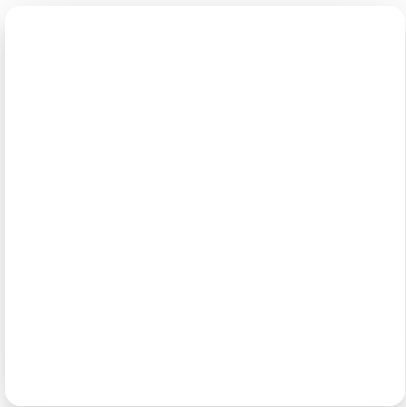


[CAŁY WYKŁAD] Prof. Dariusz Gawin: „Fenomen Solidarności”

Jeśli za Hannah Arendt zgodzimy się, że niezwykle uczucie „szczęścia publicznego”, to uczucie rodzące się wtedy, gdy wolni obywatele konstytuują wolność polityczną, a tym samym ustanawiają wspólnotę polityczną, to w Stoczni Gdańskiej jesteśmy w stanie dostrzec patos towarzyszący duchowi republikańskiemu od samego zarania zachodniej cywilizacji – mówił prof. Dariusz Gawin podczas wykładu „The Phenomenom of Solidarity”, wygłoszonego w ramach Wykładów Janopawłowych organizowanych przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na Angelicum.



[ENG] JP2 Lectures // prof. Da

• Podcasty Teologii Politycznej

Sierpień ‘80 – tak jak cały ruch Solidarności z okresu 1980-1981 – wymyka się jednoznacznym interpretacjom. Na ten historyczny fenomen można bowiem patrzeć z perspektywy teorii ruchów

społecznych, można wydobywać lewicowy i robotniczy – a zatem również rewolucyjny charakter ruchu (już wtedy Jadwiga Staniszkis mówiła o „samoograniczającej się rewolucji”), całkowicie usprawiedliwione jest także interpretowanie „Solidarności” w duchu polskiej tradycji insurekcyjnej.[1] W niniejszym tekście proponuję jeszcze jedną możliwą perspektywę interpretacyjną – proponuję mianowicie spojrzenie na strajk sierpniowy w Stoczni Gdańskiej poprzez tradycję republikańską. Sierpień oglądany jest tutaj zatem z perspektywy jednej z kluczowych tradycji filozofii politycznej, sięgającej swymi korzeniami antycznej tradycji refleksji nad politycznością.[2] Powyższe zastrzeżenie jest o tyle istotne, że taki właśnie wybór punktu widzenia przesądza o tym, że nie jest to interpretacja pozostająca w obrębie teorii socjologicznej czy też typowej narracji historycznej. Jak każda też interpretacja jest ona tylko próbą ogarnięcia fenomenu, który z racji swej skali i dziejowego znaczenia wykracza poza każdą możliwą interpretacyjną perspektywę. Wspominam o tym dlatego, że taka interpretacja, która do Sierpnia przykłada miary wzięte ze świata antycznych *polis*, dla historyka w oczywisty sposób będzie zawsze ahistoryczna, dla socjologa zaś – nazbyt radykalnie abstrahować będzie od współczesnych teorii socjologicznych (na czele ze wspomnianymi już teoriami ruchów społecznych – wystarczy przywołać tu badania kierowane przez Alaine’a Touraine’a w latach 80.). [3]

JP2 Lectures // Prof. Dariusz Gawin: The Phenomenon of So...



Uprzedzając tok wywodu, chcę na wstępie powiedzieć tylko, że perspektywa interpretacyjna proponowana przez tradycję republikańską wydaje się obiecująca intelektualnie, ponieważ pozwala wyjaśnić pewne elementy sierpniowej rzeczywistości, które wymykają się opisowi i sprawiają badaczom – jak również samym uczestnikom

Perspektywa interpretacyjna proponowana przez tradycję republikańską wydaje się obiecująca intelektualnie, ponieważ pozwala wyjaśnić pewne elementy sierpniowej rzeczywistości, które wymykają się opisowi

wydarzeń – pewne kłopoty w zrozumieniu ich przyczyn i dotarciu do ich właściwego sensu. Jednocześnie fenomen Sierpnia wykracza – tak jak w przypadku innych perspektyw teoretycznych – także poza granice zakreślone przez

hermeneutyczne możliwości tradycji republikańskiej. Inaczej – tradycja republikańska sprawdza się znakomicie jako narzędzie umożliwiające zrozumienie pewnych szczególnie istotnych aspektów Sierpnia, jednocześnie charakter wydarzeń z lata 1980 roku obnaża charakterystyczne słabości i ograniczenia samej tradycji republikańskiej.

W relacjach z Wybrzeża uderza niezwykle silne poczucie doniosłości chwili, które ściśle łączy się z opisami doznań psychosomatycznych uczestników wydarzeń. Strajk stanowi dla nich graniczne doświadczenie egzystencjalne. Niech za ilustrację tej wyjściowej konstatacji posłużą kilka relacji strajkowych: „Wciąż się wzruszałem. Wciąż płakałem, głupio mi było, więc tak jakoś odwracałem się, zakrywałem, chowałem, ale nie mogłem się opanować”; „Płakałam podczas całego strajku. Nawet teraz (relacja z 1981 r. – D.G.) jak słyszę słowo strajk (...), łzy same napływają do oczu”; „To była atmosfera euforii – zachłyśnięcia się wolnością, jeden z naszych kolegów doznał szoku. Musiał wrócić do Warszawy, bo bez przerwy wymiotował”. [4]

Jeśli za Hannah Arendt zgodzimy się, że niezwykle uczucie „szczęścia publicznego”, to uczucie rodzące się wtedy, gdy wolni obywatele konstytuują wolność polityczną, a tym samym ustanawiają wspólnotę polityczną, to w Stoczni Gdańskiej jesteśmy w stanie dostrzec patos towarzyszący duchowi republikańskiemu od samego zarania zachodniej cywilizacji. Duch obywatelskiego działania, ten sam duch, który nawiedził niegdyś Ateny, Rzym, Filadelfię i Paryż, objawił swą moc w Gdańsku latem 1980 roku.[13] Pozornie trudno o bardziej odległą perspektywę – ktoś mógłby zapytać, czy w ogóle cokolwiek wspólnego z czasami Peryklesa i amerykańskich Ojców Założycieli miały tłumy stoczniowców ubrane w szare robotnicze drelichy, wózki akumulatorowe, sale służące do organizowania nudnych narad, fabryczne ogrodzenia i biura przepustek – wszystkie te rekwizyty, wydawałoby się, z istoty swojej kłóć się z duchem dramatu, który pomiędzy nie wtargnął. Ale polityczność wkraczająca w doczesną, przygodną rzeczywistość jest w stanie konstytuować sens wydarzeń w całkowitym oderwaniu od kontekstu. Ten akt sprawia zawsze wrażenie rodzaju epifanii. Moc polityczności sakralizuje miejsca zanurzone wcześniej bez reszty w profanum. Każda scenografia może służyć za tło dziejowego dramatu, którego osnową jest zmaganie się wolności z tyranią.

Stocznia jako polis

Najpierw więc stocznia – miejsce dramatu z sierpnia 1980. Klasyczna polityczność ściśle związana była z miastami rozumianymi jako fizyczna emanacja wspólnoty politycznej. *Polis, civitas* – w tych określeniach przestrzeń fizyczna ustępowała znaczeniom prawnosymbolicznym (a nie należy zapominać także o aspektach religijnych

tych pojęć). Greckie *polis* zawiera indoeuropejski rdzeń określający ufortyfikowane, ogrodzone miejsce, które może stać się schronieniem w czasie ataku.[14] Szczęśliwie w języku polskim słowo gród – w archaicznych, bądź świadomie archaizowanych przekładach, np. w przekładach klasycznych tragedii wybierane jako odpowiednik *polis* – ma podobne warstwy znaczeniowe. Etymologicznie zaś związane jest wprost z czasownikiem „grodzić”. Jednocześnie polskie „miasto” to tyle, co pierwotne starosłowiańskie „miejsce”. Gród, miasto, wskazują zatem na szczególny charakter fizycznej emanacji polityczności, która pojawia się tam, gdzie ludzie chcą żyć razem, połączeni wspólną władzą polityczną. Miasto-miejsce, *polis*, powinno posiadać wyraźne granice wyrwywające przestrzeń obywatelskiego działania z jednorodnej przestrzeni przyrody, gdzie nic nie może być działaniem w rozumieniu Arendt, ponieważ wszystko poddane jest rozstrzygającej mocy konieczności płynącej z procesów biologicznych (zwierzęta są skazane na wieczne krążenie w kole powtórzeń; tylko człowiek może coś rozpoczynać, coś ustanawiać i zapoczątkowywać). Poza granicą miasta rozciąga się sfera biologicznego przymusu, wegetatywne królestwo życia, odwieczny rytm kołującego czasu, czasu powstawania i niszczenia form; w okręgu zakreślonym przez granice *polis* i wyrwanym spod władzy konieczności możliwe jest działanie wolnych obywateli, mierzących w nieśmiertelność i przekraczających tym samym wymiar biologicznej konieczności.

