

MACIEJ WAŚ

DYSTRYBUCJONIZM ANGIELSKI
JAKO WARIANT NOWEJ CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
UJĘTEJ W SENSIE KONKRETNEGO IDEAŁU HISTORYCZNEGO

Refleksja nad dorobkiem myśli dystrybucjonizmu angielskiego nabiera w Polsce coraz większej dynamiki. Celem niniejszej pracy jest, w ramach próby wpisania się w tok tego dyskursu, omówienie tematu z perspektywy bardziej filozoficznej, i zaprezentowanie fundamentalnej zbieżności zachodzącej między tą myślą a „konkretnym ideałem historycznym” opracowanym (czy lepiej: odkrytym) przez wielkiego francuskiego tomistę Jacques’a Maritaina (1882-1973) pod nazwą nowej cywilizacji chrześcijańskiej; można mieć nadzieję, że takie ujęcie sprawy – choć niewątpliwie ryzykowne – pozwoli lepiej i pełniej zrozumieć intelektualną głębię i wielowymiarowość badanego przedmiotu. Aby osiągnąć założone cele, w analizie naszej pracować będziemy głównie „na” źródłach oryginalnych, przede wszystkim *Humanizmie integralnym* (1936) oraz wybranych pracach dwóch wybitniejszych przedstawicieli myśli dystrybucjonistycznej, Gilberta Keitha Chestertona (1874-1936) oraz Hilaire Belloc’a (1870-1953), postaramy się zresztą, w miarę możliwości, aby akcent padał raczej na tę postać, znacznie mniej w Polsce znaną, posiłkując się przy tym także, jeśli zajdzie konieczność, ustaleniami innych opracowań kwestii, przede wszystkim skrótami historycznymi Stanisława Kowalczyka, wybitnym dziełem Jacka Grzybowskiego (*Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*), a czasem i nieopublikowaną pracą magisterską pt. „*Our Little*

Lives”: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism (Uniwersytet Śląski), jako tekstem bardziej bezpośrednio związanym z interesującą nas tematyką. Nie należy także zapomnieć o wybranych pozycjach chestertonologicznych, zwłaszcza znakomitym dziele *Chesterton and the Romance of Orthodoxy* (2010) autorstwa Williama Oddiego.

Struktura tekstu przedstawia się następująco: zacząć należy od ogólnego wprowadzenia tematyki, a więc od pewnego streszczenia ideału nowej cywilizacji chrześcijańskiej w jego najbardziej podstawowych rysach, oczywiście z uwzględnieniem kontekstu historycznego i z wyjaśnieniem podstawowych pojęć; następnie będziemy mogli przejść do wykazania realnej obecności wyszczególnionych przez nas elementów w nurcie dystrybucjonistycznej „ortodoksji”, a kolejno do rudymenarnego szkicu kilku różnic, jakie nie pozwalają na proste utożsamienie tej tradycji z doktryną sformułowaną (formalnie rzecz biorąc) w *Humanizmie integralnym*; postaramy się wykazać, że zachodzący tutaj „dialog” idei jest wymianą prawdziwie twórczą. Refleksje nasze zakończy próba sformułowania praktycznych konkluzji, jakie zdają się sugerować rezultaty tego porównania.

Zacznijmy zatem od podstawowego pytania: czym jest „nowa cywilizacja chrześcijańska”?

Papież Leon XIII, w ciągu swego długiego i trudnego pontyfikatu, wyznaczył Kościołowi dwa podstawowe zadania. Po pierwsze (rok 1879, encyklika *Aeterni Patris*): odnowić rozum katolicki przez zwrot ku pogłębionym studiom i refleksji nad myślą św. Tomasza z Akwinu (słynne hasło: *ad mentem Thomae*)¹; po drugie (rok 1891, encyklika *Rerum novarum*): znaleźć, i to pilnie znaleźć, swoiście chrześcijańską odpowiedź na kwestię społeczną².

¹ LEON XIII, *Aeterni Patris*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest wiara nasza*, przeł. M. Karas, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2006, s. 192: „Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza. Jeśli bowiem coś zostało przez uczonych scholastycznych przebadane ze zbytnią prostotą [...] tego oczywiście nie należy pod żadnym zobowiązaniem podawać naszym współczesnym”.

² LEON XIII, *Rerum novarum*, przeł. ks. J. Piwowarczyk, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1996, s. 3-4: „Raz zbudzona żądza nowości, która już od dawna wstrząsa społeczeństwami, musiała w końcu swą chęć zmian przenieść z dziedziny polityki na sąsiednie pole gospodarstwa społecznego. [...] Dlatego, mając na względzie sprawę Kościoła i dobro powszechne, Czcigodni Bracia, i idąc za przyjętym przez Nas zwyczajem [...] uznaliśmy podobne wystąpienie w sprawie robotniczej za właściwe. Nieraz już wprawdzie dotykaliśmy tego przedmiotu przygodnie, w niniejszym jednak piśmie wzięliśmy sobie sumienne

Nowa cywilizacja chrześcijańska, w dużym skrócie, to organiczny owoc poważnego potraktowania obydwu tych wielkich wyzwań, kompletny i spójny projekt społeczny, powstały w wyniku „przepracowania” aktualnych problemów rzeczywistości (aktualnych, rzecz jasna, za życia Maritaina – mowa zwłaszcza o latach 20. i 30. XX wieku) w oparciu o aparat intelektualny i metodyczny, jakiego dostarcza realistyczna filozofia bytu; co stanowi po prostu szczególną aplikację ogólnego Maritainowskiego stylu filozofowania. Według słów Jacka Grzybowskiego „filozofia klasyczna oparta na tekstach Tomasza” służyła francuskiemu filozofowi za „narzędzie krytycznej analizy zastanej rzeczywistości współczesnego świata, jego stanu duchowego, a także jako system dający możliwość ukazania nowych perspektyw dla myśli chrześcijańskiej jutra. W filozoficznej myśli Maritaina powstaje więc koncepcja konkretnego ideału historycznego cywilizacji chrześcijańskiej”³.

Wciąż jednak pozostajemy w sferze pewnej wieloznaczności. Jak rozumieć ten termin dokładnie? Kluczem do stosownego zawężenia możliwości interpretacyjnych jest zrozumienie terminu „konkretny ideał historyczny”, którego definicję znajdujemy na stronach *Humanizmu integralnego*: „[Konkretny ideał historyczny] jest to obraz prospektywny, określający typ szczególny, typ specyficzny cywilizacji, do którego dąży pewien okres historyczny, [...] idealną esencję, możliwą do zrealizowania ([...] mniej lub bardziej doskonale [...]), esencję zdolną do istnienia i wymagającą istnienia w pewnym danym klimacie historycznym, odpowiadającą wobec tego pewnemu względnemu maximum (względnemu dla tego klimatu historycznego) doskonałości społecznej i politycznej”⁴. Nie jest to zatem projekt *stricto* polityczny, a filozoficzny, stanowiący pewną teoretyczną (spekulatywną) abstrakcję, formułowaną (na dodatek) w świetle tego, co Stanisław Kowalczyk w swej rozprawie na ten temat nazywa „ontologią bytu społecznego”⁵, która jako taka zależna jest, logicznie, od ontologii człowieka i wspólna z nią „zakorzeniona” z kolei „w ogólnej teorii bytu”⁶; jest to, który dopiero – by tak rzec – w drugim

zbadać całą sprawę za obowiązek urzędu apostołskiego, a to w tym celu, ażeby ustalić zasady jej rozwiązania na podstawie prawdy i sprawiedliwości”.

³ Jacek GRZYBOWSKI, *Maritain a nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa: Fronda 2007, s. 40-41.

⁴ Jacques MARITAIN, *Humanizm integralny*, autor przekładu nieznanego, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1960, s. 96.

⁵ Stanisław KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992, s. 58.

⁶ Maciej WAŚ, „*Our Little Lives*”: *Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, niepublikowana praca magisterska, Sosnowiec: Uniwersytet Ślą-

stopniu może stać się przedmiotem politycznej aplikacji, co sam Maritain potwierdzał jeszcze w ostatniej swojej książce filozoficznej, *Wieśniaku znad Garonny* (1966), zdecydowanie akcentując odrębność „powołania filozoficznego” od praktycznie politycznej agitacji⁷.

