

Dariusz Gawin: Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej

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” – „respublikę” czyli „Solidarność”, bo też ta właśnie treść kryje się w tym niezwykłym słowie – pisał Dariusz Gawin w tomie zatytułowanym „Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo «Solidarności» po dwudziestu latach”, wydanym przez Wydawnictwo IFiS PAN.

Sierpień '80 – tak jak cały ruch Solidarności z okresu 1980-1981 – wymyka się jednoznacznym interpretacjom. Na ten historyczny fenomen można bowiem patrzeć zarówno 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, iż taki właśnie wybór punktu widzenia przesądza o tym, iż nie jest to

interpretacja pozostająca w obrębie teorii socjologicznej czy też typowej narracji historycznej. Jak każda też interpretacja stanowi ona tylko próbę ogarnięcia fenomenu, który z racji swej skali i dziejowego znaczenia wykracza poza każdą możliwą interpretacyjną perspektywę. Wspominam o tym dlatego, iż w oczywisty sposób dla historyka taka interpretacja – która do Sierpnia przykładami miary wzięte ze świata antycznych polis będzie zawsze ahistoryczna, dla socjologa zaś będzie nazbyt radykalnie abstrahowała 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]

Uprzedzając tok wywodu, chcę na wstępie powiedzieć tylko, iż perspektywa interpretacyjna proponowana przez tradycję republikańską wydaje się dlatego obiecująca intelektualnie, ponieważ pozwala objaśnić pewne elementy sierpniowej rzeczywistości, które wymykają się opisowi i sprawiają badaczom – jak również samym uczestnikom wydarzeń – pewne kłopoty w zrozumieniu ich przyczyn i dotarciu do ich właściwego sensu. Jednocześnie jednak 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 jednak charakter wydarzeń z lata 80. obnaża charakterystyczne słabości i ograniczenia samej tradycji republikańskiej.

W relacjach z Wybrzeżu uderza niezwykle silne poczucie doniosłości chwili, które ściśle łączy się z opisami granicznych 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 było przeżycie. Chyba raz w życiu miałem podobne jako dziecko w powstaniu warszawskim. Pamiętam, że moja mama szyła powstańcze opaski. Też sierpień i też ciepło. Zburzono płot między podwórkami, było dużo miejsca i czwórkami w kółko chodzili młodzi powstańcy i śpiewali: Jeszcze Polska nie zginęła. To przeżycie zapamiętałem i było coś podobnego pod tą bramą. Atmosfera euforii – zachłyśnięcia się wolnością, jeden z naszych kolegów dostał szoku. Musiał wrócić do Warszawy, bo zwracał bez przerwy.”[4]

Tradycja republikańska

O ile łzy i silne wzruszenie dają się wytłumaczyć poprzez odwołanie się do patosu przenikającego atmosferę ogarniętej strajkiem stoczni, o tyle torsje czy też doznanie szoku w znacznie mniejszym stopniu odpowiadają utrwalonemu później w zbiorowej wyobraźni obrazowi wydarzeń z Sierpnia. Jaka mogła być przyczyna tak skrajnych reakcji psychosomatycznych? Jak zostało już wcześniej powiedziane odpowiedzi na to pytanie zamierzam poszukiwać na gruncie filozofii politycznej, a ściślej – tradycji republikańskiej.

Spośród wielu przedstawicieli tego właśnie nurtu współczesnej filozofii politycznej lub historyków myśli politycznej koncentrujących się na idei republikańskiej – takich jak Alisdair Mac Intyre, Quentin Skinner,

John Pollock i in. – wybieram myśl Hannah Arendt, jako interpretacyjny klucz pozwalający rozwikłać zagadkę zawartą w przytoczonych relacjach ze Stoczni.[5]

Republikanizm stanowi obecnie jeden z istotniejszych nurtów współczesnej filozofii politycznej oraz historii myśli politycznej

Republikanizm stanowi obecnie jeden z istotniejszych nurtów współczesnej filozofii politycznej oraz historii myśli politycznej. Z jednej

bowiem strony od lat sześćdziesiątych zaczęły ukazywać się prace historyków takich jak R.Gummere, J.A.G.Pocock czy G.Wood badających początki republiki amerykańskiej.[6] Kwestionowali oni dominujący wówczas paradygmat interpretacyjny, wiążący źródła amerykańskiej tradycji politycznej z myślą Locke'a i przesądzający tym samym o liberalnym charakterze amerykańskiego społeczeństwa. Liberalizm rozumiano przy tym jako połączenie koncepcji indywidualistycznych, teorii praw człowieka oraz teorii wolnego rynku. Wspomniani historycy zajęli wobec takiego stanowiska rewizjonistyczną postawę – wskazali mianowicie na liczne i bezpośrednie odwołania twórców amerykańskiej republiki i jej konstytucji do antycznej tradycji zwanej umownie tradycją republikańską. Główny nacisk kładziono w niej na aktywne obywatelskie uczestnictwo w życiu wspólnoty politycznej, autonomię silnej i żywotnej sfery publicznej w stosunku do innych sfer życia społecznego oraz na koncepcję dobra wspólnego. Ujmując istotę sporu pomiędzy liberalnym i republikańskim sposobem interpretowania politycznej tradycji Ameryki w dużym uproszczeniu, można go określić jako spór pomiędzy dwoma modelami: „republiki obywatelskiej” i „republiki handlowej”. [7]

Równoległe do dyskusji historyków myśli politycznej również w obrębie filozofii politycznej rozwinęła się debata teoretyczna bezpośrednio odwołująca się do tradycji republikańskiej. Jej kontekst stanowiła narastająca krytyka współczesnego liberalizmu, która zaowocowała później m.in. istotnym sporem pomiędzy liberałami i komunitarianami. Komentatorzy tych debat wskazywali na pojawiające się u komunitarian odwołania do Arystotelesa i jego filozofii politycznej. Komunitarianie krytykują indywidualizm współczesnego liberalizmu oraz wynikające z niego koncepcje neutralności państwa zwanego „republiką proceduralną”, wielokulturowości oraz odrzucenie pojęcia dobra wspólnego[8]

