

Z d z i s ł a w K r a s n o d ę b s k i

Rogera Scrutona powrót do domu

Słowa kluczowe: *R. Scruton, konserwatyizm, lewica, komunizm, Zachód, religia, kultura*

1. Zmysł formy

Po śmierci sir Rogera Scrutona pisano o nim, że był myślicielem głębokim, ale kontrowersyjnym. No cóż, płytki myśliciele, w tym filozofowie, rzeczywiście zazwyczaj nie są kontrowersyjni, bo unikanie za wszelką cenę tez, które mogłyby wzbudzić kontrowersje, nieuchronnie prowadzi do spłylenia myśli. Kontrowersyjność Rogera Scrutona nie polegała tylko na tym, że był bezkompromisowy w głoszeniu swoich poglądów i niezwykle intelektualnie odważny w ich formułowaniu, ale także dlatego, że były to poglądy konserwatywne. Stał się konserwatystą w młodości pod wrażeniem scen, które mógł obserwować w czasie zamieszek studenckich w 1968 r. w Paryżu, kiedy walczono z rządem „faszysty” generała de Gaulle’a. Poszedł na ideową wojnę, w której musiał zostać pokonany, przynajmniej w dającej się przewidzieć przyszłości. Skądinąd mogłoby się wydawać, że trudno o lepsze miejsce w Europie dla głoszenia konserwatywnych poglądów, uprawiania konserwatywnej filozofii politycznej niż Wielka Brytania, kraj Evelyny Waugh i P.G. Wodehouse’a, kraj, gdzie przecież Partia Konserwatywna miała tak ogromne wpływy, a od 1979 do 1987 roku premierem była „Żelazna Dama” – Margaret Thatcher.

Ale Scruton, choć obracał się w tych kręgach i założył filozoficzną grupę dyskusyjną, w której brali udział obok dziennikarzy i filozofów także politycy,

również i w tym środowisku pozostał „dysydem”. Przede wszystkim dlatego, że był intelektualistą, a brytyjscy konserwatyści z wielkim sceptycyzmem traktowali i traktują wszelkie teorie, nie czując zgoła żadnej potrzeby „abstrakcyjnej” filozofii czy teorii.

Poza tym idee, które począł głosić Scruton, były inne niż ówczesna ideologia Partii Konserwatywnej. Nie był „neokonserwatystą” w stylu Thatcher, nie był radykalnym zwolennikiem wolnego rynku, co wtedy – między innymi pod wpływem lektur Hayeka czy Milтона Freedmana – stawało się modne również w Polsce. Choć wypowiadał się przeciw gospodarce planowej za wolnością gospodarczą, za wolnością jednostki, nie sądził, by więzi międzyludzkie mogły być sprowadzone tylko do kontraktu, umów zawieranych między jednostkami. Dla niego ważna była tradycja, wspólnota, zagrożona tożsamość angielska, autorytet dawnych instytucji, przestrzeń publiczna, a nie wspieranie wielkiego biznesu, stosowanie zasad wolnego rynku w coraz liczniejszych sferach życia społecznego czy prywatyzacja wszystkiego, co wspólne. Tego rodzaju konserwyzm był nawet w pewnej mierze do pogodzenia z tradycyjnym brytyjskim socjalizmem, co pokazał w sugestywnym portrecie swego ojca Jacka Scrutona¹.

Ostatecznie, po nieudanej próbie wejścia do polityki, zamiast zostać „intelektualnym politykiem konserwatywnym” (*an intellectual Conservative*), staje się konserwatywnym intelektualistą (*conservative intellectual*). I jak stwierdza po latach: „To był jeszcze gorszy pomysł. Żarliwi konserwatyści są akceptowani w polityce, ale nie w świecie intelektualnym”².

I rzeczywiście, książki *Co znaczy konserwyzm*, *Myśliciele nowej lewicy*, *Pożądanie*, artykuły w „Salisbury Review” i w „The Times” kosztowały go utratę pozycji akademickiej i uczyniły z niego instytucjonalnego tułacza.

„The Economist”, w poświęconym mu nekrologu, nawiązując do jego pasji myśliwskich, porównuje jego życie do losu lisa gonionego w konnym polowaniu (z aluzją także do koloru jego włosów, z którym miał wiele problemów w dzieciństwie). Choć miał grono oddanych przyjaciół i wielu sojuszników, całe życie miał także do czynienia z nagonką – z procesami, atakami medialnymi i dyskwalifikowaniem moralnym i intelektualnym³. Nawet w ostatnim roku przed śmiercią został zaatakowany i przez pewien czas usunięty z rządowej komisji do spraw architektury za przytaczane w artykule w „New Statesman” słowa, które okazały się wyrwane z kontekstu i zniekształcone.

Zdawał sobie sprawę, że sam także uderza mocno w lewicę: „Bez wątpienia często skłaniałem się, w mej desperacji, do odejścia od akceptowanych form grzeczności. Ale co z tego? Grzeczność nie jest niczym więcej niż

¹ Zob. Scruton 2006.

² Scruton 2006, Kindle Edition, Location 833.

³ Opisuje to szczegółowo w *Gentle Regrets* (Scruton 2006).

«burżuazyjną cnotą», bladym odbiciem «praworządności», która gwarantuje burżuazyjną dominację. Konfrontując się z lewicą nie konfrontujemy się wszak z uczestnikiem debaty, lecz ze zdeklarowanym wrogiem»⁴. Drugie, gruntownie przerobione wydanie książki o „myślicielach nowej lewicy”, które ukazało się po latach, nosi dosadny tytuł *Głupcy, oszuści i podżegacze*.

Walcząc z myślicielami lewicy, bynajmniej ich nie lekceważył. „Żaden polityczny myśliciel w obecnym stanie Europy i Ameryki nie może ignorować zmian narzuconych naszemu życiu intelektualnemu przez pisarzy i aktywistów lewicowych»⁵.

Jego konserwatyzm nie polegał na prostym odrzuceniu współczesnej filozofii czy sztuki jako nonsensu, jako rzeczy niewartej zachodu. Nie kierował się odruchem repulsji, która pozwala wszelką nową, modną ideę czy aktualnie stawiany problem traktować jako wymysł czy brednię „lewactwa”. Nie sądził, by na przykład ochrona przyrody była idiotyzmem lub by nie można było kochać zwierząt, lecz tylko, że trzeba to robić w sposób odpowiedni, a ów odpowiedni sposób wynika z właściwej, konserwatywnej postawy wobec świata⁶.

