

Łukasz Czajka

O pojednaniu tradycji i demokracji w myśli Gilberta Keitha Chestertona

Colloquium nr 3, 57-70

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Łukasz Czajka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O POJEDNANIU TRADYCJI I DEMOKRACJI W MYŚLI GILBERTA KEITHA CHESTERTONA

STRESZCZENIE

Głównym celem artykułu jest przedstawienie zaproponowanej przez G. K. Chestertona apologii tradycji rozumianej jako „demokracja umarłych” oraz jej krytyczne zestawienie z politycznymi ideami Hansa-Georga Gadamera i Johna D. Caputo. Artykuł składa się z czterech głównych części. W części pierwszej przedstawione zostały refleksje Chestertona na temat demokracji umarłych, której inkluzywność nie pozwala zapomnieć o głosach przodków. W drugiej części myśl Chestertona została polemicznie zestawiona z hermeneutycznymi ideami Hansa-Georga Gadamera, który wskazywał na konieczność ciągłej aktualizacji tradycji do wymogów współczesności. Cześć trzecia zawiera krytykę koncepcji Chestertona przeprowadzoną w duchu radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo, której jednym z głównych zadań jest poróżnianie i rozbijanie jedności tradycji. W czwartym rozdziale omówione zostały konkretne przykłady zmagania się polskiej (budowa Świątyni Opatrzności Bożej) i szwajcarskiej (debata nad zmianą hymnu narodowego) demokracji z tradycjami przodków.

Słowa kluczowe:

Gilbert K. Chesterton, John D. Caputo, Hans G. Gadamer, demokracja umarłych, chrześcijańska ortodoksja.

Starożytni Grecy głosowali za pomocą kamieni; umarli mogą głosować za pomocą kamieni nagrobnych. Jest to głosowanie zupełnie przepisowe i oficjalne; przecież na większości nagrobków, tak jak na większości kart do głosowania, umieszcza się krzyżyk¹.

¹ G. K. Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, Wydawnictwo Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 79.

WPROWADZENIE

Gdy Georg Wilhelm Friedrich Hegel przystępował do konstruowania metanarracji o postępie „Ducha dziejów”, podzielił znaną mu historię ludzkości na trzy ważne etapy w jej rozwoju. Zdaniem Hegla, ostatni z tych etapów rozwoju ludzkich społeczeństw miał swój początek wraz z pojawieniem się na arenie dziejów chrześcijaństwa, które przyniosło ze sobą teologiczną ideę równości i wolności wszystkich ludzi przed Bogiem. Natomiast zwieńczenie tego ostatniego etapu przemian ludzkich społeczeństw związane było z procesem zeświecczenia religijnych idei chrześcijaństwa² i przeniesieniem ich na obszar teorii politycznej, w której wprowadzono idee indywidualnej wolności oraz równości wszystkich ludzi wobec prawa.

Wpływ chrześcijaństwa na polityczne oblicze Europy stał się także przedmiotem krytycznej refleksji ze strony antyheglowskiego filozofa, jakim był Fryderyk Nietzsche. Niemiecki filozof, będąc zaciekle krytykiem chrześcijaństwa, atakował także demokrację, której polityczne ideały egalitaryzmu zrodziły się z chrześcijańskiego uniwersalizmu. Nietzsche mógł więc oskarżać chrześcijaństwo o to, że odpowiada ono za powstanie masowego społeczeństwa demokratycznego, tak bardzo odległego od cenionej przez niego wizji hierarchicznego społeczeństwa arystokracji ducha.

Spory o wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie się nowożytnej demokracji nie ominęły także współczesnych debat dotyczących fundamentów tożsamości Unii Europejskiej. Jednym z ważnych głosów w tej debacie była opinia Jürgena Habermasa, który starał się przekonywać, że tak bardzo cenne dla wielu Europejczyków idee jak indywidualna wolność, polityczny egalitaryzm lub uniwersalne prawa człowieka są zakorzenione w judaistycznej etyce sprawiedliwości i chrześcijańskiej miłości bliźniego³.

Demokracja ma także swoje antyczne korzenie, ale przytoczone wcześniej opinie wskazują na narodziny nowożytnej demokracji z ducha chrześcijaństwa. Jednakże myśl Hegla, Habermasa i Nietzschego jest bardzo odległa od idei głoszonych przez chrześcijańską ortodoksję. Czy w takim przypadku teza o narodzinach demokracji z ducha chrześcijaństwa nie jest przypadkiem modernistyczną herezją? Odpowiedzi na to pytanie można po-

² Sekularyzacja chrześcijańskich idei związana była mocno z ideałami filozofii oświeceniowej, która zrodziła politycznego ducha Rewolucji Francuskiej. Jednakże dla Hegla najważniejsza jest polityczna działalność Napoleona i idee zawarte w jego Kodeksie Napoleońskim.