(Problem staje się zupełnie jasny w kontekście Maritainowskiego rozróżnienia sfery spekulatywno-praktycznej i praktyczno-praktycznej, którego szczegółowego omówienia nie możemy tutaj dokonać; problem znajduje obszerniejszy wykład w dziele *Nauka i mądrość* [1935], w rozdziale „Nauki moralne praktycznie praktyczne”⁸).

Absolutny fundament tego projektu, jego kamień węgielny, stanowi pojęcie podporządkowania interesów doczesnych dobru osoby i godności osoby⁹ jako „świadomego siebie i wolnego podmiotu”¹⁰; zadaniem nowej cywilizacji chrześcijańskiej będzie zatem dostarczyć jej środków samostanowienia. Nowa cywilizacja chrześcijańska jest zatem cywilizacją wolności osoby w trzech wymiarach: politycznym, gospodarczym i kulturowym; jest cywilizacją demokratyczną, pluralistyczną ekonomicznie i świecką.

Demokratyczną, istotnie – lecz w sposób specyficznym rozumianą; „jeśli rozumieć wyraz demokracja w znaczeniu Jana Jakuba Rousseau,” czytamy w *Humanizmie...*, taki [chrześcijański – M.W.] ustrój cywilizacji będzie zdecydowanie antydemokratyczny”¹¹. A jednak, jak dowiadujemy się dalej, „skądinąd wszakże jedna z wartości zamkniętych w tak dwuznacznym wyrazie byłaby tu zachowana. Myślę o znaczeniu raczej afektywnym i moralnym tego wyrazu, odnoszącym się do godności osoby”, odnoszącym się do – jak to ujmuje francuski filozof – „ludowego poczucia obywatelskiego”, które w sensie praktycznym, bez znoszenia wewnątrzspołecznych „różnicowań i nierówności organicznych”, skutkuje likwidacją systemu klasowego¹².

Innymi słowy, chodzi o zapewnienie, bez prób zaprowadzenia w państwie utopijnego egalitaryzmu, pewnej fundamentalnej równości i realnej partycy-

ski 2016. [„[R]ooted in the general theory of being”. Wszystkie cytaty anglojęzyczne w tłumaczeniu – M.W.]

⁷ J. MARITAIN, *Wieśniak znad Garonny*, przeł. A. Zdziernicki, Poznań: Wydawnictwo W drodze 2017, s. 38.

⁸ J. MARITAIN, *Nauka i mądrość*, przeł. M. Reutt, Warszawa: Fronda 2005, s. 161-167.

⁹ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 100.

¹⁰ Stanisław KOWALCZYK, *Nurty personalizmu – od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 127.

¹¹ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 145.

¹² Tamże, s. 145-146.

pacji mas w sprawowaniu władzy, bez bliższych dookreśleń; w okresie późniejszym (a konkretnie w swym politycznym *opus magnum* pt. *Człowiek i państwo* [1951]), Maritain ściślej zwiąże ten postulat z systemem rządów reprezentatywnych¹³, co też szczególnie zaznaczyło się w syntezie Kowalczyka¹⁴, niemniej jest to ledwie pewna późniejsza (logicznie i chronologicznie zarazem) konkretyzacja programu; w koncepcji „demokracji personalistycznej” niewątpliwie rolę wiodącą gra aspekt pierwszy, bardziej ogólny: hasło realnego i skutecznego wpływu ogółu osób ludzkich zespolonych w ciało społeczne, jako – metafizycznie biorąc – źródła (acz nie jedyne, i nie pierwszego) wszelkiej władzy¹⁵ na rządzenie dopuszczające – jak się wydaje – pewien pluralizm praktyki ustrojowej. Warto zwrócić uwagę, jak niewiele miejsca poświęca tej kwestii *Humanizm integralny* – ledwie dwie strony, 145 i 146; fakt ów dobitnie podkreśla ogólny charakter tego postulatu. Demokracja personalistyczna ma tę cechę, że jest demokracją w sensie głębszym niż przedstawicielstwo.

Osoba, podobnie jak domaga się uczestnictwa kierowniczego (przynajmniej w pewnym sensie) w akcji państwowej, na tej samej zasadzie domaga się realnego wpływu na życie gospodarcze kraju. Aby uczynić zadość temu sprawiedliwemu roszczeniu, twierdzi Maritain, koniecznie potrzeba państwu ustroju, który nazywa on „pluralizmem gospodarczym”¹⁶, przy czym „pluralizm” należy rozumieć tutaj dwojako. Po pierwsze: jako różnorodność form własności, dostosowanych do różnorodności warunków życia („statut gospodarki przemysłowej, która na skutek maszynizmu wychodzi z konieczności poza ramy gospodarki rodzinnej oraz statut gospodarki rolnej, o wiele ściślej związany z gospodarką rodzinną, byłyby zasadniczo różne”). Po drugie, i ważniejsze: o pluralizm samych, by tak rzec, „jednostek” własności, to znaczy „rozszerzenia na wszystkich w sposób odpowiedni korzyści i gwarancji, które daje osobie własność prywatna”¹⁷ – czyli, po prostu, „upowszechnienie własności”¹⁸ prowadzące do wytworzenia się tego, co można by nazwać „ustrojem własnościowym”, czyli stanu społecznego, w którym zdecydowana większość

¹³ Jacques MARITAIN, *Man and the State*, Washington DC, Catholic University of America Press 1998, s. 65-66.

¹⁴ S. KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, s. 65.

¹⁵ M. WAŚ, „Our Little Lives”: *Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, s. 26-27.

¹⁶ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 120.

¹⁷ Tamże, s. 135.

¹⁸ M. WAŚ, *Our Little Lives”: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, s. 30. [„[P]opularization of ownership”].

społeczeństwa cieszy się statusem posiadacza, co samo w sobie trzyma w odpowiednich ryzach i humanizuje (stosownie do „korzyści osoby”) inne formy gospodarcze, czy to wielkokapitałowe, czy kolektywistyczne¹⁹.

Po trzecie, w sferze kultury, sferze najbardziej ogólnej, wolność osoby domaga się swoiście pojętej autonomii, czy swobody twórczej. Innymi słowy, nowa cywilizacja chrześcijańska jest świecka. „[Kolejna] cecha charakterystyczna ustroju, który tu rozważamy, dotyczy tego, co można by nazwać chrześcijańską koncepcją państwa świeckiego”. Czytamy w *Humanizmie...*²⁰: „w świecie chrześcijańskim średniowiecznym, jak wspomniałem, element doczesny spełniał przede wszystkim rolę służebną w odniesieniu do elementu duchowego. W epoce nowożytnej, w wyniku procesów historycznych, porządek świecki stanął wobec porządku duchowego w pozycji autonomicznej”²¹. Autonomicznej, co nie oznacza, że całkowicie wyemancypowanej. Należy to dobrze rozumieć. Z jednej strony, niewątpliwie zasadniczym przeznaczeniem osoby jest jedność z Bogiem; to jest jej cel ostateczny, i jedyny cel ostateczny, bo pojęcie „dwóch celów ostatecznych” (którego obecności upatruje francuski filozof choćby w myśli politycznej Dantego) jest w oczywisty sposób wewnętrznie sprzeczne²². Z drugiej strony, istotnie, proces emancypacji i samopoznania natury ludzkiej odkrył przez rozum taką jej głębię, której świadomość uniemożliwia traktowanie jej i jej specyficzności wyłącznie jako „przyczyny instrumentalnej”²³ życia nadprzyrodzonego. Aby wyjaśnić tę skomplikowaną relację, Maritain ucieka się do koncepcji „celu pośredniego lub infrawalentnego”: „[D]obro doczesne”, pisze, „jest celem pośrednim lub infrawalentnym: ma swoją własną specyficzność, którą się różni od celu ostatecznego i interesów wiecznych osoby ludzkiej”²⁴. Innymi słowy: życie polityczne faktycznie jest celem, i to celem ostatecznym, ale wyłącznie w pewnym konkretnym porządku; i jako takie, dokładnie ze względu na ten stan, odnosi się do celu ostatecznego ujętego bezwzględnie. Zatem podporządkowanie jednego drugiemu jak najbardziej zostaje zachowane, ale zmienia swoją specyfikę, stając się podporządkowaniem wyłącznie „pośrednim”²⁵,

¹⁹ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 121.