Doceniał talent niektórych przynajmniej swoich oponentów. Także w tekstach tych „głupców, oszustów i podżegaczy”, których traktował tak obcesowo, potrafi wyczytać coś interesującego. O *Bycie i nicości* Sartre’a, książce dzisiaj prawie zapomnianej, pisze, że to „wielkie dzieło postchrześcijańskiej teologii”, którego tematem jest „anihilacja i ofiara”⁷. O Michelu Foucault pisze, że jest błyskotliwy, a jego analizy są fascynujące⁸, o Johnie Rawlsie, że mistrzowsko wyłożył liberalno-lewicową koncepcję państwa jako dystrybutora dóbr. W swoich esejach odwołuje się do Freuda, a nawet Adorna.

Cenił także modernizm w sztuce, w jego wczesnej fazie:

Wcześni moderniści – Strawiński i Schönberg w muzyce, Eliot i Pound w poezji, Matisse w malarstwie i Loos w architekturze – byli zgodni w przekonaniu, że potoczny smak został zepsuty, że sentymentalizm, banał i kicz opanowały rozmaite sfery sztuki i zaciemniły jej przekaz. (...) Modernizm był próbą ratowania uczciwości, prawdomówności, osiągnięć ciężkiej pracy z plagi fałszywych emocji. Nikt nie może wątpić, że wczesny modernizm odniósł w tym sukces, obdarzając nas dziełami sztuki, które utrzymują przy życiu ludzką duchowość w nowych warunkach nowoczesności, co ustanawia ciągłość z wielkimi tradycjami naszej kultury⁹.

⁴ Scruton 1985, s. 211.

⁵ Scruton 1985, s. 1.

⁶ Scruton 2017; Scruton 2016, s. 18–33.

⁷ Scruton 2014, s. 188.

⁸ Scruton 1985, s. 37.

⁹ Scruton 2016, s. 5.

Pisał dużo. Bardzo dużo. Często sam z tego żartował, twierdząc, że pisze zawsze to samo, że pisze ciągle tę samą książkę, że powtarza nieustannie ten sam przekaz. Wiele z tych książek skierowanych jest do szerokiego odbiorcy. Było to związane z faktem, że żył z pióra. Od czasu, gdy musiał zrezygnować z profesury w Birkbeck College, nie miał stałego zatrudnienia. Ale wynikało to także z tego, że w zamierzeniu książki miały mieć aspekt pedagogiczny, wychowywać ludzi do odpowiedniego sposobu życia. Dla Rogera filozofia nie była bowiem zajęciem akademickim, sztuką dla sztuki, czystą teorią, profesją, lecz – jak było u jej początków – nauką właściwego życia. Nie przypuszczam, by kiedykolwiek opublikował jakiś artykuł w „wysokopunktowanym” czasopiśmie filozoficznym, więc także z punktu widzenia zasad obowiązujących w polskim życiu akademickim byłby przykładem zupełnego nieudacznika.

Zajmował się trzema dziedzinami filozofii – filozofią polityczną, estetyką i etyką. Pisał także, jak wiadomo, powieści, a nawet opery. I nawet jego najbardziej zacięci przeciwnicy doceniali jego teksty dotyczące architektury i muzyki.

Zmysł formy i stylu, którym dawał w nich wyraz, odnosił także do życia społecznego i politycznego, w tym także do jego własnego życia, które świadomie kształtował zgodnie ze swymi przekonanymi politycznymi, estetycznymi i moralnymi. Cechował go ten rodzaj snobizmu, który pojawia się na kartach pierwszych tomów *W poszukiwaniu straconego czasu* i który kazał mu dostrzegać w angielskiej arystokracji, a raczej w jej skromnych pod wieloma względami pozostałościach, jedyną prawdziwą elitę, depozytariusza angielskich tradycji. To w arystokracji znajdował ten habitus, ten rodzaj życia, który chciał kultywować i który według niego najlepiej wyrażał istotę Anglii.

Pochodząc z bardzo skromnej rodziny, pracował nad sobą, by osiągnąć ten ideał. W żadnym razie nie cechowała go drobnomieszczańska elegancja czy schludność, lecz daleko idąca niedbałość, połączona z typową, można by rzec, angielską, ekscentrycznością i dezynwolturą, choć był z natury osobą nieśmiałą. Tytuł szlachecki, który otrzymał parę lat temu, był ukoronowaniem tego dzieła, jakim było nadanie sobie stylu, pasującego potem do niego jak ulał.

Znałem go w czasach, gdy dopiero stawał się takim Rogerem Scrutonem. Dopiero doskonalił się w jeździe konnej, mając jeszcze dużo kłopotów z właściwym założeniem uprzęży, dopiero co nauczył się tańczyć, jeszcze nie polował.

Swoim przykładem sugerował, że myśl konserwatywna jest mało wiarygodna bez konserwatywnego stylu życia. Od czasu Scrutona już wiadomo (także w Polsce), że prawdziwy konserwatywny myśliciel powinien mieszkać na wsi, nie cierpieć metropolii, dystansować się wobec mód, znać się na winach i cygarach, lubić operę, być smakoszem. Niewielu jednak posunęło się tak daleko, by jak on gnać na koniu za lisem, pokonując skokami wysokie żywopłoty i ryzykując skręcenie karku lub przynajmniej poważne złamanie.

W przeciwieństwie do wielu myślicieli konserwatywnych, nie był ponurakiem. W książce *Uses of Pessimism*, w której drwi z nadmiernego

optymizmu i utopijnych złudzeń lewicowego myślenia, zalecając odpowiednią dawkę pesymizmu, ostrzega także przed jego nadmiarem:

Zupełni pesymiści, których pesymizm pozbawia świat jego radosnego aspektu, którzy nie pozwalają, by cokolwiek ich rozweseliło, nawet perspektywa ich własnego ostatecznego unicestwienia, są postaciami nieprzyjemnymi – dla innych i dla samych siebie. Natomiast ludzie prawdziwie pogodni, którzy kochają życie i są wdzięczni za jego dar, bardzo potrzebują pesymizmu. W dawkach dostatecznie małych, aby nadawał się do spożycia, ale dostatecznie silnych, żeby uderzał w szaleństwa, które ich otaczają i które bez niego zatrułyby ich radości¹⁰.