³ Zob. M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Znak, Kraków 2010, s. 355.

szukiwać w pismach obrońców chrześcijańskiej ortodoksji. Dlatego dalsza część artykułu będzie poświęcona analizie pism katolickiego „rycerza wiary” i obrońcy ortodoksji jakim był Gilbert Keith Chesterton.

Artykuł składa się z trzech głównych części. Zadaniem pierwszej z nich będzie przedstawienie refleksji Chestertona nad fundamentami tworzącymi ustrój demokratyczny oraz postulowanym przez autora *Romancy o ortodoksji* chrześcijańskim obliczem demokratycznych procedur wyborczych. Zwieńczeniem tej części artykułu będzie analiza koncepcji „demokracji umarłych”, w ramach której Chesterton stawia pytanie o rolę tradycji i jej przekazywania w politycznych sporach demokratycznego demosu.

W drugiej części artykułu myśl Chestertona zostanie skonfrontowana z ideami filozoficznej hermeneutyki propagowanymi przez Hansa-Georga Gadamera. Zaproponowana przez niemieckiego hermeneutę próba rehabilitacji autorytetu tradycji może być potraktowana jako twórcze rozwinięcie idei zaproponowanej przez Chestertona.

W trzeciej części sformułowane zostaną argumenty krytyczne wobec idei postulowanych przez Chestertona i Gadamera. Punktem wyjścia dla tej polemicznej krytyki będzie filozofia i teologia radykalnego hermeneuty Johna D. Caputo, który, hołdując postmodernistycznemu nakazowi pielęgnowania wszelkich możliwych różnic i odzyskiwania marginalizowanych idei, wykazuje daleko idący sceptycyzm wobec postulatów hermeneutyki kontynuacji tradycji.

Natomiast w podsumowaniu artykułu wskazane zostaną i przeanalizowane dwa przykłady mierzenia się współczesnych społeczeństw z postulatami Chestertonowskiej demokracji umarłych.

Chestertona obrona demokracji umarłych

Chesterton nie urodził się strażnikiem ortodoksji, musiał się nim stać. Droga do jego konwersji⁴ wiodła poprzez lekturę ateistycznych książek oraz liczne konfrontacje z ideami liberalizmu, socjalizmu, religijnego modernizmu i filozoficznego sceptycyzmu. Wiedza i doświadczenia, jakie zdobył w trakcie tej intelektualnej podróży ku ortodoksji, przydały mu się później podczas publicystycznych potyczek toczonych z zażartymi przeciwnikami chrześcijaństwa. Jednym z takich ważnych sporów było poszukiwanie istoty demokracji i odkrywanie jej chrześcijańskiego oblicza.

⁴ Po więcej szczegółów z duchowej drogi Chestertona odsyłam do następujących publikacji: G. K. Chesterton, *Autobiografia*, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2010; J. Ryzewska, *Chesterton. Obrońca wiary*, Apostolicum, Ząbki 2004.

Autor *Romancy o ortodoksji* wprost deklaruje, że wierzy w demokrację rozumianą przede wszystkim jako ustrój prowadzący do samorządności ludu. Tak rozumiana demokracja wspiera się na dwóch fundamentach⁵. Pierwszym z nich jest przeświadczenie, że w demokracji wspólne cechy łączące ludzi są ważniejsze niż różnice ich oddzielające. By demokratyczna wspólnota mogła powstać i sprawnie funkcjonować musi zaistnieć coś, co połączy jednostki tworzące wspólnotę. Demokracja jest oczywiście ustrojem tolerującym różnorodność jednostek, jednakże zbyt mocne podkreślanie różnic może prowadzić do zbytnej atomizacji społeczeństwa i powolnego jej rozpadu. Natomiast drugim fundamentem jest przeświadczenie, że jedną z tych cech łączących jednostki jest instynkt polityczny, czyli to, że w wielu osobach tkwi to, co Arystoteles określał mianem *zoon politikon*. Sam instynkt polityczny nie wystarczy jednak by mówić o fundamencie dla demokracji, gdyż znane są powszechnie inne formy ustrojowe, poprzez które ów instynkt mógłby się realizować. Dlatego Chesterton, próbując dokonać wglądu w istotę demokracji przyjmuje, że instynktowi politycznemu towarzyszy pragnienie samorządności, które napędza wizja bycia wolnym człowiekiem, który może sam sobą zarządzać.

W tym miejscu zaczyna już wyłaniać się bliskie demokratom przeświadczenie, że każdy powinien, przynajmniej w pewnym stopniu, sprawować władzę, nawet jeśli będzie czynił to w sposób dalece niedoskonały. Z tego też wynika demokratyczna wiara w to, że o najważniejszych sprawach powinni decydować także zwykli ludzie, a nie tylko intelektualne i oligarchiczne elity.