Jednym z najistotniejszych elementów owego wielowątkowego i niezwykle złożonego sporu pomiędzy tradycją liberalną a tradycją republikańską jest odmienne rozumienie pojęcia obywatela i życia obywatelskiego. W odniesieniu do tradycji republikańskiej wydaje się zasadne twierdzenie, iż czyni ona z życia obywatelskiego pewien ideał etyczny. Obywatelskość - sposób życia właściwy dla obywatela republiki oraz system wartości, czy też raczej - katalog cnót koniecznych do prowadzenia takiego życia - stanowi w horyzoncie myśli republikańskiej punkt centralny. Tak rozumiana obywatelskość ma wymiar przede wszystkim polityczny, odnosi się do sfery życia publicznego, rozumianego jako wspólny namysł, wspólne debatowanie i wspólne działanie na rzecz dobra wspólnego. Kluczowa w takim rozumieniu życia obywatelskiego staje się zatem gotowość do poświęcenia jednostki na rzecz wspólnoty, do przekroczenia horyzontu własnych interesów i dążeń. Z tego też powodu wchodzi ona w zasadniczy konflikt z tradycją liberalną, dla której dobro jednostki jest punktem wyjścia zarówno dla budowania ładu społecznego jak i dla jego oceny.

Do takiego właśnie sposobu rozumienia wspólnoty politycznej i życia obywatelskiego nawiązywała Hannah Arendt. Wprawdzie sama Arendt – jedna z najwybitniejszych postaci myśli XX wieku – zmarła przed wykrystalizowaniem się osi sporu liberalizm-komunitarianizm, jednak wiele z jej tez w takich dziełach jak na przykład *Kondycja ludzka* antycypowało poglądy takich jak autorów jak Mac Intyre czy Taylor. Wedle Arendt tylko ludzie wyróżniają się od innych stworzeń możliwością prowadzenia życia politycznego, obywatelskiego – *bios politikos*. Są do tego zdolni, ponieważ mogą „działać”, czyli inicjować rzeczy nowe i wspaniałe oraz dysponują mową, dzięki której mogą upamiętniać swe czyny i poddawać je osądowi. Arendt pozostaje tutaj całkowicie wierna Arystotelesowi, który w *Polityce* pisał: „Ze człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie (*politikon zoon*) więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty. (...) Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”. (1253a)[9]

Życie obywatelskie, życie aktywne, dążące do działania wymaga stałego przekraczania własnej przygodności i własnej wegetatywnej natury. Działanie, jak twierdzi Arendt, oznacza zdolność rozpoczynania czegoś nowego. Ponieważ działanie oznacza rozpoczynanie czegoś, zawiera ono w sobie jednocześnie to, co nieoczekiwane, zaskakujące.[10] Działając, człowiek odsłania się, wystawia na widok innych. Inaczej - uwalnianie potencjału rozumu angażującego się w działanie dokonuje rozdarcia sfery tego co społeczne, po to, aby ustanowić przestrzeń dla swego działania. W tej specyficznej przestrzeni, wolnej od trosk właściwych dla biologicznej części natury ludzkiej, może narodzić się

to, co polityczne – tylko w niej życie ludzkie może mierzyć w nieśmiertelność. Wspólne działanie, szczególnie wspólnie działanie obywateli, którego celem jest konstytuowanie własnej wolności, stanowi źródło „szczęścia publicznego”, szczególnego rodzaju uczucia uwznioślenia i satysfakcji, stającego się udziałem członków wspólnoty.

[11]

*Pamięć o wielkich czynach
wymaga istnienia wspólnoty,
która uznaje ją za element
własnej tożsamości*

Tak oto powstaje sfera publiczna. To właśnie na agorze ludzie ukazują się innym i godzą się na poddanie ich osądowi;

przystępując do debaty nad wspólnymi działaniami dokonują przeistoczenia mowy i woli w czyny, które zapewniają im chwałę. Biologiczny wymiar istnienia, to, co związane jest z ciałem i przeżyciem, obraca się w kole wiecznych powrotów i z konieczności wiąże się z niepamięcią. Życie ciągle obraca się między narodzinami i śmiercią, pomiędzy istnieniem i zapomnieniem. Tylko przestrzeń publiczna zapewnia pamięć przekraczającą granice wyznaczone przez biologiczną śmierć. Przestrzeń publiczna to jednocześnie coś więcej niż tylko miejsce w fizycznej przestrzeni, coś więcej niż agora i forum na którym mogą pojawiać się i działać obywatele. To przede wszystkim warunek życia obywatelskiego, życia aktywnego. Jak pisze Arendt, organizacja polis, której obszar „fizycznie chroniły mury wokół miasta i której oblicze zabezpieczały prawa - po to, żeby następne pokolenia zachowały swoją rozpoznawalną tożsamość - jest swego rodzaju zorganizowaną pamięcią. Zapewnia śmiertelnemu aktorowi, że jego przemijająca egzystencja i przelotna wielkość nigdy nie utracą realności, płynącej z bycia widzianym i słyszonym, z pojawiania się

przed publicznością, którą stanowią jego towarzysze”. [12] Czyny ludzkie – działania i mowy – są bowiem z natury swojej czymś niezwykle ulotnym. Nie pozostawiają bowiem bezpośrednich śladów materialnych. Dobro im przypisane nie jest tożsame z materialną korzyścią, choć naturalnie może na nią się przekładać. Dlatego pamięć o wielkich czynach wymaga istnienia wspólnoty, która uznaje ją za element własnej tożsamości. Bohaterowie homeryccy pochodzący z arystokratycznych rodów potrzebowali geniuszu Homera, który przy całej ich wielkości posiadał charakter akcydentalny. Istnienie państwa, istnienie wspólnoty politycznej przechowującej pamięć o chwalebnych czynach przodków, którzy ustanowili tym samym pewien wzorzec cnót obywatelskich, stanowi rękojmię, że najlepsi z obywateli osiągnęli jedyny z dostępnych dla ludzi rodzaj wieczności.

