Warszawa, 19 stycznia 2026 r.

Prof. Zbigniew Stawrowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
z.stawrowski@uksw.edu.pl

Recenzja pracy doktorskiej

mgr Konstantego Jana Pilawy

„Moment Konarskiego. Polska filozofia polityki na progu nowoczesności"

Recenzowana rozprawa doktorska już samym swoim tytułem budzi zaciekawienie, ale i pewną konfuzję. Pojawia się tu nazwisko czołowego przedstawiciela polskiego życia publicznego połowy XVIII wieku, pijara ks. Stanisława Konarskiego (1700-1773), pisarza, pedagoga – założyciela Collegium Nobilium, i reformatora – autora *O skutecznym rad sposobie*, jednego z najważniejszych dzieł politycznych, które ukazały się w przedrozbiorowej Polsce. Ale w tytułowym sformułowaniu to nie sam Konarski i jego intelektualny dorobek ma być tutaj głównym bohaterem, lecz – jak czytamy – „polska filozofia polityki na progu nowoczesności". Konstanty Pilawa wydaje się więc stawiać sobie zadanie szersze: pokazanie swoistości polskiej filozofii polityki owej epoki na tle dominujących wówczas w Europie cywilizacyjnych prądów, które nazwano wiekiem Oświecenia, zaś Konarski i jego dzieło ma być tylko przykładem, choć przykładem znaczącym, wyróżniającym się na tle innych. Przełomowy charakter jego myśli podkreśla autor sformułowaniem: „moment Konarskiego", które wprost nawiązuje do „momentu Machiavellego" – określenia spopularyzowanego dzięki głośnej książce Johna Pococka pod takim właśnie tytułem. Czy analogia ta jest jednak trafna? Do kwestii tej powrócę w dalszej części recenzji.

Jak zaznacza doktorant we wstępie swojej pracy, jej celem jest „ukazanie Stanisława Konarskiego jako filozofa polityki, myśliciela łączącego skrajności oraz prekursora moderny wyrastającej z krytycznego przepracowania sarmackich tradycji republikańskich" (s. 6). Do podjęcia takiego tematu zainspirowała go książka

literaturoznawcy Macieja Parkitnego *Nowoczesność oświecenia*, opisującą współzależność sarmatyzmu i oświecenia w polskiej kulturze XVIII wieku oraz prace historyków Richarda Butterwicka, oraz Anny Grześkowiak-Krwawicz. Natomiast filozoficzny wymiar swoich rozważań chce oprzeć na wskazówce Leo Straussa, by nie ograniczać się do rekonstrukcji światopoglądu danego myśliciela oraz przedstawienia szerszego kontekstu powstawania głoszonych przez niego koncepcji, lecz samemu – w duchu sokratejskim – sięgać do tego, co najważniejsze, wydobywając i rozwijając uniwersalny wymiar podejmowanych problemów. To, z czym mierzy się dany myśliciel w zderzeniu z konkretnymi wyzwaniami swojej epoki stanowić może i powinno stanowić bodziec do samodzielnej refleksji nad kwestiami ponadczasowymi, będącymi przedmiotem zainteresowania filozofii człowieka i filozofii polityki, a więc nad pytaniem o naturę człowieka, jego wolność, równość, a także o właściwie zorganizowaną – dobrze rządzoną i dobrze urządzoną – wspólnotę polityczną. Zamiarowi temu można tylko przyklasnąć. Jednak stawiając samemu sobie tak wysoko poprzeczkę, autor chyba nie do końca jest zdecydowany, jak taki cel można by konsekwentnie zrealizować i już we wstępie go modyfikuje. Jak pisze, kwestią fundamentalną dla polskiego badacza będzie tutaj „zderzenie staropolskiej tradycji republikańskiej z nowoczesnością". Stąd ostatecznym celem dysertacji nie ma być „po prostu rekonstrukcja światopoglądu politycznego Konarskiego i jego poprzedników, lecz wpisanie analizowanej myśli politycznej w filozoficzny dyskurs na temat nowoczesności" (s. 8). To dyskurs nad nowoczesnością stanowić ma według tej deklaracji główny temat i punkt odniesienia rozprawy, zaś myśl polityczna Konarskiego stanowi jedynie egzemplifikację zderzenia światopoglądu zakorzenionego w świecie przednowoczesnym z cywilizacyjnymi trendami wieku świateł.

