyzmem, jeśli ten ostatni termin ma w ogóle coś konkretnego oznaczać. Czy moment, w którym wybór tego, co odziedziczone przestaje być oczywistym odruchem i pojawia się chęć abstrakcyjnego zrozumienia zjawiska tradycji oraz dokonania jej oceny z punktu widzenia zewnętrznych kryteriów, nie zwiastuje rychłej śmierci postawy zachowawczej? Czy reakcyjność, partykularyzm i okazjonalność, od których Marek A. Cichocki stara się konserwatyzm uwolnić, nie są jego immanentnymi cechami? Wątpliwość tę wyraził w recenzji książki swego przyjaciela Tomasz Merta: „Pomysł ratowania konserwatyzmu przez odcięcie się od tego wszystkiego, co przywykliśmy z konserwatyzmem kojarzyć,

przypomina dykteryjkę o urzędnikach kolejowych, którzy dowiedziawszy się, że najczęściej wypadków przytrafia się ostatnim wagonom, zdecydowali się od każdego pociągu ostatni wagon odłączyć”[24]. W tym samym tekście Merta zaliczył autora książki do grona „odważnych poszukiwaczy nie historycznych, lecz ontologicznych podstaw konserwatyzmu”[25]. Czy jednak tego rodzaju filozoficzny konserwatyzm można sobie w ogóle wyobrazić?

4.

Próby odnalezienia „ontologicznych podstaw konserwatyzmu” oraz ujęcia go w kategoriach filozofii politycznej[26], podejmowane przez warszawskich konserwatystów, odsyłają do wielkiej, obfitującej w liczne świadectwa tradycji konfrontacji filozofii politycznej z rzeczywistością odziedziczoną. Badacze dziejów myśli konserwatywnej podchodzą niekiedy do rzeczy dość swobodnie i nie zawsze dostrzegają potrzebę dokładnego wyjaśnienia i uzasadnienia swych tez o „konserwatywnej filozofii politycznej”, „tradycjonalizmie filozoficznym” jako podstawie konserwatyzmu, czy też o tym, że „Platon i Arystoteles, od których wywodzi się cała późniejsza myśl polityczna, byli reprezentantami prawicy”, a więc konserwatywnej reakcji[27]. Sprawa jest w istocie znacznie poważniejsza, bardziej skomplikowana i przez to ciekawsza. Na napięcia między konserwatyzmem a filozofią pośrednio zwraca uwagę Ryszard Legutko, kiedy dostrzega, że konserwatyzm powołujący się na prawdy uniwersalne narażony jest nie tylko na zarzut jałowego moralizatorstwa, ale również – radykalnego doktrynerstwa odrzucającego w całości rzeczywistość zastaną[28].

W oparciu o perspektywę filozofii politycznej wysunąć można dwa zasadnicze argumenty przeciwko postawie konserwatywnej. Pierwszy wprowadza odmienne od konserwatywnego kryterium oceny działania człowieka oraz tworzonych przez niego instytucji i jako taki w praktyce prędzej czy później prowadzi do konfliktu z poglądami konserwatystów. W zwięzły sposób argument ten sformułował Leo Strauss, odnosząc się do przednowożytnej czy też klasycznej filozofii politycznej: „Nie może być ona po prostu konserwatywna, ponieważ kieruje się świadomością, że wszyscy ludzie z natury poszukują nie tego, co odziedziczone lub tradycyjne, lecz tego, co dobre”[29]. Nie sposób przekonująco i w kategoriach racjonalnych uzasadnić twierdzenia, że w świetle natury dobre życie oraz dobrze urządzone (sprawiedliwa) wspólnota polityczna to zawsze i wszędzie życie w zgodzie z tradycją oraz ustrój przodków. Tradycja nie dostarcza uniwersalnej odpowiedzi na pytanie o to, co z natury dobre i sprawiedliwe. Wynika to z faktu, że postawa konserwatywna ma charakter czysto formalny i w konsekwencji zawsze do pewnego stopnia przygodny. Jej treść każdorazowo podlega określeniu przez taki czy inny zespół przekonań, wartości i instytucji, które pragnie się zachować[30]. Nie można wykluczyć, że w niektórych przypadkach – być może nawet w bardzo wielu – to, co odziedziczone, okaże się tożsame z tym, co dobre i sprawiedliwe. Dlatego Leo Strauss przekonuje, że filozofia polityczna „nie może być p o p r o s t u konserwatywna” („it cannot be s i m p l y conservative”) [podkreśl. TS], co wcale nie znaczy, że w praktyce nigdy konserwatywna nie bywa. Nieuchronne są jednak także sytuacje konfliktu obu stanowisk. Poddanie tego, co odziedziczone, pod osąd naturalnego rozumu jest bowiem równoznaczne z ustanowieniem nowej hierarchii, na której szczycie znajduje się dobro, a nie tradycja. Filozofia polityczna pojawia

się na scenie historii, kiedy bezwzględne utożsamienie tego, co odziedziczone z tym, co dobre, podlega zakwestionowaniu, a konwencja zostaje przeciwstawiona naturze.

Zapis tego momentu dziejowego odnajdujemy w Platońskich dialogach. Nieprzypadkowo to właśnie Kefalos – ojciec rodziny, którego do zabrania głosu upoważnia sędziwy wiek – jest pierwszym rozmówcą Sokratesa na kartach *Państwa*[31]. W pierwszej kolejności filozof zmierzyć się musi z odziedziczonymi w ramach wspólnoty politycznej poglądami na temat dobra i sprawiedliwości. Kefalos reprezentuje w dyskusji właśnie tradycję, zbiorową pamięć o dokonaniach przodków oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie obyczaje i wierzenia religijne. Jednocześnie nie brak w jego postawie odrobiny hipokryzji, tak charakterystycznej dla tradycyjnej moralności – na starość próbuje wszak przy pomocy swego majątku naprawić krzywdy wyrządzone za życia bogom i ludziom, aby uniknąć kary po śmierci. Z jego rozmowy z Sokratesem wyłania się pierwsza definicja sprawiedliwości: „mówić prawdę i oddawać, co się wzięło”, czy też „oddawać każdemu to, co mu się winno”. W jej sformułowaniu, powołując się na przekazane przez tradycję słowa poety, pomaga syn Kefalosa – Polemarch, który dziedziczy po ojcu nie tylko głos w dyskusji, ale również majątek i przekonania. Sokrates kwestionuje tę definicję sprawiedliwości, dowodząc, że leżąca u jej podstaw maksyma ma ograniczony zakres obowiązywania – nie należy bowiem zwracać pożyczonej broni człowiekowi, który oszalał. Równie dobrze można wyobrazić sobie sytuację, w której powinno się raczej skłamać, a prawdę zachować dla siebie. To nie znaczy, że maksyma jest z gruntu fałszywa – przeciwnie, w większości przypadków rozsądnie jest oddać zaciągnięty dług i powiedzieć prawdę – ale z całą pewnością nie stanowi ona odzwierciedlenia natury, ponieważ jej zasięg nie ma charakteru uniwersalnego. To dlatego filozoficzna krytyka tradycji pozostaje

wyjątkowo łagodna w swej formie. Sokrates traktuje sędziwego ojca rodziny z uprzejmością i szacunkiem, zaprawionymi nutką życzliwej ironii. Jest to jednak krytyka fundamentalna, a Kefalos nie weźmie udziału w najważniejszej w dziejach Zachodu rozmowie o sprawiedliwości, ponieważ brak mu sił i byłoby to dla niego doświadczenie zbyt wstrząsające – wyraźnie zakłopotany odchodzi, aby złożyć ofiary bogom.