Jeśli za Arendt zgodzimy się, iż niezwykle uczucie „szczęścia publicznego”, 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 się zapytać, czy w ogóle cokolwiek wspólnego z czasami Peryklesa i amerykańskich Ojców Założycieli miały tłumy stoczniowców ubrane w szare, robotnicze drelichy, co wspólnego miały wózki akumulatorowe, pretensjonalne 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. Tę niewspółmierność sensu i tła oddawało i przewyciężało w pewien sposób już kino moralnego niepokoju. Kiedy w „Aktorach prowincjonalnych” Agnieszki

Holland dwoje bohaterów dokonuje bolesnego rozrachunku swego zakłamanego, nieautentycznego życia, w tle słychać dźwięk cieknącej spłuczki w toalecie. Dzisiaj takie zestawienie byłoby odebrane przez widza wychowanego na masowej kulturze (z zasady konwencjonalnej i zrytualizowanej), jako szyderstwo z bohaterów i tematu ich rozmowy. Tuż przed Sierpniem sens tej sceny był jednak zupełnie inny – każde miejsce i każda okoliczność są odpowiednie do tego, aby toczył się w nich dramat ludzkiego losu. Odrzucając rytualne konwencje, twórcy kina moralnego niepokoju wskazywali, iż codzienność PRL – codzienność kurso-konferencji, biura projektów, redakcji, fabryki, prowincjonalnej szkoły – pomimo swego wulgarnego charakteru, z istoty swojej pozbawionego elementu wzniosłości, była jednak miejscem, w którym rozgrywały się rzeczywiste dramaty, rzeczywiste starcia racji moralnych. To, co było postulatem w filmach kina moralnego niepokoju stało się rzeczywistością w Sierpniu. 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 prawno-symbolicznym (a nie należy zapominać także o aspektach religijnych tych pojęć). Greckie polis zawiera w 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 – zawiera 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 wyrywające przestrzeń obywatelskiego działania z jednorodnej przestrzeni przyrody, w której 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. Czyli wypełnia wszystkie funkcje jak normalne państwo...” [15]

Fizyczną barierę wyznaczającą granicę konstytuującej się wspólnoty politycznej stanowiło ogrodzenie stoczni. To był mur polis. Poza nimi rozciągała się domena konieczności – tego, co społecznie kontrolowana przez tyranie – czyli totalitarną władzę. Inaczej rzecz całą ujmując, można powiedzieć, iż za ogrodzeniem stoczni rozciągało się niezróżnicowane „społeczeństwo”, kontrolowane przez władzę, która polityczność (stan naturalnej wolności obywatelskiej) sprowadziła do na wpół totalitarnego zarządzania procesami społecznymi (administracja zniosła tym samym samą możliwość demokratycznej polityki).

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

Z tego szczególnego napięcia zrodzonego z oddziaływania na siebie dwóch sfer – tego, co społeczne, zanurzone jeszcze w przedpolitycznym stanie

podporządkowania tyranii (niedemokratycznej władzy) – a więc również strachu namiętności, 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.”; „Tam w środku był ring. Akcja toczyła się według określonych prawideł, k których starano się nie naruszać. Właściwie

panował spokój. Natomiast pod bramą – szalejąca widownia. Wszystko było możliwe. Wiało grozą. Stłamszenie, przerażenie, ale i nienawiść, krańcowo agresywne zachowania i wypowiedzi”. „Ta brama nie dzieliła, a łączyła ludzi. Z jednej strony stali stoczniowcy, z drugiej było miasto (...). Wyczuwało się, że za tymi bramami funkcjonuje zupełnie inny świat, że rządzą tam innego prawa. To jest w ogóle nie do opisanania. 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 poparcia, 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, stała się, obok zdjęć przedstawiających wnętrze Sali BHP, 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 powszechnej. 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 historii ponieważ stały się sceną dziejów powszechnych.

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, iż do 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 (to ona swoją determinacją zawróciła wychodzących ze strajku stoczniowców, po podpisaniu pierwszego porozumienia w sprawach bytowych; dopiero od tego momentu strajk w stoczni przekształcił się w strajk solidarnościowy) czy Henryka Krzywonos z MKS-u, 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 wózeczku. Żony pytały na oczach wszystkich takim zatroskanym głosem: Kiedy wracasz? A oni: Kiedy wrócimy? No wiesz, nie wiemy, kiedy wrócimy. Czekamy, Az 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 strajku: „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, iż 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.

Strajk solidarnościowy – jako formuła sierpniowego protestu – zawierał w sobie takie właśnie rozumienie wspólnego działania. Poszczególne załogi, poszczególne „zakłady pracy” przekraczały horyzont własnej partykularności, tworząc uniwersalną płaszczyznę polityczności. W strajku „sprawą” nie był partykularny interes jednostek czy też poszczególnych zakładów pracy, lecz raczej, jak to ujął jeden ze strajkujących sprawa polegała na dążeniu do „zmiany kształtu naszego życia”.

W strajku „sprawą” nie był partykularny interes jednostek czy też poszczególnych zakładów pracy, lecz raczej sprawa polegała na dążeniu do „zmiany kształtu naszego życia”

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

uczucie pozwoliła zaś ustanowić wspólną dla wszystkich „sprawę” - „res publicę” czyli „Solidarność”, bo też ta właśnie treść kryje się w tym niezwykłym słowie, które wybrane zostało na oficjalną nazwę zrodzonego w stoczni ruchu. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż za bardzo przywykliśmy do tego słowa, za bardzo kojarzy się nam ono z

„rzeczą”, ze „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 przez mówiącego dookreślane jest: „solidarność” przez małe „s”). Specyfika tej nazwy polega na tym, iż – co rzadkie w nowoczesnej polityce – nie wskazuje ona ani na żadną instytucję polityczną ani też na ideologię, lecz na pewną szczególną, uniwersalną relację międzyludzką. W istocie tak pierwotną, tak źródłową, iż przedpolityczną, bo wszelka polityka, rozumiana jako instytucje, procedury, idee, jeśli chce być żywa, musi się wspierać właśnie fundamencie solidarności.

