

DOI: 10.31648/an.5590

ROUSSOWSKA TEORIA WOLI POWSZECHNEJ  
W PUBLICYSTYCE I MYŚLI POLITYCZNEJ  
GILBERTA KEITHA CHESTERTONA

ROUSSEAU'S DOCTRINE OF GENERAL WILL  
IN THE JOURNALISM AND POLITICAL THOUGHT  
OF GILBERT KEITH CHESTERTON

**Maciej Sobiech**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0941-2469>

Uniwersytet Śląski w Katowicach / University of Silesia in Katowice

e-mail: [maciej.piotr.sobiech@interia.pl](mailto:maciej.piotr.sobiech@interia.pl)

**Keywords:** Gilbert Keith Chesterton, Jean-Jacques Rousseau, general will, anti-Semitism, democracy, journalism

**Abstract:** The aim of this paper is to demonstrate the role Rousseau's doctrine of general will played in the thought and writings of Gilbert Keith Chesterton. The article begins with the characterization of the doctrine of general will as understood by Rousseau. Then, an overview of the existing critique of Chesterton's heritage and what it had (or did not have to) to say about the matter in question is conducted. Next, the fact that Chesterton accepted the doctrine of general will is demonstrated by means of textual analysis. The paper ends with a section devoted to drawing some practical conclusions from the results of the analysis, with special stress laid on the fact that acknowledging the role the doctrine of general will played in Chesterton's thought might not only serve as a "hermeneutical key" to the more controversial of his ideas (his democratism and his alleged anti-Semitism taken as examples), but also serve as the means to change the overall perception of him as a political thinker from a Catholic integrist to a Catholic pluralist.

## I

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), angielski pisarz polityczny i publicysta, posługiwał się w swoim myśleniu na temat życia zbiorowego kategorią woli powszechnej w takim rozumieniu, jakie znalazła ona w filozofii Jana Jakuba Rousseau. Istotność zagadnienia wydaje się wynikać z faktu, że nie zostało ono jeszcze wyczerpujący sposób podjęte. Co więcej: w świetle tego, co nazwać można „głównym nurtem” badań nad twórczością autora *Ortodoksji*, samo skojarzenie jego poglądów z ideami szwajcarskiego filozofa wydać się może o ile nie wprost absurdalne, to na pewno bardzo zaskakujące. Wynika to zresztą z pewnych „utrwalonych”, jak można rzec, wad, którymi ta tradycja badawcza niestety się odznacza. Można mieć nadzieję, że ustalenia, które tutaj poczynimy, pozwolą rozumieć dorobek Chestertona w perspektywie szerszej i bardziej odpowiadającej złożoności jego myśli, przede wszystkim: pozwalającej dostrzec jej przynależność do nurtu (według terminologii wykorzystanej przez J.P. Corrina w dziele *The Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*, 2002) pluralizmu katolickiego. Wydaje się, że wobec zauważalnego renesansu zainteresowania dorobkiem angielskiego pisarza zmiana taka nie pozostawałaby bez znaczenia.

Struktura artykułu jest następująca: zaczniemy od przedstawienia Roussowskiej koncepcji woli powszechnej i określenia jej cech specyficznych, opierając się przy tym przede wszystkim na monografii Janusza Grygieńcia pt. *Wola powszechna w filozofii politycznej* [2012]. W następnej części przedstawiony zostanie sposób, w jaki traktowali kwestię ewentualnych związków intelektualnych Chestertona z Rousseau wcześniejsi badacze (Ward, Schall, Canovan, Stapleton i inni). Kolejno, na podstawie analizy wybranych cytatów z dzieł angielskiego dziennikarza spróbujemy dowieść, że idea woli powszechnej nie tylko odgrywała w jego refleksji politycznej ważną rolę, lecz także że rozumiał on ją właśnie na sposób Roussowski. Tekst zwieńczy kilka bardziej praktycznych konkluzji wynikających z tego ustalenia, przede wszystkim z zasygnalizowanej już uprzednio perspektywy sporu pluralistów katolickich z integrystami.

## II

Precyzyjne określenie tego, co Rousseau miał na myśli, stosując pojęcie woli powszechnej, jest tym trudniejsze, że sam filozof nigdy go nie zdefiniował. Ze względu na to niektórzy interpretatorzy jego myśli zdają się uważać je ledwie za swego rodzaju metaforę, odsyłającą do zgoła innej treści. Stephen Ellenburg, na przykład, w pracy *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within* [1976] redukuje sens tego pojęcia do ogólnie pojętej „tożsamości

społecznej” [Ellenburg 1976, 102], pozbawiając je tym samym związku z elementem *sensu stricto* wolitywnym. Podejście to nie wydaje się właściwe przede wszystkim dlatego, że gdyby Rousseau chciał pisać o tożsamości społecznej, a nie istotnie o „woli powszechnej”, zapewne zrobiłby to. Innymi słowy: litera, przy wszystkich znanych od Pawła Apostoła ograniczeniach litery, nie jest tutaj przypadkowa. Dociekając zatem znaczenia używanego przez Rousseau terminu, należy dochować jej wierności.