²⁰ Tamże, s. 128.

²¹ J. GRZYBOWSKI, *Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, s. 184-185.

²² J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 24.

²³ J. GRZYBOWSKI, *Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, s. 185.

²⁴ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 100.

²⁵ M. WAŚ, „Our Little Lives”: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism, s. 25. [„Indirect”].

dokonującym się w sensie mniej ścisłym przez klimat pełnej wolności Kościoła, w którym Ewangelia głoszona jest i wnoszona w życie społeczne za pośrednictwem (przede wszystkim) aktywnego i wierzącego laikatu („w ostatecznym rozrachunku wszystko zależy od tego, w co lud w sumieniu swoim naprawdę uwierzy”²⁶), w czym państwo jako takie nie uczestniczy, ale w czym nie śmie przeszkadzać, w bardziej ścisłym zaś: w sercu każdej ludzkiej osoby, stanowiącym w najściślejszym tego słowa znaczeniu miejsce, w którym stykają się losy świata i Królestwa Bożego²⁷.

Stosownie do dramatu, rozgrywającego się w tym sercu – i korzystając z pełni swobód obywatelskich²⁸ – osoba ludzka tworzy kulturę, ma na nią wpływ kierowniczy. Tak jak w wypadku władzy i gospodarki, tutaj również, w sensie najszerszym, autonomia osoby uznana zostaje za wartość naczelną.

Tak właśnie przedstawia się najbardziej ogólny zarys nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Najkrócej mówiąc: każdy pogląd z zakresu filozofii politycznej (filozofii politycznej, podkreślmy, a nie polityki praktycznej), w którym przejawiają się te trzy kluczowe momenty, uznać można za rzecz z koncepcją nowej cywilizacji chrześcijańskiej ideowo tożsamą, bądź właśnie za pewien wariant konkretnego ideału historycznego, zaproponowanego w *Humanizmie integralnym*; jeśli brakuje choćby jednego z nich, taka relacja nie może mieć miejsca. Powiedzieliśmy, że w wypadku dystrybucjonizmu angielskiego da się ją odczytać; na podstawie tego, co się dotąd powiedziało, przejdźmy do sprawdzenia prawdziwości tej tezy.

Zacznijmy może od pytania podstawowego: czy między poglądami Maritaina i dystrybucjonizmem zachodzi jedność genetyczna – to jest, czy dystrybucjonizm nazwać można nurtem filozofii chrześcijańskiej?

Odpowiedź na to pytanie to, rzecz jasna, kompletna oczywistość, i zadać je wypada właściwie wyłącznie z przyczyn formalnych (w potocznym tego słowa znaczeniu). Według relacji zawartej w przywoływanej już tutaj, znakomitej monografii Williama Oddiego, nie kto inny jak sławny T.S. Eliot (1888-1965) miał powiedzieć o „religijnych, kulturowych i politycznych” przekonaniach Gilberta Chestertona (które „później otrzymać miały nazwę dystrybucjonizmu”²⁹), że były to „idee fundamentalnie i ‘po prostu’ chrze-

²⁶ J. MARITAIN, *Man and the State*, s. 166-167.

²⁷ Jacques MARITAIN, Joseph W. EVANS, *One the Philosophy of History*, New York: Charles Scriber's Sons 1957, s. 140-141.

²⁸ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 145.

²⁹ William ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 372. [„Chesterton's political articulation of his hostility towards collectivism,

ścijańskie i katolickie” swojego czasu³⁰; niedawno, w nieco innym kontekście (konkretnie przy okazji analizy wątków nacjonalistycznych myśli Chestertonowskiej), ten sam motyw ogólnie chrześcijańskiego charakteru tego dorobku również został dostrzeżony³¹. Podobieństwo wszakże sięga jeszcze głębiej. Jak dowiadujemy się u Oddiego, Hilaire Belloc, przyjaciela i intelektualny „współpracownik” autora słynnej *Ortodoksji* napisał swoje najważniejsze dzieło dystrybucjonistyczne, *Państwo niewolnicze* (1912) bezpośrednio „pod wpływem encykliki Leona XIII *Rerum novarum*”³². Dale Ahlquist, przewodniczący Amerykańskiego Towarzystwa Chestertonowskiego, w swojej popularyzatorskiej acz bardzo rzetelnej książce na ten temat również uważa *Rerum novarum* za, by tak rzec, „punkt wyjścia” dla idei dystrybucjonistycznych³³. Skoro już staramy się włączyć w temat najbardziej, jak to w naszych warunkach możliwe, zawsze możemy sięgnąć do samego Chestertona, który to w dziele *Kościół katolicki i konwersja* (ang. *The Catholic Church and Conversion*, 1926), opisując swą drogę polityczną od młodzieńczego socjalizmu w „starym dobrym” stylu fabiańskim do pozycji dystrybucjonistycznych, konkluduje: „Następnie, gdy przekonaliśmy się już, że ten fakt [niedoskonałości socjalizmu – M.W.] jest faktem, spojrzeliśmy w przeszłość na postać Leona XIII, i czytając raz jeszcze jego stare dzieło przekonaliśmy się, na co nie zwróciliśmy wcześniej uwagi, że zasadniczo papież mówił w tamtym czasie to, co my mówimy teraz. [...] To rozbieżność przekonująca bardziej, niż i sto zbieżności. Nie chodzi o to, że i my i on mieliśmy rację – ale dokładnie o to, że to on miał rację, a myśmy się mylili”³⁴.

based on his deep belief in the instincts of the common man, became known as distributism only later”].

³⁰ Tamże, s. 378. [„[T]he ideas for [the times] that were fundamentally Christian and Catholic”].

³¹ M. WAŚ, *Nacjonalizm Gilberta Keitha Chestertona a nacjonalizm Risorgimento i nacjonalizm integralny*, „Społeczeństwo i Polityka” 2017, nr 2(51), s. 132-133.

³² W. ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, 373. [„This argument was to be elaborated in *The Servile State* (1912), written under the influence of Pope Leo XIII’s encyclical *Rerum Novarum* (1891)”].

³³ Dale AHLQUIST, *The Complete Thinker*, San Francisco: Ignatius Press 2012, s. 168.

³⁴ Gilbert Keith CHESTERTON, *The Catholic Church and Conversion*, San Francisco: Ignatius Press 2006, s. 120-123. [„Then, having discovered that fact as a fact, we look back at Leo XIII and discover in his old and dated document, of which we took no notice at the time, that he was saying then exactly what we are saying now. [...] It marks a disagreement more convincing than a hundred agreements. It is not that he was right when we were right, but that he was right when we were wrong”].

Trudno o bardziej wymowny komentarz. Maritain i dystrybucjoniści „mówili”, i można to stwierdzić z pełną odpowiedzialnością, w sensie historycznym z jednego źródła; tutaj sprawa wydaje się przesądzona. Jak jednak wygląda to w wypadku bardziej szczegółowych punktów analizy; czy da się znaleźć w dystrybucjonizmie coś, co przypominałoby Maritainowską „demokrację personalistyczną” – jak ją wyżej zdefiniowaliśmy?

Zacznijmy od tego, że Chesterton faktycznie był demokratą; temat demokracji powraca w jego twórczości raz po raz, nawet przy omawianiu kwestii *stricte* teologicznych³⁵. Oddie ujmuje to w ten sposób, że „jego przekonaniom demokratycznym bliżej było do wiary religijnej niż stanowiska politycznego”³⁶. Chesterton był demokratą płomiennym i głoszenie swoich poglądów traktował w kategoriach misji życiowej³⁷. Natomiast, i to ciekawe, przekonania te nie miały bezpośredniego związku z wiarą w system parlamentarny; oczywiście, miały z nią pewien związek, bo istotnie te dwie kwestie naprawdę trudno rozdzielić³⁸, lecz w ostatecznym rozrachunku, angielski pisarz zawsze pozostał wierny swojej wielkiej deklaracji, którą złożył w felietonie w *Illustrated London News* 19 września 1909, i którą przywołuje w swojej znakomitej pracy Ian Ker: „próbą prawdziwości demokracji nie jest to, czy ludzie głoszą, ale czy rządzą. Istotą demokracji stanowi to, że narodowy koloryt i duch typowego obywatela przejawia się wyraźnie w akcji państwowej”³⁹. Demokracja, istotnie, była dla tego człowieka bardziej „duchem (ang. *spirit*), niż czymkolwiek innym”⁴⁰.