Zgodnie z takim podejściem, praca dzieli się na dwie wyraźnie odmienne części, Pierwsza część i zarazem jej pierwszy rozdział to studium nad nowoczesnością oraz jej rozmaitym sensami i wymiarami. Druga część, która obejmuje pozostałe rozdziały

od drugiego do czwartego, przedstawia najważniejsze wątki dyskursu politycznego w Polsce XVII i XVIII wieku, którego zwieńczeniem i momentem przełomowym ma być właśnie „moment Konarskiego".

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Pojęcie nowoczesności" Konstanty Pilawa stara się wyjaśnić na różnych poziomach rozmaite sposoby rozumienia samego słowa oraz uporządkować dyskurs nad nowoczesnością. Próbuje w ten sposób wypracować teoretyczne narzędzia, które mają mu pomóc w rozważaniach zaprezentowanych w kolejnych fragmentach rozprawy. Przywołując rozważania „kronikarza myśli postmodernistycznej" Wolfganga Welscha, a z drugiej strony skoncentrowanego na filozofii politycznej Leo Straussa identyfikuje początek nowoczesności (dla Welscha to Kartezjusz, dla Straussa – Machiavelli i Hobbes), jej punkt kulminacyjny czy też progowy (oświecenie; symboliczny rok 1750 – publikacja *Rozprawy o naukach i sztukach* Rousseau) oraz kolejne jej etapy (różnie przez różnych myślicieli nazywane). Podkreśla również to, że nadal żyjemy w przestrzeni oddziaływania nowoczesności i nic nie wskazuje, by miało się to zmienić. Analizując następnie „typ idealny nowoczesności" wymienia dwie najważniejsze jej cechy: ideę autonomicznego rozumu oraz radykalny sceptycyzm wobec zewnętrznych autorytetów. Zwraca jednocześnie uwagę, że oba te postulaty w różnych kontekstach i środowiskach bywały rozmaicie rozumiane.

Przechodząc następnie do opisu epoki oświecenia jako „progu nowoczesności", stawia pytanie, czy jest to projekt filozoficzny czy też polityczny, a więc postulujący praktyczne zaangażowanie i przemianę świata. Chociaż pierwowzór intelektualnej niezależności i refleksyjnego dystansu do obowiązujących w społeczeństwie schematów myślenia i zachowania możemy odnaleźć już w starożytności w osobie Sokratesa, to jednak dopiero upowszechnienie takiej postawy na niespotykaną do tej pory skalę, które znamionuje epokę oświecenia, otworzyło drogę do tego, by pojawił się pomysł radykalnego zakwestionowania istniejącego świata i zupełnie nowej jego konstrukcji, opartej o wcześniej wykoncypowane idee. Autor podkreśla też, że w XVIII

wieku mieliśmy do czynienia z pluralizmem oświecenia: istotne cechy nowoczesności przejawiały się stosownie do lokalnego kontekstu w różnych formach. Dlatego rozpowszechnione przekonanie, że to właśnie postawa radykalnych przedstawicieli francuskiego oświecenia miałaby uchodzić za uniwersalny miarodajny wzorzec wydaje się wysoce arbitralne.

Rozważania przedstawione przez doktoranta w tej części pracy z pewnością pokazują jego dużą erudycję a liczba nazwisk autorów, z których korzysta i na których się powołuje jest imponująca. Są to przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych szeroko rozumianej humanistyki, w większości autorzy współcześni, którzy o nowoczesności i oświeceniu piszą z dzisiejszej perspektywy w języku swojej własnej dyscypliny. Można odnieść wrażenie, że w tej próbę zestawienia ciekawych skądinąd wywodów i różnorodnych wątków wkrada się pewna chaotyczność, nad którą autor nie do końca potrafi zapanować. Brakuje w tym rozdziale głębszej refleksji nad nowoczesnością i oświeceniem rozwijanej przez tych, którzy jako pierwsi zmierzyli się z nią świadomie jako z filozoficznym problemem. Immanuel Kant, to przecież nie tylko autor publicystycznego eseju *Co to jest oświecenie?* To także zapewne najważniejszy nowożytny filozof wolności, a jednocześnie, ktoś, kto – co zresztą zauważa autor dysertacji – miał jednak zupełnie inną wizję postępu niż główny nurt oświeceniowego i nowoczesnego myślenia. Filozoficzny dorobek Kanta – także jego stosunek do autonomii rozumu i radykalnego sceptycyzmu – bynajmniej nie mieści się tak łatwo w nakreślonym wyżej typie idealnym nowoczesności.