To wszystko prowadzi Chestertona do wygłoszenia pochwały procedury demokratycznego głosowania⁶. Głosowanie demokratyczne jest przede wszystkim zwracaniem się z prośbą o opinie do tych osób, które w swej skromności nie wygłosiłyby jej publicznie oraz powątpiewają w swoje zdolności do bezpośredniego sprawowania władzy. Demokracja jest zatem dla Chestertona wyrazem zaufania do tych, którym brakuje zaufania do siebie samych. Co najważniejsze, to wcale nie musi być postrzegane jako ich wada. Zwróćmy uwagę, że prawdziwy chrześcijanin, podczas swojej drogi ku świętości, zawsze będzie podkreślał, że jest ułomnym grzesznikiem i dobrze zna swoje ograniczenia. Poza tym, sam Bóg wybrał słabych i głupich w oczach tego świata, by zawstydzić władców i mędrców (1 Kor 1, 26–29). Podobnie

⁵ G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, s. 76–77; Por: Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014, s. 157–158.

⁶ G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, s. 210.

z postacią Sokratesa kojarzone są słowa: „wiem, że nic nie wiem”⁷. To przeświadczenie o własnej niewiedzy nie było wadą Sokratesa, lecz sprawiło, że to właśnie on był najmądrzejszym z Greków. Sokrates bowiem poprzez te słowa nie chciał wygłosić pochwały własnej ignorancji, lecz chciał podkreślić, że jest świadom swej niewiedzy co do ostatecznej natury rzeczy, i że każda odpowiedź udzielona na pytanie o np. istotę dobra lub sprawiedliwości nie jest odpowiedzią ostateczną, lecz zaproszeniem do stawiania kolejnego pytania i stopniowego przybliżania się do prawdy.

W ten sposób demokracja jest dla Chestertona ustrojem, który w najważniejszych sprawach pokłada ufność i pyta zwykłych ludzi, a nie jedynie polega na wąskiej grupie elit. Chestertonowskiej pochvale demokratycznego głosowania towarzyszy także afirmacja przedwyborczej kampanii nawołującej do brania udziału w głosowaniu⁸. Chesterton dopatruje się nawet w takiej przedwyborczej agitacji próby realizacji jednego z ewangelicznych postulatów. Jest to bowiem zaproszenie skromnych i pokornych do tego, by „przesiedli się wyżej” w hierarchii społecznej i głosując w wyborach zdecydowali nie tylko o swoim własnym losie i losie elit bezpośrednio sprawujących władzę, ale także zadecydowali o przyszłości całego społeczeństwa. W ten sposób poprzez demokratyczne głosowanie może zrealizować się ewangeliczny postulat wzywający do tego by ostatni zostali pierwszymi.

W tym miejscu jak najbardziej uzasadnione jest pytanie: czy Chesterton nie spogląda na demokratyczny demos w sposób nazbyt wyidealizowany? Masowe społeczeństwo demokratyczne nie składa się bowiem jedynie z ludzi skromnych i pokornych, lecz także z prawdziwych ignorantów. Dlatego dobrym uzupełnieniem rozważań Chestertona nad demokracją jest lektura pism Johna Stuarta Milla, który mocno zwracał uwagę na to, jakie zagrożenia może przynieść demokratyczne społeczeństwo masowe dla funkcjonujących w nim wybitnych jednostek. Krytycy Chestertona zarzucali mu często populizm i zbytne schlebienie ludowi. On sam zdecydowanie bardziej

⁷ Kontekstem dla tych słów Sokratesa jest słynne stwierdzenie wyroczni delfickiej, która wskazała na Sokratesa jako na najmądrzejszego spośród wszystkich Greków. Sokrates, chcąc wykazać, że wyrocznia się pomyliła, zaczął wypytywać ludzi, którzy uchodzili za mędrców, o istotę takich idei jak dobro lub sprawiedliwość. Wypytyując ich Sokrates doszedł do wniosku, że nie posiadają oni wiedzy, którą rzekomo sobie przypisują. Nie są więc mędrkami, a jedynie ich udają. Sokrates też nie był pewny swoich własnych odpowiedzi na stawiane rzekomym mędrcom pytania. Tym jednak się od nich odróżniał, że był świadom swojej własnej niewiedzy. To właśnie ta świadomość własnych ograniczeń miała być źródłem mądrości postawy sokratejskiej. Szerzej na ten temat zob.: Platon, *Obrona Sokratesa*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 18–20.

⁸ G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, s. 211.

niż ignorancji ludu obawiał się niebezpiecznych teorii⁹, które rodziły się w głowach współczesnych mu intelektualistów. Jego zaufanie do ludu wynikało głównie z tego, że lud, w przeciwieństwie do elit intelektualnych, swoją mądrość życiową czerpał z zakorzenienia w chrześcijańskiej tradycji. Jednakże nie oznacza to, że intelektualiści nie mogą wnieść nic pozytywnego do życia ludu. Wręcz przeciwnie, szanując jego tradycje mogą brać czynny udział w jego duchowym ubogacaniu. By intelektualiści mogli nawiązać dialog z ludem potrzebne jest odpowiednie medium do prowadzenia tego dialogu. Dlatego Chesterton tak bardzo przykładał wagę do publicystyki czytanej w codziennych gazetach i do mniej lub bardziej rozrywkowej literatury. Stąd też nie może dziwić jego słynna obrona powieści detektywistycznej.

W rozważaniach Chestertona poświęconych demokracji pojawia się jeszcze jeden bardzo ważny wątek związany z powoływaniem się na tradycje przodków podczas toczenia sporów na demokratycznej agorze. Tradycja, dla Chestertona, jest przede wszystkim demokracją rozciągnięta w czasie. Jest rozciąganiem prawa do brania udziału w głosowaniach nad naszymi dzisiejszymi wyborami na bardzo liczną grupę ludzi, którą jednakże można bardzo łatwo pominąć. Tą grupą są nasi nieżyjący już przodkowie, którzy mogą być dyskryminowani, tylko z tego względu, że nie ma ich już z nami. Demokracja domaga się, by brać pod rozwagę opinie każdego człowieka. Dlatego kultywując liczne tradycje przodków nie pozwalamy by ich głos został zapomniany i pominięty. W ten sposób umarli biorą udział w naszych współczesnych sporach i są zapraszani do brania udziału w naradach naszych parlamentów.

Chesterton dokonał ważnego podziału na demokrację umarłych¹⁰ i arystokrację żyjących¹¹. Społeczeństwo, które w sposób radykalny odcina się od przodków i zapomina o swoich tradycjach, nie jest dla Chestertona demokracją, lecz arogancką arystokracją żyjących. Prawdziwą radykalną demokracją, czyli taką, która chce wsłuchiwać się w głosy wszystkich ludzi, także tych których nie ma już z nami, jest demokracja, która uwzględnia opinie i stara się zachowywać tradycje przodków.

Podsumowując można podkreślić, że Chesterton pozytywnie odnosił się do ustroju demokratycznego, a demokratyczne procedury wyborcze postrzegał jako naznaczone chrześcijańskim duchem. Jednakże na miano prawdzi-

⁹ Wystarczy wspomnieć choćby o zdecydowanej krytyce teorii eugenicznych.

¹⁰ Chesterton dokonał nieco niefortunnego wyboru nazwy dla swojej wizji demokracji uwzględniającej tradycję przodków, gdyż termin „demokracja umarłych” może sugerować, że Chesterton stawiał na pierwszym miejscu umarłych ponad żyjącymi, a nie to było jego intencją.

¹¹ Tamże, s. 78–79; Por. Ł. Czajka, *Święta anarchia...*, s. 158.

wej demokracji zasługuje tylko taka demokracja, która pozwala, by w jej najważniejszych sporach odzywała się także mądrość tradycji przodków.

Gadamera rehabilitacja autorytetu tradycji

Andrzej Przyłębski w swojej prolegomenie¹² do hermeneutycznej filozofii politycznej dostrzegł w Chestertonowskiej idei demokracji umarłych hermeneutyczny pierwiastek podkreślania zakorzenienia naszej egzystencji w kulturowych tradycjach, które pełnią funkcję swoistych prestruktur rozumienia nas samych i otaczającego nas świata. Z Heideggerowskiej koncepcji prestruktur rozumienia wywodzi się, zaproponowana przez Gadamera, idea pozytywnych przesądów¹³ zapewniających nam wstępne rozumienie rzeczywistości, z którą przychodzi nam się konfrontować. To właśnie hermeneutyczna myśl autora *Prawdy i metody* jest dobrym punktem wyjścia do nawiązania dialogu i twórczego rozwinięcia rozważań Chestertona. W ten sposób spotkać mogą się myśliciele, którzy przychodzą z dwóch odmiennych tradycji intelektualnych (Chesterton znający dobrze intelektualne mody nowoczesności, lecz przemawiający z pozycji prenowożytnej myśli chrześcijańskiej ortodoksji oraz Gadamer, który był myślicielem zanurzonym w filozoficznym dyskursie nowoczesności).

Przedmiotem tego dialogu może stać się kwestia obecności w naszym życiu różnorodnych tradycji naszych przodków. Zagłębiając się w Gadamerowski postulat rehabilitacji autorytetu tradycji należy podkreślić, że stara się on uniknąć dwóch skrajności. Z jednej strony, Gadamer odrzuca postawę oświeceniowego radykalizmu¹⁴, który neguje autorytet tradycji, gdyż dopatruje się w niej jedynie ślepego i bezrozumnego posłuszeństwa wobec dogmatów przeszłości. Niemiecki hermeneuta, krytykując taki oświeceniowy radykalizm podkreśla, że autorytet wcale nie musi być oparty na ślepym posłuszeństwie¹⁵, lecz na merytorycznym rozpoznaniu i dobrowolnym uznaniu szerszej wiedzy, większego doświadczenia lub lepszych umiejętności, które posiadają osoby określane mianem autorytetów. To właśnie z tego wynika przyznanie autorytetom prymatu ich opinii. Z drugiej strony, Gadamer sceptycz-

¹² A. Przyłębski, *Dlaczego Polska jest wartością. Prolegomena do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s. 55–56.

¹³ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 254.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 384–385.

¹⁵ Tamże, s. 385–386.

nie odnosi się także do romantycznego kultu przeszłości¹⁶, który związany jest z nostalgią za minionym złotym wiekiem ludzkości, po którym nastąpiła już wyłącznie seria dziejowych katastrof niszczących doskonale wzory tradycji z przeszłości. Sądzę, że w tej kwestii Gadamer mógłby się zgodzić z postawą Leo Straussa¹⁷, który nawoływał do przywrócenia tradycji filozofii politycznej antycznych Greków. Jednakże ów powrót do Greków nie miał się opierać na dogmatycznym kulcie przeszłości, lecz na merytorycznej ocenie dorobku antycznych Greków i przeświadczeniu, że odpowiedzieli na pytania, które także my dziś sobie zadajemy i uczynili to w wartościowy dla nas sposób.

W tym momencie można już postawić pytanie: czym dla Gadamera była tradycja? Odpowiadając w sposób najbardziej ogólny można przyjąć, że tradycja jest żywą historią, sztuką przechowywania przeszłości w historycznej zmienności oraz zapisem minionej rozumności¹⁸. Natomiast odpowiadając w sposób bardziej konkretny należy zaznaczyć, że tradycja w filozofii hermeneutycznej Gadamera jest pewnym horyzontem wartości i ideałów, poprzez które kształtuje się nasza indywidualna tożsamość i sposób rozumienia rzeczy w świecie¹⁹.

Jednakże Gadamer wyraźnie podkreślał, że przysługuje nam wolność wykraczania poza odziedziczone horyzonty wartości²⁰. Dlatego wskazywał na potrzebę krytycznego namysłu nad kultywowanymi przez nas tradycjami. Sądzę jednak, że jest to krytycyzm, w którym wybrzmiewają echa krytycyzmu znanego z filozofii Immanuela Kanta. W takim przypadku, jeśli przeanalizujemy daną tradycję i znajdziemy w niej coś wartościowego, coś godnego zachowania, to także w takim przypadku dokonaliśmy krytycznego namysłu nad tradycją²¹ poprzez jej gruntowne przeanalizowanie i zachowanie najbardziej wartościowych elementów (czyli krytyczny namysł nie jest tu utożsamiany wyłącznie z postawą negacji).

Wątek krytycznego odniesienia do tradycji przodków pojawia się także u Chestertona, który przedstawia go w nieco żartobliwy sposób²², przy okazji krytyki historycyzmu. Idea historycyzmu jest tutaj rozumiana jako pogląd głoszący, że poszczególne epoki lub dziejowe okresy kierowały się różnymi sposo-

¹⁶ Tamże, s. 386–387; P. Dybel, *Granice rozumienia i...*, s. 290.

¹⁷ Zob. W. Kristol, S. Lenzner, *O co chodziło Leo Straussowi?*, [w:] „Przegląd Polityczny” Nr 87/2008, s. 121.

¹⁸ Zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 169.

¹⁹ Tamże, s. 170.

²⁰ P. Dybel, *Granice rozumienia i...*, s. 293–294.

²¹ Por. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 387–389.

²² G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, s. 58.

bami definiowania tego, co prawdziwe, piękne i dobre. To zaś prowadzi do przesądzenia o braku jakiś uniwersalnych kryteriów, dzięki którym opinie osób z różnych epok mogłyby być wartościowane. Chesterton stwierdził, że w takim przypadku jesteśmy zmuszeni do zrezygnowania z dwóch wielkich przyjemności. Pierwszą z nich jest możliwość przejawiania poczuci dumy i udzielania pochwał naszym przodkom za to, jakie dobre i szlachetne głosili opinie. Natomiast drugą i dużo większą przyjemnością jest możliwość pogardzania i wyśmiewania przodków za to, jakie naiwne i bezrozumne idee propagowali.

Wracając jeszcze na moment do refleksji Gadamera nad tradycją należy zgodzić się z Pawłem Dyblem, że dla niemieckiego hermeneuty za każdym razem, gdy staramy się odnieść do tradycji przodków, to zawsze rozumiemy ją na inny sposób niż oni sami to czynili²³. Dlatego nasze zachowywanie tradycji jest zawsze naszą własną odpowiedzią na pytanie, problem, wezwanie lub świadectwo dobiegające do nas z przeszłości. U Gadamera mamy zatem do czynienia z każdorazową aktualizacją tradycji, czyli przeniesieniem jej w kontekst naszego życia, przy jednoczesnym zachowaniu jej istoty.

John D. Caputo i postmodernistyczne problemy z tradycją

Gadamerowska filozofia hermeneutyczna spotkała się z krytyką ze strony myślicieli postmodernistycznych. Jednym z nich jest amerykański filozof i teolog John D. Caputo, promotor idei radykalnej hermeneutyki²⁴, w której odnajdujemy twórcze rozwinięcie dekonstrukcjonistycznych koncepcji znanych z pism Jacquesa Derridy. Caputo postrzega hermeneutyczny projekt Gadamera jako konserwatywną próbę zahamowania radykalizacji

²³ P. Dybel, *Granice rozumienia i...*, s. 304, 307.

²⁴ Ujmując rzecz w największym możliwym skrócie. Radykalna hermeneutyka nie poszukuje właściwego rozumienia badanego tekstu, ani jedynie prawdziwej interpretacji. Wręcz przeciwnie, jej zadaniem jest nieskończone pomnażanie różnic i twórcze kreowanie alternatywnych interpretacji. Natomiast przenosząc spory o funkcje hermeneutyki na obszar katolickich polemik dotyczących interpretacji Soboru Watykańskiego II można przytoczyć bardzo ważny podział na hermeneutykę kontynuacji i hermeneutykę zerwania. Propagowana przez papieża Benedykta XVI hermeneutyka kontynuacji interpretuje nauczanie ostatniego soboru jako, w swej istocie, zgodne z wielowiekową tradycją Kościoła katolickiego. Inne stanowisko reprezentują orędownicy hermeneutyki zerwania, którzy skłaniają się ku postrzeganiu soborowego nauczania jako rewolucyjnego i ustanawiającego nowe otwarcie w historii doktryny katolickiej. Hermeneutykę ciągłości w wielu aspektach da się pogodzić z hermeneutyką uprawianą przez Gadamera. Natomiast hermeneutyce zerwania zdecydowanie bardziej sprzyjać będzie radykalna hermeneutyka proponowana przez Caputo. Szerzej na temat katolickich sporów o hermeneutykę zob. J. Mirus, *Benedict's Hermeneutic of Continuity*, [w:] <https://www.catholic-culture.org/commentary/articles.cfm?id=296>, (dostęp: 15.09.2015).

myśli hermeneutycznej²⁵, co nie pozwoliło jej wyzwolić się do końca spod wpływu myślenia metafizycznego. Ku radykalniejszemu odrzuceniu metafizyki skłoniło teoretyków hermeneutyki przemyślenie wniosków wyciągniętych z Derridiańskiej praktyki dekonstruowania zachodniej tradycji myśli metafizycznej. Amerykański radykalny hermeneuta dostrzega w myśleniu Gadamer pozostałości klasycznych koncepcji metafizycznych w postaci ukrytego esencjalizmu²⁶ przenikającego jego filozofię. Jest tak, gdyż prawda tradycji lub interpretowanego dzieła w trakcie licznych historycznych reinterpretacji ulega aktualizacji i przeniesieniu w nowy dziejowy kontekst, jednakże w swojej istocie pozostaje niezmienna.

Próbując sformułować krytykę (z perspektywy postmodernistycznej radykalnej hermeneutyki) podejścia Chestertona i Gadamera do kwestii zachowywania szeroko rozumianej tradycji, warto wyróżnić dwa jej ważne wątki. Pierwszym z nich będzie podkreślanie, że nie możemy mówić o kulturowaniu jednej tradycji, lecz zawsze mamy do czynienia z wielością różnorodnych tradycji, do których w jakiś sposób musimy się odnieść.

Natomiast drugi wątek byłby związany z postulatem poszukiwania i przywracania zbiorowej pamięci tych idei, teorii, opinii i doktryn, które na przestrzeni wieków zostały zmarginalizowane i wyciszone przez dominujące poglądy, które utworzyły hegemoniczną tradycję przewodnią. Caputo, realizując we własnej aktywności intelektualnej powyższe postulaty w swojej filozofii podkreśla, że w tradycji myśli zachodniej (już na długo przed zaistnieniem postmodernizmu) można doszukać się głosów bardzo krytycznych wobec klasycznej metafizyki²⁷. Natomiast w swojej teologii, amerykański hermeneuta stara się przytaczać teologiczne interpretacje, które w głoszonych ideach zdecydowanie odróżniają się od dominującej chrześcijańskiej ortodoksji²⁸.

²⁵ Zob. W. Lorenc, *John D. Caputo i próba radykalizacji filozofii hermeneutycznej*, [w:] „Sztuka i Filozofia” 22–23/2003, s. 28.

²⁶ J. D. Caputo, *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*, [w:] D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (red.) *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 258–264.

²⁷ Amerykański hermeneuta w interesujący sposób przedstawił mistyczny epizod z życia św. Tomasz z Akwinu jako przykład przekraczania horyzontów scholastycznej metafizyki. Szerzej na ten temat zob. J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 2003, s. 246–287.

²⁸ Tutaj dobrym przykładem takiej reinterpretacji ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej będzie nowa narracja o stworzeniu świata, która stała się dla Caputo jednym z fundamentów jego teologii „słabego Boga”. Szerzej na ten temat zob. J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006, s. 55–83.

Nie można także zapomnieć, że niezależnie od przyjmowanej perspektywy filozoficznej kultywowanie tradycji w ramach demokracji umarłych stawia nas zawsze przed koniecznością skonfrontowania się z serią sceptycznych wobec niej pytań. Czy w niektórych przypadkach kultywowanie tradycji może oznaczać zakucie się w zniewalające kajdany, które uniemożliwiają przeprowadzenie jakichkolwiek reform oraz nie pozwalają na budowanie przyszłości na nowych fundamentach? Którą z wielu tradycji powinniśmy zachowywać i jak daleko w przeszłość powinniśmy się cofać w naszym kultywowaniu tradycji przodków?²⁹. Koniec końców musimy postawić sobie pytanie: czy dziś nasi przodkowie, gdyby tylko mogli żyć we współczesnym nam świecie, nie zmieniliby swojego zdania?

Zakończenie: polskie i szwajcarskie konfrontacje z tradycją

W zakończeniu artykułu chciałbym wskazać i pokrótce omówić dwa przykłady zmagania się współczesnych społeczeństw z kwestią pozytywnego potwierdzenia decyzji przodków lub jej odrzucenia. W polskim życiu politycznym przykładem pozytywnego odniesienia się do proponowanej przez Chestertona demokracji umarłych jest potwierdzenie historycznych zobowiązań do wybudowania Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie. Do wybudowania tej świątyni po raz pierwszy zobowiązał się Sejm Czteroletni w 1791 roku. W ten sposób planowano ofiarować wotum wdzięczności narodu za uchwalenie Konstytucji Trzeciego Maja. W okresie istnienia Drugiej Rzeczypospolitej zobowiązanie ślubów Sejmu Czteroletniego potwierdził Sejm Ustawodawczy w 1921 roku. Ponowne potwierdzenie aktualności ślubów przodków miało miejsce w 1998 roku, gdy Sejm Trzeciej Rzeczypospolitej wyraził uznanie dla inicjatywy odbudowania Świątyni Opatrzności Bożej sformułowanej przez prymasa Józefa Glempa³⁰. W ten sposób polska demokracja na przestrzeni wieków pozytywnie odpowiadała na dobiegające z przeszłości wezwanie przodków do wypełnienia złożonych przez nich ślubów. Owo przyjęcie na siebie zobowiązań przodków było jednak wynikiem wolnej decyzji, gdyż nic nie stało na przeszkodzie, by śluby przodków uznać za nieaktualne lub nieprzystające do nowej sytuacji historycznej. Jednakże, oprócz przyjęcia lub odrzucenia zobowiązań przodków, istniała jeszcze trzecia możliwość

²⁹ Przykładem może być pytanie: czy powinniśmy w Polsce kultywować tylko tradycję chrześcijańską, czy też cofać się aż do tradycji słowiańskich pogan?

³⁰ *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 23 października 1998 r. w sprawie budowy Świątyni Opatrzności Bożej*, [w:] <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WP.19980380519>, (dostęp: 15.09.2015).

odniesienia się do tej kwestii (w swojej istocie chyba najbardziej zgodna z linią myśli Gadamera). Byłaby to opcja przyjęcia zobowiązań przodków i uznania aktualności ich ślubów, lecz wypełnienia ich w inny sposób niż oni to planowali.

Drugim przykładem wartym przeanalizowania jest sformułowany w Szwajcarii postulat zmiany narodowego hymnu. Ten przykład przedstawiający spory o hymn Szwajcarii dobrze ukazuje omawiane wcześniej trudności z kultywowaniem jednej wiodącej tradycji. Hymn Szwajcarii (zwany Psalmem Szwajcarów)³¹ jest pieśnią przesiąkniętą religijnymi odniesieniami. Jako oficjalny hymn Szwajcarii został ustanowiony stosunkowo niedawno, bo dopiero w drugiej połowie XX wieku (w 1961 roku został wprowadzony jako prowizoryczny hymn dla całej Szwajcarii, a ostatecznie zatwierdzony został dopiero w 1981 roku). Temu brakowi jednej ogólnonarodowej pieśni sprzyjała duża różnorodność religijnych i kulturowych tradycji szwajcarskich kantonów. Dziś, wraz ze wzrostem liczebności stałych rezydentów z innych państw, multikulturalizm stał się przewodnią doktryną szwajcarskiej polityki wewnętrznej. Dlatego nie może dziwić, że w 2013 roku pojawiła się obywatelska inicjatywa³² wzywająca do zastąpienia religijnego Psalmu przez hymn bardziej odpowiadający wielokulturowej tożsamości Szwajcarii. Psalm Szwajcarów jest wyrazem chrześcijańskiej tradycji Helwecji. Dlatego dzisiejsze społeczeństwo Szwajcarii stanie przed dylematem różnych możliwości odniesienia się do tego dziedzictwa. Czy pomimo zmieniającej się tożsamości Szwajcarii powinno się zachować hymn w takiej wersji, w jakiej przekazali go przodkowie? Czy raczej należy odrzucić staroświecką treść hymnu i zastąpić ją słowami, które zgodne będą z ideowymi fundamentami współczesnej i nowoczesnej Szwajcarii? Czy też, zachowując pamięć o tradycjach przodków, zachować treść Psalmu i dopisać do niego nową zwrotkę, w której wybrzmi zróżnicowana tożsamość dzisiejszej Szwajcarii? W takim przypadku jedna część hymnu może kłócić się z jego drugą częścią, ale w ten sposób w hymnie obecna byłaby Szwajcaria taka jaką jest dzisiaj i taka jaką była kiedyś³³. W ten sposób demokracja uwzględniłaby głos żyjących i umarłych.

³¹ Wcześniejszym półoficjalnym hymnem była pieśń *Rufst du, mein Vaterland*.

³² *Szwajcarzy głosują na nowy hymn narodowy*, [w:] http://wyborcza.pl/1,75477,17683204,Szwajcarzy_glosuja_na_nowy_hymn_narodowy_Mamy_ateistow_.html, (dostęp: 15.09.2015).

³³ Jednakże w takiej sytuacji problemem może być fakt odgrywania podczas oficjalnych uroczystości tylko jednej zwrotki hymnu. Jeśli publicznie nie będą wybrzmiewać dwie zwrotki, które reprezentują dwie różne tradycje, to *de facto* jedna z nich pozostanie nieobecna w przestrzeni publicznej i tym samym będzie martwa. Dlatego jedynym wyjściem wydaje się konieczności połączenia obu zwrotek reprezentujących dwie tradycje w jedną nową całość. W ten sposób dokonałaby się fuzja horyzontów znana z pism Gadamera.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Caputo J. D., *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*, [w:] D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (red.) *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989.
- [2] Caputo J. D., *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 2003.
- [3] Caputo J. D., *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006.
- [4] Chesterton G. K., *Ortodoksja. Romanca o wierze*, Wydawnictwo Fronda/Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2004.
- [5] Chesterton G. K., *Autobiografia*, Fronda/Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2010.
- [6] Czajka Ł., *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.
- [7] Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
- [8] Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- [9] Kristol W., Lenzner S., *O co chodziło Leo Straussowi?*, [w:] „Przeгляд Polityczny” Nr 87/2008.
- [10] Lorenc W., *John D. Caputo i próba radykalizacji filozofii hermeneutycznej*, [w:] „Sztuka i Filozofia” 22–23/2003.
- [11] Novak M., *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Znak, Kraków 2010.
- [12] Platon, *Obrona Sokratesa*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- [13] Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
- [14] Przyłębski A., *Dlaczego Polska jest wartością. Prolegomena do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013.
- [15] Rydzewska J., *Chesterton. Obrońca wiary*, Apostolicum, Ząbki 2004.

Źródła internetowe:

- [16] Mirus J., *Benedict's Hermeneutic of Continuity*, [w:] <https://www.catholicculture.org/commentary/articles.cfm?id=296>.
- [17] *Szwajcarzy głosują na nowy hymn narodowy*, [w:] http://wyborcza.pl/1,75477,17683204,Szwajcarzy_glosuja_na_nowy_hymn_narodowy_Mamy_ateistow_.html.

- [18] *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 23 października 1998 r. w sprawie budowy Świątyni Opatrzności Bożej*, [w:] <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WMP19980380519>.

ON THE RECONCILIATION OF TRADITION AND DEMOCRACY IN THE THOUGHT OF GILBERT KEITH CHESTERTON

ABSTRACT

The main aim of this article is to present Chestertonian idea of the tradition as the democracy of the dead. This idea is also critically compare with the political ideas of Hans-Georg Gadamer and John D. Caputo. The article consists of four main parts. The first part contains a reconstruction of Chesterton's reflection on democracy of the dead, which inclusiveness do not let to forget the voices of our ancestors. In the second part the thought of Chesterton is polemically juxtaposed with philosophical ideas of Hans-Georg Gadamer, who pointed out the need for constant updating of the tradition to the contemporary requirements. Third part contains a critique of the Chestertonian ideas carried out in the spirit of John D. Caputo's radical hermeneutics. One of the main goal of this hermeneutics is breaking the unity of tradition. In the fourth part they are presented concrete examples of the struggle of Polish (the construction of the Temple of Divine Providence) and Swiss (debate on changing the national anthem) democracy with the traditions of their ancestors.

Keywords:

Gilbert K. Chesterton, John D. Caputo, Hans G. Gadamer, democracy of the dead, Christian orthodoxy.