A w innym miejscu stwierdza, że: „Cywilizacja, która nie umie śmiać się sama z siebie – jak dzisiejsza cywilizacja islamska – jest niebezpieczna, ponieważ brakuje jej najważniejszego sposobu godzenia się ludzi ze swą niedoskonałością”¹¹. Wśród wyjątkowych cech cywilizacji Zachodu wymienił ironię, którą dostrzegał nawet w chrześcijaństwie.

2. Roger w Warszawie

Przyjechał do Warszawy wiosną roku 1983, pojawiając się dosyć niespodziewanie w mieszkaniu Krzysztofa Michalskiego, gdzie wówczas przemieszkowałem¹². Znali się z Instytutu Nauk o Człowieku, w którym Krzysztof zaczął kierować. Instytut ten, oficjalnie założony w 1982 roku w Wiedniu, dzięki poparciu Jana Pawła II, a także ówczesnego wiceburmistrza Wiednia Erharda Buska, wyrósł ze spotkań w Dubrowniku i miał być miejscem dialogu obu części Europy, podzielonych wyraźnie już rdzewiejącą żelazną kurtyną. Miał być także instytutem konserwatywnym.

Pierwsza konferencja Instytutu Nauk o Człowieku odbyła się 17–21 lutego 1983 r. i poświęcona była Karolowi Szymanowskiemu. W tomie *Karol Szymanowski in seiner Zeit*, której redaktorami byli, obok Rogera Scrutona, Michał Bristiger oraz Petra Weber-Bockholdt, zamieszczone zostały między innymi artykuły Henryka Krzeczковского, Jana Błońskiego, Jacka Woźniakowskiego

¹⁰ Scruton 2010b, s. 166.

¹¹ Scruton 2010a, s. 67.

¹² Jak wspomina w jednym z wywiadów, opowiadając o swojej działalności w Czechosłowacji: „I came from Poland. And in 1979 Poland was kind of fomenting, because of the election of the pope, the election of Karol Wojtyła to the throne of St. Peter. There was the Polish pope, they had this revival of religious feeling, a sense that something was changing, the ground was beginning to tremble. So coming from there I came as though already animated by the sense that something might change. But of course the immediate effect stepping off the train from Krakow at the Main Train Station here was of total silence”, <https://www.vhlf.org/havel-conversations/seeing-former-underground-students-enter-politics-post-1989-was-wonderful-says-philosopher-roger-scruton/>

i Mieczysława Tomaszewskiego¹³. W swym artykule *Between Decadence and Barbarism. The Music of Szymanowski* Roger porównuje muzykę Skriabina i Szymanowskiego, wyraźnie nie doceniając polskiego kompozytora i kończąc swój esej ostrym stwierdzeniem, że „podróż Szymanowskiego od dekadencji do barbarzyństwa przebiega przez wspaniały okres cywilizacji”¹⁴.

Niestety współpraca Rogera z Instytutem dosyć szybko się zakończyła, pod presją takich osób jak Alan Ryan, profesor nauk politycznych z Oxfordu, w oczach którego był on nie do zaakceptowania jako „faszysta”, „rasista” itd. Krzysztof Michalski szybko zrozumiał, że jeśli Instytut ma mieć szansę na rozwój i dotacje, musi się odciąć od takich ludzi.

Mniej więcej w tym czasie Roger założył „Jagiellonian Trust” (Powiernictwo Jagiellońskie) na wzór Jan Hus Educational Foundation, które już od paru lat działało w Oxfordzie i wspierało czeskich niezależnych intelektualistów. W zarządzie Powiernictwa Jagiellońskiego byli wówczas także między innymi Agnieszka Kołakowska, Jessica Douglas-Home, baronowa Caroline Cox, Timothy Garton Ash, Dennis O’Keeffe, a współpracowali z nim między innymi David J. Levy, Harold James, John Skorupski. „Powiernictwo” zaopatrywało nas w książki, związane z nim osoby przyjeżdżały na prelekcje i wykłady odbywające się w prywatnych mieszkaniach.

Spotkaliśmy się ponownie w Wiedniu, gdy przez dwa lata przebywałem w Instytucie Nauk o Człowieku, oraz w Londynie, dokąd w 1985 r. zaprosił mnie „Jagiellonian Trust” na mój pierwszy miesięczny pobyt w Wielkiej Brytanii. Roger i jego koledzy przyjeżdżali także na oficjalnie organizowane konferencje w Polsce, np. na konferencję o Maxie Weberze w 1985 r., organizowanej przez Instytut Socjologii UW, a także dużą konferencję w Mrągowie pod koniec lat 80., bodajże w roku 1988. Jednocześnie pod koniec lat 80. Roger bywał na spotkaniach „Strychu kulturalnego”, organizowanego przez Marka Kuchcińskiego. Spotykaliśmy się także na współorganizowanej przeze mnie polsko-węgierskiej konferencji w Wiedniu „Wandel und Reformen in osteuropäischen Ländern” w maju 1987 r. oraz w czasie moich pobytów w Oxfordzie, Cambridge i Edynburgu.

Od drugiej połowy lat 90., kiedy głównie mieszkałem w Niemczech, kontakty się znacznie rozluźniły, widywaliśmy się sporadycznie i przypadkowo. A to w Waszyngtonie w American Enterprise Institute, a to w Krakowie na konferencji „Totalitaryzm a zachodnia tradycja”, organizowanej przez Ośrodek Myśli Politycznej w 2004 r., a to w Brukseli na konferencji o dziedzictwie „Solidarności”, zorganizowanej przez Centrum im. Jana Pawła II w 2014 r. W pamięci utkwiło mi szczególnie przypadkowe spotkanie w Princeton w 2013 r., gdy jadąc rowerem po kampusie omal na niego nie najechałem. Ostatni raz widzieliśmy się

¹³ Bristiger, Scruton, Weber-Bockholdt 1984.

¹⁴ Bristiger, Scruton, Weber-Bockholdt 1984, s. 159–178, cytat s. 173.

na kongresie „Polska Wielki Projekt”, w czasie uroczystości wręczenia mu medalu „Odwaga i Wiarygodność” i w Londynie na przyjęciu organizowanym przez partię Europejskich Konserwatystów i Reformatorów w 2018 r.