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.

W tych kategoriach właściwym sensem cudu, który zdarzył się w stoczni były gwałtowne (choć pokojowe) i nieoczekiwane narodziny politycznej, obywatelskiej wspólnoty. Ubezwołnowiony do tej pory tłum, „ludność” będąca przedmiotem zabiegów administracyjnych 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 wypadku 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.

Właśnie taka była właściwa przyczyna tego, co dławilo 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 niezwykle 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 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. Szczególne jest w nim to, że w tak bezpośredni sposób wydobyl on etyczny wymiar robotniczego protestu: „Na Wybrzeżu robotnicy rozbili pokutujący w oficjalnych gabinetach i elitarnych salonach stereotyp r o b o l a. Robol nie dyskutuje - wykonuje plan. Jeśli chce się, żeby robol wydał głos, to tylko po to, aby przyrzekł i zapewnił. Robola obchodzi tylko jedno - ile zarobi. Kiedy wychodzi z zakładu, wynosi w kieszeniach śrubki, linki i narzędzia. Gdyby nie dyrekcja, robole rozkradliby cały zakład. Potem stoją pod budkami z piwem. Potem śpią. Rano jadąc pociągiem do pracy grają w karty. Po przyjeździe na zakład ustawiają się w kolejkę do lekarza i biorą zwolnienie. (...) Tymczasem na Wybrzeżu, a potem w całym kraju, spoza tego oparu zadowolonego samouspokojenia wyłoniła się młoda twarz nowego pokolenia robotników - myślących, inteligentnych, świadomych swojego miejsca w społeczeństwie - zdecydowanych, wyciągnąć wszystkie konsekwencje z faktu, że w myśl ideowych założeń ustroju ich klasie przyznaje się wiodącą rolę w społeczeństwie.” To właśnie dlatego ktoś, kto „stara się sprowadzić ruch Wybrzeża do spraw płacowo-bytowych ...niczego nie zrozumiał. Bowiem naczelnym motywem tych wystąpień 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]

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 musiało być założenie, iż zbiorowość takich jednostek może zostać uznana za prawomocny podmiot działania tylko wówczas, jeśli 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 w 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 tożsame 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.

*Platon i Arystoteles
podkreślali, iż prawdziwa
polis jako wspólnota
polityczna możliwa jest tylko
w ograniczonych –
niewielkich ze współczesnej
perspektywy, ramach
społecznych*

Ten trop wydaje się o tyle interesujący, iż 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 łącząca podobnych jako

spoiwo wspólnoty politycznej – inaczej solidarność łącząca wolnych, którzy w sobie samych rozpoznają przyrodzoną godność, poszerza i uzupełnia także rozumienie stoczni jako polis. Platon i Arystoteles podkreślali, iż 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, iż 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 rozmawiają ze sobą - właśnie w taki sposób możliwe jest dostrzeżenie istnienia przyjaciela - „to zaś jest możliwe dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu ludzi ze sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydło, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie.” (1170b) Ponieważ przyjaźń rodzi się z bezpośredniego obcowania, dlatego też musi się w opinii Arystotelesa pojawić pytanie 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. Ale właściwa ilość nie wyraża się zapewne jedną jakąś cyfrą, lecz jest zawsze czymś, co znajduje się pomiędzy dwiema określonymi liczbami. Otóż także liczba przyjaciół jest ograniczona - może do największej ilości, za jaką ktoś może współżyć....że zaś nie można współżyć z wielką ilością ludzi i dzielić się między nich - jest rzeczą jasną. ...Trudną też jest rzeczą brać żywy udział w radości i smutku wielu ludzi”. (1171a)

Przeciwieństwem tak rozumianego polis był Babilon, ogromne miasto zaludnione przez setki tysięcy, z konieczności anonimowych względem siebie ludzi. Babilon pełnił tu funkcję symbolu wielkiej zbiorowości – zbiorowości, a nie wspólnoty- zanurzonej bez reszty w tym, co społeczne i biologiczne. Niebagatelną rolę odgrywała tu także inna okoliczność – w wielkiej zbiorowości instytucje demokratyczne (a Grecja nie знаła przecież innej demokracji jak demokracja bezpośrednia) nie mogą funkcjonować.

Rzeczywistość sierpniowego strajku w przedziwny sposób daje się wyjaśnić także poprzez odwołanie się do tego aspektu klasycznej myśli politycznej. Przeciętny PRL-ski „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 niezwyklej 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, instytut naukowy jak 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 niebywale „rozwadanie” tamtego czasu. Nieokiełznany żywioł powszechnej debaty, ogólnego i bezustannego mówienia rozlał się z Wybrzeża na cały kraj. Na tysiącach zebrań organizacji zakładowych związku ludzie nareszcie mogli powiedzieć to, co myśleli i co czuli. Sens tych monologów nie sprowadzał się jednak do funkcji terapeutycznej - nie o pozbycie 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 na dyskurs publiczny. W sferze tego, co polityczne, tego, co wspólne, mowa przestawała być „czczą gadaniną”, ciągle brzęcząca, wypełniająca otoczenie, lecz niezdolną do zmienienia czegokolwiek. Ten stan upadku języka kilka lat wcześniej opisywał Leszek Kołakowski, podkreślając, iż jest on symptomem sowietyzmu. „Tam właśnie sowietyzacja zbiera żniwo, gdzie za wyczyn umysłowy i

moralny albo ekstrawagancję szaleńczą uchodzi publiczne użycie słów w ich zwykłym znaczeniu, gdzie jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, iż mowa publiczna nie ma zgoła nic wspólnego z »prawdziwym« życiem, a prawdziwe życie to: błoto na ulicy, kaszanka na talerzu, podanie o mieszkanie, podwyżka, obniżka, jabłka podrożały, nie dać sobie świni podłożyć, nie ma frajerów, urwać, poderwać, zarwać, wyrwać, podłapać, załatać, kac, lekarstwo, pogrzeb.” I dalej dodawał: „Jeśli życie prawdziwe wyczerpuje się w powszedniej krzątaninie i powszedniej udręce, a rytualny frazes pozbawiony semantycznej wartości unieruchamia i zastępuje myśl wszelką i jeśli nikt się już temu nie dziwi, sowietyzacja jest spełniona”. [22]