Takie też nastawienie prezentuje w swej wymienionej wyżej pracy Grygieńć. Analizując tak teksty samego Rousseau, jak i różnorakie ich interpretacje, autor wyróżnia kilka najważniejszych cech charakterystycznych dla Roussowskiego pojmowania woli powszechnej. Pierwszą z nich stanowi właśnie fakt, że jest ona wolą: autentycznym „chcieniem”, dążnością do celu czy racją dostateczną aktu decyzji, ożywiająca owo „ciało moralne”, jakim jest dla Rousseau społeczeństwo, analogicznym do woli jednostki [71-72]. Definicja ta wydaje się tautologiczna, niemniej pozostaje w zgodzie z intuicjami autora *Umowy społecznej*. Społeczeństwo, owoc umowy, a więc decyzji, a więc aktu woli, żyje dokładnie dzięki własnej, specyficznej woli [Rousseau 1966, 23, 67], której istnienie stwierdzamy na zasadzie racji dostatecznej, nie mogąc wszakże przejrzeć jej istoty. Niniejszym, ów brak jasnej definicji, tak krytykowany przez wielu badaczy, staje się właśnie najważniejszą być może cechą Roussowskiej koncepcji woli powszechnej, swego rodzaju gestem pokory wobec rzeczywistości, którą się obserwuje, ale która zawsze się wymyka. Dalej Grygieńć wymienia różne przymioty przypisywane owej tajemniczej władzy przez Rousseau, które z naszej perspektywy sprowadzić można do czterech podstawowych. Po pierwsze, wola powszechna, będąc wolą zbiorowości jako zbiorowości, zmierza zawsze ku realizacji dobra zbiorowości. Ze względu na to przeciwstawia się ona równocześnie temu, co Rousseau nazywa „wolą partykularną”, tzn. dążącą do interesu innego niż interes zbiorowości zarówno w wypadku jednostek, jak i grup („wola wszystkich”). Wyklucza wszelki przywilej, wszelką „wyjątkowość” społeczną kogokolwiek, choćby i opowiadała się za nią większość obywateli. Wola powszechna nie jest zatem wolą większości. Nie daje się sprowadzić do wyników głosowań, plebiscytów, w których górę wzięć może prywatnie. Po trzecie, wykluczając przywilej, zmierza do zachowania równości wszystkich obywateli. Czyni to zaś, wyrażając się poprzez prawo obejmujące wszystkich i będące zasadą organizacji społecznej. Po czwarte, jest rozumna i ze względu na to podporządkowanie się jej zapewnia człowiekowi prawdziwą wolność polityczną [61-65, 93-95].

Tak przedstawiają się zatem specyficzne cechy Roussowskiej koncepcji woli powszechnej. Szukając obecności tego pojęcia w myśli Chestertona, będziemy dążyć do zlokalizowania w niej właśnie tych elementów.

### III

Nim przejdziemy do analizy tekstów samego autora *Ortodoksji*, przyjrzyjmy się pokrótce temu, jak odnosili się do tematu inni badacze jego pisarstwa. Jest to zadanie tym łatwiejsze, że w większości się do niego nie odnosili. Wzmianek o związkach Chestertona z myślą Rousseau nie znajdzie się w żadnej z ważniejszych czy bardziej uznanych z poświęconych mu monografii. Brak ich w słynnym *Gilbercie Keithie Chestertonie* autorstwa Masie Ward [1943], brak u Kennera, w *Paradox in Chesterton* [1947], w *Chesterton: Man & Mask* Willisa [1961]. Temat nie pojawia się również w dziełach nowszych, jak *G.K. Chesterton* Iana Kera [2011] czy *The Romance of Orthodoxy* Williama Oddiego [2008]. W przypadku drugiego z wymienionych dzieł jest tym bardziej zastanawiające, że Oddie odważnie wydobywa na światło dzienne liberalny charakter Chestertonowskiej filozofii. Jedyną bodaj wzmiankę dotyczącą podejmowanej przez nas kwestii, która wyszła spod pióra bardziej „ortodoksyjnego” badacza dorobku Chestertona, znajdujemy w dziele *Schall on Chesterton* [2000] autorstwa amerykańskiego filozofa i teologa, Jamesa V. Schalla. Dotyczy ona jednak nie podobieństwa, a właśnie różnic między obu myślicielami. W eseju pt. *On the Winning of World Wars I and II* Chesterton przedstawiony zostaje jako przeciwnik procesu modernizacyjnego, niszczącego cywilizację Zachodu w XX wieku – a więc także jako przeciwnik jednego z ojców tego procesu, za którego Schall uważa właśnie Rousseau [Schall 2000, 118]. Z tego pobieżnego przeglądu wysnuć można następujący wniosek: problem relacji Chesterton-Rousseau dla większości badaczy nie istnieje, jeśli zaś występują jakieś podstawy, aby go podjąć, wynikają one z pośrednich różnic ideowych – z faktu, że Chesterton i Rousseau reprezentują antagonistyczne tradycje filozoficzne.

Istnieją wszakże dwie prace krytyczne, w których kwestia zostaje potraktowana inaczej. Mowa o dziełach *G.K. Chesterton: Radical Populist* [1977] autorstwa Margaret Canovan oraz *Christianity, Patriotism, Nationhood: the England of G.K. Chesterton* [2009] pióra Julii Stapleton. Obie autorki, skupiając się na liberalnych czy radykalnych właśnie aspektach Chestertonowskiej myśli politycznej, dostrzegają zasadnicze podobieństwa zachodzące między poglądami angielskiego dziennikarza a ideami Rousseau. Więcej, Stapleton pisze nawet wprost o Roussowskiej koncepcji woli powszechnej jako kluczowej dla wyjaśnienia Chestertonowskiego sposobu rozumienia demokracji [Stapleton 2009, 118]. Rzecz nie znajduje rozwinięcia, niemniej dzięki tym uwagom rozważania nasze uzyskują ugruntowanie w literaturze przedmiotu. Bo i też można to zagadnienie rozwinąć – i powinno się je rozwinąć, ponieważ Chesterton posługiwał się Roussowskim pojęciem woli powszechnej zupełnie otwarcie, dostarczając znakomitego materiału tekstualnego do naukowej refleksji.