W sierpniu 1980 roku miejscem-miastem, gdańskim *polis* – ale jednocześnie *polis* wszystkich Polaków, była Stocznia. Relacje: „Tam się oddychało jak w wolnej, niepodległej Polsce. Cudownie się czułam. To było świetnie zorganizowane miasteczko, taki cypelek”; „Strumff opowiadał mi, że w stoczni powstało państwo w państwie (...) że rządzi się własnymi prawami, ma swoją służbę informacyjną, swojego ministra propagandy, zaopatrzeniowca, swoją służbę bezpieczeństwa.

*W sierpniu 1980 roku
miejsce-miastem, gdańskim
„polis” – ale jednocześnie
„polis” wszystkich Polaków –
była stocznia*

Czyli wypełnia
wszystkie funkcje jak
normalne
państwo...”. [15]
Fizyczną barierę
wyznaczającą
granicę
konstituującą się
wspólnoty

politycznej stanowiło ogrodzenie Stoczni. To był mur *polis*. Poza nimi rozciągała się domena konieczności – tego, co społeczne – kontrolowana przez tyranie, czyli totalitarną władzę. Inaczej rzecz całą ujmując, można powiedzieć, że za ogrodzeniem Stoczni rozciągało się niezróżnicowane „społeczeństwo”, kontrolowane przez władzę, która polityczność (stan naturalnej wolności obywatelskiej) sprowadziła do na wpół totalitarnego zarządzania procesami społecznymi.

Z tego szczególnego napięcia zrodzonego z oddziaływania na siebie dwóch sfer – tego, co społeczne, zanurzone jeszcze w przedpolitycznym stanie podporządkowania tyranii (niedemokratycznej władzy) oraz sfery wolnej wspólnoty politycznej – rodziła się szczególna atmosfera bramy Stoczni. Uczestnicy strajku podkreślali nieomal magiczny charakter tego miejsca. Brama stanowiła „cudowne przejście do innego świata”. Po jej przekroczeniu „wszystko stawało się oczywiste, klarowne”; „wyczuwało się, że za bramą funkcjonuje inny świat”. Świadkowie tak opisywali specyficzną funkcję bramy Stoczni: „Cudowne było to przejście do zupełnie innego świata, zwłaszcza po dusznej atmosferze Warszawy. Nagle znajduję się w miejscu, gdzie wszystko jest oczywiste, wszystko jest klarowne, spokojne”; „Wyczuwało się, że za tymi bramami funkcjonuje zupełnie inny świat, że rządzą tam inne prawa. To jest w ogóle nie do opisanie. Stałem tak i

patrzyłem. Znalazłem się na granicy innego świata”; „To, co przed bramą wydawało się groźne, w środku nabierało charakteru bardziej spokojnego, opanowanego”. [16]

W bramie – dosłownie i symbolicznie – pierwotna, źródłowa polityczność skupiona wewnątrz Stoczni, stykała się z tym, co społeczne, z całym życiem społecznym pozostającym na zewnątrz kręgu wolności stworzonego przez strajkujących. Szczególna atmosfera placu przed bramą, wypełnionego tysiącami ludzi czekających na komunikaty, ulotki, manifestujących poparcie, a przede wszystkim – skupiających się właśnie w tym punkcie, została udokumentowana na niezliczonych zdjęciach i w wielu filmach dokumentalnych. Brama – ukwiecona, pilnowana przez stoczniowców noszących biało-czerwone opaski, udekorowana flagami oraz portretami papieża Jana Pawła II – stała się jedną z najważniejszych ikon Sierpnia.

Jeśli Stocznia to *polis*, odpowiednikiem *Pnyksu* (ateńskie miejsce obrad *eklezji* – zgromadzenia ludowego) oraz rzymskiej Kurii (siedziby senatu) była w Gdańsku Sala BHP, miejsce obrad Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego. Dziennikarka obecna w Stoczni wspominała: „Miałam wrażenie, że to jest – ja wiem? – sala konferencyjna niemalże ONZ-u” [17]. Pierwotna, źródłowa polityczność posiadająca moc przeistaczania miejsc i okoliczności pozornie banalnych w scenę dziejowego dramatu także i tu objawiła swoją siłę. Za jej sprawą Sala Bezpieczeństwa i Higieny Pracy Stoczni Gdańskiej im. Lenina stała się jedną z ikon historii najnowszej – nie tylko w wymiarze lokalnym, w wymiarze polskiej historii, lecz również w wymiarze historii XX wieku. Dzieje wolności same wybierają scenę, na której wystawiają swój dramat. W tej perspektywie miejsca przygodne, pozornie niestosowne, stają się koniecznymi elementami narracji historycznej. To dlatego

symboliczna kariera Sali BHP przypomina historię Sali do Gry w Piłkę w Wersalu – równie na pozór odległą od patosu historii przed 1789 rokiem jak gdańska sala przed rokiem 1980. Obie jednak weszły do kanonu, ponieważ stały się sceną dziejów powszechnych.

*Brama stoczni – ukwiecona,
pilnowana przez
stoczniowców noszących
biało-czerwone opaski,
udekorowana flagami oraz
portretami Jana Pawła II –
stała się jedną z
najważniejszych ikon Sierpnia*

Na marginesie porównania Stoczni do *polis* można zauważyć jeszcze jedną okoliczność wzmacniającą tę metaforę – greckie *poleis*, także te demokratyczne jak Ateny, dalekie były od nowoczesnego rozumienia pojęcia

demokracji z tego powodu, że od życia obywatelskiego odsuwały kobiety, niewolników oraz wolnych cudzoziemców, mieszkających na stałe w mieście. Stocznia z racji swej specyfiki była „zakładem pracy”, w którym znakomitą przewagę załogi stanowili mężczyźni. Wprawdzie w strajku wzięło udział wiele kobiet, niektóre z nich pełniły bardzo ważną rolę, jak Anna Walentynowicz, Alina Pieńkowska czy Henryka Krzywonos, lecz absolutną większość strajkujących stanowili właśnie stoczniowcy. Ich rodziny pozostały za linią oddzielającą to, co polityczne, wspólnotę polityczną (*koinonia politike*), od tego, co społeczne (sfera *oikos*), od rzeczywistości, która pozostała na zewnątrz ogrodzenia Stoczni. Także tutaj w zaskakujący sposób – na zasadzie przypadku, rzeczywistość Sierpnia splata się z klasyczną tradycją i myślą Arendt. Jak wspominał jeden z dziennikarzy, opisujący atmosferę pod bramą: „Z jednej strony mężowie, z drugiej żony i dzieci.