Drugi argument, który można wysunąć przeciwko konserwatyzmowi z perspektywy filozofii politycznej, wskazuje na pewną nieusuwalną trudność, będącą udziałem rozumowania typowego dla postawy zachowawczej. Nie musi on prowadzić do odrzucenia konserwatywnych postulatów politycznych. Jego przyjęcie wprowadza jednak dystans wobec nich, odbiera im nieco powagi i nabożności oraz zmusza do poszukiwania innych racji, przemawiających na ich korzyść. Sens owego argumentu doskonale oddają następujące słowa Allana Blooma: „Wszystkie akty założycielskie są radykalne, a konserwatyzm należy zawsze oceniać przez pryzmat radykalnych myśli lub wydarzeń, które zamierza konserwować”[32]. Niezależnie od tego, czy chodzi o zapewnienie trwania *status quo*, czy też o ponowne zawiązanie zerwanych nici tradycji, a więc o pewną formę restauracji, postawa konserwatywna odwołuje się do zasady ciągłości, której korzenie sięgają jakiegoś aktu założycielskiego: nadania praw przez Boga lub nomotetów, ogrodzenia miasta, koronacji protoplasty rodu panującego, buntu ludu przeciw tyranowi czy uchwalenia konstytucji. Ufundowanie wspólnoty, która wcześniej nie istniała jako wyodrębniony podmiot, oznacza zawsze gwałt na rzeczywistości zastanej, która w jednej chwili zostaje wzbogacona o nowy, nieznan wcześniej element. Najczęściej wiąże się to ponadto ze zniszczeniem dotychczasowych form życia zbiorowego oraz ich norm i obyczajów, kiedy np. w wyniku tyranobójstwa rodzi się demokracja lub gdy cesarstwo powstaje na

gruzach republiki. Akt założycielski, którego przesłania pragną bronić konserwatyści, nie ma nigdy charakteru zachowawczego ani nawet ewolucyjnego, lecz przynosi radykalną i rewolucyjną zmianę. Spostrzeżenie to ma długą tradycję w dziejach filozofii politycznej. Machiavelli twierdzi, że dziedziczny książę bez większego wysiłku utrzymuje swą władzę, „jeżeli pamięć i przyczyny przewrotów zatarły się wskutek starodawności i ciągłości rządów”[33]. Według Leo Straussa zaś paradoks konserwatyzmu w USA polega na tym, że „jedno z najbardziej konserwatywnych ugrupowań nosi tu nazwę >>Córki Rewolucji Amerykańskiej<<”[34].

Kłopotliwe bywają dla zwolenników postawy zachowawczej skrupulatne badania nad aktem założycielskim, który – nie dość, że rewolucyjny – nie zawsze nosi znamiona „świętego początku”, wcielenia uniwersalnego Logosu. W III księdze *Dziejów* Herodot opowiada, w jaki sposób dynastia Achemenidów powróciła na perski tron po obaleniu uzurpatorskiej władzy medyjskich magów przez tzw. Sprzysiężenie Siedmiu Mężów. Kiedy w drodze dyskusji spiskowcy zdecydowali się na jedynowładztwo jako właściwy ustrój dla Persji, pozostało ustalić, który z nich obejmie panowanie: „Mieli dosiąść koni na przedmieściu, a czyj rumak o wschodzie słońca pierwszy tam zarży – ten miał posiąść królestwo”. Dariusz skorzystał z pomocy „człeka roztropnego” – swego stajennego Ojbaresa, który tuż przed rozpoczęciem rywalizacji dopuścił konia Dariusza do sparzenia z ulubioną kłaczą. Przywołanie jej zapachu w trakcie próby spowodowało, że rumak Dariusza zarżał jako pierwszy. „Równocześnie, gdy koń to uczynił, z pogodnego nieba błysnęło i zagrzmiało. Zjawiska te nadały Dariuszowi wyższych święceń, jak gdyby nastąpiły z jakiejś umowy”[35]. U podstaw panowania dynastii Achemenidów w Persji leżą zatem przebiegłość i oszustwo, będące zresztą wyrazem „roztropności” politycznej Dariusza i jego koniuszego. Oczywiście wraz z upływem

czasu, kiedy władza okazuje się skuteczna i służy pomyślności poddanych, podstęp ginie w pomroce dziejów. Pozostają jedynie cześć, splendor oraz „wyższe święcenia”, których świadectwo w postaci błysku i gromu pojawia się wprawdzie w relacji Herodota „równocześnie” z rżeniem konia, ale jednak w momencie, kiedy sprytny stajenny odegrał już swoją rolę. Ufundowanie bywa dziełem przypadku lub niecnej intrygi. Jeśli wziąć w nawias wyjaśnienia teleologiczne i skupić się na genealogii, świętość i racjonalność okażą się atrybutami, których akt założycielski nabywa dopiero z biegiem czasu, kiedy ustanowiony porządek zdąży nieco okrzepnąć: „Wszystkie rzeczy, które długo żyją, przesiąkają zwolna do tego stopnia rozumem, iż ich pochodzenie od nierozumu staje się dlatego nieprawdopodobnym. Czyż nieomal każda dokładna historia jakiegoś powstawania nie brzmi dla uczucia paradoksalnie i zdroźnie?”[36].

5.

Pojęcie filozofii politycznej pojawia się już na pierwszych stronach książki Marka A. Cichockiego, dużo wcześniej niż kategoria konserwatyzmu afirmatywnego[37], i odgrywa kluczową rolę w całym tekście. Filozoficzna argumentacja, skierowana przeciwko postawie konserwatywnej w ogóle, zostaje wykorzystana dla przeprowadzenia druzgocącej krytyki wyłącznie jednej z odmian konserwatyzmu, a mianowicie tradycjonalizmu, czy też konserwatyzmu reaktywnego. Autor jest najwyraźniej świadom licznych napięć między stanowiskiem filozofii politycznej a postawą konserwatywną – problem relacji między uniwersalnym obrazem świata a myśleniem historycznym uważa za najbardziej wrażliwy punkt konserwatyzmu[38]. Mimo to próbuje w

swojej koncepcji konserwatyzmu afirmatywnego pogodzić obie perspektywy, a przynajmniej umożliwić ich współistnienie. Odbywa się to w bardzo osobliwy sposób, który warto uważnie prześledzić.