## IV

Jeden z najbardziej oczywistych przykładów tego faktu napotykamy w zbiorze reportaży publicystycznych *Christendom in Dublin* [1932]. W dziele tym, obserwując to, co działo się w irlandzkiej stolicy w związku z odbywającym się w niej właśnie Kongresem Eucharystycznym, angielski dziennikarz stwierdza, że oto miał szansę zobaczyć niemal fizyczny dowód na prawdziwość tego z politycznych „dogmatów Rousseau”<sup>1</sup>, który był jak dotąd najbardziej powszechnie negowany, a wręcz wyśmiewany, ale co do którego „Rousseau naprawdę miał rację, a jego przeciwnicy się mylili” – właśnie woli powszechnej [Chesterton 2017, 50-52]. Co charakterystyczne, sens tego terminu nie zostaje zdefiniowany. Autor nazywa wolę powszechną „demokratyczną tajemnicą”, na próbujące wyśmiać ten termin jako pusty zarzuty odpowiadając po prostu: „(Mówią), że nie istnieje coś takiego, jak ‘wola powszechna’. Jak może istnieć coś takiego ‘wola-powszechna’? Cóż, nie ma najmniejszych wątpliwości, że wola powszechna chodziła przez tydzień po ulicach Dublina” [Ibidem, 50]. Innymi słowy: woli powszechnej nie da się zdefiniować, da się za to stwierdzić jej istnienie i fakt, że rzeczywiście jest wolą („Harmonia praktyczna wynikała z jedności teoretycznej (...) wszystkich ożywiało jedno pragnienie: aby ceremonia zakończyła się sukcesem” [Ibidem, 50-51]). Albo może: nie da się wyjaśnić pewnych zjawisk społecznych bez odwołania do tej kategorii. Przesadnemu abstrakcjonizmowi, próbującemu ująć wszystko w sztywne formuły (do którego Chesterton zalicza wszystkie nowoczesne ruchy polityczne: „amerykańskich humanistów, włoskich faszystów i rosyjskich bolszewików”), przeciwstawiona zostaje rzetelna obserwacja rzeczywistości i pokora wobec niej. Jest to pierwszy punkt styczny z teorią Rousseau. Szwajcarski filozof również pojęcia woli powszechnej nie zdefiniował, co nie przeszkodziło mu uczynić z niej kamienia węgielnego swej myśli politycznej. Chesterton pisze w tym samym duchu, co jasno wskazuje, że jego odwołania do poglądów autora *Umowy społecznej* są czymś więcej niż ledwie zabiegiem retorycznym.

Choć Chesterton nie definiuje pojęcia woli powszechnej, to opisuje jej atrybuty czy cechy charakterystyczne, za każdym razem idąc po śladach prekursora romantyzmu. Po pierwsze, jasno zaznacza, że nie sprowadza się ona do wyników głosowań bądź plebiscytów – do prostej woli większości. Czyni to, uciekając się do wyróżniających jego styl gier słownych: „wola powszechna”, czytamy, „to nie to samo, co wybory powszechne”. Irlandczycy, stwierdza dalej angielski dziennikarz, „niedawno wybrali na swego prezydenta pana De Valerę. Można jednak wątpić, czy podobnie wielki tłum zebrałby się w imię pana De Valery; albo czy istotnie wszyscy, którzy go tworzą, popierają pana De Valerę”

<sup>1</sup> Wszystkie tłumaczenia z angielskiego są autorskie. Nie korzystam z tłumaczeń polskich albo ze względu na ich brak, albo na brak należytej wrażliwości tłumaczy na polityczne przesłanie przekładanego tekstu.

[Ibidem, 51]. Dowolna osoba, współtworząca ową nadzwyczajną harmonię społeczną, którą Chesterton mógł obserwować, mogłaby być „reliktem starych nacjonalistów, umiarkowanym politycznie katolikiem, czyli *de facto* unionistą” albo wprost „nie interesować się wcale polityką”. Nie przeszkodziłoby jej to wszakże uczestniczyć w tej harmonii. Dlaczego? Z tego prostego powodu, że „mechaniczne rządy większości są możliwe, a mogą być nawet praktyczne – ale to nie to samo, co mieli na myśli prawdziwi republikanie, mówiąc o ‘woli ludu’” [Ibidem, 52]. Nie to samo, ponieważ – jak moglibyśmy dopowiedzieć – wola powszechna nie sprowadza się ani do woli indywidualnej, ani nawet „woli wszystkich”, woli jednostek zrzeszonych w pewną grupę, choćby i grupa ta byłaby w większości. Ponieważ jest wolą społeczności *jako* społeczności, dążącą zawsze do zachowania jej dobra, musi wyrażać się za pomocą innych środków, bardziej proporcjonalnych do swojej natury.

Jakie to środki? Odpowiedź brzmi: prawa. Wola powszechna, wola społeczności jako społeczności, znajduje wyraz w zasadach obejmujących całą społeczność, regulujących jej życie i funkcjonowanie, ukierunkowujących ją do owego wspólnego celu, o którym mówiliśmy. Oczywiście, niekoniecznie mamy tu na myśli prawa stanowione czy pisane, kodeksy i regulaminy. Raczej to, co sam Rousseau uważał za źródło wszelkiego prawa: prawo, „wryte nie na marmurze ani w spiziu, ale w sercach obywateli” [Rousseau 1966, 66]. Chesterton ujmuje ten fakt, pisząc o „auto-determinacji ludu”, „samo-rządzie, w starym sensie samo-kontroli” [Chesterton 2017, 51]. Rząd, kontrola, determinacja – w kontekście społecznym określenia te przywodzą na myśl nie co innego jak właśnie prawo, zasadę regulatywną życia wspólnego. „Gdyby nie zrobili tego inni, (irlandzki) motłoch zorganizowałby sam siebie” [Ibidem, 51]. Dokładnie dlatego, że posiadając wolę powszechną, spontanicznie wytworzył dla siebie reguły, według których działał. Choć brakuje tutaj filozoficznej elegancji czy większej precyzji wywodu (w wypadku reportażu publicystycznego to zresztą raczej zrozumiałe), mamy do czynienia z tym, że myśl Rousseau jak gdyby jest „wcielona” w praktykę, wykorzystana do analizy obserwowanych zjawisk społecznych.