Docenić należy natomiast to, że pojawiło się w pracy odniesienie do Hegla. Faktycznie, to właśnie on jest pierwszym filozofem, dla którego ukazanie sensu nowoczesności, a w jej ramach sensu francuskiego oświecenia oraz będącej jego konsekwencją rewolucji, staje się w pełni uświadomionym filozoficznym problemem. Ale może się stać tak tylko dlatego, że myśl Hegla wykracza poza „matrycę hermeneutyczną" nowoczesności. W pewnym istotnym sensie nie jest on filozofem nowożytnym, lecz takim, który nie tylko potrafi popatrzeć na nowożytność/nowoczesność z refleksyjnym

dystansem, nie tylko jest w stanie ująć ją pojęciowo, ale zarazem przekroczyć, włączając ją w szerszy, bardziej uniwersalny sposób rozumienia dziejów świata. Aby to wyjątkowe stanowisko Hegla w pełni dostrzec, nie wystarczy jednak lektura *Wykładów z filozofii dziejów*, ale warto sięgnąć przede wszystkim do *Fenomenologii ducha*. Na marginesie dodałbym, że przekonanie autora o entuzjastycznym stosunku Hegla do rewolucji jest jednak nieporozumieniem. Choć na wiadomość o zdobyciu Bastylii zareagował entuzjastycznie (miał wówczas 19 lat), to w jego opublikowanych później dziełach już tego entuzjazmu do rewolucji, a zwłaszcza do jej krwawych owoców, z pewnością nie odnajdziemy. Znajdziemy natomiast beznamiętne i zdystansowane przedstawienie *post factum* logiki działania szczególnie rozumianej wolności, którą kierowały się osoby zaangażowane bezpośrednio w rewolucyjne wydarzenia. Myśl Hegla to w istocie rzeczy pierwsza w dziejach krytyczna analiza świadomości totalitarnej i totalitarnej społeczności, będących – dodajmy – konsekwencją doprowadzonej do skrajności nowoczesnej wizji człowieka i relacji międzyludzkich.

O ile pierwsza, teoretyczna część rozprawy może budzić pewne kontrowersje, o tyle część druga, podejmująca istotne wątki polskiej kultury i polityki XVII i XVIII wieku, napisana została w sposób przejrzysty i uporządkowany.

Rozdział II wprowadza nas w świat wyobrażeń i idei sarmackich. W przeciwieństwie do sarmatyzmu, które to określenie miało charakter polemiczny i deprecjonujący, słowo „sarmackość" trafnie wyrażało samoświadomość ówczesnej polskiej szlachty. Autor stara się zrekonstruować światopogląd sarmacki na trzech płaszczyznach. Przedstawia najpierw mity, które kształtowały poczucie sarmackiej tożsamości, wyróżniając wśród nich mit genetyczny – dotyczący pochodzenia, arkadyjski – łączący w sobie ideał życia zarazem gospodarza i rycerza oraz mit mesjański – wskazujący na szczególne zadania narodu sarmackiego. Zaskakuje i zastanawia jednak to, że opisując pochodzenie owych mitów, zwłaszcza mitu genetycznego, nie odnosi się wprost – poza jedną drobną wzmianką na s. 64 – do *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka, pierwszego i najważniejszego z ich źródeł. Te mityczne wyobrażenia łączyły się w

pewną całość, którą autor nazywa ideologią sarmacką, a więc z pewnym szerszym projektem politycznym. Jako adekwatną ilustrację takiego światopoglądu prezentuje tekst *Domina Palatii Regina Libertas*, omawia również stanowisko Andrzeja Maksymiliana Fredro, ważne z tego powodu, że przedstawił on warte rozważania argumenty uzasadniające instytucję *liberum veto*. Na tym tle autor dysertacji próbuje wydestylować coś, co nazywa „sarmacką filozofią polityki" (s. 87), wskazując na najbardziej ogólne pojęcia przejęte z filozoficznego dorobku zachodniej cywilizacji, które żywo oddziaływały na światopogląd i zachowanie polskiej szlachty. To przede wszystkim równość wszystkich obywateli, wolność rozumiana nie tylko jako wolność od ingerencji w ich sferę prywatną, lecz przede wszystkim jako brak dominacji w sferze publicznej, wreszcie prowidencjalizm – przekonanie, że Rzeczpospolita jako wspólnota ładu moralnego znajduje się pod specjalną Bożą opieką.