Roger z daleko idącym dystansem traktował niektóre moje fascynacje intelektualne. Pamiętam, jak z niechęcią zajął do mojej książki *Upadek idei postępu*, stwierdzając, że za dużo w niej Habermasa. Nie cenił wtedy ani fenomenologii, ani hermeneutyki, ani niemieckiej antropologii filozoficznej, którą tak bardzo interesował się nasz wspólny przyjaciel David Levy. W tamtych czasach z anglosaską dezynwolturą traktował niemiecką tradycję filozoficzną, robiąc wyjątek dla Kanta i – po części – Hegla (w swej autobiografii wyznał jednak, że jedną z kluczowych lektur jego młodości był *Zmierzch Zachodu* Spenglera). Jednak w jego późniejszych książkach widać, jak bardzo wiele czerpie właśnie z kultury i filozofii niemieckiej. Pojawiają się w niej nazwiska dość nieoczekiwane. Na przykład nawiązuje do Husserla i jego pojęcia *Lebenswelt*, do intencjonalności, odwołuje się do hermeneutycznej teorii *Verstehen*, do Diltheya, oferuje fenomenologiczne opisy twarzy, pocałunku, uśmiechu, relacji erotycznych itd. Można rzec, że podobnie jak Józef Tischner, którego znał z wiedeńskich czasów, uprawia fenomenologię „ludzkiego dramatu”. Do Habermasa nigdy się nie przekonał, choć komunikacja międzyludzka staje się centralnym przedmiotem jego refleksji.

Był wielkim miłośnikiem arcyniemieckiego Wagnera, któremu poświęcił dwie książki i na którego często się powoływał. Nawet wtedy, gdy chciał wyjaśnić chrześcijańską ideę wcielenia, zaskakująco nawiązuje właśnie do Wagnera, odwracając przy tym na chwilę znaczenie chrześcijańskiej miłości.

Pierścień [Nibelunga] można rozumieć jako próbę ukazania, za pomocą raczej artystycznych niż intelektualnych środków, głębokiego związku wolności i cierpienia. Właśnie w kategoriach tego związku pojmujemy najwyższą formę miłości – miłość, w której oddanie jest totalne. Jeśli Bóg ma się cieszyć taką miłością, a odkupienie jest z nią nieodłącznie związane, nasuwa się wniosek, że on także musi być wcielony w śmiertelną postać. Miłość przynależy do kondycji ludzkiej, a Bóg się staje w pełni obiektem miłości przyjmując tę kondycję jako swoją¹⁵.

3. Walka na peryferiach

Dlaczego Roger i jego przyjaciele interesowali się krajami Europy Środkowo-Wschodniej?

Był w tym pewien element przygody, dreszczyku emocji, tym przyjemniejszego, że przecież bez takich mało ekscytujących konsekwencji, jakie

¹⁵ Scruton 2015, s. 227.

groziły nam, mieszkańcom tych stron. Można by więc powiedzieć, parafrazując fraszkę Krasickiego, że dla nich to była „igraszka”, antidotum na angielski spleen, a nam „chodziło o życie”. Jednak nie byłby to sąd sprawiedliwy, z czego wtedy nie do końca zdawaliśmy sobie sprawę: im także chodziło o życie, o zachowanie tego świata, który – jak byli przekonani – niknął w oczach pod wpływem radykalnych tendencji w kulturze, filozofii, sztuce.

Dla Rogera system społeczno-polityczny komunizmu nie był rezultatem zacofania Europy Środkowo-Wschodniej, nie był azjatyckim barbarzyństwem, ani nawet wykwittem rosyjskiego despotyzmu, lecz politycznym i społecznym ucieleśnieniem lewicowych idei, które głosili jego koledzy z Oxfordu, Cambridge, Londynu czy Berkeley.

W *Myślicielach nowej lewicy* pisał: „Antyludzka polityka komunizmu jest obiektywną realizacją marksistowskiej wizji społeczeństwa, która postrzega prawdziwą politykę jako obłudną przykrywkę realności władzy”¹⁶. Wspierając Czechów, Polaków i Rumunów walczył także o siebie, o swoje racje, ze swoimi przeciwnikami i wrogami, o Wielką Brytanię, o Zjednoczone Królestwo, o cywilizację zachodnią. To tutaj, w Polsce czy w Czechach, utwierdzał się w przekonaniu, że ma rację zwalczając marksizm i nową, marksizującą lewicę. Opór przeciw komunizmowi miał być oporem w imię świętych, konserwatywnych wartości, prawdziwą konserwatywną kontrrewolucją. Było to tym bardziej ważne, że to robotnicy walczyli o swoje prawa, dezawuuując marksistowską i lewicową narrację. W opanowanej przez komunizm Europie Środkowo-Wschodniej konserwatyzm przeradzał się z pielęgowania i utrwalania istniejących instytucji i obyczajów w doktrynę wywrotową.

Paradoksalnie, był to czas wyjątkowej wolności myśli, mimo represji zewnętrznych, mimo stanu wojennego. Panował głód książek, idei, wymiany intelektualnej ze światem zachodnim. Konserwatyzm nie był w żadnym razie czymś negatywnie postrzeganym. Dlatego też, inaczej niż na „Zachodzie”, Rogera słuchano chętnie i z zainteresowaniem, niezależnie od poglądów – także na wspomnianych, oficjalnie organizowanych konferencjach, na których nie brakowało również członków PZPR.

Podczas gdy na „Zachodzie” ktoś uznany za „prawicowego” nie był traktowany w środowiskach intelektualnych jako oponent, lecz jako objaw chorobowy, który trzeba wyeliminować, w Polsce w dobie upadku komunizmu już nie wypadało być „lewicowym”, przyznawać się do marksizmu. Powoli takie samookreślenie stawało się kompromitujące. Obserwatorom zewnętrznym rzucał się w oczy charakterystyczny dla ówczesnej Polski fakt: o ile osoby o poglądach prawicowych czy konserwatywnych otwarcie je deklarowały, o tyle osoby o poglądach lewicowych unikały jasnej identyfikacji politycznej, twierdząc, że nie są „ani prawicowe, ani lewicowe”.

¹⁶ Scruton 1985, s. 209.