Strajkujący robotnicy wychodzili przed bramę, witali się z dziećmi, często maleńkimi, w wózekkach. Żony pytały na oczach wszystkich takim zatroskanym głosem: Kiedy wracasz? A oni: Kiedy wrócimy? No wiesz, nie wiemy, kiedy wrócimy. Czekamy, aż przyjdą z nami rozmawiać”.[18]

Solidarność, czyli *Res Publica*

W to szczególne miejsce-miasto, jakim była Stocznia, miejsce odgródzone od zewnętrznego świata murem, wlewa się wartkim strumieniem coś, co porywa ze sobą ludzi i niesie ich o wiele dalej niż mogli marzyć na początku swego wspólnego działania. Tym czymś była źródłowa, elementarna polityczność. Przekształca ona i odmienia ludzi, odsłaniając właściwe znaczenie wydarzeń. Uczestnik strajku w Gdyni tak wspominał atmosferę: „Dziwnym węzłem jedności związał się naród polski, jeden drugiemu stał się bliższy, droższy, każdy szanował bardziej bliźniego niż siebie samego. (...) To nie był zwykły strajk, to była ogromna szkoła kształcenia szlachetnych uczuć ludzkich, z której wynieśliśmy nie tylko teorię, ale i olbrzymie doświadczenie ogromnej jedności narodu”.[19]

Węzeł jedności to nic innego jak bezpośrednio odczuta natura tego, co wspólne lub też – by posłużyć się ugruntowanym w zachodniej tradycji pojęciem – natura „rzeczy pospolitej”, „rzeczy wspólnej”, republiki. Nasze odruchowe, mechaniczne rozumienie pojęcia *res publica* sprawia, że odczytujemy je jako określenie formy ustrojowej państwa. „Res” znaczy tu tyle co „rzecz”. W pierwotnym jednak sensie *res publica* nie jest „rzeczą” lecz „sprawą” a więc nie określa czegoś, co

istnieje obok obywateli (państwo jako suma instytucji, praw, urzędów etc.) lecz odsyła do relacji łączącej obywateli i stanowiącej tym samym właściwy fundament dla instytucji państwa.

*Wspólnota woli i uczuć
pozwoliła zaś ustanowić
wspólną dla wszystkich
„sprawę” – „res publicę”, czyli
„Solidarność”*

Patos sierpniowych strajków wynikał z przemożnego wzruszenia, które ogarniało ludzi bezpośrednio uczestniczących w rozniecaniu zarówno

wspólnej woli, jak i wspólnych dla wszystkich uczuć. Wspólnota woli i uczuć pozwoliła zaś ustanowić wspólną dla wszystkich „sprawę” – „res publicę”, czyli „Solidarność”, bo też ta właśnie treść kryje się w niezwykłym słowie, które wybrane zostało na oficjalną nazwę zrodzonego w Stoczni ruchu. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że za bardzo przywykliśmy do tego słowa, za bardzo kojarzy się nam ono z „rzeczą”, z „niezależnym, samorządnym związkiem zawodowym” i jego historią, aby usłyszeć na nowo jego niezwykłość, a nawet więcej: pozorną niezręczność. Nie słyszymy jej, ponieważ po tylu latach przyzwyczailiśmy już się do tego słowa (dziś solidarność jako pojęcie często jest przez mówiącego dookreślane: „solidarność” przez małe „s”). Specyfika tej nazwy polega na tym, że – co rzadkie w nowoczesnej polityce – nie wskazuje ona ani na żadną instytucję polityczną, ani też na ideologię, lecz na pewną szczególną, uniwersalną relację międzyludzką.

Równość i solidarność, czyli *homonoia*

Pierwotna polityczność, wlewająca się wartkim strumieniem w polis stoczniowców dokonywała gwałtownego przeistoczenia aktorów dramatu. Wczoraj pozornie bez reszty zanurzeni w tym, co społeczne (dla znakomitej większości impulsem popychającym do strajku były przede wszystkim sprawy bytowe – „podwyżki”), dziś stają się z dnia na dzień obywatelami – ludźmi wolnymi pragnącymi utrwalić i ukonstytuować odzyskaną wolność. Nagłość tego przeistoczenia zadziwiła obserwatorów. Wielu – po dziś dzień, skłania się do instynktownego objaśniania sensu sierpniowych wydarzeń przez odwołanie się do kategorii cudu. Cud jest bowiem aktem, który „wydarza się” niejako suwerennie, a nie „wynika” z przeszłości; jest czymś, co rozcina czas i pozwala ustanowić nowy porządek.

Ubezważnowolniony do tej pory tłum zmienił się za sprawą solidarnego sprzeciwu w świadomych i odpowiedzialnych obywateli

W tych kategoriach właściwym sensem cudu, który zdarzył się w Stoczni były gwałtowne (choć pokojowe) i nieoczekiwane narodziny

politycznej, obywatelskiej wspólnoty. Ubezważnowolniony do tej pory tłum, „ludność” będąca przedmiotem administracyjnych zabiegów wyalienowanej władzy, zmienił się za sprawą solidarnego sprzeciwu w świadomych i odpowiedzialnych obywateli. Wolność przemieniająca tłum, anonimową ludność w obywateli działała na dwóch poziomach: odmieniała zarówno jednostki, jak i całą zbiorowość. W pierwszym przypadku chodziło o uczynienie z godności każdej jednostki – a raczej każdej osoby – podstawowego postulatu. Ponieważ zaś realny socjalizm cechowała dramatyczna rozbieżność pomiędzy deklarowanym

szacunkiem dla praw jednostki a rzeczywistością, przesyconą pogardą dla każdego, kto znajdował się niżej w realnej hierarchii społecznej, etyczny postulat ochrony godności miał głęboko rewolucyjne, polityczne konsekwencje. Moc tego postulatu budziła zdziwienie i fascynację, ponieważ rozrywała zasłonę powszechnego kłamstwa i przywracała rzeczywistości społecznej właściwe proporcje.

Taka była właściwa przyczyna tego, co dławiło gardła i wyciskało łzy. Wolność jest bowiem cudem nie dlatego, że – co oczywiste – trzeba o nią walczyć i zabiegać, lecz dlatego, że swoją tajemniczą mocą odmienia istotę człowieka do głębi. A jest to zmiana tak zasadnicza i gwałtowna, że wzruszenie wyprzedza refleksję, uczucia są szybsze od myśli. Gdy wolność obrośnie już instytucjami, prawami, procedurami, gdy z trudem już tylko można ją dostrzec spod piętrzącej się coraz bardziej polityki rozumianej jako rzemiosło zdobywania i sprawowania władzy, gdy wolność spowszednieje już i utraci swój pierwotny blask, z wielkim trudem przychodzi zdać sobie sprawę jak niezwykłą jest ona w istocie rzeczą. W Sierpniu wolność objawiła swoją moc bez żadnych osłon, w całej pierwotnej, zadziwiającej postaci.

Szybkość owego przeistoczenia zarówno jednostek, jak i całej zbiorowości fascynowała obserwatorów. We wrześniu 1980 ukazał się w warszawskiej „Kulturze” reportaż Ryszarda Kapuścińskiego ze strajku w Gdańsku. Jego ton nie odbiega od tonu innych tekstów pisanych przez stołecznych intelektualistów, relacjonujących na gorąco, tuż po zakończeniu strajków, ten zadziwiający fenomen, jakiego świadkami w ich trakcie byli. Szczególnie jest w nim to, że w tak bezpośredni sposób wydobyl on etyczny wymiar robotniczego protestu. Kapuściński pisał, że ktoś, kto „stara się sprowadzić ruch Wybrzeża do spraw płacowo-bytowych niczego nie zrozumiał. Bowiem naczelnym motywem tych

wystąpien była g o d n o ś ć c z ł o w i e k a, było dążenie stworzenia nowych stosunków między ludźmi, w każdym miejscu i na wszystkich szczeblach, była zasada wzajemnego szacunku obowiązująca każdego bez wyjątku, zasada, według której podwładny jest jednocześnie partnerem”.[20]

*Sens etyczny Sierpnia
przeistaczał się w jego sens
polityczny – tak jak jednostki
stawały się osobami, tak też
tłum, „ludność” stawała się
„ludem”*

Uznanie godności
każdej jednostki,
każdej osoby
ludzkiej, uznanie jej
przyrodzonego
prawa do bycia
traktowanym jako
podmiot a nie
przedmiot, stanowiło

niezbędny warunek wzniesienia się zbiorowości takich jednostek na wyższy poziom – zbiorowość złożona z osób nie mogła już być tłumem, masą ani ludnością, żyjącą niczym trzoda na pastwisku i uwiązana „na kołku chwili”. Zbiorowość taka musiała się przekształcić w obywatelską wspólnotę. Sens etyczny Sierpnia przeistaczał się w jego sens polityczny – tak jak jednostki stawały się osobami, tak też tłum, „ludność” stawała się „ludem”.