Rozdział III rozprawy poświęcony jest pierwszym sarmackim reformatorom, którzy pojawiali się, kiedy zbudowana na mitach i ideologii sarmackiej Rzeczpospolita szlachecka stanęła na przełomie XVII i XVIII wieku w obliczu egzystencjalnego zagrożenia. Autor przedstawia tu dwóch myślicieli Stanisława Dunin Karwickiego (1640-1724) oraz króla Stanisława Leszczyńskiego (1677-1766). Pozostając w ramach sarmackiego światopoglądu, obaj – choć w odmienny sposób – proponowali daleko idące reformy instytucjonalne państwa.

Do ich dorobku nawiąże Stanisław Konarski, którego myśl przedstawiona została w ostatnim, **IV rozdziale**.

Autor pisze: „Celem tego rozdziału jest spojrzenie na dzieła Konarskiego (…) niejako od nowa. Chodzi tu o potraktowanie tej postaci jako filozofa polityki *par excellence* i intelektualistę, który odegrał istotną rolę w pojawieniu się w Polsce dyskursu nowoczesności. (…) U źródeł jego refleksji znajduje się propozycja oryginalnej syntezy sarmackiej filozofii polityki z ideami oświecenia i nowożytności. Syntezę tę można zinterpretować jako wielkie otwarcie polskiej myśli politycznej na nowoczesność" (s. 131). Dorobek Konarskiego zostaje przedstawiony w oparciu o wszystkie

najważniejsze jego dzieła. Dzięki temu możemy zaobserwować ewolucję czy zmienność jego poglądów w pewnych szczegółowych kwestiach, chociaż zasadniczy zrąb jego koncepcji pozostaje stały. Dlatego autor zamiast ujęcia chronologicznego proponuje porządek problemowy. Wychodzi od perspektywy antropologicznej – poglądów Konarskiego na ludzką naturę, następnie przedstawia wynikające z niej wnioski ustrojowe, które posłużą mu do krytyki sarmackiej ideologii politycznej. Analizuje również jego rozumienie republikanizmu oraz wartości, na których republika się opiera: wolności i równości, a także jego koncepcję szlachectwa jako tego, co nie tyle jest faktem, ile przede wszystkim moralnym zobowiązaniem.

W podrozdziale „Projekt nowej republiki" autor przedstawia filozofię polityki Konarskiego – jego systemowy namysł nad państwem. Omawiane są tu kluczowe propozycje instytucjonalne i stojące za nimi argumenty: zniesienie *liberum veto* – „źrenicy szlacheckiej wolności" i zastąpienie go głosowaniem większościowym, przesunięcie ośrodka suwerenności do Sejmu, pomysł powołania Rady Nieustającej – centralnego ośrodka rządowego, który zapewniałby wspólnocie politycznej normalne a nie „pulsacyjne" funkcjonowanie. Ład polityczny według Konarskiego – jak pisze autor dysertacji – ma opierać się przede wszystkim na fundamencie ustrojowym, na dobrze zaprojektowanych instytucjach, natomiast fundament moralny, choć nadal ważny, schodzi u niego na dalszy plan.

Czy jednak nie należałoby raczej powiedzieć, że potrzebna jest tu raczej – o czym wiedzieli już od czasów starożytnych najwięksi filozofowie zajmujący się polityką – jakaś twórcza synteza obu tych wymiarów: moralnego i instytucjonalnego? Czy Konarski, nawet jeśli na tle swoich sarmackich poprzedników zdecydowanie bardziej podkreśla wagę aspektu instytucjonalnego, nie próbuje dokonać w swoich działach takiej właśnie syntezy? Przecież cała jego twórczość pedagogiczna potwierdza świadomość oczywistego faktu, którą ongiś Platon wyraził słowami: „Dla każdego jasne jest z pewnością, że chociaż wielkim osiągnięciem jest ustanowienie praw, to jednak, jeżeli dobrze urządzone państwo nieodpowiednim władzom powierzy pieczę

nad dobrze ustanowionymi prawami, nie tylko żadnej korzyści nie będzie z dobrych praw, lecz staną się one przedmiotem drwin i szyderstwa i największą bodaj szkodę i hańbę ściągną jeszcze na takie państwo" (*Prawa*, 751b).

Niezależnie od tej obiekcji, lektura drugiej części pracy, w tym najważniejszego czwartego rozdziału pozwala stwierdzić, że w przypadku autora rozprawy mamy do czynienia z samodzielnym młodym badaczem, który sprawnie porusza się w świecie pojęć i wyobrażeń analizowanej przez siebie epoki, potrafi wydobywać i porządkować kluczowe wątki ówczesnego dyskursu i dochodzić do syntetycznych wniosków.

W ostatniej części czwartego rozdziału i zarazem całej pracy autor próbuje ukazać dorobek Konarskiego na szerszym tle, porównując go do innych ważnych myślicieli, bądź włączając w struktury teoretyczne wprowadzone w pierwszej części pracy. Ten fragment rozprawy wymaga osobnego komentarza, tu bowiem pojawia się jako osobny podrozdział budzący we mnie najwięcej wątpliwości – tytułowy „Moment Konarskiego".

Takim właśnie sformułowaniem – w analogii do dzieła Pococka – posłużyła się w jednym ze swych wykładów prof. Anna Grześkowiak-Krwawicz, wskazując, że od czasów Konarskiego i w wyniku przedstawionej przez niego argumentacji zmienia się w Polsce zasadniczo stosunek do *liberum veto* i wkrótce potem ta „źrenica wolności szlacheckiej" uznana zostaje powszechnie za źródło nieszczęść i niewoli. Ta uwaga oraz tekst Jerzego Łukowskiego *Stanisław Konarski – polski Machiavelli?* skłoniły autora dysertacji do przyjrzenia się obu myślicielom i podtrzymania – za Łukowskim – ryzykownej tezy o ich intelektualnej bliskości. To, że łączy ich obu – Machiavellego i Konarskiego – zdolność odróżnienia realnej polityki i sfery empirycznej od wyobrażeń na temat idealnej wspólnoty politycznej, nie jest jednak chyba wystarczającym do tego powodem, ponieważ w zasadzie żaden poważny filozof zajmujący się polityką nie miał z tym rozróżnieniem większego problemu. Jak pisał już Arystoteles: „dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach" (*Polityka,* 1288b). Również

dokonany przez Machiavellego opis „kuchni politycznej" nie wyróżnia go aż tak bardzo na tle innych. Jego dzieło składa się ostatecznie z ogromnej ilości przykładów wziętych od innych autorów a podobne spostrzeżenia znajdziemy choćby u piszącego w tym samym czasie Tomasza Morusa. Co Machiavellego faktycznie wyróżnia, to porzucenie klasycznej wizji republiki jako ideału i wzorca dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Republika, o której tak wiele mówi Florentyńczyk ma już dla niego odmienne znaczenie: znika myślenie w perspektywie dobra wspólnego a liczy się przede wszystkim interes zainteresowanych władzą jednostek. To, czy takie podejście stało się potem standardem i trwale odmieniło zachodnie myślenie o polityce, nie jest zresztą wcale takie oczywiste i można by podać sporo przykładów ważnych nowożytnych myślicieli, którzy pozostali przy klasycznie rozumianej wizji republiki, choć poddawali ją pewnej korekcie. Mamy raczej u nich do czynienia z świadomością narastającego napięcia między klasycznym podejściem wspólnotowym a nowożytnym wywyższeniem perspektywy jednostkowej. Takim właśnie myślicielem był np. Kant, takim również – i to w oparciu o analizy przedstawione wcześniej w dysertacji – jawi się Stanisław Konarski, stąd przyrównywanie go do autora *Księcia* nie wydaje się właściwe, ani poznawczo ciekawe.

Konstanty Pilawa sam podkreśla, że wzmianka o Machiavellim pojawia się w pismach politycznych Konarskiego jedynie trzykrotnie, i to zawsze w negatywnym kontekście. Mimo to, po przedstawieniu wątpliwych sugestii Łukowskiego („Można podejrzewać, że choć Stanisław Konarski dzieła renesansowego myśliciela znał i poważał, to jednak nie powoływał się nie, ponieważ było owiane złą sławą" (s. 165)), próbuje samodzielnie rozwijać tę analogię, zwracając naszą uwagę „na niemal identyczne poglądy na naturę ludzką obu myśliciel, podobną metodę i założenie metodologiczne, a także stosunek do prawa, autorytetów, tradycji…" (s. 166), i również czyni to w sposób nader wątpliwy. Wizja człowieka stworzonego jako dobrego, ale naznaczonego grzechem pierworodnym, odbiega przecież dalece od obrazu człowieka, w którym – przynajmniej w świecie polityki – należy dostrzegać wyłącznie