Ze względu na to opisywana przez Chestertona wola powszechna sprzyja równości – pewnej „proporcjonalności” wpływu na życie publiczne wszystkich obywateli. Widzimy to jasno na przykładzie metafory, której angielski dziennikarz używa na początku swego wywodu w odniesieniu do opisywanej przez siebie rzeczywistości. Nazywa ją „owym nieogarnionym oceanem ducha, który nazywa się ludem” [Ibidem, 48]. Sens tego sformułowania wydaje się jasny. Nie da się wyróżnić „części” tworzącej ocean wody, w związku z tym nie jest możliwe określenie między nimi jakiegokolwiek hierarchii. Można to uczynić na poziomie cząsteczkowym – ale w takim wypadku rola wszystkich „składających się” (o ile można pozwolić sobie tutaj na podobnie niefrasobliwe sformułowanie) na ocean cząsteczek wody pozostaje jednakowa. Ocean zatem to jedność złożona z absolutnie równych sobie części, funkcjonujących według

praw wyznaczanych przez naturę. Analogicznie i „lud”, o którym Chesterton pisze: składa się on z wielu części – tak wielu, że właściwie nie można ich policzyć, niemniej każda z nich jest doskonale równa w stosunku do innych. Wszystkich obejmują te same zasady. Wszystko podporządkowane zostaje ściśle bytowi tego, co wspólnie tworzą.

Z tego powodu w dość oczywisty sposób rzeczywistość ta wyklucza istnienie przywileju: pozycji w społeczeństwie wyjątkowych, specjalnych, czegoś, co wynosiłoby jedne jednostki nad inne. Widzimy to na podstawie konstrukcji, jaką Chesterton nadaje swoim rozważaniom. Te dotyczące woli powszechnej stanowią drugą część jego eseju. Pierwsza natomiast zawiera barwny opis przestrzennej organizacji terenu, na którym odbyło się pierwsze nabożeństwo eucharystyczne podczas kongresu, ze szczególnym uwzględnieniem specjalnych miejsc, jakie wyznaczono kardynałom, biskupom i arcybiskupom Kościoła. Pierwsi przyrównani zostają do „Mandarynów”. Drugi i trzeci: do „senatorów Rzymu” [Ibidem, 46-47]. Porównania te akcentują wyraźnie rolę hierarchii i wyjątkowości: wykwintnego, a może i nieco napuszonego (Chesterton używa na jego opisanie określenia: *pontifical pomp*) elitaryzmu, jakże innego od demokratycznej i prostej równości dublińskiego tłumu. Te dwie rzeczywistości zostają sobie wyraźnie przeciwstawione. Funkcjonują na zupełnie odmiennych zasadach. I to, co obecne jest w jednej, nie może być obecne w drugiej. Nie ma zatem w demokratycznym, „samo-rządnym” tłumie, kierowanym wolą powszechną, miejsca na hierarchię i odrębność statusu. Nie można powiedzieć, to prawda, by się one wykluczały, przeciwnie: Chesterton zdaje się sugerować ich komplementarność. W tym odbiega wyraźnie od poglądów autora *Umowy społecznej*. To jednak inne zagadnienie, niezmiennające nic w kwestii jego stosunku do woli powszechnej *in abstracto*, w której to kwestii znów podąża dokładnie ścieżką wyznaczoną przez szwajcarskiego demokratę.

Jednocześnie, zauważmy, przywołana w przedostatnim akapicie metafora „oceanu ducha” wskazuje na utożsamienie woli powszechnej z rozumnością i wolnością. Chesterton, jako pisarz chrześcijański, sporo czerpiący z tomizmu, uważał bowiem za pierwiastki duchowe („nie-materialne”) w człowieku dokładnie (cytując za jego apologetycznym *The Everlasting Man*, 1925) „rozum i wolną wolę” [Chesterton 2010b, 13]. Wykorzystanie tego terminu zdaje się sugerować je obydwa. Można więc przyjąć, że mając charakter „duchowy”, wola powszechna według angielskiego dziennikarza naraz znajduje swe ugruntowanie w rozumie, z tego też powodu obdarza człowieka wolnością (oczywiście *per analogiam*, w kontekście politycznym).

Wniosek ten ma charakter dość daleko idącej dedukcji, niemniej daje się on potwierdzić także na podstawie analizy innych elementów Chestertonowskiego opisu. Wszystkie atrybuty woli powszechnej, wymienione przez Rousseau, są powiązane logicznie i wynikają jedne z drugich. Tak też o tym, że Chesterton uznawał fundamentalnie rozumny charakter woli powszechnej, świadczy fakt, iż upatrywał on w niej źródła prawodawstwa, które utożsamione zostaje

z kolei, jak widzieliśmy wcześniej, z „samo-kontrolą”. „Samo-kontrola” to wyrażenie przywodzące na myśl skojarzenia z rozumem, władzą ponadmysłową (obojętne jak określać jej status ontyczny), zdolną kontrolować fizyczne w swej genezie namiętności i instynkty jednostki. Wola powszechna, jako pryncypium „samo-kontroli” w kontekście społecznym, stanowi również jak gdyby „emancypację” racjonalnej strony ludzkiej egzystencji. Dubliński „tłum”, na który patrzy Chesterton, funkcjonuje tak sprawnie i harmonijnie nie dlatego, że poddaje się instynktom, ale przeciwnie: dlatego że potrafi się im przeciwstawić w imię wyższych racji.