Aby to przeistoczenie dokonało się w pełni, potrzebny był kolejny krok polegający na wyciągnięciu logicznego wniosku z przyjętego wcześniej założenia o przyrodzonej każdemu człowiekowi godności osoby ludzkiej. Wnioskiem tym musiała być założenie, że zbiorowość takich jednostek może zostać uznana za prawomocny podmiot działania tylko wówczas, kiedy uzna ona zasadę równości jako naczelną zasadę regulującą ich wzajemne stosunki. I znów, tak jak w przypadku

zaskoczenia wywołanego nieoczekiwaną erupcją powszechnej zgody na to, aby traktować się z szacunkiem, respektując godność każdego, także doświadczenie nagłej, spontanicznej wspólnoty równych budziło pomieszane ze wzruszeniem zdziwienie. Dźwięczy ono w obrazie przywołanym kilka miesięcy później przez dziennikarza obecnego w Stoczni Gdańskiej w czasie strajku: „Siedzieliśmy na ziemi, obok mnie jakiś profesor z Instytutu Rybackiego. Nie było żadnych barier wynikających z tytułów, stanowisk, wieku, zawodu. Wszyscy sobie byli otwarci”. Ktoś inny dodaje: „To była republika równych. Żadnych rytuałów”. [21]

Odzyskana wolność wydobywała spod pokładów ról społecznych i społecznych hierarchii przyrodzone człowieczeństwo. Dziennikarka obecna w stoczni wspominała: „Ciekawe były twarze (...). Od razu uświadomiłam sobie, że nie odróżniam zawodów po twarzach, a przecież musieli tam przebywać robotnicy i technicy i inżynierowie”. To podobieństwo nie było jednak tożsamy z ujednoliceniem, z utratą indywidualnej tożsamości. Przeciwnie – podobieństwo w godności pozwalało odzyskać prawdziwą podmiotowość. Przydatne, jak się wydaje, dla zrozumienia tego aspektu strajku, jest klasyczne greckie pojęcie *homonoia* – „podobieństwo”, ale też „równość”. Obywatele wspólnoty politycznej – arystotelesowskiej *koinonia politike* – jako równi sobie powinni być zarazem podobni do siebie. Wiązało się to z rangą, jaką Stagiryta nadawał we wspólnocie obywatelskiej przyjaźni. To ona bowiem pełniła rolę spoiwa, przeistaczającego zbiorowość żyjącą razem we wspólnotę gotową solidarnie działać jako podmiot polityczny.

*„Homonoia” pokrywa się
znaczeniowo z solidarnością
rozumianą jako węzeł
przyjaźni (w jej politycznym
znaczeniu) łączący równych w
swej przyrodzonej godności
obywateli*

Ten trop wydaje się o
tyle interesujący, że
do pewnego stopnia
tak rozumiana
homonoia pokrywa
się znaczeniowo z
solidarnością
rozumianą jako
węzeł przyjaźni (w
jej politycznym

znaczeniu) łączący równych w swej przyrodzonej godności obywateli. Przyjaźń podobnych jako spoiwo wspólnoty politycznej – inaczej solidarność wolnych, którzy w sobie samych rozpoznają przyrodzoną godność, poszerza i uzupełnia także rozumienie Stoczni jako *polis*. Platon i Arystoteles podkreślali, że prawdziwa *polis* jako wspólnota polityczna możliwa jest tylko w ograniczonych – niewielkich ze współczesnej perspektywy ramach społecznych. Kilka tysięcy obywateli stanowiło liczbę w tej perspektywie optymalną. Nacisk na tę skalę wynikał z przekonania, że prawdziwa obywatelska wspólnota może funkcjonować tylko tam, gdzie obywatele znają się wzajemnie i obcują ze sobą bezpośrednio. Przyjaciele dzielą ze sobą te same zainteresowania, przebywają ze sobą i często ze sobą rozmawiają – właśnie w taki sposób możliwe jest dostrzeżenie istnienia przyjaciela – „to zaś jest możliwe dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli. Ponieważ przyjaźń rodzi się z bezpośredniego obcowania, dlatego też musi się w opinii Arystotelesa pojawić pytanie o możliwą liczbę przyjaciół: „czy należy mieć jak najwięcej, czy też istnieje jakaś miara także w odniesieniu do ilości przyjaciół, tak jak w odniesieniu do ilości

mieszkańców miasta? Nie może bowiem ludność miasta składać się z dziesięciu osób, lecz jeśli ich będzie sto tysięcy, to nie będzie to już miastem”. (1171a)

Rzeczywistość sierpniowego strajku w przedziwny sposób daje się objaśnić także poprzez odwołanie się do tego aspektu klasycznej myśli politycznej. Przeciętny PRL-owski „zakład pracy” swoją społeczną skalą jako żywo przypomina grecką *polis* (chodzi naturalnie o liczbę posiadających prawa polityczne obywateli). Kilka, kilkanaście tysięcy, maksymalnie kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Można powiedzieć zatem, że największe przemysłowe molochy tamtej epoki nie przekraczały skali Aten z epoki Sokratesa i Platona. W tej skali ludzie mogli się znać, a jeśli nie znali się bezpośrednio, to mogli jednak się rozpoznawać, znać z widzenia, mogli coś słyszeć o osobach, z którymi nie stykali się na co dzień. W takich warunkach łatwiej było o „przyjaźń” lub też – by użyć bardziej współczesnego pojęcia – o zaufanie i solidarność. Wielka „Solidarność”, dziesięciomilionowy związek zawodowy, który rozwinął się z sierpniowego strajku, przypomina ogromną konfederację, czy też jak Grecy mówili *symmachię* – setek i tysięcy *poleis*. Bo też ten wielki związek rozpadał się na tysiące wspólnot, z których każda miała swoją własną „agorę”, swoje debaty, swoje polityczne konflikty, swoje momenty politycznego działania. Właśnie ta okoliczność przesądzała nota bene o niezwykłej, nawet jak na współczesne standardy, intensywności życia obywatelskiego, które toczyło się w ramach związku. W normalnej demokracji parlamentarnej trzeba świadomego, intencjonalnego działania, aby bezpośrednio uczestniczyć w życiu politycznym – trzeba zapisać się do partii, chodzić na zebrania, trzeba brać udział w wiecach, spotkaniach przedwyborczych. Innymi słowy trzeba odszukać ludzi i miejsca, które są „polityczne”. W latach 1980–1981 znakomita większość Polaków funkcjonowała w ramach jakiegoś „zakładu pracy” (a zakładem pracy była zarówno stocznia czy instytut

naukowy, jak i żłobek), w którym codziennie spędzała osiem godzin. Polityczność zatem – jako pewien sposób zbiorowego działania i życia – była jak najbardziej powszechnym i oczywistym wymiarem ich egzystencji.

Język jako żywioł polityczności

Żywiołem tego, co polityczne jest język, mowa, demokratyczna debata. Wszystkim autorom piszącym o Sierpniu i „Solidarności” rzucało się w oczy niebywałe „rozkodanie” tamtego czasu. Nieokiełznany żywioł powszechnej debaty, ogólnego i bezustannego mówienia rozlał się z Wybrzeża na cały kraj. Na tysiącach zebrań zakładowych struktur związku ludzie nareszcie mogli powiedzieć to, co myśleli i czuli. Sens tych monologów nie sprowadzał się jednak do funkcji terapeutycznej – nie o pozbycie się lęków bowiem w nich chodziło ani o odzyskanie równowagi psychicznej. W ich trakcie opinie o sprawach publicznych ukrywające się dotąd pod maską plotki, dowcipu politycznego, sądów wyrażanych tylko w czterech ścianach własnego domu, przeistaczały się w dyskurs publiczny. W sferze tego, co polityczne, tego, co wspólne, mowa przestawała być „czczą gadaniną”, ciągle brzęczącą, wypełniającą otoczenie, lecz niezdolną do zmienienia czegokolwiek.

W nowych warunkach mowa stawała się narzędziem zmiany, orężem, formą działania z istoty swojej politycznego: „Tam używało się zdań szalenie prostych, lakonicznych i serio traktowało się każde wypowiedane słowo”; „Obradowało tu (w Sali BHP – przyp. aut.) centrum strajku. (...) Przy stole prezydialnym stał mikrofon. Każdy do niego podchodził i składał relację o tym, co słyhać w jego zakładzie.

Mowa publiczna rozrywała krępujące dotąd ludzi więzy strachu, fałszywie pojętego zdrowego rozsądku i stwarzała przestrzeń publiczną rozumianą jako przestrzeń debaty i porozumienia co do spraw obchodzących wszystkich „równych” obywateli

Odnosiło się wrażenie dużej autentyczności tych ludzi. Widać było, że są to robotnicy, którzy nie mają doświadczenia w zabieraniu głosu. Plątali się, mówili niegrammatycznie”.
[23]

Język stawał się orężem dlatego, że

sprawa była publiczna, że mówienie o rzeczach politycznych w taki sposób wymagało cywilnej odwagi, cywilnej – a więc obywatelskiej. To, co szeptano prywatnie, stawało się przedmiotem debaty. Mowa publiczna rozrywała krępujące dotąd ludzi więzy strachu, fałszywie pojętego zdrowego rozsądku i stwarzała przestrzeń publiczną rozumianą jako przestrzeń debaty i porozumienia co do spraw obchodzących wszystkich „równych” obywateli, to znaczy równych uczestników troski o dobro wspólne.

Pozwala to zrozumieć, dlaczego „Solidarność” składała na ołtarzu zasady wolności słowa efektywność działania. Na pierwszym zjeździe delegatów związku, tak samo jak na najniższych szczeblach struktury związku, superdemokratyczna procedura zezwalała każdemu delegatowi na włączenie się do dyskusji niemal w każdym jej momencie. Pomimo że często wynikał stąd kompletny bałagan, zasada ta była ściśle i z całą powagą przestrzegana. Solidarnościowa,

republikańska demokracja posiadała tym samym wyraźnie substancjalny charakter. Procedury traktowano w niej jako zło konieczne.

Obecność religii

Tradycja republikańska pozwala także na interpretację obecności religii w sierpniowych strajkach. Niezwykły, tajemniczy charakter procesu ustanawiania przestrzeni publicznej domagał się transcendentnej sankcji. Dziennikarz obecny w stoczni pytał: „Jak rozumieć ten wybuch, tę eksplozję uczuć religijnych, tę właściwie religijną demonstrację? Wszelkie wydarzenia historyczne wymagają oprawy, ceremoniału. I nagle tam okazało się, że moralny protest społeczeństwa nie znajduje żadnej formy oficjalnej, która nie byłaby skompromitowana. Jedynie Kościół okazał się instytucją, która nie zdradziła interesów narodu. Nie było się na czym oprzeć, a w stoczni istniała olbrzymia potrzeba rzeczy trwałych, potrzeba nadziei, a wiadomo, że Bóg jest wyobrażany jako ten, który nie reprezentuje żadnej grupy interesów, że jest bezstronny”. „Msze miały istotne znaczenie dla atmosfery i podbudowania godności człowieka. Ludzie w stoczni bez względu na to czy byli wierzący, czy niewierzący, odnajdywali jakąś słuszość, której chcieli służyć”. [24]

W naturalny zatem sposób granice otaczające ten szczególny wycinek fizycznej przestrzeni, który za sprawą obywatelskiego działania zyskał zupełnie nowy status, musiały zostać naznaczone religijnymi symbolami. Na ogrodzeniu Stoczni obok symboli narodowych, ewokujących porządek polityczności, spontanicznie pojawiają się krzyże oraz portrety papieża. Co ciekawe obecność religii pozbawiona była, tak dobrze niestety znanego z późniejszych lat czynnika

*Obecność religii pozbawiona
była czynnika ideologicznego.
Nikommu krzyże i portrety
papieża nie kojarzyły się ze
stereotypowym zagrożeniem
ze strony narodowo-
katolickiej prawicy*

ideologicznego.
Nikommu krzyże i
portrety papieża nie
kojarzyły się ze
stereotypowym
zagrożeniem ze
strony narodowo-
katolickiej prawicy.
Tak jak wspólnota
musiała najpierw
odzyskać pierwotną
polityczność i

elementarną przestrzeń publiczną po to, aby następnie w oparciu o nie zacząć uprawiać politykę i budować instytucje polityczne, tak też religijność jej członków musiała najpierw zostać odbudowana na fundamencie chrześcijaństwa rozumianego jako źródło *sacrum* uświęcającego przestrzeń publiczną.

Sierpień i republikańskie aporie

Sierpień, jak zostało to zaznaczone na początku niniejszego tekstu, wymyka się jednoznacznym interpretacjom. Tradycja republikańska nie może zatem występować w uprzywilejowanej pozycji – ona również, choć poręczna i użyteczna przy wyjaśnianiu istotnych aspektów tamtych wydarzeń, nie jest w stanie dostarczyć hermeneutycznego klucza do wszystkich pytań. Tym samym doświadczenie Sierpnia ujawnia ograniczenia tradycji republikańskiej. Jedną z takich kluczowych kwestii jest kwestia przemocy.

Dla Arendt, w jej rekonstrukcji greckiego modelu życia politycznego, zasadniczą doniosłość ma założenie o wykluczeniu przemocy poza sferę tego, co polityczne. Wątek ten powraca wielokrotnie w różnych jej pracach, jednak szczególnie ważną rolę odgrywa w *Kondycji ludzkiej*. Punktem wyjścia w rozumowaniu Arendt jest sposób, w jaki Arystoteles wywodzi polityczność z ludzkiej zdolności do posługiwania się mową. Przemawianie zyskuje polityczny charakter, ponieważ Grecy utożsamiali mowę z działaniem. Jeśli właściwym sposobem istnienia wspólnoty politycznej jest wspólne zgromadzenie obywateli, konstytuujące w ten sposób przestrzeń publiczną, w której objawia się to, co polityczne, to żywiołem polityczności jest mowa. Obywatele bowiem zjawiają się w przestrzeni publicznej po to, aby uobecnić siebie, przedstawić swój punkt widzenia i poddać się pod osąd innych. Sednem politycznego działania staje się zatem przemawianie, przekonywanie współobywateli do własnego punktu widzenia, czy też – jak ujmowali to Grecy – dawanie *polis* dobrych rad. Istotą zabiegu, jakim jest utożsamienie działania politycznego z przemawianiem jest teza, że w tej perspektywie cnotą polityczną jest znajdowanie odpowiednich argumentów i słów w odpowiednim czasie i w taki sposób wpływanie na zgromadzenie – pozwala to Arendt wykluczyć przemoc ze sfery tego, co polityczne.

Siła fizyczna, przemoc czy przymus są „nieme”; jak ujmuje to Arendt: „działanie najbardziej polityczne, o tyle, o ile pozostaje poza sferą przemocy, w istocie odbywa się w słowach. (...) Tylko zwykła przemoc jest niema i z tego powodu ona jedna nie może być wielka”. [25] „Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc”. [26] Rozkazywanie, które nie znosi sprzeciwu ani nie dopuszcza do dyskusji, przemoc, która jest „niema”, to sposoby sprawowania władzy charakterystyczne dla

*Sednem politycznego
działania staje się
przemawianie, przekonywanie
współobywateli do własnego
punktu widzenia, czy też – jak
ujmowali to Grecy –
dawanie „polis” dobrych rad*

przedpolitycznych
lub pozapolitycznych
form współżycia
ludzkiego. Arendt
twierdzi, że z jednej
strony dla Greków
zarezerwowane one
były dla sfery życia
rodzinnego, z drugiej
zaś charakteryzowały
tyranię – ustrój
polityczny oparty na

nieograniczonej władzy jednostki w świecie greckim, bądź ustroje barbarzyńskie, których modelową formą, znaną Grekom, była monarchia perska. Obywatel Aten w granicach swego gospodarstwa domowego pozostawał tyranem, sprawował nieograniczoną władzę nad członkami swojej rodziny i niewolnikami; jego wola była rozkazem, a dyskusja z nim była niemożliwa. Przekraczając jednak próg domu rodzinnego i wychodząc na agorę bądź na miejsce zgromadzeń ludowych przestawał być despotą rządzącym miniaturową monarchią i stawał się obywatelem, równym w prawach z innymi. Już nie mógł rozkazywać; pozostawało mu przekonywanie równych sobie.

Relegowanie przemocy i przymusu ze sfery tego, co polityczne do sfery tego, co społeczne umożliwiło Arendt nie tylko zbudowanie sugestywnego – pozostaje pytanie, na ile prawdziwego – modelu idealnego greckiego miasta-państwa jako wspólnoty politycznej, dla której żywiołem polityczności jest mowa; umożliwiło jej to również krytykę współczesności, która jej zdaniem pomyliła obie te sfery. Pojawia się jednak dosyć istotna trudność – konstruując swój idealny model greckiej *polis* Arendt pomija milczeniem nie tylko

rzeczywisty charakter greckiej polityki okresu klasycznego, pełen przemocy zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Pomija ona również te elementy greckiego wychowania obywatelskiego, które stałą obecność przemocy w ramach greckich wspólnot politycznych konsekwentnie podsycali.[29] Warto jednak zwrócić uwagę na odniesienia do przemocy w modelu obywatelskiego wychowania i obywatelskich cnót występujące u Arystotelesa i Tukidydesa. Jest to o tyle istotne, że Arendt w specyficzny sposób dobiera cytaty z tych autorów.[30] Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie często przez nią cytowanej tzw. mowy pogrzebowej Peryklesa, wygłoszonej przez tego ateńskiego polityka przy okazji pierwszego państwowego pogrzebu poległych w wojnie peloponeskiej. Perykles mówi, że zanim przejdzie do pochwały poległych, wyjaśni najpierw „dzięki jakim formom ustrojowym i jakim cechom charakteru nasze państwo stało się wielkie”. (II, 37–38)[32] Perykles wprost nazywa ten ustrój demokracją, a jako jego naczelną zasadę wskazuje wolność. Dalej sugestywnie opisuje potęgę i sławę Aten, która wypływa z hartu ducha ich obywateli. Chwała państwa płynie zaś przede wszystkim ze zwycięstw militarnych. W ujęciu Peryklesa podstawową korzyścią płynącą ze zwycięstw nie jest jednak bogactwo, lecz właśnie chwała: „Państwo nasze dlatego budzi podziw, że swoją odwagą zmusiliśmy wszystkie morza i lądy, aby stały się nam dostępne, i że wszędzie postawiliśmy wieczne pomniki klęsk przez nas zadanych i dobrodziejstw przez nas wyświadczonych. W obronie takiego miasta polegli odważnie ci oto, nie chcąc go stracić; w obronie tego miasta także wszyscy pozostali przy życiu muszą być gotowi do cierpień”. (II,42)

W całym tym rozumowaniu kluczowe znaczenie posiada śmierć jako dowód cnoty – ten, kto nie lęka się poświęcić życia za ojczyste miasto, działa nie tylko na rzecz jego „materialnej” potęgi, lecz jednocześnie

*Cnota odwagi nie posiada
tylko czysto militarnego
charakteru, stanowi ona
najwyższe urzeczywistnienie
cnoty politycznej*

świadczy na rzecz
siły jego *politei*, na
rzecz siły więzi
spajających
wspólnotę
polityczną. Perykles
mówi wprost: „Ich
śmierć wydaje mi się
najlepszym

dowodem ich dzielności, częściowo jej pierwszym objawieniem, częściowo ostatecznym ukoronowaniem. Bo nawet jeśli idzie o tych, którzy nie byli najlepsi, to męstwo okazane w wojnach w obronie ojczyzny godzi się zapisać na ich dobro, dobrym bowiem czynem zmazali zły i więcej pożytku przynieśli dobru ogólnemu niż szkody poszczególnym jednostkom”. (II, 43)

Cnota odwagi nie posiada zatem tylko czysto militarnego charakteru, stanowi ona najwyższe urzeczywistnienie cnoty politycznej. To właśnie śmierć „na polu chwały” w obronie zwycięskiej ojczyzny stanowi najdoskonalszy czyn, najdoskonalszą formę działania obywatelskiego, zasługującą na szczególną pochwałę i na szczególną pamięć. Jak mówi Perykles, żyjący powinni patrzeć na potęgę państwa i rozniecać w sobie miłość do niego, „a skoro sobie jego wielkość uświadomią, niech pamiętają o tym, że stworzyli je ludzie śmiali, obowiązkowi i ożywieni poczuciem honoru, którzy w razie niepowodzenia nie pozbawiali państwa swych usług i męstwa, lecz najcenniejszą ofiarę składali mu w darze”. Ten fragment mowy kończy Perykles wezwaniem skierowanym do żyjących: „Naśladujcie więc tych bohaterów! W zrozumieniu, że szczęście polega na wolności, a wolność na męstwie, nie uchylajcie się od niebezpieczeństwa wojny”. (II,44).

Umieszczenie przez Peryklesa śmierci na polu chwały w obronie ojczyznej wspólnoty politycznej jako czynu zajmującego najwyższe miejsce w hierarchii zasług i przysługującej im chwały pokrywa się z poglądami Arystotelesa. Dla toku naszych rozważań wydaje się istotny fakt, że omawianie katalogu cnót w *Etyce Nikomachejskiej* rozpoczyna on od męstwa. Cnota owa odsyła do pojęcia zagrożenia – mężnym jest bowiem ten człowiek, który nie lęka się największego z możliwych zagrożeń. Rozstrzygające w pytaniu o istotę cnoty męstwa jest zatem pytanie o rzeczy, wobec których okazuje się człowiek mężnym: „Wobec których tedy rzeczy strasznych okazuje się człowiek mężnym? Chyba wobec tych, co są nimi w najwyższym stopniu, bo nikt nie jest bardziej zdolny do narażania się na to, co straszne (aniżeli człowiek mężny). Najstraszniejszą zaś rzeczą jest śmierć, gdyż jest kresem wszystkiego, a dla zmarłego nie ma już przypuszczalnie nic dobrego ani złego”. Nie chodzi jednak o każdy rodzaj śmierci: „Zdaje się jednak, że mężnym jest się nawet nie wobec wszelkiego rodzaju śmierci, np. nie wobec śmierci na morzu lub z choroby. Wobec jakiej tedy śmierci? Czy nie wobec najszlachetniejszej? Tą zaś jest śmierć na polu chwały; ponosi się ją bowiem w największym i najszlachetniejszym niebezpieczeństwie”. (1115a)

Arendt, rekonstruuując przekonująco naturę tego, co polityczne, budując sugestywny model idealnej greckiej wspólnoty politycznej pomija jednocześnie całkowitym milczeniem cele owych działań, nie tylko w formie, w jakiej definiowały je historyczne greckie wspólnoty polityczne, lecz również jak rozumiała je grecka myśl polityczna. Polityka w wąskim znaczeniu tego słowa, tak jak przedstawia ją Arendt w swoim modelu idealnym, dotyczy procesu podejmowania decyzji i wyznaczania celów wspólnego działania. Nie sposób jednak znaleźć u Arendt wyjaśnienia, czego konkretnie miałyby dotyczyć ten proces, jeśli

nie byłyby to sprawy związane z utrzymaniem i powiększeniem potęgi państwa (w oczywisty sposób łączy się to bowiem z przemocą). Gdy jednak pamięta się o słowach Peryklesa przytoczonych przez Tukidydesa, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że dla rzeczywistych Greków „ustanawianie powiązań i tworzenie nowych rzeczywistości” wiązało się nieodłącznie z „zadawaniem gwałtu i niszczeniem”, z narzucaniem swojej woli innym. Nie tyle dla odniesienia korzyści materialnych, ile właśnie dla chwały, dla potwierdzenia doskonałości obywatelskiej. Gotowość do zaryzykowania własnego życia stanowiła najlepszy dowód przekroczenia ciasnych granic biologicznej natury, którą człowiek dzieli ze zwierzętami. Najpiękniejszym czynem jest bohaterstwo wojenne, a najpiękniejszą formą „przemawiania” jest udzielanie miastu rad w sprawach dotyczących wojny i pokoju.