W nowych warunkach stawała się narzędziem zmiany, orężem, szerzej: 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-uwaga moja, DG) centrum strajku. (...) Przy stole prezydiálním stał mikrofon. Każdy do niego podchodził i składał relację o tym, co słyhać w jego zakładzie. Odnosiło się wrażenie dużej autentyczności tych ludzi. Widać było, że są to robotnicy, którzy nie mają doświadczenia w zabieraniu głosu. Płatali się, mówili niegramatycznie”. [23]

Język stawał się orężem dlatego, że 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.

Tak wielka waga przywiązywana do przestrzegania zasady równości we wszelkich debatach publicznych toczonych w ramach „Solidarności”, do pewnego stopnia nawet obsesja, z jaką traktowano tę zasadę, wynikała jeszcze z jednej okoliczności – do tej pory język służący do komunikacji społecznej, zarówno ten oficjalny jak i nieoficjalny był głęboko niedemokratyczny. Zarówno bowiem oficjalna propaganda jak i język, którego używali w społecznych interakcjach między sobą Polacy nosiły w sobie głęboko ugruntowane przeświadczenie o naturalności podziałów społecznych. Pod hasłami o równości triumfującej w Polsce Ludowej kryła się faktyczna hierarchia społeczna dzieląca ludzi na „właścicieli” owej ludowej Polski, czyli „kierownictwo partyjno-rządowe”, członków nomenklatury i na „społeczeństwo”, czyli tłum, masę złożoną ze „zwykłych ludzi”. Język potoczny, relacje społeczne w sferze nieoficjalnej także jednak traktowały nierówności jako rzecz oczywistą. i choć jest to zjawisko naturalne i nie istnieje żadne społeczeństwo, którego członkowie byliby pozbawieni świadomości istnienia różnic społecznych pomiędzy nimi, to jednak społeczeństwo polskie w mniejszym jak się zdaje stopniu, zostało przeorane przez proces demokratyzacji codziennych relacji międzyludzkich niż inne

społeczeństwa zachodnie. W stosunku inteligencji, intelektualistów, lecz także przedstawicieli wolnych zawodów, osób „na stanowiskach” do osób o niższym statusie (jakkolwiek definiowanym – majątkowym, społecznym, wykształcenia) dawały się wyczuć wyraźne ślady przeszłości sięgającej swymi korzeniami daleko poza rok 1945. Rozróżnienie na warstwy wyższe i prostych ludzi, na „szlachtę” i „lud” ciągle było obecne w polskim życiu, pomimo tak zasadniczej zmiany form jego życia. Pojęcie „ludu” w tym wypadku stanowi przeciwieństwo ludu republikańskiego i rewolucyjnego. Jego istota nie wynika z działania wspólnoty równych lecz z hierarchii, z nierówności i oznacza tych, którzy są bierną masą, żyjącą gdzieś na dole społecznej drabiny. Pogarda i resentyment splatały się w tej sytuacji w jeden, odwieczny węzeł złych uczuć.

Żywioł publicznej mowy, którego moc została rozbudzona w Sierpniu, obalał wszelkie podziały społeczne i czynił je bezprzedmiotowymi. Język „Solidarności” znosił podziały społeczne, wszelkie hierarchie i różnice. Z istoty swojej pozbawiony był elementu symbolicznej przemocy – nie dzielił, nie hierarchizował, nie wykluczał lecz łączył. Zniesienie naturalnej hierarchii i nierówności odbierane było przez uczestników jako kolejny wymiar cudu. Stąd właśnie brało się zadziwienie inteligentów opisane przez Kapuścińskiego, że „robole” okazali się ludźmi walczącymi o godność dla wszystkich, także dla nich, stąd też wynikało oszołomienie tą nowonarodzoną „republiką równych”, w której profesorowie siedzieli obok stoczniovców i rozmawiali z nimi jak równi z równymi.

Intensywność z jaką strumień republikańskiej polityczności wlewał się w polską rzeczywistość poprzez maleńki skrawek ziemi, na którym znajdowała się Stocznia Gdańska, ulegała wzmocnieniu z powodu jej

historycznego kontekstu. Dziesięciolecia ścisłej kontroli nad kulturą i całą sferą publicznej komunikacji oraz brak autentycznego życia politycznego spowodowały, że wszelkie tradycje polityczne znajdowały się w stanie uśpienia. Dlatego Sierpień i początki Solidarności spowijała - by posłużyć się pojęciem ukutym w zupełnie innym kontekście przez Johna Rawlsa - „zasłona ignorancji”. Ludzie wiedzieli wprawdzie, że ich przeszłość zakłamano, lecz jednocześnie jej nie znali. Dlatego jednym z zadań Solidarności było odzyskanie narodowej historii. Fakt ten paradoksalnie okazał się błogosławieństwem dla rodzącego się solidarnościowego ruchu. Jego budowanie odbywało się bowiem w warunkach zadziwiająco przypominających stan natury, odwieczne marzenie filozofii politycznej. Polacy, pozbawieni w punkcie startu balastu przeszłości i związanych z nią najróżniejszych, sprzecznych często tradycji politycznych, z ufnością zanurzali się w strumieniu republikańskiej rewolucji. Tam gdzie nie było „polityki” z większą łatwością sięgano do poziomu czystej polityczności; tam, gdzie jeszcze nie istniała ani „prawica” ani „lewica” łatwiej było budować wspólnotę polityczną na fundamencie jedności; tam, gdzie nie pojawiła się jeszcze ideologia z większą łatwością posługiwano się językiem pierwotnego republikanizmu. Tam wreszcie, gdzie nie powstały jeszcze „partie” mające na względzie przede wszystkim interes „części”, łatwiej było rozpocząć od budowania „solidarności” nakierowanej na „całość”.