Kwestia wolności wydaje się sprawiać większe trudności, do przewyciężenia ich wystarczy wszakże, jeśli przypomnimy sobie, co Rousseau miał na myśli, mówiąc o wolności politycznej. Dla niego miała ona charakter pozytywny, a nie negatywny: chodziło nie tyle o wolność „od” zewnętrznych ograniczeń, ale raczej o wolność „do” aktywnej partycypacji w rządzeniu, wyrażającej się przede wszystkim właśnie w procesie prawodawczym. Jak ujął to Robert Wokler, jeden ze znakomitszych znawców myśli Jana Jakuba Rousseau: „w *civitas libera* wspólnota wolnych wiąże się prawami, które sama stanowi” [Wolker 2001, 79]. Ze względu na swój rozumny, a zatem przekraczający porządek przyczynowości fizycznej, charakter wola powszechna pozwala na urzeczywistnienie tego paradoksu: podporządkowując się jej, obywatele zaczynają ją współkształtować. Poddani prawom stają się naraz źródłem praw, w ten sposób autentycznie sobą „samo-rządząc”. Jeśli spojrzymy na tekst Chestertona, zobaczymy, że opisuje on niniejszą kwestię w niemalże identyczny sposób. „Widziałem tłum”, czytamy (tłum – czyli, jak widzieliśmy, właśnie wspólnotę równych, podmiot woli powszechnej – M.S.), „który rządził sam sobą niczym król” [49]. Bycie częścią tego tłumu, czyli poddanie się woli powszechnej, daje udział w tym kolektywnym „królowaniu”. Królowaniu: a więc władzy, aktywnym wpływie na losy wspólnoty politycznej. Metafora ta okazuje się zatem synonimem koncepcji pozytywnej wolności politycznej, znanej z poglądów Rousseau.

Widzimy więc, że w swoich rozważaniach publicystycznych Chesterton krok w krok postępuje po śladach Rousseau. Od „indykatywnej” definicji woli powszechnej, przez odróżnienie jej od woli indywidualnej, tudzież „woli wszystkich” i wynikający stąd charakterystyczny dystans, do głosowań i rządu reprezentatywnego, koncepcję, że wola powszechna znajduje swój wyraz w prawie, przypisanie jej tendencji egalitarystycznych i uderzających w przywilej, wreszcie: uznanie jej racjonalnego charakteru wspólnie z faktem, iż podporządkowanie się jej stanowi akt prawdziwej (i specyficznie definiowanej) wolności politycznej – wszystko to motywy znane ze „smutnego systemu” autora *Umowy społecznej*.

W tym momencie pojawić może się wątpliwość następującej treści: skoro Chesterton tak jednoznacznie uznawał prawdziwość Rousseauowskiej teorii woli powszechnej i skoro odgrywała ona w jego myśleniu politycznym tak istotną rolę, dlaczego odwoływał się do niej tak rzadko, że fakt ten uchodził często uwadze badaczy jego twórczości? Na to pytanie odpowiedzieć należy w ten sposób.



Po pierwsze, nie jest prawdą, aby odniesienia poczynione przez Chestertona do teorii woli powszechnej były mało liczne, jak sugerować by to mogła treść większości opracowań monograficznych. Przykład, który wybraliśmy do analizy jest w tej kwestii na pewno najbardziej jednoznaczny i wszechstronny, niemniej nie odosobniony. Inne *explicite* odwołanie do teorii woli powszechnej pojawia się na przykład w ostatnim wydanym za życia Chestertona jego dziele *The Well and the Shallows*, w którym utrata tej właśnie dynamicznej zasady życia wspólnego wskazana zostaje jako główna przyczyna społecznego kryzysu XX-wiecznej Anglii [Chesterton 2006, 39-40].

Po drugie, częściej niż *explicite* teoria woli powszechnej pojawia się w książkach Chestertona jak gdyby „niejawnie”, ukryta pod „maską” metafor i symbolicznych opisów. Stanowi to zresztą charakterystyczną cechę Chestertonowskiej metody pisarskiej. Jak trafnie zauważa Gary Willis w dziele *Chesterton: Man & Mask*, angielski dziennikarz konsekwentnie unikał w swoich artykułach specjalistycznej terminologii, bardziej naukowych wyjaśnień czy systematycznego teoretyzowania. O przyczynach tego stanu rzeczy możemy tylko domniemywać: wiemy jedynie (na podstawie odnalezionych notatek samego autora), że był to jego świadomy wybór [Willis 1961, 48, 60-62]. Nie oznacza to jednak, iż nie daje się ona „wydobyć” z Chestertonowskiego dyskursu po bardziej wnikliwej analizie. Tak właśnie, na przykład, ma się rzecz z dwoma nader swoistymi fragmentami politycznych dzieł Chestertona, w których teoria woli powszechnej wykorzystana zostaje odpowiednio do wyjaśnienia zjawiska ruchu krucjatowego (*The New Jerusalem*, 1920 [Chesterton 2010a, 152]) oraz opisu amerykańskiej demokracji (*What I Saw in America*, 1922 [Chesterton 1922, 174-175]), choć pojawia się bez nazwy, wyłącznie jako „wcielona” poniekąd w opis symboliczny. Nie jest konieczne, abyśmy zajęli się tutaj interpretacją tych opisów. Jedyne, co staramy się zrobić, to wskazać te miejsca, które – wspólnie z wieloma innymi, podobnymi odniesieniami nie tylko do teorii woli powszechnej, lecz także ogólniej do myśli Rousseau – mogą dostarczyć znakomitego materiału do przyszłej naukowej refleksji.