Już na samym początku dowiadujemy się, że konserwatysta musi odwołać się do filozofii politycznej (a nie do historii, socjologii czy ekonomii) oraz do „filozoficznego rozpoznania konstrukcji ludzkiej natury”, aby poszukiwać odpowiedzi na pytanie o granice ludzkiego działania. Wynika to z przytoczonego już powyżej spostrzeżenia, że człowiek jako istota z natury dynamiczna wprowadza w świat zmiany problematyczne z punktu widzenia postawy zachowawczej[39]. Okazuje się więc, że konserwatyzm, który pozbył się obciążenia tradycjonalizmu i wciąż twórczo przekształca rzeczywistość, sam nie dysponuje już żadnym trwałym punktem odniesienia, który można by przeciwstawić dynamice ludzkiego działania i wykorzystać jako miarę dla nieustannej zmienności świata. Zadanie filozofii politycznej względem konserwatyzmu polega zatem na powściągnięciu aktywizmu, aby afirmacja wybranych elementów dziedzictwa nie stała się czystym aktem woli i nieustannie miała na uwadze pomyślność wspólnoty politycznej[40]. Wypada podkreślić, że w tej relacji to zagrożony popadnięciem w *hybris* konserwatyzm reprezentuje tytułową zmianę, a filozofia polityczna, wskazując na naturalne (w przeciwieństwie do historycznych czy kulturowych) granice ludzkiego działania, stanowi gwarant ciągłości[41]. Konserwatyzm uwolniony od reaktywności i resentymentu nie troszczy się już o zachowanie tradycji, lecz „powinien zajmować się przede wszystkim budowaniem, utrzymywaniem i pielęgnowaniem wspólnoty politycznej oraz [...] określać przez tę wspólnotę granice ludzkiego działania i zmieniania rzeczywistości”, w czym z pomocą przychodzi mu filozofia polityczna[42]. Z tego punktu widzenia spór między Arystotelesem a Hobbesem jest dla konserwatyzmu istotniejszy niż opozycje tradycja-rewolucja czy

oświecenie-romantyzm[43]. Filozofia polityczna skupia się zaś na ustaleniu „takich warunków, które uczyniłyby ją [wspólnotę polityczną] najbardziej sprawiedliwą, a tym samym zapewniły jej najdłuższe trwanie”. Podstawowym warunkiem tego rodzaju jest znalezienie równowagi „między ludzkim żywiołem a formą”, a mówiąc precyzyjniej – między ciągłością instytucji, której symbolem w tradycji politycznej Zachodu jest republikański Rzym, a dynamiką zmiany, którą reprezentują demokratyczne Ateny[44].

Stopień skomplikowania powyższego wywodu jest odzwierciedleniem trudności, które Marek A. Cichocki musi przezwyciężyć, aby udowodnić, że „konserwatyzm jako praktyczna postawa wobec rzeczywistości najbliższy jest filozofii politycznej” i że ich związki są „oczywiste”[45]. W tym miejscu musi się jednak pojawić wątpliwość, czy istotnie mamy do czynienia ze współdziałaniem konserwatyizmu i filozofii politycznej na rzecz równowagi między ciągłością a zmianą, czy raczej z intencjonalnym pomieszaniem obu perspektyw. Konserwatyzm zostaje najpierw pozbawiony odniesienia do przeszłości, a w każdym razie przestaje być przeszłością związany, i już jako konserwatyzm afirmatywny staje się agentem zmiany. Jako nowy biegun stabilności i trwania, zastępujący zdyskredytowaną tradycję historyczną i kulturową, pojawia się filozoficzna kategoria wspólnoty politycznej, która od tej pory ma być przedmiotem troski konserwatyizmu. Budowa, utrzymywanie i pielęgnowanie wspólnoty politycznej obejmują zaś całokształt wysiłków na rzecz jej trwania, a więc na rzecz sprawiedliwości jej ustroju. Refleksja nad sprawiedliwością w ogóle oraz nad uwarunkowaniami wprowadzenia jej reguł w życie w danych okolicznościach stanowi z kolei sedno filozofii politycznej. Wynika z tego, że konserwatyzm, który nie chce być reaktywny, a uzasadnienia dla ludzkiego działania poszukuje raczej w logice wspólnoty politycznej niż w tradycji, całkowicie traci własną

tożsamość[46] i w konsekwencji nie sposób go już odróżnić od filozofii politycznej. Ta ostatnia bowiem nie tylko powściąga aktywizm człowieka, lecz poszukuje naturalnej miary sprawiedliwości, pozwalającej w konkretnej sytuacji rozsądnie wyznaczyć punkt równowagi między ciągłością a zmianą. Konserwatyzm afirmatywny nie jest więc jakimś jednostronnym stanowiskiem, które domaga się uzupełnienia ze strony filozofii politycznej, ponieważ pozbawiony odniesienia do przeszłości jest całkowicie pusty treściowo. Służyć może natomiast jako narzędzie retoryczne, dzięki któremu podporządkowanie tradycyjnie rozumianego konserwatyizmu perspektywie filozofii politycznej wydaje się zabiegiem mniej radykalnym niż w rzeczywistości jest.

Z kilku uwag rozrzuconych w całym tekście książki Marka A. Cichockiego wywnioskować można, jak daleko idącą i radykalną zmianę życia zbiorowego da się usprawiedliwić na gruncie filozofii politycznej. Omawiając poglądy Burke'a, autor określa kontynuację jako „zmianę, dokonującą się w ramach pewnej całości, której nie można przekroczyć, gdyż taka jest natura człowieka i natura świata”[47]. Rzeczywiste ograniczenia ludzkiego działania mają więc charakter wyłącznie naturalny, przy czym wypada przypomnieć, że skłonność oraz zdolność do zmian również stanowią składniki natury człowieka. Trwanie i dynamizm są dwoma elementami tej samej rzeczywistości – dlatego zamiast bez przerwy je sobie przeciwstawiać, należy podjąć refleksję nad „kwestią pogodzenia n i e u c h r o n n e j zmiany z koniecznością uporządkowania jej konsekwencji” [podkreśl. TS][48]. Podobnym sformułowaniem posługuje się Tomasz Merta, mówiąc o obowiązku nadawania zmianom sensu[49]. Ale co to właściwie znaczy? Jak dokładnie przebiega granica ludzkiego działania, wyznaczona przez naturę i zmuszająca człowieka do nadawania zmianom sensu i porządkowania ich skutków? Marek A. Cichocki pisze o konieczności

„przedefiniowania pojęcia zmiany w taki sposób, by nie podważała ona idei tradycji oraz ponadczasowych reguł konstytuujących rzeczywistość”, co jest możliwe za sprawą „ujęcia zmiany jako modyfikacji”[50]. Kluczowe w powyższym sformułowaniu wydaje się słowo „ujęcie”. Zmianę należy „ujmować”, a więc rozumieć i przede wszystkim prezentować jako modyfikację. Czy dzięki temu staje się ona mniej radykalna? Czy tradycja (lub chociaż jej część) zostaje w ten sposób zachowana lub przywrócona do życia? W żadnym razie: „zmiana – przekonuje Cichocki – ze swej definicji stanowiła zawsze zjawisko rewolucyjne, zwłaszcza w radykalnej postaci. Zakładała bowiem możliwość zastąpienie jednej rzeczywistości przez inną”[51].