*Sierpień, i później
„Solidarność” okresu 1980–
1981 to wspólnota polityczna,
której narzędziem osiągnięcia
zmiany politycznej jest żywioł
mowy, a nie walki fizycznej*

Jeśli w obrazie Greków, jaki przedstawia nam Arendt, dostrzec możemy istotne przemilczenia, to w obrazie epoki nowożytnej i miejsca przemocy w

nowoczesnej polityce kryje się frapująca sprzeczność. W jej opowieściach o radach z okresu rewolucji bolszewickiej czy też o radach z węgierskiego powstania 1956 roku (*O rewolucji*) przemoc niejako *implicite* staje się elementem pozytywnym.[34] Lub też inaczej – nie sposób zrozumieć jak krytyka jakobinów i wywodzenie negatywnego charakteru przemocy w rewolucyjnej Francji ze sfery tego, co społeczne, mogą iść w parze z ledwie skrywaną fascynacją rosyjskimi radami robotniczo-żołnierskimi. Patos konstytuowania

wolności, obywatelskiej aktywności – jeśli w ogóle zgodzimy się na taką interpretację rewolucji rosyjskiej – wiązał się tam ściśle z rewolucyjną przemocą. Arendt nie dożyła 1980 roku, jednak nie sposób oprzeć się wrażeniu, że spośród wszystkich wielkich dwudziestowiecznych ruchów politycznych ożywionych ideałem obywatelskiego współdziałania to właśnie „Solidarność” najbliższa była ideału opisanego w *Kondycji ludzkiej*. Dzieje się tak dlatego, że tylko ten wielki ruch społeczny pozbawiony był elementu przemocy politycznej. Sierpień, i później „Solidarność” okresu 1980–1981 to wspólnota polityczna, której narzędziem osiągnięcia zmiany politycznej jest żywioł mowy, a nie walki fizycznej. A jednak wydaje mi się, że nie sposób w pełni wyjaśnić patosu polityczności rozumianej w duchu republikańskim, która objawiła się w Stoczni Gdańskiej, bez uwzględnienia pierwiastka przemocy.

Kluczem do zrozumienia tej sprawy są słowa jednej z dziennikarek obecnych w Stoczni: „Jeśli człowiek pożyje wśród ludzi, którzy rzucają na szalę stawkę swego życia, to to działa”. W oczywisty sposób przemoc w sierpniu 1980 roku była obecna. Prawda, nie była obecna bezpośrednio na scenie dziejowego dramatu, jednak tkwiła w ówczesnej rzeczywistości jako możliwość. I już tylko potencjał przemocy, szczęśliwie niezaktualizowany w Sierpniu, przesądził o uczuciu patosu towarzyszącemu uczestnikom wydarzeń oraz stanowił jedno ze źródeł opisanych wcześniej niezwykłych reakcji psychosomatycznych. Groźba interwencji – zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, ze strony ZSRR – stanowiła oczywisty i decydujący element sytuacji.

Istota patosu Sierpnia widziana w świetle tradycji republikańskiej – tej tradycji, która nie pomija milczeniem odnośnych fragmentów u Arystotelesa czy Tukidydesa, polega zatem na tym, że wspólnota

obywatelska świadomie i solidarnie stawiała czoła groźbie użycia siły przez tyranię. Sama nie używając przemocy, wygrała jednak wojnę nerwów. Wojnę, ponieważ świadomie ryzykowała życiem. Jeśli zaś była gotowa ryzykować swoim życiem w obronie własnej wolności, to spełniła elementarny wymóg klasycznego republikanizmu – przekroczyła granicę własnej biologiczności. Zwyciężając tyranię, osiągnęła chwałę, jaka przysługuje prawdziwie mężnym ludziom.

*Istota patosu Sierpnia
widziana w świetle tradycji
republikańskiej polega na
tym, że wspólnota
obywatelska świadomie i
solidarnie stawiała czoła
groźbie użycia siły przez
tyranię*

W 1972 roku w Toronto, w trakcie seminarium poświęconego myśli Arendt, na którym była obecna sama autorka *Kondycji ludzkiej*, padło pytanie, gdzie w demokratycznym i liberalnym świecie dostrzega miejsca,

gdzie mógłby się odrodzić duch antycznego życia obywatelskiego. Pytającej wydawało się to tym trudniejsze, że jedyną rzeczą „jaka pozostaje człowiekowi politycznemu jest to, co robili Grecy: wojna!”. Arendt odpowiedziała, że ciągle są miejsca, w których obecny jest duch obywatelskiej debaty: „Weźmy na przykład zgromadzenia miejskie. Chodzi, powiedzmy, o to, czy zbudować most. Można zdecydować o tym odgórnie albo w drodze publicznej debaty. W przypadku, gdy budowa mostu jest rzeczywiście kwestią otwartą, lepiej by zdecydowano o tym podczas dyskusji aniżeli odgórnie. Byłam kiedyś na takim zgromadzeniu w New Hampshire i wielkie wrażenie zrobił na mnie poziom poczucia rozsądku obywateli”.[35]

Wydaje się, że w tym obrazie ukazuje się sedno problemu. Choć lokalna samorządność pozostaje często – szczególnie w krajach, gdzie społeczeństwo obywatelskie jest silne – istotnym elementem obywatelskiej aktywności, to jednak ten poziom zaangażowania odległy jest w istocie od klasycznego wzorca wspólnoty politycznej. Obywatelskie życie na tym poziomie, choć niezbędne i wielce pożyteczne, z trudem zdaje się dostarczać podniet koniecznych dla odczuwania „szczęścia publicznego” czy też patosu płynącego z ustanawiania wolności. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie ludzi „ciągle płaczących”, a nawet „wymiotujących” przy okazji uchwalania budżetu gminy lub w trakcie debaty nad remontem szkoły.

Lokalna samorządność, wolna od patosu, nakierowana na wygodę i przyjazne współżycie zawsze zagrożona jest upadkiem w sferę tego, co społeczne. Nie jest to katastrofa ani dopust Boży, lecz sytuacja normalna i jak najbardziej zrozumiała w liberalno-demokratycznych nowoczesnych społeczeństwach. Z drugiej jednak strony fakt, że aby pojawił się patos republikański, niezbędny jest kontekst potencjalnej choćby przemocy lub co najmniej ostry egzystencjalny konflikt sprawia, że sytuacje takie traktowane są we współczesnych społeczeństwach nie tyle jako pożądane, ile raczej jako niebezpieczne i przynoszące zagrożenia. Totalność mobilizacji społecznej ujawniająca się w takich sytuacjach granicznych jak Sierpień na dłuższą metę jest trudna do podtrzymania.

Tradycja republikańska jest zatem nie tyle realnym projektem, ile raczej normatywną utopią, miarą, jaką można przykładać do rzeczywistości społecznej i politycznej, służącą do jej krytycznej analizy. Parafrazując Arendt, która mówiła o „utraconym skarbie” tej

tradycji, jest to skarb stale w historii odzyskiwany i stale też tracony do następnego rozbłysku, do następnego historycznego objawienia pierwotnej i czystej polityczności. Wprawdzie każde takie cudowne objawienie nieuchronnie upadnie w sferę tego, co społeczne, jednak pamięć o cudzie wolności i prawdziwej wspólnoty stanowić będzie przez czas jakiś – przez pokolenie lub może przez kilka pokoleń, przez stulecie albo przez setki lat – ciągle obecny ideał, ukazując pewną miarę możliwej dla ludzi doskonałości. I jednym z takich ideałów, wciąż obecnych w naszej historii, jest fenomen „Solidarności”.