## V

Na koniec zastanówmy się nad konsekwencjami wynikającymi z naszych ustaleń. Bo cóż właściwie zmienia fakt, że Chesterton uznawał Roussowską teorię woli powszechnej? Odpowiedź można podzielić na dwie części: bardziej szczegółową i bardziej ogólną. W sensie bardziej szczegółowym odkrycie tego elementu poglądów Chestertona może pomóc zasadniczo w zrozumieniu tych motywów jego pisarstwa politycznego, które po dziś dzień pozostają nierozumiane, a przez to kontrowersyjne. Na myśl przychodzą przede wszystkim dwa: Chestertonowska koncepcja demokracji oraz rzekomy antysemityzm autora *Ortodoksji*.

Choć kwestia demokracji stanowi jeden z najczęściej podejmowanych przez Chestertona w jego publicystyce tematów, jego samego zazwyczaj nie postrzega się jako demokraty. Wynika to stąd, że większość krytyków nie potrafi należycie zrozumieć znaczenia, jakie nadawał on temu terminowi. Znakomitą ilustracją takiego stanu rzeczy pozostają uwagi, jakie poczynił na ten temat w poświęconej angielskiemu pisarzowi monografii Waław Borowy [1929]. Otóż, stwierdza polski filolog, Chesterton stosował termin „demokracja” w sposób tak nietypowy i wieloznaczny, że podpadający niekiedy nawet pod „sofistykę”, „pseudo-argumentację” [163]. Z tego powodu tym, co należy uczynić, jest odrzucenie litery i często uciekanie się do domysłu, aby dociekać istoty tego, co naprawdę chciał powiedzieć. W wyniku takiej procedury okazuje się, że Chesterton demokratą, wbrew swoim deklaracjom, wcale nie był, a jego rozumienie tego terminu należałoby uznać za zbliżone raczej do tego, co nazywa Borowy „demofilią” – ogólnego współczucia wobec klas uciskanych i troskę o nie [158-159, 161-163].

Przy całym szacunku wobec krytyka takiego formatu należy stwierdzić, że nie ustrzegł się on paradoksalności. Zresztą, poszukiwanie sensu tekstu wbrew jego literze, choć czasem uzasadnione, pozostaje zawsze zabiegiem ryzykownym, mogącym przynieść co najmniej ambiwalentne rezultaty. W tym wypadku wydają się one nie tyle ambiwalentne, ile wprost niezadowolające. Istnieje bardzo małe prawdopodobieństwo, by ktoś tylekroć ogłaszający się demokratą faktycznie nim nie był. Wszystko, wszakże, zależy od sposobu rozumienia tego pojęcia. Jak zaś rozumiał je Chesterton, dowiadujemy się z tego samego tekstu, którego analizie poświęciliśmy większość niniejszego artykułu. „Zaraz, zaraz”, wykrzykuje Chesterton, patrząc na „wołę powszechną chodzącą po ulicach Dublina”, „przecież to jest Demokracja. A ludzie mówią, że nie ma czegoś takiego” [49]. Widać zatem wyraźnie, że to wola powszechna stanowi dla niego istotę tego, co nazywa demokracją. Lub też, by ująć to jeszcze inaczej, że używa on tego terminu na sposób Roussofski, na oznaczenie nie tyle (jak czytamy w dziele Josepha Millera, *Rousseau, a Dreamer of Democracy*, 1984) formy ustrojowej, ile „formy suwerenności” [105]. Innymi słowy, rozumienie roli, jaką pełniło w myśli politycznej Chestertona pojęcie woli powszechnej, jest niezbędne dla właściwego zrozumienia jego demokratyzmu. Ponieważ zaś demokratyzm miał dla niego, jak zauważa Oddie, znaczenie niemal religijne [Odie 2010a, 198], właściwe zrozumienie Chestertonowskiego demokratyzmu jest niezbędne dla właściwego zrozumienia całokształtu myśli Chestertona. Można mieć nadzieję, iż nasze ustalenia pomogą nieco na drodze do realizacji tego trudnego zadania.

Po drugie, jak powiedzieliśmy, fakt, że Chesterton posługiwał się w swoich rozważaniach Roussofską teorią woli powszechnej może ostatecznie wyjaśnić to, co częstokroć uznane zostaje za antysemitizm angielskiego pisarza. Należy powiedzieć, że nie dzieje się to rzadko. Wielu badaczy, np. Rodney Barker w dziele *Politics in Modern Britain* [1991, 91], uznaje antysemityzm

Chestertona za oczywistość. Oskarżenie o antysemityzm pojawiło się także w głośnym artykule Adama Gopnika, opublikowanym w czasopiśmie *New York Times* w roku 2008 jako protest przeciwko debacie na temat ewentualnej beatyfikacji angielskiego dziennikarza [Oddie 2010b, 124]. Jak zauważa Canovan, istnieją pewne przesłanki, mogące skłaniać do uznania tego sądu za prawdziwy. Chesterton pisał wiele przeciwko mniejszości żydowskiej, szczególnie jej bogatszym przedstawicielom, uznając ją ewidentnie za siłę odśrodkową i groźną dla państw europejskich. Niemniej, jak stwierdza angielska badaczka, jego niechęć, to, co pisał, nie miało nigdy, nawet jeśli istotnie nie mieści się we współczesnych ramach dobrego smaku, podtekstu rasistowskiego czy pogardliwego [136-140]. Nie daje się to zestawić choćby z postawą polskich narodowych demokratów, nacjonalistów z *L'Action Francaise* czy tym bardziej nazistów niemieckich. Postawa Chestertona była zatem oryginalna, tym samym wynikała z innej zasady.