Nieuchronna, rewolucyjna zmiana całkowicie zrywa ciągłość tradycji na poziomie jej treści, ale zostaje jednocześnie „ujęta” w kategoriach modyfikacji i wpisana w logikę kontynuacji, a tym samym opanowana i włączona w porządek spraw wspólnoty politycznej. Bo to właśnie wspólnota polityczna wyznacza naturalne granice ludzkiego działania: „twórcza selekcja spuścizny nie jest żadnym wolnym aktem jednostki, ponieważ człowiek zawsze żyje w jakiejś wspólnotie politycznej”[52]. Nie należy tego rozumieć wyłącznie na sposób socjologiczny, tj. w kategoriach społecznych uwarunkowań zachowań ludzkich. Chodzi raczej o to, by w opisie i ocenie działania człowieka uwzględnić naturalne racje i roszczenia wspólnoty politycznej, od których zależy jej przetrwanie. I tak np. wspólnota polityczna nie może istnieć bez ciągłości tradycji, ale jeśli w krytycznym momencie nie okaże się zdolna do radykalnej zmiany, również spotka ją zagłada[53]. Współistnienie obu tych elementów przenikliwie opisał Nietzsche, posługując się następującym przykładem, choć jest to prawdopodobnie coś więcej niż zaledwie przykład. W obliczu potęgi autorytetu tradycji i niepodzielnego panowania „obyczajności obyczaju” (*Sittlichkeit der Sitte*), które zapewniają na co dzień ład moralny w ramach wspólnoty,

jedyną drogą wprowadzenia koniecznej innowacji jest odwołanie się do obłądu. Dotknięta szaleństwem jednostka unika bowiem sankcji za swe niestandardowe zachowania, a niekiedy jej słowa i czyny zostają nawet uznane za rodzaj prorocstwa i włączone do spuścizny tradycji[54]. W ten sposób radykalna zmiana zostaje rzeczywiście ujęta jako modyfikacja, a jej konsekwencje – uporządkowane.

Powyższa charakterystyka relacji między ciągłością a zmianą świadczy o sile, jaka tkwi w koniunkcji zawartej w tytule książki Marka A. Cichockiego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że to właśnie spójnik „i” jest najważniejszym słowem tytułu, ponieważ oddaje najgłębszy sens koncepcji autora. Ciągłość i zmiana to sprzeczne pierwiastki, których na płaszczyźnie rozumu nie sposób pogodzić ani połączyć w żadną syntezę. Niepodobna też opisać jakiegoś idealnego stanu relacji między nimi, który mógłby służyć za wzór do naśladowania, ponieważ jest to funkcja zmieniających się okoliczności. Ciągłość i zmiana współistnieją w realiach wspólnoty politycznej, której pomyślność zależy od umiejętności nieustannego oscylowania między nimi i odnajdowania co najwyżej chwilowej równowagi. Filozofia polityczna poszukuje wprawdzie uniwersalnej odpowiedzi na pytanie o najlepszy sposób życia oraz najlepszy ustrój, ale nie redukuje rzeczywistości wspólnoty politycznej do jednego aspektu, uwzględniając różnorodność elementów, które się na nią składają. Chociaż odwołuje się do hierarchii tego, co wyższe i tego, co niższe, a w rozumowaniu kieruje się zasadą niesprzeczności, to rzeczywistości politycznej nie uznaje za odzwierciedlenie racjonalnych kryteriów. Dostrzega jej heterogeniczność, sprzeczność i dysharmonię oraz pozwala jej pozostać tym, czym jest. Jednocześnie akceptacja faktu, że istotą rzeczywistości politycznej jest *complexio oppositorum* – tę diagnozę

Carla Schmitta przywołuje Marek A. Cichocki w podsumowaniu swojej książki[55] – zakłada rzecz jasna filozoficzne rozpoznanie sprzeczności jako sprzeczności właśnie.

6.

Wypada docenić wysiłek, jaki Marek A. Cichocki podejmuje, aby swój bardzo interesujący, filozoficzny pogląd na problem ciągłości i zmiany pogodzić z postawą konserwatywną. Momentami prowadzi to nawet do tez bardzo trudnych do obrony: „Sam konserwatyzm jest bez wątpienia uwarunkowany historycznie. W pewnych historycznych warunkach konserwatywna postawa jest anachroniczna, w innych twórcza. Historyczne uwarunkowanie konserwatyizmu nie oznacza jednak, że nie może on wynikać z filozoficznej wizji świata i człowieka”[56]. Dwa pierwsze zdania nie budzą wątpliwości. Jeśli jednak „filozoficzna wizja świata i człowieka” ma być czymś więcej niż przyjmowanym arbitralnie i często intuicyjnie światopoglądem, a tak z całą pewnością jest w przypadku autora, to musi przynajmniej starać się wykraczać poza okoliczności kontekstu historycznego.

Niekiedy Cichocki próbuje zakopać przepaść dzielącą od konserwatyizmu poglądy autorów, którzy stanowią dla niego inspirację. I tak np. przytacza uwagi Nietzschego, który w *Zmierzchu Bożyszcz* wyjaśnia „konserwatystom na ucho”, że zmiana jest nieunikniona, a świat i ludzkość zmierzać mogą wyłącznie naprzód, a nigdy wstecz. Według autora *Ciągłości i zmiany* ta „dobra rada, dana na ucho komuś, kto błędził, tak by nie usłyszeli jej jego przeciwnicy” świadczy o sympatii Nietzschego dla konserwatystów. Cichocki cytuje jednak aforyzm z pominięciem ostatniego zdania: „Można rozwój [...] w s t r z

y m a ć i, wskutek powstrzymania, zwyrodnienie samo odroczyć, skupić, namiętniejszym i n a g l e j s z y m uczynić: więcej nie można”[57]. To znaczy, że postawa konserwatywna, nawet w wydaniu umiarkowanym czy ewolucyjnym, przynosi skutki przeciwne do zamierzonych, potęgując gwałtowność zmiany i prowokując rewolucję. To spostrzeżenie czyni konserwatyzm intelektualnie mało interesującym, a politycznie – nieco paradoksalnym i śmiesznym, choć na dłuższą metę pozbawionym znaczenia. Rzeczywisty stosunek Nietzschego do konserwatystów nie jest zatem bardzo odległy od dobrotliwej pobłażliwości, z jaką Sokrates odnosił się do Kefalosa w pierwszej księdze *Państwa*. W innym miejscu Marek A. Cichocki wymienia autorów, którzy w XX wieku kształtowali „wolną od tradycjonalizmu myśl konserwatywną”, a więc taką, która spełnia wymagania stawiane przed konserwatyżmem afirmatywnym. Przywołuje nazwiska Carla Schmitta, Leo Straussa i Michaela Oakeshotta, najprawdopodobniej zdając sobie sprawę, że dla dwóch pierwszych identyfikacja z konserwatyżmem nie odgrywała żadnej istotnej roli[58].