Duch wszakże ma tę wadę, że niełatwo go zobaczyć. O co więc tak naprawdę chodzi w Chestertonowskim demokratyzmie? Być może rzut oka na pewne dzieło Hilaire Belloc’a, który – choć relacja ta nie była wcale tak nieskomplikowana, jak się zazwyczaj przyjmuje – niewątpliwie wywierał na

³⁵ M. WAŚ, *Nacjonalizm Gilberta Keitha Chestertona a nacjonalizm Risorgimento i nacjonalizm integralny*, s. 128.

³⁶ W. ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, s. 191. [„His belief in democracy was nearer to being a religious conviction than it was to being a merely political stance”].

³⁷ Tamże.

³⁸ M. WAŚ, „*Our Little Lives*”: *Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, s. 71.

³⁹ Ian KER, *G.K. Chesterton*, Oxford: Oxford University Press 2012, s. 249. [„The test of democracy is not about whether the people vote, but whether the people rule. The essence of democracy is that the national tone and spirit of the typical citizen is apparent and striking in the actions of the state”].

⁴⁰ M. WAŚ, „*Our Little Lives*”: *Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, s. 70.

niego bardzo wyraźny wpływ⁴¹; mowa o książce *Rewolucja Francuska* (1911), co do istoty swej historiograficznej, niemniej, według słów badacza tematu, Victora Feske'a, wszystkie książki historyczne Belloc'a miały cel polityczny, jakim była zmiana świadomości społecznej przeciętnego Anglika, ukształtowanej pod wpływem oficjalnej historiografii wigowskiej⁴². I tak w dziele tym, w rozdziale pierwszym, poświęconym teorii politycznej, z której wzięła się Rewolucja – teorii demokratycznej – Belloc przeprowadza druzgocącą krytykę systemu reprezentatywnego; twierdzi, że system ten, zwykła „maszyna polityczna”, dołączająca się do teorii demokratycznej tylko „ubocznie”, niemalże zbiegiem okoliczności, i niemająca z jej zasadą żadnych koniecznych związków („pomniejsze rozstrzygnięcia, które wplotły się w demokratyczną praktykę podczas Rewolucji, które nie wchodzą w skład jej źródłowych zasad i które, gdyby rozważano je w abstrakcji, nie miałyby wpływu na jej istotę”⁴³); choć teoria demokratyczna, właściwie osiągnięcie tamtego dziejowego dramatu, jest trwała i wieczna, system parlamentarny od Rewolucji do czasów współczesnych uległ kompletnej degeneracji, stając się fasadą rządów „kilku niegodnych intrygantów”, „instytucji finansowych” i (to już wybitnie Bellocowskie) „bandy lichwiarzy”⁴⁴; na koniec, następuje zgrabna *pointa*: „ludzie pod władzą systemu reprezentatywnego są wolni wyłącznie wtedy, gdy ich reprezentanci nie obradują”⁴⁵.

Jeśli w demokracji nie chodzi o wybieralność urzędów, to o co? O dwie sprawy fundamentalne: teorię egalitaryzmu (wyznaną przez rewolucjonistów tak płomiennie, że przypominającą bardziej „poczucie fizyczne”, niż czystą teorię) oraz przede wszystkim (i najbardziej skrótowo): „ogólne poczucie obywatelskie, z którego bierze się państwo”⁴⁶.

Oczywiście, szczegółowe wyjaśnienie sensu tego sformułowania znacznie przekracza możliwości i zakres tej konkretnej pracy, mającej jedynie charakter wstępny, i to boleśnie wstępny; aby to zrobić, należałoby analizować ten tekst spokojnie, akapit po akapicie, osadzić w kontekstach, „przefiltrować”

⁴¹ W. ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, s. 183-185.

⁴² Victor FESKE, *From Belloc to Churchill: Private Scholars, Public Culture, and the Crisis of British Liberalism, 1900–1939*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1996, s. 16.

⁴³ Hilaire BELLOC, *Polityczna teoria Rewolucji*, przeł. M. Waś, <http://chestertonpolska.org/belloc-polityczna-teoria-rewolucji/> 2017, akapit 25.

⁴⁴ Tamże, akapit, 38.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, akapity 24 i 6.

przez literaturę źródłową i porównać z innymi dokonaniem tego samego autora. Na to rzecz jasna, nie ma możliwości, natomiast jeśli zachować wstępne założenie „robocze”, by tak rzec, utożsamienia myśli Belloca i Chestertona (co istotnie jest uproszczeniem, ale zasadnym uproszczeniem), możemy ograniczyć się do następującego wykładu: że dla środowiska dystrybucjonistycznego w Anglii, pojęcie obywatela konotowało przede wszystkim aktywność na polu politycznym; obywatel, według słów drugiego z tych pisarzy, to polityczny „artysta”, nieustannie „malujący i przemalowujący” swój kraj, „tak jak maluje się i przemalowuje” domy⁴⁷. Czyli, po prostu, człowiek świadomie i w stopniu tak dużym, jak to w danych warunkach możliwe, partycypujący w sprawowaniu rządów państwowych (jeśli rozumie się ten termin dostatecznie szeroko) – niezależnie, jak widzieliśmy, od, by ująć rzecz z „bellockiańska”, szczegółów „maszyny politycznej”, której używa się do realizacji tego zadania wyłącznie jako instrumentu. Czasami system reprezentacji może wywiązywać się z tej funkcji dobrze (Belloc wymienia tu jako przykład Hiszpanię), czasem „naród żołnierzy” może „ucieleśnić swoją wolę w żołnierzu”⁴⁸ – jak długo ta podstawowa relacja obywateli do własnego państwa zostaje zachowana, system polityczny można uznać za demokratyczny.

Stąd, nawiasem, brała się u dystrybucjonistów pewna złożoność w podejściu do jedynowładztwa, wciąż wywołująca w sferze badań chestertonologicznych spore zamieszanie, wynikające dokładnie z ignorowania tych podstawowych dla sprawy ustaleń historycznych⁴⁹.

Nie trzeba chyba dodawać, że w sensie najbardziej ogólnym, rudymenarnym, pojęcie to odpowiada w zupełności koncepcjom wziętym z *Humanizmu integralnego*, odpowiadając im nawet, przynajmniej w polskich przekładach, w warstwie werbalnej („poczucie obywatelskie”).

Idźmy dalej; przejdźmy do kwestii pluralizmu w gospodarce.

Tutaj rozstrzygnięcie jest o tyle prostsze, że dystrybucjonizm w sensie zasadniczym jest właśnie teorią gospodarczą⁵⁰; według definicji samego Belloca, którą przywołuje (bez opisu bibliograficznego) amerykański badacz

⁴⁷ Gilbert Keith CHESTERTON, *Zbrodnie Anglii*, przeł. M. Wąs, chestertonpolska.org 2018, s. 149.

⁴⁸ H. BELLOC, *Polityczna teoria Rewolucji*, akapit 34.

⁴⁹ M. WAŚ, *Nacjonalizm Gilberta Keitha Chestertona a nacjonalizm Risorgimento i nacjonalizm integralny*, s. 135-136.

⁵⁰ Paweł KALINIECKI, *Wprowadzenie do dystrybucjonizmu*, <http://www.dystrybucjonizm.pl/pawel-kaliniecki-wprowadzenie-do-dystrybucjonizmu/> 2012, akapit 1.