Z pewną naiwnością patrzyliśmy wówczas na kulturę i społeczeństwa zachodnie. „Zachód” był wzorem i ideałem, i tylko topniejące grupki zapóźnionych ortodoksów partyjnych ciągle ostrzegały jeszcze przed imperializmem i dekadencją. Większość traktowała jednak wszystko, co płynęło z „Zachodu”, jako atrakcyjne idee wolnościowe, w mniej lub bardziej jawny sposób wymierzone przeciw komunizmowi¹⁷. Dlatego kulturowa kontestacja mogła prowadzić w przyszłości do postaw i poglądów konserwatywnych. Jak wiadomo, niektórzy uczestnicy ruch hippisowski w Polsce są dzisiaj czołowymi politykami „Prawa i Sprawiedliwości”. Dylematy „Zachodu” jeszcze nie były naszą sprawą, a marksizm na uniwersytetach zachodnich był dla niektórych użytecznym pomostem do własnej międzynarodowej kariery, dla innych dziwactwem, wynikającym z ignorancji i zaślepienia. Zjawiska negatywne były odnotowywane, jednak bez emocji, jako w gruncie rzeczy nieistotny margines. Ostatecznie chodziło przecież o to, by było jak na „Zachodzie”, nawet z jego wadami czy dziwactwami. Tamtejsze spory wydawały się drugorzędne, a także bez poważnych konsekwencji życiowych.

Muszę przyznać, że dopiero bezwzględność, z jaką Roger został wyeliminowany z uczestnictwa w projektach Instytutu, a potem zepchnięty na margines życia akademickiego, uświadomiła mi, że nie tylko w „realnym socjalizmie” płaci się ogromną cenę za poglądy, ale także na „Zachodzie”, a panująca tam liberalna demokracja nie musi oznaczać wcale wolności myśli. Dzisiaj jasno sobie uświadamiamy, że jak Roger pisał po latach: „Nasuwa się nieodparty wniosek, że subiektywizm, relatywizm i racjonalizm głoszone są nie po to, aby dopuścić wszystkie opinie, lecz wprost przeciwnie, aby wykluczyć opinie ludzi, którzy wierzą w dawne autorytety i obiektywne prawdy”¹⁸.

Obecnie lewica europejska udaje, że komunizm – realny socjalizm – nie miał nic wspólnego ze współczesną lewicą – starą i nową – a ona z nim. Po okresie zamętu, dezorientacji i popłochu w środowiskach lewicowych lat 90., po twórczej dekonstrukcji dawnych lewicowych dogmatów w wyniku ozdrowieńczego szoku po upadku komunizmu, utrwaliła się nowa, lewicowa ortodoksja, tym razem głównie występująca pod sztandarami liberalizmu, a nie marksizmu, i znowu zaczęła się walka z „fasyzmem”, którym może być np. sceptycyzm wobec integracji europejskiej, przywiązanie do rodziny i narodu, rozumienie płci jako faktu biologicznego czy odrzucenie wielokulturowego modelu społeczeństwa.

¹⁷ Por. Jawłowska 1975.

¹⁸ Scruton 2010a, s. 103.

4. Konserwatyzm kontra liberalizm

To polityka i filozofia polityczna, a nie estetyka, interesowały nas wówczas najbardziej w publikacjach Scrutona. Oczywiście było wiele powodów, dla których dążenie do piękna, dla Rogera niezbywalnej, a zagrożonej kategorii estetycznej, stało w Polsce na drugim planie.

Piękno byłoby potrzebne, bo PRL był przerażająco brzydki. Owszem, powstawały wspaniałe dzieła sztuki – często znacznie lepsze niż te, które powstają w III RP – ale doświadczenie dnia codziennego, architektura blokowisk, w których mieszkaliśmy, zdewastowane środowisko, w którym żyliśmy, nie stwarzały nadziei, że cokolwiek można upiększyć bez wywrócenia całego porządku politycznego i społecznego.

Nie piękno było zatem naszym głównym problemem, lecz wolność, prawa obywatelskie, demokracja. Dlatego też nie estetyka nas najbardziej interesowała, lecz filozofia polityczna, argumenty przeciw ciągle obowiązującej doktrynie państwowej. To była walka, z której – zgodnie z ówczesnymi przekonaniem – miała się dopiero wyłonić przestrzeń, gdzie możliwe będą „normalne” – czyli takie, jak na „Zachodzie” – różnice polityczne między lewicą a prawicą, liberałami a konserwatystami, ale także przywrócona będzie możliwość realizowania takich wartości jak piękno.

Po komunizmie miał nadejść liberalizm, nie konserwatyzm¹⁹. Po 1989 r. oczekiwano rad nie od Rogera Scrutona i nie od Jana Pawła II, lecz od Jeffrey Sacksa i Leszka Balcerowicza, a idolami stali się Margaret Thatcher i Ronald Reagan.

Wykładnia konserwatyzmu proponowana przez Scrutona od początku była wymierzona nie tylko przeciw nowej lewicy – była także polemiką z liberalizmem, choć nie oznaczało to, jak się zastrzegął, jego zupełnego odrzucenia. W *The Meaning of Conservatism* stwierdza jednak, że „realnie istniejący liberalizm” jest krewnym „realnie istniejącego socjalizmu”²⁰. Konserwatyści kierują się naturalnym petyzmem, respektem, czcią wobec zastanych instytucji, zwyczajów i wiary, podczas gdy liberałowie, opierając się na radykalnie rozumianej zasadzie autonomii jednostki, odwołują się do abstrakcyjnej sprawiedliwości, praw człowieka, co siłą rzeczy prowadzi do rewizji istniejących instytucji, które mierzy się uniwersalnymi standardami i zgodnie z nimi reformuje. Liberalizm uniwersalizuje „perspektywę pierwszej osoby”, podczas gdy konserwatyzm zawsze postrzega jednostkę jako usytuowaną w kulturowym i społecznym kontekście, poprzedzającym ją i kształtującym jej tożsamość.

¹⁹ Por. Szacki 1994.

²⁰ Scruton 1984, s. 198.

We wszystkich swych wariantach, i na każdym poziomie, liberalizm ucieleśnia pytanie: „Dlaczego powinienem się do tego stosować?” To pytanie jest odnoszone do politycznych instytucji, prawnych kodeksów, społecznych obyczajów – i nawet do moralności. Jeśli udzielona odpowiedź okazuje się niesatysfakcjonująca z perspektywy pierwszej osoby, jesteśmy uprawnieni do zainicjowania zmiany²¹.

W liberalizmie – jak zauważa Scruton, parafrazując znaną tezę Ernsta-Wolfganga Böckenförde – ujawnia się zasadniczy paradoks: jest on skazany na podważanie warunków, które go umożliwiają²². Te warunki to instytucje, obyczaje, normy, wzory kulturowe, które są podtrzymywane dzięki posłuszeństwu i lojalności jednostek. Scruton nie był nigdy zwolennikiem idei państwa „minimalnego”, nie sądził także, by mogło się ono ograniczać do roli poborcy podatków i dystrybutora dóbr, kolektywnego dobroczyńcy. Jak przekonywał, państwo wyrasta z życia społecznego, jest samoorganizacją narodu, a konserwatystom – pisał – nie może chodzić o wolność od rządu (*government*), od państwa, lecz o lepszy rząd, lepsze rozumienie i działania państwa²³.

5. Dwa światy w jednym

Roger, którego znałem jako człowieka niewierzącego, choć jako konserwatysta uznającego znaczenie religii dla życia społecznego, wiele uwagi poświęcił w swoich późniejszych książkach kwestii doświadczenia religijnego, rozumienia Boga i znaczenia Kościoła. Jego trzy książki *Oblicze Boga*, *Natura ludzka* oraz najbardziej systematyczna i najciekawsza *Dusza świata* to w gruncie rzeczy wariacje na ten sam temat, części tego samego utworu, z powtarzającymi się i uzupełniającymi motywami.

Jest to dla niego powrót do wiary przodków, co widać w *Gentle Regrets* oraz w książce poświęconej kościołowi anglikańskiemu *Our Church. A Personal History*.

Ale jest to także związane z nowym wyzwaniem, którego nie dostrzegano i nie odczuwano w latach 80. i nawet 90. Jak stwierdza: „obrona zachodniej cywilizacji jest mniej sprawą przeciwstawiania się rodzimemu resentymentowi i socjalistycznym projektom sprawiedliwości dystrybucyjnej, co oporem przeciw uzbrojonemu i zindoktrynowanemu przeciwnikowi w formie radykalnego islamizmu”²⁴. W innym miejscu dodaje, że w związku z islamem pojawia się

²¹ Scruton 1984, s. 196.

²² Scruton 1984, s. 203.

²³ Scruton 2016, s. 49.

²⁴ Scruton 2017, s. 148.

na nowo sprawa chrześcijańskich korzeni świeckiego państwa i miejsca religii w społeczeństwie opartym na zasadzie wolności sumienia²⁵.

We wspomnianym tryptyku chodzi jednak przede wszystkim o pytanie, jak można pogodzić wiarę z nauką, jak religia może przetrwać w świecie, w którym dominuje poznanie naukowe.

Szukając odpowiedzi na pytanie o miejsce duchowości w naszej cywilizacji, w przeciwieństwie do wielu myślicieli konserwatywnych nie cofa się do czasów przednowoczesnych, do filozofii przedkartezyjańskiej i przedkantowskiej, nie szuka właściwego sposobu życia i myślenia w starożytnej Grecji – jak Martin Heidegger, Leo Strauss czy Ryszard Legutko – lecz w filozofii nowożytnej, akceptując jej zwrot ku świadomości i podmiotowi.

Nie sądził, by było można odnowić metafizykę jako ogólną refleksję nad bytem. Jego „dowód na istnienie Boga” – a raczej hipoteza czy tylko sugestia istnienia – przypomina ten, który przedstawił Robert Spaemann: wychodzi od pojęcia osoby, a nie od refleksji nad światem czy bytem. „Możemy – pisze – pogodzić Boga filozofów z Bogiem, którego czci i wyznaje przeciętny wierzący. Warunkiem jest jednak to, że będziemy pojmować tego Boga nie poprzez metafizyczne spekulacje dotyczące podstawy bytu, lecz przez komunę z naszymi bliźnimi”²⁶. Idea Boga osobowego wyłania się niejako „naturalnie” z doświadczenia innego człowieka, innej osoby. Ale Scruton zdaje się sądzić, że jest także odwrotnie i utrata idei Boga musiałaby prowadzić do naruszenia intersubiektywności, rozumienia się nawzajem przez ludzi jako osoby.

Kolejne kroki jego argumentacji prowadzą od samoświadomości i pojęcia osoby do intersubiektywności, do „my” – „pierwszej osoby liczby mnogiej”, z której wyprowadza doświadczenie i pojęcie Boga. Sięga do Kanta i Thomasa Nagela tłumacząc pojęcie „ja” i osoby, do Hegla analizując interakcje, do Husserla po pojęcie *Lebenswelt* jako innego niż naukowy sposobu doświadczania świata, do Émile’a Durkheima i René Girarda, by wyjaśnić genezę i istotę religii.

Odrzucając scjentyzm i przekonując (w odwołaniu do przykładów z muzyki i malarstwa), że nie da się naturalistycznie, materialistycznie wyjaśnić i opisać fenomenu samoświadomości i osoby ludzkiej, rozwija tezę o poznawczym dualizmie świata. W przeciwieństwie do Husserla, „świat przeżywany” nie jest według niego zapomnianym, pierwotnym fundamentem nauki, lecz tylko innym, równorzędnym sposobem doświadczania świata, nieredukowalnym do poznania naukowego, nieprzystawalnym do niego.

Religii nie można jednak także sprowadzić do doświadczeń jednostki, jest ona wspólnotowym kultem: „Religia rodzi się (...) w doświadczeniu wspólnoty

²⁵ Tamże.

²⁶ Scruton 2015, s. 34.

i pragnieniu pogodzenia się z tymi, którzy nas osądzają i od których miłości zależy²⁷.

W świecie przeżywanym doświadczamy sacrum, rzeczy świętych. Między innymi wtedy, gdy mamy do czynienia z ciałem umarłych:

Mając do czynienia z martwym ciałem, w pewien sposób znajdujemy się na krańcu naszego świata, w bezpośrednim, ale niewysławialnym kontakcie z tym, co do niego nie należy. Zaryzykuję stwierdzenie, że jest to esencja sacrum. To doświadczenie świętości nie potrzebuje teologicznego komentarza, by nami zawładnąć. Jest w takim sensie pierwotnym doświadczeniem, jak ból, strach czy zachwyt, czekającym być może na teologiczny komentarz, ale samo w sobie będącym nagłym stężeniem samoświadomości, które zmusza nas do życia zawsze u kresu rzeczy, obecności w świecie, ale także poza nim²⁸.

Nie jest to jednak filozofia radosnego optymizmu. Człowiek, będąc istotą dwoistą – rzeczą pośród rzeczy, zwierzęciem, i samoświadomą osobą – jest istotą rozdartą i samotną. Samoświadomość powoduje oddzielenie od świata i egzystencjalną samotność.

W każdej okoliczności ziemskiego życia ludzie cierpią z powodu samotności. (...) Oddzielenie samoświadomego bytu od jego świata nie da się przekroczyć w wyniku jakiegось naturalnego procesu. To wada nadprzyrodzona, której może zaradzić tylko łaska²⁹.

A cywilizacja jest krucha:

Życie ludzkie toczy się na cienkiej skorupie normalności, wzajemny szacunek pozwala zachować przyjazną równowagę między ludźmi. Pod tą cienką skorupą kipi ciemne morze instynktów, przez większość czasu milczących, ale niekiedy eksplodujących gejerem przemocy. W górze unosi się świetliste powietrze myśli i wyobraźni i wypełnia tę atmosferę naszym współczuciem i wizjami ludzkich wartości³⁰.

Dodaje jednak, że te siły duchowe są w skrajnych wypadkach bezsilne.

Kiedy (...) nastąpi wspomniana eksplozja, kultura nie potrafi poskromić przemocy. Bezsilna jest religia i zwykła moralność³¹.

6. Kultura – następczyni religii

Odzyskując dla siebie swoją religię, Scruton dostrzega, że w otaczającym świecie niemal całkowicie ona obumarła. Jej substytutem jest kultura – sądzę, że długo była nim także dla niego.

²⁷ Scruton 2015, s. 201.

²⁸ Scruton 2015, s. 210, przekład przeze mnie zmieniony.

²⁹ Scruton 2015, s. 197.

³⁰ Scruton 2010a, s. 60.

³¹ Tamże.

Sztuka stopniowo przejęła od religii zadanie symbolicznego ukazywania rzeczywistości duchowej, która wymyka się poznaniu naukowemu. A jako że wskutek tego religia straciła władzę nad zbiorową wyobraźnią, coraz ważniejsza wydaje się kultura, najbardziej niezawodny z kanałów, którymi doniosłe idee etyczne mogą dotrzeć do sceptycznych umysłów³².

Ciągle jeszcze w kulturze, choć oderwanej już od religii, zawarte są treści, które kiedyś przekazywała religia: „ani kultura elitarna, ani popularna rozrywka nie wiążą się z religią, ale noszą na sobie jej ukryte i widoczne piętno”³³.

Kultura jest dla niego skarbnicą wiedzy uczuciowej, która pozwala rozumieć innych, utrzymywać intersubiektywność: „W spotkaniu z twórcami wyobraźni «ćwiczymy» naszą zdolność do współodczuwania i dzięki temu «wiemy, co czuć», w sytuacjach, w jakich nigdy wcześniej nie byliśmy”³⁴. A w innym miejscu dodaje: „Kultura dziedziczy po religii «wiedzę o sercu», której istotą jest współczucie. Wiedzę tę można przekazać i udoskonalić, nawet jeśli religia, która ją pierwotnie zrodziła, umarła”³⁵.

Ale po końcu religii w cywilizacji zachodniej grozi także koniec sztuki. Dzieła sztuki w muzeach to coraz bardziej „ofiary wotywno jakiejś martwej religii”³⁶. Co więcej, twórcy podejmują się desakralizacji, bezczeszczenia świętości, profanacji symboli, naruszania norm. W obawie przed kiczem sztuka współczesna służy destrukcji w imię wolności – często zresztą produkując kicze.

Pisząc o promykach nadziei, widzi je w renesansie tonalności w muzyce, w „uzdrowieniu oka” przez pewnych malarzy i architektów:

Tradycje artystyczne i umysłowe naszej kultury żyją na przykład w powieściach Iana McEwana i Michela Houellebecqa, w filozofii Alaina Finkelkrauta i Luca Ferry’ego, w sztukach Toma Stopparda i Alana Benneta, w poezji Charlesa Tomlisona, Rosanny Warren i Ruth Padel, w pracach niezależnych historyków jak Paul Johnson i Gertrude Himmelfarb czy niezależnych krytyków jak Norman Podhoretz i James Wood³⁷.

W innym miejscu wymienia kompozytorów jak Henri Dutilleux i James MacMillan, malarzy jak David Inshaw i John Wonnacott, prozaików jak Italo Calvino i Georges Perec, architektów jak Quinlan Terry czy Liam O’Connor³⁸, a także „ratujących spuściznę judeochrześcijańską” twórców i myślicieli z Europy Środkowo-Wschodniej i Rosji: Jana Patočkę, Milana Kunderę, Václava Havla, Czesława Miłosza, Aleksandra Sołżenicyna³⁹.

³² Scruton 2010a, s. 42.

³³ Tamże.

³⁴ Scruton 2010a, s. 69–70.

³⁵ Scruton 2010a, s. 59.

³⁶ Scruton 2010a, s. 108.

³⁷ Scruton 2010a, s. 110.

³⁸ Scruton 2016, s. 16 i 68.

³⁹ Scruton 2010a, s. 109.

7. Nasza nienormalna normalność

Koledzy i przyjaciele z „Jagiellonian Trust” przyjeżdżali w latach 80. do Polski jako kraju, w którym pod pękającą skorupą komunistycznej ideologii i struktur władzy dostrzegali gorącą, pulsującą tradycją Polskę. Pamiętam zdziwienie Dennisa O’Keeffe, obserwującego wiernych w kościele Świętego Krzyża: „Tu wszyscy wierzą” – powiedział – „Nawet księża”.

Dzisiaj przyjeżdżają do kraju wolnego, w którym rządzi partia socjalno-konserwatywna, w którym idee konserwatywne są obecne w przestrzeni publicznej i oddziałują – na ile jest to możliwe – na politykę, mają wpływ na działania rządu. Inaczej niż w przypadku brytyjskiej Partii Konserwatywnej, w kręgach polityków związanych z „Prawem i Sprawiedliwością” liczą się także idee, a nie tylko pragmatyczne interesy.

Jak jednak wiemy, jest to rząd kontestowany przez elity akademickie i kulturalne. Książki i eseje Rogera, analizujące współczesną muzykę, malarstwo, architekturę i teatr, pozwalają zrozumieć, dlaczego ten konflikt jest nieuchronny. Uświadamiają nam, że ma głębsze podstawy niżli tylko podziały czysto polityczne, czy nawet społeczne. To jest spór o całość, o filozofię, o rozumienie człowieka, jego miejsce w świecie.

Nie wiemy, jak ten spór się rozstrzygnie, ale ciągle jeszcze określenie „prawicowy” nie jest w Polsce piętnem wykluczającym *de facto* z życia publicznego, jak jest na przykład w Niemczech. Mimo to Polska intelektualna bardziej przypomina świat opisywany przez Scrutona w *Myślicielach lewicy*, niż to było w końcówce PRL. Jest rzeczą charakterystyczną, że żaden polski uniwersytet nie obdarzył go doktoratem *honoris causa*. I tylko raz, ile mi wiadomo, zaproszono go w ostatnich latach na wykład na uniwersytecie.

Polski świat akademicki upodobił się tymczasem do brytyjskich, francuskich czy niemieckich instytucji naukowych – nie pod względem umiejętności warsztatowych czy oryginalności myśli, ale pod względem ideologicznym. U nas także liczne „socjolożki” i socjologowie, „filozofki” i filozofowie oraz inni humaniści posługują się sprawnie obwiązującym po-marxowskim żargonem nie do podrobienia, tyle że zamiast proletariatu inne teraz dostrzega się możliwe podmioty rewolucji, które emancypując się ze stanu deprywacji, wyzwalają przy okazji całą ludzkość, niezależnie od tego, czy ona sobie tego życzy, czy nie.

Elegia poświęcona Anglii i opis własnego „powrotu do domu” w późnej twórczości Scrutona wzruszają, bo pokazują, iż jest to dom w dużej mierze spustoszony. Z jego opisu wynika, że choć w kulturze materialnej Anglii znacznie więcej jest ciągłości niż w Polsce, to pod względem duchowym ciągle jest chyba odwrotnie. Scruton pisze, że z norm, wzorów, ideałów, obyczajów, kulturowych aspiracji czasów jego dzieciństwa prawie nic nie zostało. Polska,

mimo komunizmu i modernizacji imitacyjnej, ciągle jest krajem mniej zdewastowanym niż Anglia⁴⁰. W Polsce można jeszcze napotkać żywe wspólnoty wiernych oraz księży, którzy wierzą, społeczeństwo nie jest jeszcze ani „wielokulturowe”, co nieuchronnie łączy się z relatywizacją, ani dostatecznie „postępowe”, by potulnie akceptować fundamentalną rewolucję obyczajową i utratę tożsamości.

W pięknym eseju o tym, jak właściwie przeżywać żalobę, Roger analizuje *Metamorfozy*, dzieło Richarda Straussa będące wyrazem żalu za bezpowrotnie utraconymi Niemcami, tymi z czasów przed III Rzeszą, które po niej już nigdy nie mogły być takie same. Porównuje je do swojej książki o Anglii, będącej w zamiarze autora elegią. „Elegie są próbami pojednania i odkupienia. (...) *Metamorfozy* Straussa nie są w tym sensie elegią. Jest to dzieło *de profundis*, które spogląda wstecz na to, co zostało utracone, tak jak powracający podróżnik spogląda na zbombardowane pozostałości miasta, w których nikt nie ocalał”⁴¹. Nie tracił nadziei, że jeśli chodzi o Anglię, nie wszystko jest stracone⁴².

Zdarzały mu się chwile zwątpienia. Pisząc o zaniku świętości i kulturze konsumpcyjnej, w której wszystko staje się przedmiotem pożądania i wymiany, stwierdza, że „nasze pozbawione złudzeń życie, używając wyrażenia Sokratesa, «nie jest warte życia»”⁴³. Ale wbrew tym, którzy powtarzają zbanalizowane słowa Adorna, że „es gibt kein richtiges Leben im falschen”, w esejach Rogera znajdują się zalecenia, jak żyć właściwie w takim świecie. I nie tylko żyć. W eseju *Umierać na czas* radzi, by w starszym wieku nie oszczędzać ciała, uprawiać ryzykowne rodzaje sportu, nie przejmować się zdrowym trybem życia i odżywiania, ale starać się zachować sprawność umysłową, formułując wyraziste opinie, które pozwalają zdobywać przyjaciół, ciesząc się przyjaźnią, oraz wrogów, których ataki są bodźcem do myślenia⁴⁴. Tak właśnie umarł. Jak filozof.

Bibliografia

Bristiger M., Scruton R., Weber-Bockholdt P. (Hrsg.) (1984), *Karol Szymanowski in seiner Zeit*, München: Wilhelm Fink.

⁴⁰ Ciekawe byłoby porównanie doświadczeń Scrutona z *Esejem o duszy polskiej* Ryszarda Legutki oraz *Cieniami moich czasów* Bronisława Wildsteina, w których ten ostatni opisuje swoją drogę życiową – od politycznego i społecznego buntu do afirmacji.

⁴¹ Tak chyba patrzył na Polskę Wojciech Wencel w znakomitym tomie poezji *De profundis*, opublikowanym w pamiętnym roku 2010.

⁴² Scruton 2016, s. 119.

⁴³ Scruton 2015, s. 229.

⁴⁴ Por. Scruton 2016, s. 150.

- Jawłowska A. (1975), *Drogi kontrkultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Legutko R. (2008), *Esej o duszy polskiej*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (1984), *The Meaning of Conservatism*, Second edition, London: Macmillan.
- Scruton R. (1985), *Thinkers of the New Left*, Harlow: Longman.
- Scruton R. (2006), *Gentle Regrets. Thoughts from a Life*, London: Bloomsbury Publishing.
- Scruton R. (2010a), *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2010b), *The Uses of Pessimism*, Oxford: Oxford University Press.
- Scruton R. (2014), *The Soul of the World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Scruton R. (2015), *Oblicze Boga. Wykłady imienia Gifforda 2010*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2016), *Confessions of a Heretic*, Honiton: Notting Hill Edition.
- Scruton R. (2017a), *Conservatism. An Invitation to the Great Tradition*, New York: Horsell's Morsels.
- Scruton R. (2017b), *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Szacki J. (1994), *Liberalizm po komunizmie*, Kraków: Znak.
- Wencel W. (2010), *De profundis*, Kraków: Arcana.
- Wildstein B. (2015), *Cienie moich czasów*, Poznań: Zysk i S-ka.

Z d z i s ł a w K r a s n o d ę b s k i

Roger Scruton goes back home

Keywords: *R. Scruton, conservatism, the left, communism, the West, religion, culture*

This essay presents an intellectual profile of Roger Scruton. Its contents have been gathered from personal reminiscences of the author about their friendly encounters and discussions of books that inspired them both when Scruton was involved in the activities of the anti-communist opposition in East-Central Europe. His motives and ventures are tentatively reconstructed. He has been remembered in Poland as a conservative thinker and intellectual figure with views that are shown here against the background of his past and in the context of his efforts to understand religion with its practices, origin, the role in Western and local communities, and its bearing on the changes that have occurred European culture.