Dlaczego Marek A. Cichocki za wszelką cenę stara się w swojej książce uratować pojęcie konserwatyżmu? W tym celu wprowadza przecież formułę konserwatyżmu afirmatywnego, który uwolniony od przeszłości i w ogóle wszystkiego, co konserwatywne, staje się kategorią bardzo pojemną. Kategorię tę bez trudu można następnie w całości wypełnić nauczaniem zaczerpniętym z ksiąg, składających się na wielką tradycję filozofii politycznej. Ruch myśli prowadzący od konserwatyżmu do filozofii politycznej dokonuje się w książce Cichockiego zgodnie z opisaną powyżej logiką ciągłości i zmiany. Mamy wprowadzić do czynienia z fundamentalną zmianą perspektywy, która ustanawia nowy punkt odniesienia – dobre życie i sprawiedliwy ustrój wspólnoty politycznej, ale konserwatyżm nie zostaje w całości

odrzucony, lecz przewartościowany. Następuje uporządkowanie konsekwencji zmiany, która zostaje ujęta i zaprezentowana jako modyfikacja. Konserwatyzm nie stanowi już ostatecznego układu odniesienia dla rzeczywistości, ale pozostaje jej ważnym elementem. Jako taki nie zasługuje na unicestwienie, ponieważ dysponuje pewnym częściowym oglądem świata, reprezentuje jeden z biegunów rzeczywistości politycznej, a jego postulaty mogą być, i w wielu wypadkach są, słuszne, choć wymaga to oceny z punktu widzenia kryterium wykraczającego poza jego horyzont.

Ponadto konserwatyzm pozostaje pojęciem żywym w Polsce, bardziej nawet w klimacie intelektualnym rodzimej prawicy niż na scenie partyjnej. Organizuje pożyteczną aktywność polityczną i obywatelską licznych osób i środowisk. Dobrze się sprawdza jako kategoria służąca na co dzień do opisu życia politycznego i identyfikacji stanowisk w wielu sporach o kulturę. W tym znaczeniu mówić można rzeczywiście o nieodzowności konserwatyzmu, żeby po raz kolejny przywołać tytuł najbardziej znanego eseju Tomasza Merty. I dlatego określenie „warszawscy konserwatyści” zachowuje swój sens.

Dotykamy w tym miejscu samej istoty pytania o źródło sukcesu idei i działań warszawskich konserwatystów w realiach III RP – owej metapolitycznej pustyni, która szybko okazała się miejscem sprzyjającym dla tych, którzy potrafią organizować wspólnotową wyobraźnię w sposób twórczy, ale z uwzględnieniem natury życia politycznego. Jeśli warto uczyć się czegoś od pokolenia konserwatystów urodzonych w połowie lat 60., to właśnie tego elastycznego i dynamicznego stosunku do dziedzictwa. A mówiąc dokładniej – umiejętności sięgania do różnych polskich i obcych tradycji politycznych oraz przekształcania ich i wykorzystywania w określonych

okolicznościach dla dobra wspólnoty politycznej. Przewartościowanie konserwatyzmu pozwala myśli nieustannie krążyć między filozoficznym pytaniem o dobre życie i sprawiedliwy ustrój a różnymi tradycjami politycznymi, które w danym momencie zasługują na wsparcie, lub którymi można się posłużyć, aby radykalną zmianę – niekiedy konieczną – włączyć w porządek spraw wspólnoty politycznej.

Zagrożenie dla spadkobierców dokonań warszawskich konserwatystów kryje się z kolei w pokusie, aby poprzestać na rozpoznaniu i pielęgnacji tradycji odnowionych przez poprzedników. Wiara, że wystarczy kontynuować wątki dziedzictwa poddane udanej rekonstrukcji przez starsze pokolenie, byłaby równoznaczna z powrotem do jednostronnej logiki ciągłości i odruchowej postawy zachowawczej. W istocie bowiem rzeczywistość polityczna początku lat 90. mogła być wyjątkowo szokująca dla konserwatysty, który wobec zerwania ciągłości tradycji zmuszony był do twórczego przekształcania przeszłości. Z punktu widzenia filozofa politycznego nie jest to jednak nic nadzwyczajnego – życie we wspólnocie politycznej z natury oscyluje między ciągłością i zmianą, a okresy większej stabilności nie zwalniają z obowiązku krytycznego namysłu nad tradycją w kontekście jej przydatności wobec wyzwań teraźniejszości.

Dyskusyjną z tego punktu widzenia próbę sprowadzenia dorobku warszawskich konserwatystów do zamkniętego katalogu zasługujących na wsparcie tradycji podejmują na łamach „Pressji” Krzysztof Mazur i Paweł Rojek. Sarmacki republikanizm, polska tradycja romantyczna oraz doświadczenie Solidarności składają się w ich przekonaniu na „program Tomasza Merty”, który „wszyscy mniej lub bardziej świadomie realizujemy”[59]. W ciągłej pracy nad tymi wątkami

polskiego doświadczenia historycznego nie ma rzecz jasna nic złego, ale nie należy ulegać złudzeniu, że sytuacja jest dziś zasadniczo różna od tej z roku 1989, kiedy konserwatyści zostali pozostawieni z pustymi rękoma i zmuszeni do twórczej aktywności w obszarze dziedzictwa. Nie sposób przewidzieć, co przyniesie przyszłość, a poszczególne tradycje – owe *facta ficta* – same w sobie są całkowicie ambiwalentne. Okazują swą przydatność tylko w konkretnych okolicznościach, i o ile uda się je przekształcić w taki sposób, aby nadawały sens zmieniającej się rzeczywistości. Za przykład niech posłuży projekt republikańskiej polityczności z ducha I RP, który w dusznej atmosferze sprzed afery Rywina skutecznie budził Polaków z postkomunistycznej drzemki, ale w realiach intensywnego konfliktu politycznego może odsłaniać inne – równie „prawdziwe” – oblicze i niepotrzebnie podgrzewać atmosferę sporu. To nie znaczy, że trzeba się z nim pożegnać, ale z całą pewnością nie obejdzie się bez poważnej reinterpretacji[60]. Nie można też wykluczyć, że niektóre ze składników „programu Tomasza Merty” przyjdzie kiedyś – przynajmniej na jakiś czas – odłożyć na bok, aby sięgnąć po zupełnie inne tradycje. Warszawscy konserwatyści przywołują dziś chętnie choćby postać Piłsudskiego jako symbol syntezy żywiołowej polityczności oraz zdolności budowy państwowych ram dla prywatnego życia Polaków[61]. Pomysł krakowskich autorów, by żywe idee zamknąć w formule jakiegoś programu, może dziwić zwłaszcza w zestawieniu z kolejnymi numerami „Pressji”, stanowiącymi dowód dynamicznego i twórczego stosunku całego środowiska do rozmaitych, nie tylko polskich tradycji politycznych i intelektualnych. W tym kontekście trudno uznać go za coś więcej niż niezbyt fortunny zabieg retoryczny.

Powyższe uwagi dotyczą nauki, którą kontynuatorzy dzieła warszawskich konserwatystów powinni wyciągnąć z dorobku swych poprzedników, jeśli zależy im na podobnym sukcesie w obszarze debaty

publicznej. A jakimi ścieżkami podążać może ich myśl? Książka Marka A. Cichockiego dostarcza w tym zakresie pewnej intuicji, która przynajmniej częściowo znajduje już potwierdzenie w rzeczywistości. Chociaż kluczową rolę odgrywa w tekście pojęcie filozofii politycznej, to autor kilkakrotnie przywołuje także kategorię teologii politycznej. Nie przeprowadza wprawdzie konsekwentnego rozróżnienia między nimi, ale już na początku pisze, że „filozoficzne spojrzenie [filozoficzne rozpoznanie konstrukcji ludzkiej natury] nie może w pełni abstrahować od chrześcijańskiej doktryny grzechu pierworodnego i te dwie perspektywy w którymś momencie powinny przynajmniej odnosić się do siebie”[62]. Cichocki wyraźnie powstrzymuje się przed rozstrzygnięciem, czy mogą się one uzupełniać lub połączyć. Dowiadujemy się ponadto, że ludzkie działanie można postrzegać w kontekście wspólnoty politycznej, ale także przez pryzmat wspólnoty wiary, to znaczy z punktu widzenia teologii politycznej[63]. Konserwatyzm, który nie chce być reaktywny, powinien zaś „odwołać się do filozofii politycznej lub teologii politycznej”, aby budować wspólnotę polityczną[64].

Przewartościowanie konserwatyizmu otwiera przestrzeń do studiów nad naturą ludzkich spraw i skłania do wędrówki w poszukiwaniu naturalnego punktu odniesienia, pozwalającego zrozumieć i ocenić każdą partykularną wspólnotę polityczną, każdą tradycję i każde prawo. Ale to nie jedyna droga. Inna prowadzi ku takiej wspólnotocie, takiej tradycji i takiemu prawu, których nie ma już potrzeby, a nawet nie wolno poddawać w wątpliwość. Aby zdać sobie sprawę z istnienia tej wcale nieoczywistej różnicy, przeprowadźmy proste ćwiczenie intelektualne. Czy tak popularną w ostatnich latach w Polsce tradycję mesjanizmu można weryfikować przez odwołanie do kryterium rozumu, a co za tym idzie – ożywiać, modyfikować i odkładać na bok w zależności od potrzeb, przed którymi staje wspólnota polityczna?

Innymi słowy: czy możliwy jest wobec niej ów dystans charakterystyczny dla pojmowania tradycji w kategoriach filozofii politycznej? Intuicja podpowiada, że nie. Wybór mesjanizmu jest uwarunkowany wiarą we wcielenie, śmierć oraz zmartwychwstanie Mesjasza i jako taki jest to wybór ostateczny (równoznaczny zresztą z byciem wybranym), absolutnie zobowiązujący i ważny do końca życia, a w przypadku wspólnoty politycznej – aż do momentu jej włączenia do uniwersalnej wspólnoty obejmującej wszystkich ludzi na końcu czasów. Dlatego teologiczno-polityczny ogląd świata w ostatecznym rozrachunku dużo łatwiej pogodzić z postawą konserwatywną, niż to ma miejsce w przypadku filozofii politycznej[65].

Polscy neomesjaniści są już o krok dalej. Zastanawiają się dziś na przykład, która z odmian teologii politycznej bardziej odpowiada ich wrażliwości – ta autorstwa Carla Schmitta, czy raczej ta w wydaniu Erika Petersona. Bardziej interesujące jest jednak to, czy w ogóle wyobrażają sobie sytuację, w której mesjanizm prowadziłyby do powszechnego zaniku zainteresowania sferą polityki, albo przeciwnie – objawiłyby skłonności teokratyczne. I jak by się wówczas zachowali? Pismo stworzone przez konserwatystów wywodzących się z Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej nosi nazwę „Teologia Polityczna”, ale – jak wskazuje podtytuł – jest to „Rocznik filozoficzny”. W intelektualnej aktywności środowiska perspektywy teologii politycznej i filozofii politycznej są obecne na równych prawach, choć rzadko dochodzi do ich konfrontacji[66]. Ostatecznej odpowiedzi nie przynosi również książka Marka A. Cichockiego: punktem dojścia jest postać Carla Schmitta, jemu bowiem poświęcony jest ostatni rozdział, ale okładkę zdobi reprodukcja znanego portretu Nietzschego, od którego pochodzi również pojęcie „afirmacji” (*Bejahung*). Wszystko

wskazuje na to, że czeka nas w najbliższym czasie poważna dyskusja o skomplikowanych relacjach między filozofią polityczną a teologią polityczną, a zwłaszcza o możliwości ich pogodzenia bądź jej braku.

Tomasz Stefanek

Konserwatyzm. Państwo. Pokolenie. Pamięci Tomasza Merty

[1] A. Bloom, *Western Civ*, [w:] *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, New York – London – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore 1990, s. 17.

[2] J. Jedlicki, *Przedmowa*, [w:] M. Janowski, *Narodziny inteligencji 1750-1831*, Warszawa 2008, s. 19.

[3] Por. I. Janke, *Konserwatyści w drzwiach do salonu*, „Rzeczpospolita”, 14.07.2007.

[4] F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa – Kraków 1912, aforyzm 541, s. 382-385. W tekście oryginalnym jest to aforyzm 542 – por. F. Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, [w:] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin – München – New York 1980, s. 309-313.

[5] T. Merta, *Patriotyzm jutra*, [w:] *Nieodzowność konserwatyzmu. Pisma wybrane*, red. T. Stefanek, Warszawa 2011, s. 448-449.

[6] T. Merta, *Nieodzowność konserwatyzmu. W odpowiedzi Timothy'emu Snyderowi*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 77-80; T. Merta, *Przytakiwanie istnieniu*, „Kwartalnik Konserwatywny”, nr 5, lato 1999, s. 153. O koncepcji konsensusu podstawowego u Kendalla zob. T. Merta, *Willmoore Kendall. W poszukiwaniu konsensusu*, [w:] W. Kendall, *Od agory do Kapitolu*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2011, s. 9-63.

[7] T. Merta, *Jałowy antykomunizm*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 303-310 (pierwodruk: „Życie”, 02-03.06.1999); J. Ostrowski, *Antykomunizm i pojednanie*, „Życie”, 30.06.1999; Ł. Perzyna, *Został tylko antykomunizm*, „Życie”, 05.07.1999; *Słabnąca siła antykomunizmu – rozmowa z Mariuszem Kamińskim*, „Życie”, 13.07.1999; T. Merta, *O wspólną wizję historii*, „Życie”, 20.07.1999; T. Merta, *Anty-antykomunizm, czyli antykomunizm roztropny*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 311-324 (pierwodruk [w:] *Antykomunizm po komunizmie*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2000, s. 273-282).

[8] Zob. D. Karłowicz, *Dokąd maszeruje prawica?*, www.teologiapolityczna.pl, 29.02.2012.

[9] Por. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magala, Warszawa 1986, s. 33 i n.; J. Szacki, *Konserwatyzm*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, s. 16.

[10] T. Merta, *Roztropność Edmunda Burke'a*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 59-60.

[11] T. Merta, *Pamięć i nadzieja*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 422; T. Merta, *Nie ma przyszłości bez przeszłości*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 451; *Przyszłość można wybrać, opierając się na przeszłości* – rozmowa z Tomaszem Mertą, „Nowe Kryteria”, nr 1/2008, s. 10.

[12] „Dwanaście lat temu Aleksander Kwaśniewski zachęcając Polaków, by wspólnie z nim wybrali przyszłość, odwoływał się do oczywistej prawdy, iż każdy człowiek z natury rzeczy zwraca się ku przyszłości”. T. Merta, *Nie ma przyszłości...*, s. 451.

[13] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.

[14] Tamże, s. 29.

[15] Tamże, s. 19-20.

[16] Tamże, s. 221.

[17] Tamże, s. 9-10.

[18] Tamże, s. 12.

[19] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 414B-415D; D. Gawin, *Mity braterstwa. Kulturowa tożsamość jako fundament wspólnoty politycznej*, [w:] *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Kraków 2007, s. 13-28. Warto w tym miejscu wspomnieć o interpretacji Allana Blooma, który rozpatrując treść szlachetnego kłamstwa, dostrzega w nim charakterystyczne dla życia politycznego zmieszanie natury z konwencją, co dodatkowo świadczy o tym, że zgoda na nie jest ustępstwem ze strony rozumu filozoficznego, oddzielającego konsekwentnie obie te sfery – zob. A. Bloom, *Interpretive essay*, [w:] *The Republic of Plato, New York 1991, s. 365-369*. Odmienne niż Gawin stanowisko wobec problemu szlachetnego kłamstwa zajmuje Tomasz Merta, który – posługując się sformułowaniem z powieści Juliusza Kaden Bandrowskiego – pisze, że „>>święta nieprawda<< wcześniej czy później staje się jedynie nieprawdą, wzbudzając w dodatku powszechne wątpliwości, czy cokolwiek może być święte”. T. Merta, *Prawda i wspólnota*, [w:] *Nieodzowność...*, s. 442.

[20] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, aforyzm 16, s. 25.

[21] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 11.

[22] Tamże, s. 148, 150. „F a c t a ! T a k , f a c t a f i c t a ! – Dziejopis ma do czynienia nie z tym, co rzeczywiście się działo, lecz li tylko z domniemanymi zdarzeniami: gdyż jeno te o d d z i a ł y w a ł y. Również tylko z domniemanymi bohaterami. Temat jego, czyli tak zwane dzieje świata, są to sądy o domniemanych uczynkach, jako też domniemanych uczynków tych motywach, te zaś dają znów powód do

sądów i uczynków, których realność wszelako natychmiast się ulatnia i jeno jako tuman o d d z i a ł y w a – jest to nieustanne płodzenie i zachodzenie w ciążę od widziadeł ponad nieprzejrzanymi mgłami otchłannej rzeczywistości. Wszyscy historycy opowiadają o rzeczach, które nie wyrzały nigdy poza rubieże wyobrażeń”. F. Nietzsche, *Jutrzenka*, aforyzm 306, s. 271 (w tekście oryginalnym jest to aforyzm 307 – por. F. Nietzsche, *Morgenröthe*, s. 224-225).

[23] M. A. Cichocki, *Czas i polityka*, [w:] *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków 2005, s. 143-164. Kategorie pamięci ontologicznej czy anamnetycznej przywodzą na myśl pojęcie pamięci aksjologicznej, którym w podobny sposób posługuje się Dariusz Karłowicz, zob. *Pamięć aksjologiczna a historia*, [w:] *Pamięć i odpowiedzialność*, red. R. Kostro, T. Merta, Kraków-Wrocław 2005, s. 31-41.

[24] T. Merta, *Przytakiwanie istnieniu*, „Kwartalnik Konserwatywny”, nr 5, 1999, s. 155-156.

[25] Tamże, s. 153.

[26] Zob. np. D. Gawin, *Nić Ariadny. O związkach kultury i polityki w myśli konserwatywnej*, [w:] *Granice...*, s. 175.

[27] R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, zwł. s. 9-52; B. Szlachta, *Konserwatyzm*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, tom 3, Warszawa 2007,

s. 350; A. Quinton, *Konserwatyzm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 1998, s. 326-327.

[28] R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *Podzwonne dla błazna*, Kraków 2006, s. 161-169.

[29] L. Strauss, *Preface*, [w:] *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago-London 1995, s. X.

[30] „Konserwatyzm jako postawa zachowawcza jest [...] czymś formalnym, to znaczy pustym treściowo – a więc czymś niesamodzielnym i domagającym się uzupełnienia. [...] Konserwatyzm jako taki nie ma sam w sobie żadnej konkretnej idei przewodniej. Zawsze pozostaje w symbiozie z jakimś etycznym żywicielem, przy którym może rozkwiąć, jednocześnie go wzmacniając. Zakłada zawsze wcześniejsze istnienie jakiejś konkretnej wspólnoty, posiadającej określony treściowo etos czy też zespół konstytuujących ją wartości, tj. coś, co nie jest samo w sobie konserwatywne, lecz co dopiero można i należy konserwować”. Z. Stawrowski, *Konserwatyzm a religia chrześcijańska*, [w:] *Religia i konserwatyzm...*, s. 36.

[31] Platon, *Państwo*, 328C-331D.

[32] A. Bloom, *Western Civ*, s. 17.

[33] Machiavelli, *Książę*, [w:] *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. Cz. Nanke, Warszawa 1984, rozdz. II, s. 38.

[34] L. Strauss, *Preface*, s. IX.

[35] Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2011, III,80-87, s. 200-203.

[36] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, aforyzm 1, s. 13.

[37] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 10, 77.

[38] Tamże, s. 89-90.

[39] Tamże, s. 9-10.

[40] Tamże, s. 23-24. Por. krytyczne uwagi Marka A. Cichockiego o filozofii Nietzschego, któremu po odrzuceniu Boga i metafizyki nie pozostaje już nic, co mogłoby okiełznać swobodną twórczość człowieka i zapobiec potworności, do których może ona prowadzić; tamże, s. 168-172.

[41] Tamże, s. 95-96.

[42] Tamże, s. 23.

[43] Tamże, s. 62.

[44] Tamże, s. 97-98.

[45] Tamże, s. 23, 222.

[46] „Celem filozofii politycznej – a więc także i tych myślicieli, którzy uznają swoje pokrewieństwo z konserwatyzmem – jest budowa, utrzymanie i pielęgnacja wspólnoty politycznej. Tu jednak wyłania się zasadnicza trudność. Jak konserwatysta afirmatywny miałby rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest sprawiedliwe? Ocena jest możliwa tylko wtedy, gdy dysponujemy jakimś wzorcem, jakimś układem odniesienia. Skoro konserwatysta afirmatywny uznaje pierwotny charakter zmiany, to właśnie zmiana każdorazowo określa status rzeczywistości i praktycznie tylko ona może być układem odniesienia. [...] Konserwatyzm afirmatywny pojmowany jako bezwarunkowe, ciągłe >>przypisywanie istnieniu<< jest projektem autodestrukcyjnym – trudno byłoby powiedzieć, gdzie mieściłby się w nim element konserwatywny”. T. Merta, *Przypisywanie istnieniu*, s. 154-155.

[47] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 57.

[48] Tamże, s. 75-76.

[49] T. Merta, *Nieodzowność...*, s. 81.

[50] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 78

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 96.

[53] Tomasz Merta sprzeciwiał się wprawdzie wielokrotnie tezie o całkowitym zerwaniu ciągłości tradycji w PRL, ale przynajmniej do pewnego stopnia wynikało to z faktu, że opisywał Polskę jednocześnie taką, jaka jest i taką, jaką chciałby, żeby była – zob. T. Merta, *Nieodzowność...*, s. 78; T. Merta, *Anty-antykomunizm...*, s. 321. W jednej z wypowiedzi przyznał, że u progu III RP potrzebny był raczej akt założycielski niż nawiązanie do dziedzictwa przedwojennej Polski: „Smutek wyparł radość, zmarnowano szansę na wielkie, ogólnonarodowe święto, na wyznaczenie cezury między >>starym<< i >>nowym<<. [...] Chyba potwierdza się zarazem teza o ogromnym znaczeniu momentu ufundowania państwa dla jego późniejszych losów. Żałować należy, że święto narodowe wyznaczono na 11 listopada, a nie 4 czerwca. Szanse na odbudowę zerwanej tradycji zawsze są bardzo nikłe, dlatego trudno się dziwić, że mało komu serce bije szybciej 11 listopada. To święto jest martwe. 4 czerwca byłoby datą lepszą, bo odwoływałoby się do czegoś znanego, dostępnego w powszechnym doświadczeniu”. *Siedem lat na wolności* – dyskusja redakcyjna, „Res Publica Nowa”, nr 2, 1996, s. 7.

[54] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, aforyzmy 9 i 14, s. 16-19, 22-24.

[55] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 224-228.

[56] Tamże, s. 61.

[57] Tamże, s. 138-139. Aforyzm Nietzschego w całości brzmi następująco: „K o n s e r w a t y s t o m n a u c h o O t o , c z e g o p i e r w e j n i e w i e d z i a n o , o b e c n i e z a ś s i ę w i e , l u b m o g ł o b y s i ę w i e d z i e ć : r o z w ó j w s t e c z n y , n a w r ó t w j a k i m k o l w i e k z n a c z e n i u i s t o p n i u z g o ł a j e s t n i e m o ż l i w y . P r z y n a j m n i e j m y f i z j o l o g o w i e w i e m y o t y m . A t o l i w s z y s c y k a p ł a n i i m o r a l i ś c i w i e r z y l i w t ę m o ż l i w o ś ć , c h c i e l i s p r o w a d z i ć , c o f n ą ć l u d z k o ś ć d o d a w n i e j s z e j m i a r y c n o t y . M o r a ł b y ł z a w s z e ł o ż e m P r o k r u s t a . N a w e t p o l i t y c y n a ś l a d o w a l i p o d t y m w z g ł ę d e m k a z n o d z i e j ó w c n o t y : d z i ś j e s z c z e i s t n i e j ą s t r o n n i c t w a , k t ó r e m a r z ą o p o c h o d z i e w s t e c z n y m w s z e c h r z e c z y . A t o l i n i k o m u n i e w o l n o b y ć r a k i e m . N i e m a n a t o r a d y : m u s i m y i ś ć n a p r z ó d , t o z n a c z y , p o g r ą ż a ć s i ę c o r a z g ł ę b i e j w d e k a d e n c j i (t a k o p i e w a m o j a d e f i n i c j a n o w o c z e s n e g o >> p o s t ę p u << . . .) . M o ż n a r o z w ó j t e n w s t r z y m a ć i , w s k u t e k p o w s t r z y m a n i a , z w y r o d n i e n i e s a m o o d r o c z y ć , s k u p i ć , n a m i ę t n i e j s z y m i n a g l e j s z y m u c z y n i ć : w i ę c e j n i e m o ż n a ” . F . N i e t z s c h e , *Zmierzch Bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, aforyzm 43 z rozdz. „Niewczesne dywagacje”, s. 107.

[58] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 26.

[59] K. Mazur, P. Rojek, *Nieodzowność mesjanizmu. Program Tomasza Merty i dziedzictwo polskiego romantyzmu*, „Pressje”, Teka 28, 2012, s. 10-16.

[60] Por. D. Karłowicz, *Konfederaci z Soplicowa*, www.teologiapolityczna.pl, 29.12.2011.

[61] Zob. np. D. Gawin, *Świat nieprzedstawiony i jego polityczna reprezentacja*, „Teologia Polityczna”, nr 6, 2012, s. 36-37.

[62] M. A. Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, s. 10.

[63] Tamże, s. 12.

[64] Tamże, s. 62.

[65] „Konserwatystą jest ten, komu raczej teologia, nie filozofia służy za ośnowę myślenia politycznego. [...] Konserwatywna myśl polityczna nie jest tedy doktryną, sumą wniosków wynikających z zastosowania podstawowych założeń określonej filozofii do zjawisk i problemów życia społecznego, lecz raczej postawą spokojnego namysłu nad obszarem spraw wydzielonych w ramach rzeczywistości widzianej w świetle Prawdy Objawienia”. P. Kaczorowski, *Państwo, konserwatyzm, religia*, [w:] *Religia i konserwatyzm...*, s. 121.

[66] Na temat konfrontacji filozofii politycznej i teologii politycznej zob. zwłaszcza liczne prace autorstwa Heinricha Meiera: *Carl Schmitt, Leo Strauss und >>Der Begriff des Politischen<<. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart – Weimar 1998; *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart – Weimar 2000; *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart – Weimar 2003; *Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff*, [w:] J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2006, s. 7-22; *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart – Weimar 2009. Z różnorodnych perspektyw problem podejmowano np. w pracy zbiorowej: *Politische Philosophie vs. Politische Theologie?: Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, red. W. Palaver, A. Oberprantacher, D. Regensburger, Innsbruck 2011.