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: „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 w niej jakąś słuszość, której chcieli służyć.” [24]W naturalny zatem sposób granice otaczające ten szczególny wycinek przestrzeni fizycznej, 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 ideologicznego. Nikomu, poza nielicznym lewicowym korespondentem zachodnim, 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 aby w następnej dopiero fazie członkowie wspólnoty mogli uświadomić sobie także ideologiczne tradycje polskiego katolicyzmu (wydaje się zresztą że tylko dlatego polscy lewicujący intelektualiści mogli bez oporów akceptować tak rażąco dla ich zachodnich kolegów religijny charakter Sierpnia).

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 poznawczo 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 i jej miejsca w klasycznej polityczności.

Dla Arendt, w jej rekonstrukcji greckiego modelu życia politycznego, zasadnicze znaczenie odgrywa 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 zjawia 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. Utożsamienie działania politycznego z przemawianiem – istotą tego zabiegu jest

założenie, iż cnotą polityczną jest w tej perspektywie znajdowanie odpowiednich argumentów i słów w odpowiednim czasie i w taki sposób wpływanie na zgromadzenie - pozwala Arendt wykluczyć ze sfery tego, co polityczne przemoc. 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 przedpolitycznych lub pozapolitycznych form współżycia ludzkiego. Arendt twierdzi, iż z jednej strony dla Greków zarezerwowane one były dla sfery życia rodzinnego, z drugiej zaś charakteryzowały tyranie, 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 nimi była niemożliwa. Przekraczając jednak próg domu rodzinnego i wchodząc 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 pomyliła obie te sfery. Czyniąc ze społeczeństwa źródło polityki współczesność sprawiła w rozumieniu Arendt, iż wkradła się do niej przemoc. Jak pisała w *Kondycji ludzkiej* cechą wyróżniającą sfery gospodarstwa domowego było to, że „w jej obrębie ludzie żyli razem, ponieważ kierowały nimi potrzeby i wymagania. Siłą napędową było samo życie”. Dlatego też organizacja rodziny i gospodarstwa domowego podporządkowana jest fizycznej pracy - „praca mężczyzn związana z dostarczaniem pożywienia i praca kobiety rodzącej dzieci były podporządkowane temu samemu naciskowi życia. Naturalna wspólnota w gospodarstwie domowym rodziła się zatem z konieczności i konieczność władała wszystkimi wykonywanymi w niej czynnościami”[27] W przeciwieństwie do gospodarstwa domowego, w którym królowała konieczność zrodzona z natury procesu życiowego, domagającego się stale podtrzymywania, konsumującego ciągle, bez przerwy wytwory pracy rąk, sfera polis była dziedziną wolności.

Stanowisko to, jak wcześniej zostało powiedziane, prezentuje Arendt konsekwentnie nie tylko w *Kondycji ludzkiej*, lecz także w innych swych pracach.[28] Pojawia się jednak dosyć istotna trudność - konstruując swój model idealny greckiej polis 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 stały obecność przemocy w ramach greckich wspólnot politycznych stale podsycali.[29] Warto jednak zwrócić uwagę na odniesienia do przemocy zawarte w modelu obywatelskiego wychowania i obywatelskich cnót występujące u Arystotelesa i Tukidydesa. Jest to o tyle istotne, iż Arendt w specyficzny sposób dobiera cytaty z tych autorów.[30] Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie często przez Arendt cytowanej tzw. mowy pogrzebowej

Peryklesa, wygłoszonej przez tego ateńskiego polityka przy okazji pierwszego państwowego pogrzebu poległych w wojnie peloponeskiej. Fragmenty z tej mowy, przytoczone przez Tukidydesa, stały się podstawą błyskotliwych komentarzy, które Arendt zawarła w klasycznym już eseju O kryzysie kultury oraz jego społecznej i politycznej doniosłości. [31] Już sama okoliczność wygłoszenia tej mowy, słynnej z tego powodu, iż zawiera ona bezpośrednią pochwałę ustroju politycznego Aten i może być traktowana - wobec niechęci filozofów okresu klasycznego do demokracji, jako bezpośredni wyraz samowiedzy demokratycznej wspólnoty politycznej, jest znacząca - mowa Peryklesa upamiętnić ma bowiem śmierć za ojczyznę. Pochwała ustroju politycznego w tym właśnie kontekście stawia w specyficznym świetle problem związku pomiędzy przemocą i tym, co polityczne. Perykles mówi, iż 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 świadczy na rzecz siły jego politei, na rzecz siły więzi spajających wspólnotę polityczną. Perykles mówi wprost: „Ich śmierć wydaje mi się najlepszym dowodem i ich dzielności, częściowo jej pierwszym objawieniem, częściowo ostatecznym ukoronowaniem. Bo nawet jeśli idzie o tych, którzy nie byli najlepsi, to męstwo okazane w wojnach 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 tukidydesowy 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” - tutaj następuje kluczowy fragment mowy, odpowiadający w znacznym stopniu poglądom Arendt na istotę polis, rozumianej jako struktura pamięci, lecz jednocześnie dopowiadający to, czego autorka Kondycji ludzkiej dyskretnie pomija - „Oddając bowiem życie dla dobra wspólnej sprawy, zyskiwali nieprzemijającą sławę i najwspanialszy pomnik - nie ten grobowiec, w którym spoczywają, lecz pamięć ludzką, dzięki której żyje ich sława, ilekroć słowa lub czyny dadzą do tego sposobność. Grobem sławnych mężów jest cała ziemia, sławę ich głoszą

nie tylko napisy na stelach w ich ojczystym kraju, lecz nawet na obczyźnie żyje o nich pamięć, nie pisana na pomniku, lecz w duszach ludzkich.”