Dariusz Gawin

[1] Por. Lekcja Sierpnia: dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach, praca zbiorowa pod red. Dariusza Gawina, Warszawa 2002, „Solidarność” w imieniu narodu i obywateli, praca zbiorowa pod red. Marka Latoska, Kraków 2005; interesującym omówieniem polskich prac poświęconych „Solidarności” – tak jak m.in. S.Kowalskiego czy I.Krzemińskiego, jest tekst Andrzeja Waśkiewicza: „Ku pokrzepieniu serc”, Res Publica Nowa nr 8, 2000.

[2] Pierwszy taką perspektywę interpretacyjną zaproponował przed laty Paweł Śpiewak w tekście „Hannah Arendt i Alexis de Tocqueville o Solidarności”, patrz: P. Śpiewak, Ideologie i obywatele, Warszawa 1991.

[3] Patrz: „Solidarność”: analiza ruchu społecznego 1980–1981, A.Touraine i in., tłum. A.Krasiński, posł. opatrzył P.Kuczyński, Warszawa 1989.

[4] Fragmenty relacji dziennikarzy, którzy uczestniczyli w strajku umieszczonych w: Kto tu wpuścił dziennikarzy według pomysłu Marka Millera. 25 lat później, według pomysłu Janiny Jankowskiej i Marka Millera, Rosner i Wspólnicy, Warszawa 2005, s. 69, 86, 245n.

[5] Podstawową bibliografię pozycji poświęconych republikanizmowi zawiera hasło „Republikanizm” autorstwa Knuda Haakonssena, zamieszczone w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, pod red. Roberta E.Goodina i Filipa Pettita, tłum. z ang. C.Ciesieliński, M.Poręba, Warszawa 2002; z nowszych pozycji godna uwagi jest – także ze względu na uwzględnienie polskiej tradycji republikańskiej I Rzeczypospolitej – obszerna zbiorowa praca pod redakcją Quentina Skinnera; patrz: Republicanism: a Shared European Heritage, vol.1, Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe, ed. by Martin van Gelderen and Quentin Skinner, Cambridge 2002, Republicanism: a Shared European Heritage, vol.2, The Values of Republicanism in Early Modern Europe, ed. by Martin van Gelderen and Quentin Skinner, Cambridge 2002

[6] Por. R.Gummere, The American Colonial Mind and the Classical Tradition, Harvard University Press, Cambridge 1963, G.S.Wood, The Creation of the American Republic, 1776-1787 1970; szczególne znaczenie w rozbudzeniu zainteresowań tradycją antycznego i

nowożytnego republikanizmu odegrała jednak praca J.G.A. Pococka, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975

[7] por. N. Gładziuk *W górę rzeki*, w: S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995, s.99.

[8] W debatę komunitarian i liberałów wprowadza wyczerpująco W. Kymlicka w swej pracy *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków, Warszawa 1998; patrz także: Aneta Gawkowska *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004; także: *Komunitarianie: wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, Warszawa 2004.

[9] *Tłumaczenia Polityki w tekście za: Arystoteles, Polityka*, tłum. L. Piotrowic, Warszawa 2004.

[10] Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 196nn.

[11] Por. Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 120nn.

[12] H. Arendt, *Kondycja...*, dzieł. cyt., s. 217.

[13] W takiej perspektywie umieszcza Sierpień i „Solidarność” np. amerykańska autorka A. Cirtautas; patrz: Arista Maria Cirtautas, *The Polish Solidarity Movement. Revolution, Democracy and Natural Rights*, London and New York 1997

[14] P.A.Rahe, dzieło cyt., s.93n

[15] Kto tu wpuścił..., dzieł. cyt., s.240n

[16] Tamże, s. 84, 86, 93, 98.

[17] Tamże, s. 98.

[18] Tamże, s. 86.

[19] Edward Bernatowicz, Czarne chmury, w: *Sierpień'80 we wspomnieniach. Relacje z Wybrzeża* pod redakcją Marka Latoszka, Gdańsk 1991, s. 166.

[20] Relacja w: Grażyna Pomian, *Polska „Solidarności”*, Instytut Literacki, Paryż 1982, s. 76n, podkreślenia oryginalne.

[21] Z pewną goryczą można zauważyć na marginesie, że z perspektywy lat fakt zniknięcia wszelkich barier społecznych, wszelkich hierarchii społecznych i związanych z nimi społecznych rytuałów, wydaje się jeszcze bardziej cudowny i niezwykły, niż był wtedy. Nasza dzisiejsza demokracja oferuje nam równość zakreśloną do wąskiego kręgu formalnych procedur. Nie mamy już żadnej szansy na doświadczanie bycia w powszechnej wspólnocie równych.

[22] Leszek Kołakowski, *Sprawa polska*, w: Leszek Kołakowski *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 302.

[23] *Kto tu wpuścił...*, dzieł. cyt., s. 99.

[24] *Tamże*, s. 156.

[25] H. Arendt, *Kondycja...*, dzieło cyt., s. 31.

[26] *Tamże*, s. 32.

[27] *Tamże*, s. 35.

[28] Zagadnieniu temu jest poświęcona przede wszystkim praca *O rewolucji*, a także obszerny esej *O przemocy*; H. Arendt, *O przemocy w: O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998.

[29] Znakomite wprowadzenie w problematykę roli militarne go wychowania w życiu greckich poleis oraz kultu, jakim otaczano w nich umiejętności i cnoty militarne, wprowadzenie bezpośrednio polemiczne nie tylko w stosunku do poglądów Arendt, lecz również do innych filozofów politycznych nurtu republikańskiego, idealizujących stosunki w antycznych Atenach i Rzymie – patrz: Paul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern*, vol.1; *The Ancient Regime in Classical Greece*, Chape Hill and London 1994, szczególnie rozdział IV Paideia – The Preparation for Battle, rozdział V The Spartan Regimen oraz rozdział VII Athens Illiberal Democracy.

[30] Zwraca na to uwagę P.A. Rahe, *Republics...*, dz. cyt., zob. obszerny przypis na s. 276.

[31] w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

[32] Cytaty z Tukidydesa za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Komaniecki, Warszawa 1988.

[33] H. Arendt, *Kondycja...*, dz. cyt., s. 219.

[34] Sama książka, pełna odwołań do Engelsa czy Marksa, budzi dzisiaj nieco mieszane uczucia, podobnie jak esej *O przemocy*, pisany pod wpływem kontrkulturowej studenckiej rewolty końca lat 60., w którym widać np. pewną sympatię autorki do amerykańskich Czarnych Panter.

[35] Patrz: „Seminarium w Toronto” w: Przegląd Polityczny

W ramach „Wykładów Janopawłowych” („JP2 Lectures”) w roku akademickim 2020/21 wystąpili:

- ▶ **Kard. Gianfranco Ravasi** (przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej i Papieskiej Komisji ds. Dziedzictwa Kulturowego Kościoła) – Why does christianity need culture? (19.10.2020),

- ▶ **Prof. John Finnis** (University of Notre Dame / University of Oxford) – John Paul II and the Fundamentals of Ethics (19.11.2020),

- ▶ **Abp. Rowan Williams** (University of Cambridge) – Faith on modern Areopagus (16.12.2020),

- ▶ **Prof. Marek A. Cichocki** (College of Europe / Natolin European Center) – European Identity. North and South: the main line of divide (21.01.2021),

- ▶ **Prof. John Cavadini** (University of Notre Dame) – Trajektorie Soboru Watykańskiego II w teologii św. Jana Pawła II (26.02.2021),

► **Prof. François Daguet OP** (Académie Française / Catholic Institute of Toulouse) – Political Theology from St. Thomas Aquinas to John Paul II and Benedict XVI (24.03.2021),

► **Prof. Chantal Delsol** (Académie Française / University of Marne-le-Vallée) – The end of Christendom (15.04.2021),

► **Prof. Rémi Brague** (Université de Paris) – Meaning of art in Christianity in the modern world (18.05.2021),

► **Prof. Renato Cristin** (University of Trieste) – Formal Europe and vital Europe. Tradition as the ground of the identity (20.05.2021),

► **Prof. Dariusz Gawin** (Polish Academy of Sciences) – Phenomenon of Solidarity (10.06.2021).