Jakiej? Wydaje się, że teoria woli powszechnej to dobry punkt rozpoczęcia badań nad tą kwestią. Jest wielce prawdopodobne, iż w ich toku okaże się, że pewien niepokój związany z politycznym statusem mniejszości hebrajskiej, jaki Chesterton niewątpliwie odczuwał, wynikał z jego przeświadczenia o jej politycznej sile. To znaczy: z przekonania, że Żydzi stanowią realną społeczność, a wręcz społeczeństwo, odrębne od społeczeństw europejskich, z własną wolą powszechną, z punktu widzenia krajów, w których mieszkali, będącą ledwie wolą partykularną, zagrażającą ich spójności. Można sądzić, iż hipoteza taka harmonizuje z zaangażowaniem angielskiego autora we współpracę z ruchem syjonistycznym, jego przekonaniem, że Żydom należy się „godność i status osobnego narodu” [2010a, 173]. To sformułowanie w kontekście angielskim implikuje dążenie do utworzenia dla nich osobnego państwa [Kowalczyk 2003, 19] – a więc instytucji, w której wola powszechna społeczeństwa żydowskiego mogłaby realizować się bez przeszkód i konfliktu interesów.

Choć wyjaśnienie to ma charakter ledwie hipotetyczny, wydaje się wielce prawdopodobne. Na pewno może stanowić przynajmniej początek fascynujących badań, które wzbogaciłyby aktualną wiedzę na temat dorobku Chestertona. To druga korzyść, którą nasze wnioski mogą przynieść w tym bardziej szczegółowym kontekście.

Na tym jednak kwestia się nie kończy. Obydwie te bardziej szczegółowe sprawy odsyłają bowiem naturalnie do kontekstu bardziej ogólnego, w którym są ugruntowane. Chodzi o zmianę rozumienia twórczości Chestertona w sensie, by tak rzec, gatunkowym. Wyjaśnijmy, co to oznacza. Otóż, jak można zauważyć na podstawie naszych dotychczasowych rozważań, myśl polityczna Chestertona traktowana jest w sposób szczególny. Wiele nie dość uzasadnionych sądów na jej temat uznaje się za pewnik, jak w wypadku antysemityzmu. Wiele z jej elementów się bagatelizuje, jak w wypadku demokratyzmu. Wielu, z kolei, niemal kompletnie się nie zauważa – jak w wypadku teorii woli powszechnej. Skąd to wynika? Najprawdopodobniej stąd, że funkcjonują na temat „Chestertona

politycznego” pewne stereotypy, utrwalone i przypisujące go do pewnej tradycji. I to owa tradycja, a nie teksty Chestertona jako takie, staje się podstawą do wyciągania pewnych wniosków. Tradycją tą jest tzw. integralizm katolicki.

Termin ten zapożyczamy, jak to już zostało zaznaczone, z pracy Corrina, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*. Amerykański badacz opiera swoją syntezę historycznego rozwoju myśli katolickiej w XIX i XX wieku na podstawowej tezie, że da się w niej wyróżnić dwa zasadnicze nurty, odmienne przede wszystkim ze względu na stosunek do ogólnie pojętej nowoczesności, a przede wszystkim dziedzictwa Rewolucji Francuskiej. Pierwszy z nich charakteryzuje się odrzuceniem wymienionych zjawisk. Jest to integryzm, względnie integralizm – ruch dążący do odrodzenia „integralnie” katolickiego porządku społecznego. Drugi akceptuje je lub wprost afirmuje – w większym lub większym stopniu, ale realnie. To pluralizm stawiający sobie za cel budowę nowego porządku katolickiego bez odrzucenia przemian społecznych, jakie dokonały się pod koniec XVIII i w XIX wieku [3-5].

Chestertona zazwyczaj niejako automatycznie przypisuje się do pierwszego z tych nurtów. Jest to tendencja widoczna nie tylko wśród krytyków nieżyczliwie do niego nastawionych. Christopher Hollis, na przykład, który poświęcił swoją pracę *The Mind of Chesterton* [1970] próbie pokazania wartości, jaką myśl Chestertona może przejawiać dla współczesnego świata, otwarcie stwierdza, że procedura ta musi wiązać się z odrzuceniem politycznych poglądów angielskiego dziennikarza, zbyt reakcyjnych – sugeruje Hollis – w obecnych warunkach [Hollis 1970, 15-16, 19]. Sheridan Gilley, jeden z bardziej niekonwencjonalnych interpretatorów myśli Chestertona, w artykule *Chesterton: the Journalist as Saint* (wydanym w znakomitej monografii wieloautorskiej pt. *The Holiness of G.K. Chesterton*, 2010) stwierdza wprost, iż w świadomości powszechnej autor *Ortodoksji* funkcjonuje zazwyczaj jako „jakiś rodzaj faszysty” [Oddie 2010b, 121]. Faszysty, a więc i skrajnego reakcjonisty. Nawet jeśli ów rzekomy reakcjonizm Chestertona nie zostaje utożsamiony z faszyzmem, nie znika, a nazywa się go inaczej, np. „mediewalizmem”. W tym wypadku autor *Ortodoksji* przedstawiony jest jako polityczny romantyk, marzący o powrocie do wyidealizowanego świata wieków średnich. Paradygmatycznym przykładem staje się tutaj jedyna systematyczna praca naukowa poświęcona myśli Chestertona, jaka wyszła spod pióra naukowca polskiego: *The Medievalism of Gilbert Keith Chesterton* Przemysława Mroczkowskiego [1974, 76].

Ten smutny stan rzeczy ma swoje źródło w historii. Chesterton, działając w ruchu dystrybucjonistycznym (dystrybucjonizm to doktryna ekonomiczna, stworzona przez Hilaire Belloc, przyjaciela Gilberta Keitha, wedle którego system ekonomiczny kraju powinien opierać się na szerokim upowszechnieniu wolności prywatnej), współpracował z wieloma integrystami, istotnie: bardzo często zafascynowanymi faszyzmem włoskim. Grupa ta odrzucała współczesne tendencje polityczno-społecznie całkowicie, dążąc do restauracji urzędów ustrojowych na zasadach nawiązujących do „Starego Ładu”. Jak pisze Corrin,

z powodu manifestowania uwielbienia dla Mussoliniego nazywano ją „latynofilami”. Chesterton, choć nie zgadzał się z nimi w wielu punktach (czego najdobitniejszym przykładem jest pierwszy wielki spór wewnątrz ruchu, dotyczący strajku generalnego w Anglii w roku 1926), czuł się zobowiązany, jako przewodniczący Ligi Dystrybucjonistycznej, do utrzymania jedności skonfliktowanego środowiska [Conlon 2015, 200-201], ze względu na co szedł nieraz na daleko idące kompromisy, szczególnie że przywódcą „latynofilów” został z czasem jego przyjaciel i *spiritus movens* dystrybucjonizmu: Belloc [Corrin 2002, 163-167, 214-215, 306]. Kredyt zaufania, który gotów był Chesterton dać Mussoliniemu w *The Resurrection of Rome*, zbiorze reportaży z podróży po Włoszech, jaką odbył w roku 1929, ciąży na jego dorobku [por. Chesterton 1990, 417-425].

Trzeba jednak pamiętać, że był to ledwie zabieg dyplomatyczny, nie zaś deklaracja ideowa. W sensie ideowym bowiem Chesterton stał na zupełnie innych pozycjach. Pozycjach, których nie da się określić inaczej niż lewicowe. Wpływ myśli Rousseau ma tutaj znaczenie szczególne – bo trudno o myślicielela bardziej lewicowego. I choć Mads Qvortrup dopatrywał się u Jana Jakuba Rousseau tendencji konserwatywnych [Qvortrup 2003, ix, 40-45], to – jak wykazał Bronisław Baczko w historycznej już pracy *Rousseau: samotność i wspólnota* [1964] – nawet konserwatyzm nabiera w wypadku autora *Umowy społecznej* sensu lewicowego: sensu „sprzeciwu i buntu, radykalnej negacji istniejących porządków” [619-621]. Jeśli zatem Chesterton odwoływał się do jego poglądów, z konieczności musiał wykazywać podobne tendencje. Zresztą, sam fakt odwołania się właśnie do Rousseau, intelektualnego ojca Rewolucji Francuskiej, wystarczy, aby wykluczyć przynależność odwołującego się do nurtu integralistów. W przypadku Chestertona, jak mogliśmy zauważyć, odwołanie to ma zaś charakter świadomy i systematyczny. Można mieć zatem nadzieję, że nasze ustalenia przysłużą się nieco zmianie tej ogólnej percepcji myśli autora *Ortodoksji* i otworzą jej hermeneutykę na nowe perspektywy, pozwalające wydobyć jej swoistość i aktualność.

## Bibliografia

- Baczko Bronisław. 1964. *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Barker Rodney. 1991. *Politics in Modern Britain*. London-New York: Routledge.
- Borowy Waclaw. 1929. *Gilbert Keith Chesterton*. Kraków: nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej.
- Canovan Margaret. 1977. *G.K. Chesterton: Radical Populist*. New York-London: Harcourt Brace Jovanovitch.
- Chesterton Gilbert Keith. 1922. *What I Saw in America*. New York: Dodd, Mead & Company.
- Chesterton Gilbert Keith. 1990. *The Resurrection of Rome*. W: *The Collected Works of G.K. Chesterton*. Vol. XXI. San Francisco: Ignatius Press.

- Chesterton Gilbert Keith. 2006. *The Well and the Shallows*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton Gilbert Keith. 2010a. *The New Jerusalem*. USA: Watchmaker Publishing.
- Chesterton Gilbert Keith. 2010b. *The Everlasting Man*. Mansfield Centre, CT: Martino Publishing.
- Chesterton Gilbert Keith. 2017. *Christendom in Dublin*. Wrocław: Crossreach Publications.
- Conlon Dennis J. 2015. *G.K. Chesterton, a Reappraisal*. York: Methuen.
- Corrin Jay P. 2002. *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Ellenburg Stephen. 1976. *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Greely Andrew. 2006. *Introduction to the New Edition*. W: Ward, Masie. 2006. *Gilbert Keith Chesterton*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: xi-xiii.
- Grygień Janusz. 2012. *Wola powszechna w filozofii politycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hollis Christopher. 1970. *The Mind of Chesterton*. London-Sydney-Toronto: Hollis & Carter.
- Kenner Hugh. 1947. *Paradox in Chesterton*. New York: Sheed & Ward.
- Ker Ian. 2012. *G.K. Chesterton*. Oxford: Oxford University Press.
- Kowalczyk Stanisław. 2003. *Państwo, naród, Europa*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Miller James. 1984. *Rousseau, Dreamer of Democracy*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Mroczkowski Przemysław. 1974. *The Medievalism of Gilbert Keith Chesterton*. T. I. Kraków: nakładem Uniwersyteu Jagiellońskiego.
- Mroczkowski Przemysław. 1976. *The Medievalism of Gilbert Keith Chesterton*. T. II. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Oddie William. 2010a. *Chesterton and the romance of Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Oddie William (red.). 2010b. *The Holiness of Gilbert Keith Chesterton*. Leominster: Gracewing.
- Qvortrup Mads. 2003. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*. Manchester: Manchester University Press.
- Rousseau Jan Jakub. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau Jan Jakub. 1966. *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowskach*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schall James V. 2000. *Schall on Chesterton*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Stapleton Julia. 2009. *Christianity, Patriotism, and Nationhood: The England of G.K. Chesterton*. Landham, Boulder, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.
- Ward Masie. 2006. *Gilbert Keith Chesterton*. Lanham-Boulder-New York-Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Willis Gary. 1961. *Chesterton: Man & Mask*. New York: Seed & Ward.
- Wokler Robert. 2001. *Rousseau: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.