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). Zwracając się zaś ze słowami pocieszenia do okrytych żałobą rodziców poległych, mówi jednocześnie, iż nie należy pogrążyć się w bólu - „nie może bowiem w sprawach państwa bezstronnie i uczciwie radzić ten, kto nie chce na równi z innymi narażać na niebezpieczeństwo własnych dzieci”. (II, 45-47)

Umieszczenie śmierci na polu chwały w obronie ojczystej wspólnoty politycznej, jako czynu zajmującego najwyższe miejsce w hierarchii zasług i przysługującej im chwały przez Peryklesa pokrywa się z poglądami Arystotelesa. Dla toku naszych rozważań wydaje się istotny fakt, iż rozpoczyna on omawianie w Etyce Nikomachejskiej katalogu cnót 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? Tę zaś jest śmierć na polu chwały; ponosi się ją bowiem w największym i najszlachetniejszym niebezpieczeństwie. Zgodne są z tym także objawy czci, które poległym w boju przyznają zarówno miasta-państwa jak i monarchowie. We właściwym tedy słowa znaczeniu mężnym nazwać można tego, kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących; te zaś cechy posiadają w najwyższym stopniu wypadki wojenne”. (1115a)

Przemawianie, wspólna debata, odnajdywanie odpowiednich słów i argumentów w odpowiednim czasie tworzą wedle Arendt przestrzeń publiczną i pozwalają budować wolną i autentyczną wspólnotę uczestnictwa. Dyskusyjny jednak wydaje się taki sposób definiowania działania politycznego, który utożsamia przemawianie i procedowanie z bezpośrednim działaniem. Arendt rekonstruuje przekonująco naturę tego, co polityczne, budując sugestywny model idealnej greckiej wspólnoty politycznej pomijając jednocześnie całkowitym milczeniem cele owych działań, tak jak nie tylko definiowały je historyczne greckie wspólnoty polityczne, lecz jak również rozumiała je grecka myśl polityczna. Niechęć do tego, co społeczne, pogarda dla pracy fizycznej, budowanie tego, co polityczne w opozycji do sfery oikos, gospodarstwa oznaczało, iż w hierarchii cnót obywatelskich wysoko znajdowały się męstwo, którego najwyższym sprawdzianem było pole bitewne. 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 opisu czego konkretnie miałyby dotyczyć ten proces jeśli nie byłyby to sprawy dotyczące utrzymania i powiększenia potęgi państwa (w oczywisty sposób wiąże się to bowiem z przemocą) i jeśli będziemy jednocześnie pamiętali, iż ciało obywatelskie nie powinno zajmować

się bieżącym zarządzaniem sferą tego, co społeczne, czyli „gospodarką”. Arendt tak oto pisze o naturze władzy pojawiającej się w modelowej przestrzeni publicznej greckiej wspólnoty politycznej: „Władza urzeczywistnia się tylko tam, gdzie nie rozeszły się słowo i czyn, gdzie słowa nie są puste a czyny brutalne, gdzie słów nie używa się do ukrycia zamiarów lecz do odsłonięcia tego, co rzeczywiste, a czyny nie służą do zadania gwałtu i zniszczenia, lecz do ustanowienia powiązań i tworzenia nowych rzeczywistości”. [33] Gdy jednak pamięta się o słowach Peryklesa przytoczonych przez Tukidydesa, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż 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 człowieka, którą dzieli on ze zwierzętami. Najpiękniejszym czynem, jest bohaterstwo wojenne a najpiękniejszą formą „przemawiania” jest udzielanie miastu rad w sprawach dotyczących wojny i pokoju. Pamięć o czynach Peryklesa, Temistoklesa - lecz również osobistego ucznia Arystotelesa, Aleksandra Macedońskiego, była pamięcią o ich wielkich zwycięstwach. Człowiek doskonały mierzył w wieczność a udowadniał to wystawiając się na ryzyko śmierci. Chwała łączy się zatem z heroizmem.

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 we Francji ze sfery tego, co społeczne może 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, w której narzędziem osiągnięcia zmiany politycznej jest żywioł mowy a nie walki fizycznej. A jednak wydaje mi się, iż 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 była obecna. Prawda, przemoc nie była w Sierpniu obecna bezpośrednio na scenie dziejowego dramatu. Jednak tkwiła w ówczesnej rzeczywistości jako możliwość. I już tylko potencjał przemocy, szczęśliwie nie zaktualizowany w Sierpniu, przesądził o uczuciu patosu towarzyszącemu uczestnikom wydarzeń oraz stanowił jedno ze źródeł opisanych wcześniej ich niezwykłych reakcji psychosomatycznych. Groźba interwencji – zarówno wewnętrznej, jak też zewnętrznej, ze strony ZSRR stanowiła oczywisty i decydujący element sytuacji. Sierpień swą samoświadomość budował jako dopełnienie – spóźnione zwycięstwo tamtych postulatów, i zarazem odwrócenie, przekroczenie tragedii Grudnia 70.

Istota patosu Sierpnia widziana w świetle tradycji republikańskiej – tej tradycji, która nie pomija milczeniem odnośnych fragmentów u Arystotelesa czy Tukidydesa, polega zatem na tym, iż 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. To jest właściwe źródło nieśmiertelności Sierpnia, powód, dla którego zajął on na zawsze miejsce w dziejach wolności. Ciśnienie tych spraw było tak wielkie, że ciała i dusze ludzi, którzy tam się znaleźli, mogły zachowywać się w sposób odbiegający daleko od normy. Ale też nie ma właśnie w tych reakcjach nic dziwnego. Moc polityczności jest bowiem największą mocą, jaka zrodzić się może – wedle republikańskiej tradycji – pomiędzy ludźmi na tym świecie.