William E. Fahey w tekście *Towards a Description of Distributism*, jest to „taki stan społeczny, w którym rodziny składające się nań pozostają, w decydującej swej liczbie, posiadaczami ziemi i środków produkcji, a także stanowią podmioty produkcji (to znaczy: wytwarzają bogactwo przy użyciu środków produkcji”⁵¹. Belloc sam „precyzuje” sens tego sformułowania w innej jeszcze swej pracy (czyli rzecz wyjaśnia się sama), *opus magnum* problemu, *Państwie niewolniczym*, pisząc: „państwo dystrybucjonistyczne to takie, w którym środki produkcji stanowią własność indywidualną ogółu obywateli”⁵². Innymi słowy, chodzi po prostu o jak najszersze upowszechnienie własności prywatnej, tak by „wszyscy, czy większość, – każda normalna rodzina – [...] cieszyli się prawdziwą niezależnością ekonomiczną dzięki własności ziemi i kapitału”⁵³; lub też, jak można to powiedzieć (i już się wcześniej powiedziało) inaczej, „korzyściami i gwarancjami, jakie daje własność prywatna”. Z drugiej strony, a jest to punkt o kapitalnym znaczeniu, projekt dystrybucjonistyczny nie jest projektem fanatyka; nie chodzi w nim bynajmniej o to, by bezwzględnie wszyscy zamienili się w drobnych posiadaczy. Belloc, opisując, jak można rzec, „proto-dystrybucjonistyczną” strukturę państwa średniowiecznego, podkreśla, że jego wewnętrzna równowaga była zachowywana w znacznej mierze dzięki istnieniu „instytucji kooperatywnych” (szczególnie cechów), które „ograniczały zupełną swobodę dysponowania własnością wyłącznie po to, aby chronić jej strukturę, i zapobiec wchłanianiu własności małej przez wielką”⁵⁴, co samo w sobie implikuje dopuszczalność różnych form własności, o ile ich obecność sprzyja zachowaniu fundamentu „rozproszonej” własności indywidualnej.

Znakomicie wyjaśnił to Gilbert Keith Chesterton, pisząc w dziele *The Outline of Sanity* (1925), drugiej „Biblii” dystrybucjonizmu: „Nie proponujemy perfekcji; proponujemy proporcję. Chcemy przywrócić proporcję współczesnemu światu; ale proporcja suponuje wielość [...]; Jeśli ktoś chce mieć ogródek kwiatowy, sadi kwiatki wszędzie gdzie może, ale szczególnie gęsto w tych punktach, w których nadadzą miejscu ogólny charakter ogródka kwia-

⁵¹ William E. FAHEY, *Towards a Description of Distributism*, w: *The Hound of Distributism*, red. R. Aleman, Charlotte: ACS Books 2015, s. 13. [„A state of society in which families composing it are, in a determining number, owners of the land and the means of production as well as themselves the agents of production (that is, people who by their human energy produce wealth with the means of production)”].

⁵² Hilaire BELLOC, *Państwo niewolnicze*, przeł. M. Wąs, chestertonpolska.org 2017, s. 9.

⁵³ Tamże, s. 33.

⁵⁴ Tamże, s. 36.

towego. A jednak, nie chodzi o to, żeby cały ogródek szczelnie pokrył się kwiatami; tylko o to, żeby był ogródkiem kwiatowym. Dobry ogrodnik wie, że róż nie da się zasadzić w kominie, a stokrotki nie wystrzelą w górę jak bluszcz po balustradzie [...]. Wie jaki jest ogólny cel, który pragnie osiągnąć; ale ponieważ nie cierpi na wrodzony idiotyzm, nie sądzi, że może osiągnąć go wszędzie w takim samym stopniu czy też bez uwzględniania kilku innych rzeczy⁵⁵. Państwo dystrybucjonistyczne nie tylko dopuszcza, ale wręcz zakłada istnienie form własności innych, niż drobna własność indywidualna, choćby własności komunalnej, a także wielości segmentów gospodarczych, choćby rolnictwa i przemysłu, maszynizmu, a więc i zapewne pewnych enklaw produkcji wielokapitałowej⁵⁶ – o ile, rzecz jasna, te wyjątkowe formy gospodarcze nie zniszczą fundamentu, z którego wyrastają, nie rozrosną się patologicznie, i nie zniweczą owej „proporcji”, opisywanej przez angielskiego pisarza w tym samym eseju.

„Proporcji”, czy też – jak można by rzec – „pluralizmu gospodarczego”; po raz kolejny zachodzi tutaj zastanawiająca zgodność. Przejdźmy zatem do kwestii ostatniej, to znaczy: do kwestii świeckości państwa chrześcijańskiego. Czy państwo dystrybucjonistyczne jest państwem świeckim?

Tutaj odpowiedź również nie nastrecza trudności; podstawową przesłankę stanowi tu fakt, że choć, jak zostało już wykazane, dystrybucjonizm był ruchem chrześcijańskim, i w znacznej mierze wyrastał z nurtu katolickiej myśli społecznej, to jednak u żadnego z jego twórców nie da się znaleźć wzmianek o budowie państwa wyznaniowego, a wręcz przeciwnie. We wspomnianym już dziele *The Outline of Sanity*, Chesterton, wyraźnie „arystotelizując” stwierdza, że „jedynym celem istnienia ludzkiego państwa jest ludzkie szczęście. W wypadku tych, którzy wyznają pewne poglądy religijne, szczęście to zależy od nadziei na inne, większe szczęście, której państwo nie może przeszkadzać⁵⁷. Jak już gdzie indziej zauważono, takie ujęcie sprawy suponuje istnienie dwóch „szczęść”, czy może lepiej powiedzieć celów człowieka, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, z których państwo bezpośrednio realizuje ledwie jeden, niższy, a jedynym zadaniem, jakie ma wobec wiary religijnej, jest „nie przeszkadzać”, czy „nie zagrażać” jej rozwojowi i głoszeniu; jest to

⁵⁵ Gilbert Keith CHESTERTON, *O poczuciu proporcji*, przeł. M. Wąs, <http://chestertonpolka.org/chesterton-o-poczuciu-proporcji-normalnosc-w-zarysie/> 2018, akapity 11 i 13.

⁵⁶ Tamże, akapity 12 i 13.

⁵⁷ Gilbert Keith CHESTERTON, *The Outline of Sanity*, Rookhope: Aziloth Books 2011, s. 88. [„[T]he aim of human polity is human happiness. For those holding certain beliefs it is conditioned by the hope of the larger happiness, which it must not imperil”].

niemal „lustrzane odbicie” Maritainowskiego poglądu na relację państwo–Kościół⁵⁸. Innym dowodem jest powszechna u dystrybucjonistów obrona republikańskiego ideału państwowego i związanych z nim swobód obywatelskich. Ostatni rozdział cytowanej już *Rewolucji Francuskiej*, pt. „Rewolucja i Kościół Katolicki”, stanowi po prostu wielką próbę udowodnienia, że „znaczną część czysto doczesnej teorii demokratycznej to rzecz całkowicie obojętna dla transcendentnej i nadprzyrodzonej nauki katolickiej. W tych punktach wszakże, w których zachodzi kontakt (jak w wypadku koncepcji przyrodzonej godności człowieka czy równości ludzkiej), zachodzi zgoda. Podsumowując: republikański nie może ze względu na swoją teorię prześladować Kościoła; Kościół nie może ze względu na swoją doktrynę ekskomunikować republikańskiego”⁵⁹, i że konflikt idei republikańskich z katolicyzmem to nie kwestia idei, lecz wyłącznie „pamięci”⁶⁰. Czy powyższe cytaty, szczególnie cytaty pierwszy, nie zdają się przynajmniej implikować (choć można utrzymywać, że robią znacznie więcej) tych samych dwóch elementów relacji państwo–Kościół, które stanowią fundament Maritainowskiej koncepcji nowego państwa chrześcijańskiego? Z jednej strony, rozdzielność, wynikająca z głębokiej różnicy porządków („transcendentna, nadprzyrodzona nauka katolicka” i „czysto doczesna teoria demokratyczna”), z drugiej – podporządkowanie niższego wyższemu? Stwierdzana przez Belloc „zgoda” to przecież zgoda „najniższych” – by tak rzec – punktów nauki katolickiej i „najwyższych” punktów demokratyzmu; sformułowanie to jest tak wymowne, że nosi właściwie znamiona symbolu przestrzennego.

Zwróćmy uwagę przy tym, że wzmianka o „przyrodzonej godności człowieka” przypomina z kolei wprost przynajmniej „ducha” Maritainowskiego personalizmu; a podobieństwa sięgają jeszcze głębiej. Otóż Belloc, próbując scharakteryzować (co czyni niezwykle oszczędnie – i ostrożnie) „idealny” w swoim pojęciu sposób funkcjonowania Kościoła w państwie, żąda właściwie tylko jednej rzeczy: pełnej swobody działania, w tym głoszenia, stwierdzając jednocześnie (do czego służy mu przykład upadku Kościoła Gallikańskiego w wieku XVIII), że zdrowie instytucji religijnych zależy w całości od żywego zaangażowania ich członków. „Kościół nie bronił siebie, ale – by tak rzec – swego sposobu bycia. Sytuacja przedstawiała się tak, jak gdyby garni-

⁵⁸ M. WAŚ, *Our Little Lives*: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism, s. 67-68.

⁵⁹ Hilaire BELLOC, *Rewolucja i Kościół Katolicki*, przeł. M. Waś, <http://chestertonpolska.org/belloc-rewolucja-i-kosciol-katolicki/> 2017, akapit 15.

⁶⁰ Tamże, akapit ostatni.

zon wojskowy, zapominając o głównych umocnieniach fortecy, skupił wszystkie swoje wysiłki na utrzymaniu magazynów żywności. Tak też dobre wierszowane satyry, szczery entuzjazm, logiczny wykład czegokolwiek z tego, co w umyśle ludzkim bez ustanku buntuje się przeciw prawdom transcendentalnym – wszystko to mogło krążyć po przestrzeni publicznej bez przeszkód, nie prowokując żadnej skutecznej reakcji. Wszelkie akty braku szacunku do wewnętrznej władzy Kościoła karano jednak z wyjątkową surowością⁶¹. Na skutek tej strategii, Kościół francuski zaczął się rozkładać⁶². Wnioski (jeśli tylko pamięta się, po co Belloc pisał swoje książki) nasuwają się same. Jeśli Kościół chce dobrze funkcjonować, rozwijać się i istnieć, nie może sięgać po cenzurę czy środki polityczne, ale musi zwrócić się, dokładnie tak, jak u Maritaina, do serc i sumień wiernych, którzy powinni bronić go w ramach pełnej wolności słowa, do której Belloc miał niemal religijne nabożeństwo („My, spowici szczerze milczeniem dzisiejszego świata, jesteście dziedzicami tych, którzy wzniesli polityczną wielkość Anglii na fundamencie wolności słowa, i prozy, jaka się z niej poczyna”, pisał o sobie i swoim środowisku w broszurze *Wolna prasa* z 1918⁶³); po raz kolejny zatem, jedyne, czego oczekuje się od państwa wprost, to pełna swoboda głoszenia katolicyzmu – wszelka pozytywna pomoc i przywileje zostają bezwzględnie odrzucone.

Przykłady i interpretacje można by mnożyć; istotnie, niewątpliwie, będzie to rzeczą bardziej niż odpowiednią dla następnych badań. W tym momencie możemy poprzestać na tym, co udało nam się uzyskać – bo bez cienia wątpliwości odkryliśmy kolejny punkt zgody.

Kolejny, to znaczy trzeci – a tylko tylu przecież szukaliśmy. Wydaje się zatem, że można to już stwierdzić z pełną odpowiedzialnością: co do swych rysów głównych, dystrybucjonizm jest z nową cywilizacją chrześcijańską tożsamy, jest po prostu niczym innym niż Maritainowskie sformułowanie tego samego, konkretnego ideału historycznego.

A jednak, gdyby sytuacja była aż tak klarowna, osobne pojęcia „dystrybucjonizmu” i „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” nie byłyby potrzebne; wystarczyłoby jedno, mogące zbiorczo określać te dwa ideały, w gruncie rzeczy stanowiące ledwie jeden ideał. Oczywiście, sytuacja wcale nie jest aż tak prosta; i mimo zasadniczych podobieństw, zdarzają się również zasadnicze różnice. Problemowi temu zostanie poświęcona ostatnia część pracy.

⁶¹ Tamże, akapity 35 i 36.

⁶² Tamże, akapity 37 i 38.

⁶³ Hilaire BELLOC, *Wolna prasa*, przeł. M. Wąs, chestertonpolska.org 2017, s. 71-72.

Rzecz jasna, w tym wypadku również musimy ograniczyć się wyłącznie do ustaleń wstępnych i pójść po „linii najmniejszego oporu” (czyli działać metodami, które jako jedyne wchodzą w grę w wypadku tak krótkiej formy). Gdybyśmy zatem chcieli wskazać przynajmniej jeden element, w którym dystrybucjoniści angielscy odbiegali, i to radykalnie (im radykalniej, tym dla potrzeb badania lepiej), od ideału Maritainowskiego, moglibyśmy powiedzieć: „russoizm”; a konkretnie: teoria woli powszechnej.

Jak widzieliśmy, Maritain odcinał się od myśli Jeana Jacques'a Rousseau całkowicie, widząc w niej wręcz całkowitą patologizację ideału demokratycznego, jego „anarchizację”, która obala samą siebie, prowadząc, na zasadzie „zwrotów dialektycznych” do dyktatury⁶⁴. W wypadku Chestertona, sprawa wyglądała zupełnie inaczej, choć nie jest to jeszcze dostatecznie dobrze zbadane (trzeba pamiętać, że angielski pisarz nie lubił popisywać się erudycją, w związku z czym z rzadka tylko bezpośrednio cytował źródła, co bardzo często utrudnia precyzyjne ustalenie inspiracji⁶⁵). William Oddie, co prawda, potwierdza ogromną rolę, jaką odegrała w formacji intelektualnej i moralnej Chestertona francuska tradycja republikańska⁶⁶, ta zaś, jako liberalna, jak stwierdza Kowalczyk, najwięcej czerpie właśnie z Rousseau⁶⁷; prócz tego, zdarzają się angielskiemu dystrybucjoniście fragmenty takie, jak choćby ten z *Victorian Age in Literature* (1914): „Romantyczny liberalizm Rousseau, piękne truizmy, które odświeżyły życie narodów, powrót do natury i jej praw”⁶⁸, czy proste acz wymowne stwierdzenie, „że Rousseau miał rację, a Karol Marks się mylił”, na jakie natrafiamy w zbiorze pt. *Nowe Jeruzalem* (1920), w kontekście opisu dwóch rewolucji – francuskiej i rosyjskiej⁶⁹. Niemniej, podobne kwestie istotnie pozostają zazwyczaj zaledwie na poziomie aluzji i symboli.

W wypadku Belloc natomiast, sprawy mają się zupełnie inaczej. W *Rewolucji Francuskiej*, a konkretnie w cytowanym już rozdziale o teorii politycz-

⁶⁴ M. WAŚ, *Our Little Lives*: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism, s. 28.

⁶⁵ Tamże, s. 45.

⁶⁶ W. ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, s. 185.

⁶⁷ Stanisław KOWALCZYK, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice: Wydawnictwo Unia 1995, s. 45.

⁶⁸ Gilbert Keith CHESTERTON, *The Victorian Age in Literature*, New York: Henry Holt & Company 1914, s. 22. [„[T]he romantic liberalism of Rousseau, the free and humane truizms that had refreshed the other nations, the return to Nature and to natural rights”].

⁶⁹ Gilbert Keith CHESTERTON, *Nowe Jeruzalem*, przeł. M. Waś, chestertonpolska.org 2018, s. 357.

nej, stojącej u podstaw tego wielkiego dzieła, określa on tego francuskiego filozofa mianem „proroka Rewolucji”⁷⁰, „wielkiego interpretatora teorii demokratycznej”⁷¹, jego najważniejsze dzieło zaś, *Umowę społeczną*, „małą książeczką, której styl i spójność logiczną przyrównać można do jakiegoś solidnego i precyzyjnego dokonania sztuki mechanicznej”⁷². Nic dziwnego zatem, że cały swój wywód polityczny opiera nie na niczym innym, a na teorii woli zbiorowej, stanowiącej motyw centralny russoizmu politycznego⁷³; „zbiorowa samorealizacja i egzekwowanie woli powszechnej”⁷⁴, „woła narodowa”⁷⁵, „inicjatywa zbiorowa” i znów „woła powszechna”⁷⁶ – każda analiza polityczna obraca się wokół tych podstawowych pojęć, wziętych właśnie z filozofii Rousseau. „[W]spólnota polityczna roszcząca pretensje do suwerenności, do moralnego prawa obrony swojego istnienia wobec innych wspólnot politycznych, czerpie polityczny i doczesny autorytet swych praw nie od tych, którzy nią w danym czasie rządzą, nie od systemu sądownictwa nawet, ale z siebie samej”⁷⁷, i to z siebie samej ujętej dokładnie jako wspólnota, grupa; to wspólnota, jako właściwy podmiot woli powszechnej, jest „suwerenna”⁷⁸, nie jednostka, ani nawet nie zbiór jednostek, bo jednostki uczestniczą w suwerenności wspólnoty na tyle, na ile włączają się w swym „obywatelskim sumieniu”⁷⁹ w wolę powszechną. Jest to skądinąd, jak można powiedzieć, motyw „personalizujący” nieco wywód francusko-angielskiego publicysty, bo wprowadzający (niezaprzeczalnie) czynnik świadomej decyzji; natomiast nawet w tym wypadku posiłkuje się Belloc terminologią wziętą z *Umowy społecznej*. „[W]ładza moralna ludzi w każdej społeczności”, pisze w rozdziale drugim, poświęconym w całości postaci jej autora, „wynika z ich świadomej zgody” (owszem, lecz zaraz czytamy) „czy też, precyzyjnie mówiąc, właśnie umowy społecznej”⁸⁰, która przecież, jako konstytutywna dla

⁷⁰ H. BELLOC, *Polityczna teoria Rewolucji*, akapit 39.

⁷¹ Tamże, akapit 38.

⁷² Tamże, akapit 18.

⁷³ S. KOWALCZYK, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 47.

⁷⁴ H. BELLOC, *Polityczna teoria Rewolucji*, akapit 15.

⁷⁵ Tamże, akapit 34.

⁷⁶ Tamże, akapit 3.

⁷⁷ Tamże, akapit 2.

⁷⁸ Tamże, akapit 6.

⁷⁹ Tamże, akapit 5.

⁸⁰ Hilaire BELLOC, *Rousseau*, przeł. M. Wąs, <http://chestertonpolska.org/belloc-rousseau/> 2017, akapit 11.

bytu społeczeństwa, stanowi źródło, z którego wola powszechna bierze swój początek, tak że te dwa pojęcia pozostają ze sobą w ścisłej korelacji⁸¹. Czy udaje się Bellocowi uniknąć związanych z tym stanowiskiem trudności, na które wskazuje Kowalczyk, czy też nie, to już inna sprawa; niezależnie od tego, uprawia autor *Państwa niewolniczego* „russoizm konsekwentny”.

„Sto stroniczek, które wyszły spod pióra Rousseau, to bezpośrednie źródło nowoczesnej teorii państwa; klarowność i niezrównana ekonomia ekspresji; ścisłość analizy, epigramatyczna niemalże bystrość sądu i mądrość – to właśnie owe wody podziemne, z których czerpie strumień współczesnej demokracji”⁸² – w taki oto sposób charakteryzuje Belloc dzieło, które stało się, jak wszystko na to wskazuje, fundamentem jego osobistej polityczności.

Można by poświęcić tej kwestii jeszcze wiele słów, niemniej nie wydaje się to potrzebne. Jeśli Belloc nie był russoistą, nikt nie był russoistą, nie jest russoistą, ani nie będzie russoistą. Filozofia Rousseau stanowi dla Belloc’a „ramę ogólną” myśli, zasadniczą podstawę, z której wynikają, w ten lub inny sposób, inne jego idee. Maritain w *Humanizmie integralnym* wyraźnie zastrzegł, że demokracja personalistyczna zerwie z russowską chimera „wolności bezosobistej, wolności abstrakcyjnej”, sprzeciwiającej się, zdaniem francuskiego mistrza, „swobodom pozytywnym” osoby⁸³; nowa, personalistyczna demokracja miałaby być zatem demokracją „zderussoizowaną”. Widać wyraźnie, że w tym punkcie drogi projektu nowej cywilizacji chrześcijańskiej i dystrybucjonizmu radykalnie się rozchodzą.

Ich dalszy bieg pozostaje poza horyzontem naszych obecnych aspiracji; analiza, jaką chcieliśmy tu przeprowadzić, dobiegła końca. Jakie wnioski z niej dla nas wypływają? Czy przeprowadzenie jej było warte swojej ceny?

Wydaje się, że mimo całej jej szczątkowości i niewystarczalności – tak; po pierwsze bowiem, udało się w tekście niniejszym wykazać zasadniczą zbieżność ideału nowej cywilizacji chrześcijańskiej i doktryny dystrybucjonizmu angielskiego. Nie ma żadnych dowodów, że twórcy tych dwóch doktryn czytali sobie nawzajem – i na pewno nie na to, że się rozumieli i sobą inspirowali. Skąd zatem wynika tak daleko posunięte podobieństwo? Czy chodzi o pewną wspólnotę tradycji? A może intuicji, pewnej nadracjonalnej treści, znajdującej wyraz w różnych systemach ideowych? Jeśli tak wszakże, jakie jest źródło takiej intuicji – i dlaczego tacy a nie inni ludzie mieliby

⁸¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, s. 23.

⁸² H. BELLOC, *Rousseau*, akapit 22.

⁸³ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, s. 145.

mieć ją akurat taką samą, w pierwszej połowie XX wieku? Wyniki naszych badań otwierają przed nami ogromne perspektywy, od historii idei, przez filozofię człowieka do filozofii historii. Każdy z tych tropów można podjąć, i na każde pytanie spróbować przynajmniej udzielić odpowiedzi.

Po drugie, być może porównanie takie pozwoli spojrzeć na dystrybucjonizm angielski z innej perspektywy. Dotychczas ruch ten, tworzony przez publicystów raczej, niż „zawodowych” filozofów, częstokroć w warunkach typowej dziennikarskiej gorączki, wyrażający się w tekstach rozproszonych, i z konieczności uproszczonych, traktowany był po macoszemu, a czasem włączany na siłę w pewne wcześniej przygotowane ramy, w stereotypy, które dusiły i fałszowały jego autentyczną naturę. Fakt, że takie właśnie dzieło, przy wszystkich ograniczeniach, z jakimi musieli mierzyć się jego twórcy, wykazuje zbieżność z filozofią tak niekwestionowaną wysoką, jak tomizm Maritaina, mówi wiele o jego jakości – i trudno sądzić, by ktokolwiek, kto przemyśli implikacje tego stanu rzeczy, mógł Chestertona i Belloc’a po prostu lekceważyć, czy też zbyt lekko przechodzić nad ich dorobkiem do porządku dziennego. Myśl dystrybucjonistyczna przekracza schematy i niepokoi – i wymaga, aby podejść do niej poważnie, i zajmować się nią z odpowiednim warsztatem.

Po trzecie, jak widzieliśmy, prócz zbieżności ujawniły się także różnice; i to również otwiera zawrotne wprost perspektywy dalszych badań. Najpierw dlatego, że wskazuje na wewnętrzne zróżnicowanie filozofii katolickiej, mimo fundamentalnej jedności zdolnej do toczenia z samą sobą fundamentalnych sporów. Kolejno dlatego, że tym wyraźniej unaocznia bogactwo dorobku dystrybucjonistycznego, niewpasowującego się w proste schematy, i stanowiącego jakość samą dla siebie. Kolejno zaś dlatego, że poniekąd prowadzić może do (hipotetycznego póki co, rzecz jasna) podważenia zasadności samej stawianej w tekście tezy. Spór personalizmu z russoizmem nie jest (a przynajmniej tak się wydaje) sporem o szczegóły, a o źródła; o podstawową koncepcję człowieka, z której wynika, w następnym stopniu, koncepcja państwa. Czy filozof katolicki może być russoistą? Czy russoista może być personalistą? Czy człowiek filozofujący w kategoriach woli zbiorowej może filozofować w kategoriach osoby? Nie jest to wykluczone; niemniej jeśli tak, kwestia ta wymaga swoistej, wnikliwej analizy – i jeśli tak, to znaczy jeśli doktryny na gruncie historycznym niemalże wprost sprzeczne (choć trzeba przyznać, że Maritain wraz z upływem czasu łagodził swoją krytykę, wynikającą zresztą w znacznej proporcji z motywacji politycznych i związków ze słynną – i niesławną – w katolicyzmie francuskim *L’Action Francaise* Chalres’a Maurrasa, które potem ten jeden z ojców przecież republikanizmu katolickiego wspo-

minał ze sporym bólem), mogą zgodzić się na gruncie abstrakcyjnym, bezwzględnie należy znaleźć dla tego faktu osobne wyjaśnienie. Jeśli zaś nie, należy postawić pytanie: czy przypadkiem wszystkie zarysowane tu podobieństwa między ideałem nowej cywilizacji chrześcijańskiej a dystrybucjonizmem angielskim nie mają ledwie natury czysto zewnętrznej, nie stanowią ledwie jak gdyby „szaty wierzchniej”, pewnej formy, którą Belloc i Chesterton napełniali całkiem inną niż Maritain treścią, intelektualnie czerpiąc przecież z zupełnie innych „wód podziemnych”, niż on? Nie jest to wykluczone. Na pewno jednak potrzebuje dużo świeżego namysłu i dużo pracy.

Pozostaje mieć nadzieję, że zostanie ona wykonana jak najszybciej. Niezależnie od tego, wydaje się, że dystrybucjonizm powoli będzie się w Polsce „wybijał na niepodległość”, nawet i na przekór ideologicznej niechęci oraz umysłowemu lenistwu; i że jego niezwykłość wyjdzie kiedyś na światło dzienne – i przetrze w myśli polskiej nowe szlaki, wiodące ku nowym horyzontom.

LITERATURA CYTOWANA

- AHLQUIST, Dale, *The Complete Thinker*, San Francisco: Ignatius Press 2012.
- BELLOC, Hilaire, *Wolna prasa*, przełożył Maciej Wąs, chestertonpolska.org 2017.
- BELLOC, Hilaire, *Polityczna teoria Rewolucji*, przełożył Maciej Wąs, <http://chestertonpolska.org/belloc-polityczna-teoria-rewolucji/> 2017.
- BELLOC, Hilaire, *Rewolucja i Kościół Katolicki*, przełożył Maciej Wąs, <http://chestertonpolska.org/belloc-rewolucja-i-kosciol-katolicki/> 2017.
- BELLOC, Hilaire, *Rousseau*, przełożył Maciej Wąs, <http://chestertonpolska.org/belloc-rousseau/> 2017.
- BELLOC, Hilaire, *Państwo niewolnicze*, przełożył Maciej Wąs, chestertonpolska.org 2017.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *The Victorian Age in Literature*, New York: Henry Holt & Company 1914.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *The Catholic Church and Conversion*, San Francisco: Ignatius Press 2006.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *The Outline of Sanity*, Rookhope: Azlioth Books 2011.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Nowe Jeruzalem*, przełożył Maciej Wąs, chestertonpolska.org 2018.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Zbrodnie Anglii*, przełożył Maciej Wąs, chestertonpolska.org 2018.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *O poczuciu proporcji*, przełożył Maciej Wąs, <http://chestertonpolska.org/chesterton-o-poczuciu-proporcji-normalnosc-w-zarysie/> 2018.
- FAHEY, William E., *Towards a Description of Distributism*, w: *The Hound of Distributism*, red. R. Aleman, Charlotte: ACS Books 2015, s. 9-29.
- FESKE, Victor, *From Belloc to Churchill: Private Scholars, Public Culture, and the Crisis of British Liberalism, 1900–1939*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1996.

- GRZYBOWSKI, Jacek, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa: Fronda 2007.
- KALINECKI, Paweł, *Wprowadzenie do dystrybucjonizmu*, <http://www.dystrybucjonizm.pl/pawel-kaliniecki-wprowadzenie-do-dystrybucjonizmu/> 2012.
- KER, Ian, *G.K. Chesterton*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- KOWALCZYK, Stanisław, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992.
- KOWALCZYK, Stanisław, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice: Wydawnictwo Unia 1995.
- KOWALCZYK, Stanisław, *Nurty personalizmu – od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- LEON XIII, *Rerum novarum*, przełożył ks. Jan Piwowarczyk, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1996.
- LEON XIII, *Aeterni Patris*, w: św. TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest wiara nasza*, przełożył Marcin Karas, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2006, s. 139-195.
- MARITAIN, Jacques, EVANS, Joseph W., *One the Philosophy of History*, New York: Charles Scriber's Sons 1957.
- MARITAIN, Jacques, *Humanizm integralny*, autor przekładu nieznanego, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1960.
- MARITAIN, Jacques, *Man and the State*, Washington: The Catholic University of America Press 1998.
- MARITAIN, Jacques, *Nauka i mądrość*, przełożył Marcin Reutt, Warszawa–Ząbki: Fronda 2005.
- MARITAIN, Jacques, *Wieśniak z nad Garonny*, przełożył Arkadiusz Zdziernicki, Poznań: Wydawnictwo W drodze 2017.
- ODDIE, William, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Umowa społeczna*, przełożył Antoni Peretiatkiewicz, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966.
- WAŚ, Maciej, *„Our Little Lives”: Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, niepublikowana praca magisterska, Sosnowiec: Uniwersytet Śląski 2016.
- WAŚ, Maciej, *Nacjonalizm Gilberta Keitha Chestertona a nacjonalizm Risorgimento i nacjonalizm integralny*, „Społeczeństwo i Polityka” 2017, nr 2(51), s. 125-138.

DYSTRYBUCJONIZM ANGIELSKI
JAKO WARIANT NOWEJ CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
UJĘTEJ W SENSIE KONKRETNEGO IDEAŁU HISTORYCZNEGO

S t r e s z c z e n i e

Celem opracowania jest dowiedzenie, że angielska myśl dystrybucjonistyczna, reprezentowana przez Hilaire Belloc'a i Gilberta Keitha Chestertona, stanowi oryginalny wariant konkretnego ideału historycznego nowej cywilizacji chrześcijańskiej, jaki opracował w dziele *Humanizm integralny* francuski filozof tomistyczny, Jacques Maritain. Pierwsza, krótsza część artykułu stanowi zarys koncepcji nowej cywilizacji chrześcijańskiej jako konkretnego ideału historycznego, ujętego w trzech zasadniczych wymiarach: politycznym (demokracja personalistyczna), ekonomicznym (pluralizm gospodarczy) i kulturowym (chrześcijańskie państwo świeckie).

Druga poświęcona jest wykazaniu, że te wszystkie trzy elementy znajdują analogiczne odzwierciedlenie w tradycji dystrybucjonistycznej. Trzecia, najkrótsza, poświęcona jest prezentacji podstawowych różnic zachodzących między koncepcjami Maritaina a dystrybucjonistów, ze względu na które nie można mówić o pełnej identyczności, a jedynie o podobieństwie, i które otwierają perspektywy dalszych badań.

Słowa kluczowe: Jacques Maritain; Gilbert Keith Chesterton; Hilaire Belloc; dystrybucjonizm; nowa cywilizacja chrześcijańska; *Humanizm integralny*; Jean-Jacques Rousseau; demokracja; osoba; wola powszechna.

ENGLISH DISTRIBUTISM AS A VARIANT OF THE NEW CHRISTIAN CIVILIZATION TAKEN AS A CONCRETE HISTORICAL IDEAL

S u m m a r y

The aim of the work is to present English social philosophy of distributism as a variant of a concrete historical ideal of the New Christian Civilization, as proposed by a French Thomist, Jacques Maritain, in his *Integral Humanism*. The first part of the text present the idea of the New Christian Civilization in three important dimensions: political (personalist democracy), economic (economic pluralism) and cultural (Christian secular state). Second one's aim is to prove that all these three elements are analogically present in the structure of distributist thought. Third part, the shortest of all, presents differences that occur between English distributism and the thought of Jacques Maritain, due to which the two system can be compared not in the terms of identity, but only similarity, and which open perspectives for further research.

Key words: Jacques Maritain; Gilbert Keith Chesterton; Hilaire Belloc; distributism; the New Christian Civilization; *Integral Humanism*; Jean-Jacques Rousseau; democracy, person; general will.