wcielone zło. Także obecne w rozważaniach Machiavellego napięcie między fortuną a czynami człowieka i jego *virtu*, którego analogii autor doszukuje się u Konarskiego, dla księdza pijara przekonanego o działaniu Boskiej Opatrzność sprowadzało się zapewne do prostej zasady: „Módlcie się tak, jakby wszystko zależało od Boga, a pracujcie tak, jakby wszystko zależało od was". Przekonanie autora, że Konarski „rezygnuje nie tylko z sarmackiego mesjanizmu, ale i jakiejkolwiek teologii politycznej" (s. 172) da się utrzymać tylko przy bardzo wąskim rozumieniu teologii politycznej. Akurat teza, że sfera polityczna jest autonomicznym i autotelicznym obszarem ludzkiego działania stanowi istotny element chrześcijańskiej teologii politycznej wywiedziony wprost ze słów Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga". Wiąże się z tym kolejna kwestia. O ile Machiavelli pojmuje politykę jako technikę zdobywania i utrzymywania władzy, a wszystko inne, także moralność, postrzega jako narzędzie do tego celu, o tyle u Konarskiego, choć na pierwszym planie pojawiają się u niego kwestie instytucjonalno-ustrojowe, nie ma przecież mowy o instrumentalizacji etyki.

Nie jest też tak, że zarówno Machiavelli, jak i Konarski „odrzucają autorytet przeszłości" (s. 175), przeciwnie – jak pisze sam autor – obszernie z niego korzystają, „traktując z estymą dziedzictwo przodków" (s. 174) choć z pewnością czynią to każdy w innej intencji. Trudno też mówić, że „wykazują postawę rewolucyjną" – notabene, słów „rewolucja", „rewolucyjny", a także „radykalny" autor w stosunku do Konarskiego ewidentnie nadużywa. Jeśli Konarski kwestionował nawet pewne elementy szlacheckiej tradycji, czynił to przecież odwołując się do źródeł innej głębszej tradycji, która została w ideologii sarmackiej zapomniana i wypaczona. I znów przytoczmy własne słowa autora: „Pracę nad swoim opus magnum poprzedził wydaniem *Volumina legum*, pierwszego w historii Rzeczypospolitej tak drobiazgowego zbioru praw. Dzięki tej pracy zyskał świadomość, że liberum veto, które zwalczał, nie było prawem solidnie ugruntowanym w podstawach ustrojowych republiki szlacheckiej, a raczej złym obyczajem powstałym na bazie źle rozumianej

wolności"(s. 175). Dotyczyło to przede wszystkim zasady równości wobec prawa – fundamentu klasycznej myśli republikańskiej – którą w wizję ustrojową Rzeczpospolitej wpisał jako pierwszy Wincenty Kadłubek, a potem bronił Andrzej Frycz Modrzewski.

Na marginesie dyskusji o relacji Konarskiego do Machiavellego dodałbym, że w omawianym fragmencie pracy pojawia się w pewnym momencie sposób argumentacji, który trudno zaakceptować. Autor pisze: „Trudne do rozstrzygnięcia jest, czy postawa oświeconego sarmaty, radykalnego reformatora podchodzącego z pietyzmem do szlacheckich wartości, była w pełni szczera, czy też wynikała z realistycznej kalkulacji, że jeśli chce się naród polityczny przekonać do swych racji, to trzeba przynajmniej sygnalizować przywiązanie do sarmackich tradycji" (s. 176-7). I jeśli nawet kilka zdań dalej Konstanty Pilawa dystansuje się od takiej hipotezy i zarazem od myślenia w stylu „mistrzów podejrzeń", to ciekawe, jak sam by się poczuł, gdyby w poważnej debacie postawiono mu pytanie, czy jego deklaracja przywiązania do tradycyjnych wartości naszego narodu jest w pełni szczera, czy też wynika z podobnej realistycznej kalkulacji.

Podsumowując: analogia między myślą Machiavellego a myślą Konarskiego, co pokazują refleksje przedstawione w tym podrozdziale przez samego autora, ma wątłe podstawy. Przy przyszłej publikacji pracy, która na to z pewnością zasługuje, proponowałbym więc rozważenie usunięcia tego podrozdziału a w konsekwencji również modyfikację tytułu rozprawy.

Na koniec recenzji chciałbym nawiązać do deklaracji ze wstępu, że głównym zadaniem autora dysertacji jest wpisanie myśli politycznej Konarsksiego w filozoficzny dyskurs na temat nowoczesności, to wszystko zaś połączone z przekonaniem, że konkretne propozycje analizowanych reform ustrojowych ugruntowane są na określonej antropologii i określonej odpowiedzi na pytanie, „czym jest wspólnota polityczna i jaki powinien przyświecać jej cel" (s. 9).

Trzeba tutaj zaznaczyć – czego Konstanty Pilawa ma pełną świadomość – że wszelkie pojawiające się w pracy sformułowania dotyczące nowoczesności myśli Konarskiego, np. że „marzy on o powołaniu do życia skutecznej i nowoczesnej republiki" (s. 181) i wiele innych, podobnych, są szyldem i interpretacją nałożoną *ex post* przez współczesnego badacza. Autor rozprawy wie doskonale, że sam Konarski ani „nie jest samoświadomym filozofem oświecenia" (s. 181), ani w dyskursie o nowoczesności nie bierze intencjonalnie udziału, bo takiego dyskursu w jego czasach po prostu jeszcze nie było.

Najważniejszym pytaniem filozoficznym, które nie zostało jednoznacznie postawione, ale przebija przez pracę, wydaje się zatem pytanie o stosunek samego autora do nowoczesności. Czy Konstanty Pilawa jest i czy chce być myślicielem nowoczesnym? W I rozdziale swej dysertacji zauważa on, że w dzisiejszym polskim dyskursie wokół pojęcia nowoczesności mamy do czynienia w zasadzie albo z jego liberalnym zwolennikami, albo z konserwatywnymi przeciwnikami, choć zdarzają się nieliczne wyjątki, które w tę dychotomię nie dają się wpisać. Mimo że ta trzecia możliwość wydaje się dla autora jakoś atrakcyjna, to w samej rozprawia znajdziemy raczej argumenty za jego nieustającą fascynacją *modernitas*.

A przecież właśnie studium nad myślą Konarskiego stwarza znakomitą okazję, aby spojrzeć na nowoczesność i jej istotne walory – docenienie indywidualnego punktu widzenia oraz postawę krytycznego stosunku do tradycji, w sposób pogłębiony i właśnie krytyczny. Tym bardziej, że myślenie nowoczesne też ma już swoją tradycję, którą warto poddać racjonalnej krytyce, a należy do niej przede wszystkim jednostronnie indywidualistyczne rozumienie ludzkiej wolności i ludzkiego umysłu, które doprowadziło w wymiarze politycznym m. in. do terroru rewolucji w Francji i wielu późniejszych podobnych wydarzeń. Konarski proponował reformy odrzucając nierozumne składniki ideologii sarmackiej nie dlatego, że był myślicielem nowoczesnym, lecz dlatego, że pozostawał zakorzeniony w głębszej niż sarmacka

tradycji klasycznego republikańskiego myślenia o polityce, tradycji, która na taką krytykę nie tylko pozwalała, lecz wręcz do niej skłaniała.

Poszukiwanie syntezy – tu ograniczmy się tylko do filozofii polityki – obu tradycji: klasycznej i nowożytnej, przez tych, którzy takiej syntezy poszukują, nie polega bynajmniej na prostym zsumowaniu ich zalet, lecz na dostrzeżeniu, że tradycja nowożytna czy nowoczesna jest w stosunku do klasycznej jednostronna i w dużym stopniu wtórna. Innymi słowy, że to wszystko co w niej wartościowe, może być bez trudu wkomponowane w szerszą wizję myślenia klasycznego. (W drugą stronę taka synteza raczej nie zadziała.)

Oto przykłady: kontraktualny sposób myślenia o społeczeństwie, który od czasów Hobbesa dominuje po dziś dzień myśl nowożytną, zarysowany został po raz pierwszy w dziejach już w II ks. *Politei*. Platon taki sposób myślenia dobrze znał i rozumiał, ale uznając za niewystarczający do pełnego opisu relacji międzyludzkich uzupełnił go projektem wspólnoty dobrze rządzonej i dobrze instytucjonalnie urządzonej. W podobnym duchu pisał Arystoteles, który pozostawił nowoczesnym filozofom polityki takie oto przesłanie: „Państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to, co prawda, być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia" (*Polityka* 1280b). Arystoteles mówi nam wprost: to, co wy dziś powszechnie rozumiecie przez państwo jest tylko koniecznym, ale bynajmniej niewystarczającym warunkiem prawdziwej wspólnoty politycznej. Wreszcie tak ważny dla dyskursu nad nowoczesnością Hegel proponuje w gruncie rzeczy podobną perspektywę. Jego filozoficzne rozumienie polityki jest syntezą klasycznej metafizyki i etycznej polityki (w wersji Arystotelesa) uzupełnionej o istotny dorobek nowożytnej filozofii podmiotu i refleksji wolnościowej (w wersji Kanta).

Te ostatnie uwagi nie mają oczywiście charakteru krytycznego, są raczej propozycją rozmowy z autorem rozprawy o sprawach uniwersalnych a zarazem tu i teraz

najważniejszych, rozmowy, dla której spotkanie z myślą Konarskiego i jego poprzedników może być tylko pretekstem i zachętą.

Reasumując:

Z pełnym przekonaniem stwierdzam, że rozprawa doktorska mgr Konstantego Jana Pilawy spełnia wymagania przedstawione w stosownej ustawie. Autor dysertacji wykazał się umiejętnością samodzielnego prowadzenia pracy naukowej, potwierdził dobrą ogólną wiedzę teoretyczną w dyscyplinie filozofii, zaś jego praca w sposób oryginalny mierzy się z ważną filozoficznie, a zarazem bardzo aktualną kwestią

Podpisano przez/ Signed by:
ZBIGNIEW
STAWROWSKI
Data/ Date: 19.01.2026 19:19
mSzafir

Prof. Zbigniew Stawrowski

DODATEK

Poniżej przedstawiam parę uwag – nie aż tak istotnych merytorycznie, aby zamieścić je w recenzji doktorskiej – dotyczących fragmentów, które wymagają korekty, gdyby autor dysertacji nosił się z zamiarem publikacji pracy.

s. 8 – „Z perspektywy polskiego badacza fundamentalnym pytaniem (…) jest zderzenie dziedzictwa staropolskiej tradycji republikańskiej z nowoczesnością.

s. 31 – „należy osobno rozważyć, dlaczego teoretycy nowoczesności najczęściej poszukują jej genezy w oświeceniu". Wcześniej autor wymieniał myślicieli (Welsch, Strauss, Hegel), którzy wskazywali, że genezy nowoczesności należy szukać u myślicieli przedoświeceniowych.

s. 35 – Andrzej Bobko, *Myślenie wobec zła*, Znak, Kraków-Rzeszów 2007. Powinno być: Aleksander Bobko,…., Instytut Myśli Józefa Tischnera/ Uniwersytet Rzeszowski,

s. 79 i 80 – dwa razy pojawia się ten sam cytat z *Domina Palatii Regina Liberta*.

s. 99 – „Bóg jest prawdziwym wehikułem dziejów" – Chyba raczej kierowcą tego wehikułu? Wehikułem dziejów mógłby być Bóg pojmowany na sposób panteistyczny.

s. 120 – „Autor *Lewiatana* nie pojmował w swoim dziele metafory państwa jako organizmu" – Pojmował i obrazuje to nie tylko okładka jego książki, choć jego wizja organizmu nie była aż tak bogata jak u Leszczyńskiego czy Platona. Nie sprowadzała się jednak wyłącznie do zróżnicowania między władzą a poddanymi. W Traktacie *De cive* np. czytamy: „Ten to posiada w państwie władzę najwyższą (…) pozostaje do państwa nie w stosunku głowy, lecz duszy. Dzięki duszy bowiem człowiek posiada wolę, to znaczy może chcieć i nie chcieć. (…) Z głową porównać można raczej zgromadzenie doradców (…) Zadaniem głowy bowiem jest dawać rady, podobnie jak zadaniem duszy jest władać" (Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, PWN 1956, t. 2, s.301)

s. 136 „…moralność jest konieczna, ale niewystarczająca – stanowi warunek pożądany, ale wtórny wobec formy rządu". – Czy konieczna, czy tylko pożądana?