W 1972 roku w Toronto, w trakcie seminarium poświęconego myśli Arendt, na którym była obecna sama Kondycja ludzkiej, padło pytanie, gdzie w demokratycznym i liberalnym świecie dostrzega miejsca, w których mógłby się odrodzić duch antycznego życia obywatelskiego. Pytającej wydawało się to tym trudniejsze, iż jedyną rzeczą „jaka pozostaje człowiekowi politycznemu jest to, co robili Grecy: wojna!” – która dzisiaj nie może być już uważana za coś pożądanego. 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 zadecydować o tym odgórnie, albo w drodze publicznej debaty. W przypadku, gdy budowa mostu jest rzeczywiście kwestią otwartą, lepiej by

zadecydowano 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, iż w tym obrazie tkwi 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 konieczne i wielce pożyteczne, z trudem zdaje się dostarczać podmiot niezbędnych 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 debatujących nad remontem szkoły.

Lokalna samorządność, wolna od patosu, nakierowana na wygodę i przyjazne współżycie zawsze zagrożona jest upadaniem 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, iż aby pojawił się patos republikański, niezbędny jest kontekst, choćby potencjalnej tylko, przemocy lub co najmniej ostry, egzystencjalny konflikt (w rozumieniu Carla Schmidta), sprawia, iż sytuacje takie traktowane są we współczesnych społeczeństwach nie tyle jako pożądane ile raczej niebezpieczne i przynoszące zagrożenia. Totalność mobilizacji społecznej ujawniająca się w takich sytuacjach granicznych jak Sierpień na dłuższą metę jest trudna do podtrzymania. Wiąże się z tym także immanentna dla tego rodzaju sytuacji trudność w instytucjonalizacji republikańskiego ducha.

Tradycja republikańska jest zatem nie tyle realnym projektem ile raczej normatywną utopią, miarą, którą 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.

To dlatego doświadczenie Sierpnia wydaje się ważne dzisiaj, na początku XXI wieku. Za polską wschodnią granicą trwa kolejna odsłona dziejowego sporu pomiędzy wolnością a tyranią. Jednym z najżywiej dyskutowanych problemów w Unii Europejskiej jest problem „deficytu demokracji”, polegający na oderwaniu struktur europejskich od życia obywateli. Żyjemy w świecie, dla którego jednym z podstawowych wyzwań jest zagrożenie ze strony radykalnego, fundamentalistycznego terroryzmu. Zachodnie demokracje od czasu wojny w Iraku podzieliły się nie tylko co do strategii w tym konflikcie – spory sięgają głębiej, do samej istoty rozumienia polityki. W tym kontekście spór pomiędzy Stanami Zjednoczonym a ich krytykami dotyczy w równym stopniu konkretnych rozwiązań militarnych i politycznych jak też sprawy o wiele bardziej fundamentalnej – miejsca heroizmu i przemocy jako instrumentu obrony idei wolności we współczesnych demokratycznych i liberalnych społeczeństwach. Czy polityka ma być sposobem administrowania wzrostem gospodarczym i procesami społecznymi czy też ma być życiem we wspólnotach obywatelskich skupionych wokół

idei wolności? Czy wolność rozprzestrzenia się w strukturach ponowoczesnego świata niejako samoczynnie, jako jedna z funkcji społeczeństwa jako takiego, czy też wymaga stałej obywatelskiej troski, obrony a nawet bohaterstwa wtedy, gdy jest zagrożona? Czy społeczeństwo może dobrze funkcjonować, jeśli jego członkom nie jest znane uczucie „publicznego szczęścia” płynącego ze wspólnego działania? Nie sposób sobie wyobrazić rzetelnego poszukiwania odpowiedzi na każde z tych pytań, bez zmierzenia się z fenomenem Sierpnia i Solidarności.

Dariusz Gawin

[1] Por. Lekcja Sierpnia: dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach: praca zbiorowa, pod red. Dariusza Gawin, 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.Kowaliski czy I.Krzemiński, jest tekst Andrzeja Waśkiewicza: Andrzej Waśkiewicz „Ku pokrzepieniu serc”, Res Publica Nowa nr.8, 2000 r.

[2] Jako pierwszy taką perspektywę interpretacyjną zabronował 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., przeł. 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 Marka Millera i Janiny Jankowskiej*. 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, z angielskiego przełożyli C.Ciesieliński i M.Poręba, Warszawa 2002; z nowszych pozycji godna uwagi – także ze względu na uwzględnienie polskiej tradycji republikańskiej I Rzeczypospolitej obszerna zbiorowa praca pod redakcją Quentina Skindera; 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, 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.A.G.Pococka *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought ant the Atlantic Tradition*, Princeton University Press 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*, Warszawa 2004; także: *Komunitarianie: wybór tekstów, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak*, Warszawa 2004

[9] *Tłumaczenia Polityki w tekście za: Arystoteles Polityka*, przeł., słowem wstępnym i komentarzem opatrzył Ludwik Piotrowicz; wstępem poprzedził Mikołaj Szymański, Warszawa 2004

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

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

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

[13] W takiej perspektywie umieszcza Sierpień i Solidarność np. amerykańska autorka Arista Cirtautas; patrz: Arista Maria Cirtautas The Polish Solidarity Movement. Revolution, democracy and natura 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, iż 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 określoną 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, także obszerny esej „O przemocy”; H.Arendt, „O przemocy” w: O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie, przełożyli 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 uwagę na to Raheop.cit., zob.obszerny przypis na s.276

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

[32] Cytaty z Tukidydesa za:Tukidydes, Wojna peloponeska, z jęz. Grec. Przełożył, przedmową i przypisami opatrzył Kazimierz Komaniecki, Warszawa 1988

[33] H. Arendt, Kondycja..., op.cit., 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 nr.55/2002,
s.196n



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego