

Stásis w Polsce - czyli o wojnie domowej nad Wisłą

Język współczesnej nauki o polityce oraz język debaty publicznej cierpią na brak narzędzi, które pozwoliłyby zrozumieć i opisać całościowy charakter demokratycznego życia politycznego



„Jeśli rzeczywiście znajdujemy się w stanie wojny domowej, to nie ma mowy o jednym narodzie politycznym. Niezależnie od tego, czy wspólnota polityczna Polaków rozpadła się dawno temu, czy dopiero w ostatnich latach, to właśnie dziś najmocniej doświadczamy skutków tej katastrofy”. W obliczu wydarzeń ostatnich dni pod Sejmem przypominamy esej Tomasza Stefanka i Piotra Szlagowskiego, który jest częścią książki „Być albo nie być” wydanej w tym roku w Bibliotece

Teologii Politycznej. Mimo, że Autorzy odnoszą się do innych wydarzeń, to tezy przez nich stawiane zdają się być nad wyraz aktualne również w obecnej sytuacji

„(...) tylko wojna domowa uderza w same podstawy politycznej wspólnoty: dom ogarnięty wojenną pożogą przestaje być bezpiecznym domem, wspólnota przestaje być wspólnotą.

W wojnie domowej zewnętrznego wroga zastępuje wewnętrzny, naprzeciw siebie stają nie »swoi« i »obcy«, lecz tylko »swoi«.

Pospiesznie budowane jest więc poczucie obcości wobec części »swoich«, tak aby można ich było traktować jak »obcych«. Usiłowania te z reguły nie zostają zresztą uwieńczone pełnym powodzeniem: »swoi« nie mogą stać się prawdziwie »obcy« – przeciwnik w wojnie domowej jest w tym samym stopniu wrogiem, co i zdrajcą”[2].

Tomasz Merta

Próba patrzenia na rzeczywistość polityczną, w której żyjemy, oczami jej przyszłego historyka to przedsięwzięcie tyleż fascynujące, co niebezpieczne. Łatwo ulec złudnemu wrażeniu dystansu, który jest przecież całkowicie fikcyjny, a więc tylko pozornie gwarantuje bezstronny i pozbawiony emocji sąd. Choć staramy się przekroczyć uwarunkowania miejsca i czasu, aby spojrzeć „z lotu ptaka”, rzadko udaje nam się choćby oderwać nogi od ziemi. Najczęściej nasze diagnozy należą do opisywanego przez nas świata tak samo, jak wszystkie inne jego części. Skoro tak, warto przynajmniej pamiętać, że w przyszłości zostaniemy z nich rozliczeni, a wnikliwy badacz naszego czasu – zgodnie z regułami swojej profesji – surowo spojrzy na nas z góry i zapyta, czy zaledwie poddaliśmy się biegowi wypadków, odczując się w nie angażując, czy może jednak próbowaliśmy wykorzystać dostępne nam narzędzia do ich opisu i oceny.

Ze skali własnej bezradności zdajemy sobie sprawę już na etapie periodyzacji. Bo choć nie ulega wątpliwości, że katastrofa samolotu pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 r. stanowi istotną cezurę przynajmniej w historii ostatniego dwudziestolecia polskiej polityki, to jednak bardzo trudno opisać zamknięty przez nią etap i chyba nie sposób jeszcze w pełni zrozumieć logiki określającej reguły naszej politycznej egzystencji po katastrofie. Niniejsze rozważania są zatem jedynie pewną propozycją diagnozy, w której kluczową rolę odgrywa zapomniane pojęcie ze świata klasycznej filozofii politycznej i klasycznej historiografii, a mianowicie kategoria *stásis*.

Wojna polsko-polska

Aby zdać sobie sprawę z opłakanego stanu przestrzeni publicznej w ostatnich miesiącach, powróćmy raz jeszcze – jak już przyzwyczailiśmy się to w Polsce czynić – do ostatniego z naszych cudownych momentów, a mianowicie do tych kilku tygodni tuż po katastrofie samolotu, którym prezydent Lech Kaczyński na czele polskiej delegacji podróżował do Smoleńska na uroczystości obchodów 70. rocznicy zbrodni katyńskiej. Ten niezwykle czas zjednoczenia obywateli wokół Rzeczypospolitej wiązał się z nadzieją na trwałe podwyższenie standardów życia publicznego. Kiedy niespodziewanie opadła medialno-marketingowa zasłona, rodzimi sofiści zniknęli nagle z ekranów telewizorów i przez chwilę nikomu nie przyszło nawet do głowy sięgać po wypróbowane przez nich chwytły i sztuczki, polityka polska objawiła się jako rzecz śmiertelnie poważna – nawet jeśli jako przestrzeń fundamentalnego sporu, to już nie jako sfera gier językowych, wyreżyserowanych widowisk i zabiegów wizerunkowych ku ucieście publiczności. Nie dzięki teoretycznej argumentacji ani nawet

wskutek wychowania obywatelskiego, lecz za sprawą osobistego doświadczenia, w bezpośrednim akcie świadomości Rzeczpospolita ukazała się Polakom jako ich wspólna troska, wymagająca od nich pracy i poświęcenia, a przynajmniej – na początku – symbolicznej deklaracji wierności w obliczu trumny Lecha Kaczyńskiego, reprezentującego jej majestat. Niektórzy zwracali uwagę na głębokie zakorzenienie w tożsamości zbiorowej rytuałów, symboli i sposobów reagowania, do których Polacy odwołali się w kwietniu 2010 r., nie tylko dając wyraz poczuciu straty, lecz i deklarując przywiązanie do własnej wspólnoty politycznej, tak dotkliwie doświadczonej przez los[3]. Pojawiły się porównania do Sierpnia '80, a Zbigniew Stawrowski pisał nawet o prześwicie innej, lepszej rzeczywistości, która unieważniając choćby na moment codzienną logikę konfliktu politycznego, trwale ustanawia odniesienie do najwyższego dobra[4].

Z tej atmosfery niewiele dziś pozostało. Już podczas żałoby narodowej pojawiły się pierwsze symptomy narastającego konfliktu, rozdzierającego wspólnotę polityczną Polaków na dwie części. Protestowano przeciwko pochowaniu prezydenta Lecha Kaczyńskiego na Wawelu a autorzy portalu „Krytyki Politycznej” w pierwszych dniach po katastrofie z autentycznym przerażeniem mówili o „zbiorowej hysterii”, „mrocznych wyziewach polskiego pseudomesjanizmu” „polskim triumfie Tanatosa” i „polityce śmierci”, nie dostrzegając, jak wielu ludzi ubogich i rzeczywiście wykluczonych przyjechało wówczas do Warszawy i zaledwie kilka kroków od kawiarni Nowy Wspaniały Świat stało w wielogodzinnej kolejce do pałacu, aby pożegnać swojego prezydenta. Ostre słowa padały także z drugiej strony, żeby przywołać choćby publicystykę Zdzisława Krasnodębskiego czy felieton Roberta Mazurka utrzymany w konfrontacyjnym tonie my-wy[5]. Nieco później podczas słynnego spotkania w Łazienkach, kiedy to Władysław Bartoszewski szydził ze stanu kawalerskiego Jarosława Kaczyńskiego i

przywiązania byłego premiera do kotów, Andrzej Wajda jako pierwszy określił sytuację w Polsce mianem „wojny domowej”. Niefortunne słowa, pomyślane jako bojowe hasło na czas kampanii wyborczej, a może jako mało wyszukana prowokacja, służą niestety do dziś za trafną diagnozę stanu, w jakim znalazła się polska polityka. Żałoba narodowa oraz względy kampanii wyborczej sprawiły, że początkowo działania bojowe nie toczyły się na terenie polityki partyjnej, ale prowadzono je z wielkim rozmachem na ulicach, w Internecie, w publicystyce i poezji.

Od lipca 2010 r., a zatem od momentu rozstrzygnięcia wyborów prezydenckich, mamy do czynienia z otwartym konfliktem o niespotykanych wcześniej natężeniu i dynamice, w którym uczestniczą na co dzień politycy, dziennikarze i znaczna część obywateli. Opisuje się go już powszechnie jako „wojnę polsko-polską” oraz nową lub drugą „wojnę na górze”. Dariusz Karłowicz odwołuje się do metafory starcia nuklearnego, po którym w strefie skażenia radioaktywnego pozostają jedynie zdegenerowane, wynaturzone formy życia politycznego i intelektualnego[6]. I rzeczywiście, w ostatnich miesiącach Radosław Markowski zdążył zaproponować, aby wobec irracjonalnego fanatyzmu Jarosława Kaczyńskiego i jego zwolenników dokonać instytucjonalnego podziału państwa polskiego na dwie zbiorowości, ustanawiając pewien rodzaj „funkcjonalnej federacji”[7]. Wojciech Wencel wezwał zaś do stosowania „wybranych metod walki cywilnej” w konfrontacji z quasi-okupacyjnym rządem i jego propagandą[8]. „To co nas podzieliło – to się już nie skleji” – pisał Jarosław Marek Rymkiewicz w swoim wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego*, a w załączonym doń odautorskim komentarzu wyjaśniał, że ów podział na dwie Polski, opisywany już przez Mickiewicza, sięga korzeniami rozbiorów i trwa aż do dziś[9].

Jeśli to wszystko prawda, jeśli rzeczywiście znajdujemy się w stanie wojny domowej, to nie ma mowy o jednym narodzie politycznym. Niezależnie od tego, czy wspólnota polityczna Polaków rozpadła się dawno temu, czy dopiero w ostatnich latach, to właśnie dziś najmocniej doświadczamy skutków tej katastrofy – oto wspólny mianownik wielu pojawiających się diagnoz. Choć żyjemy w jednym państwie i mamy wspólne instytucje polityczne, to jednak osobne są nasze tożsamości polityczne, a być może także punkty odniesienia dla lojalności obywatelskiej. Skoro tak, wypada zapytać, dlaczego przed 10 kwietnia nie dostrzegaliśmy tego problemu i dlaczego jesteśmy zaskoczeni intensywnością konfliktu? A przede wszystkim, co leży u podstaw tak głębokiego podziału?

Nie brakuje sensownych propozycji odpowiedzi na ostatnie z powyższych pytań. Ludwik Dorn mówi o nierównej dystrybucji szacunku społecznego[10]. Marta Bucholc zwraca uwagę na uwarunkowane kulturowo trudności, jakie sprawia Polakom opanowanie praktycznych umiejętności prowadzenia dialogu społecznego i uczestnictwa we wspólnocie dialogującej[11]. Te słuszne do pewnego stopnia spostrzeżenia natury socjologicznej zdają sprawę z trafnych, choć fragmentarycznych obserwacji. Ale kryzys polskiej polityki, którego jesteśmy świadkami, domaga się całościowej diagnozy z wykorzystaniem narzędzi filozofii politycznej. Kryzys ów polega przede wszystkim na degeneracji konfliktu, który nie odgrywa roli mechanizmu napędzającego i generującego energię, lecz prowadzi do utraty zdolności formułowania wspólnych, ambitnych celów politycznych, a w konsekwencji obezwładnia wszelkie zbiorowe działanie. Kategorią, która może pomóc uchwycić sens i dynamikę obecnej sytuacji politycznej w Polsce, jest *stásis* – słowo wywodzące się z klasycznej greckiej tradycji myślenia o rzeczach politycznych.

***Stásis* w klasycznej filozofii politycznej**

Język współczesnej nauki o polityce oraz język debaty publicznej cierpią na brak narzędzi, które pozwoliłyby zrozumieć i opisać całościowy charakter demokratycznego życia politycznego i dostrzec, że niekiedy na pozór osobne zjawiska są w istocie różnymi aspektami jednego fenomenu czy też procesu politycznego. Pojęcia takie jak *politeía* czy *homónoia* dawały Grekom perspektywę całości rzeczywistości politycznej, uwzględniając zarówno interesy ekonomiczne poszczególnych grup i ich udział we władzy, jak i różne typy namiętności politycznych, rywalizujące koncepcje sprawiedliwości i dobrego porządku oraz sposób życia całej wspólnoty politycznej z jej wierzeniami, mitami i symbolami. Ustanawiały jednocześnie pewien ideał życia politycznego, który można było następnie odnosić do sytuacji panującej w poszczególnych *póleis*. *Stásis* należy z pewnością do tego rodzaju pojęć, choć nie wyznacza horyzontu doskonałości, lecz przeciwnie – jest to przestroga przypominająca o zagrożeniu, na które nieustannie narażone jest każde miasto i któremu należy wciąż przeciwdziałać. To wyzwanie zarówno teoretycznej, jak i praktycznej natury – podstawowy problem, który Arystoteles stara się rozwiązać w *Polityce*[12] i ciągła troska obywateli greckiej *pólis*, zajętej głównie przygotowaniem do konfliktu zbrojnego, prowadzeniem wojny lub zapobieganiem *stásis*, jak przedstawia to Paul A. Rahe w swojej monumentalnej syntezie republikanizmu[13].

Najbardziej rozpowszechnione tłumaczenie słowa *stásis* na język polski to oczywiście „wojna domowa” – gorący konflikt polityczny między dwoma stronnictwami w ramach jednej wspólnoty obywatelskiej. Samo pojęcie ma jednak bogatą historię, której znajomość pozwala dopiero

pojąć jego sens w odniesieniu do spraw politycznych. Wywodzi się ono z klasycznej fizyki, gdzie występuje jako przeciwieństwo słowa *kinēsis* i oznacza stan spoczynku, brak lub zatrzymanie ruchu: „*Stásis* (stan spoczynku) oznacza zaprzeczenie *kinēsis* (ruch), tylko żeby ładnie wyglądało, nazwano *stásis*”[14]. Dlaczego Grecy opisywali wojnę domową – wewnętrzne wrzenie w ramach wspólnoty politycznej, kiedy sytuacja zmienia się z godziny na godzinę i wydaje się jak najdalsza od stabilności – przy pomocy słowa oznaczającego spoczynek i zastój? Najwyraźniej dostrzegali, że niekiedy w polityce dzieje się na pozór niesłychanie wiele, ale w istocie nie dzieje się nic. Kiedy dwa stronnictwa polityczne pozostają w nieustannym wzajemnym zwarciu, mnożą się akty wrogości, a temperatura sporu sięga zenitu, *pólis* jako całość pozostaje w rzeczywistości w całkowitym bezruchu, bowiem konflikt uniemożliwia zmianę (a więc także rozwój) i czyni wspólnotę polityczną doskonale niezdolną do działania. Tu właśnie dostrzega Platon istotę niesprawiedliwości, która „w kogo tylko wstąpi – czy to w państwo jakieś, czy w ród czy w obóz, czy w cokolwiek bądź innego – to naprzód robi to niezdolnym do czynu z powodu rozłamów (*stásis*) i braku jedności wewnętrznej (...)”[15].

W języku politycznym Greków *stásis* to jednak nie tylko wojna domowa, ale także określenie stronnictwa politycznego – faksji reprezentującej jedną z sił w mieście, na przykład arystokratów lub zwolenników rządów oligarchicznych czy demokratycznych. W tym przypadku oznacza ono dosłownie „tych, którzy stoją razem”[16]. Mamy zatem do czynienia z pojęciem z pogranicza codziennego życia politycznego *pólis* – rywalizacja stronnictw jest wszak naturalnym elementem jego krajobrazu – oraz stanu wyjątkowego, kiedy wspólnota polityczna rozpada się w procesie wojny domowej. Rozpad nie następuje na skutek zaniku życia obywatelskiego, ale przeciwnie – w wyniku jego nadmiernej intensywności. Na tę różnicę zwraca uwagę

Clifford Orwin w swojej szczegółowej analizie dwóch słynnych fragmentów *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa – opisów zarazy w Atenach oraz wojny domowej na Korkirze: „*Stásis* i epidemia wyznaczają dwie drogi do dezintegracji miasta; stanowią punkty skrajne, pomiędzy którymi toczy się normalne życie polityczne i które tym samym pomagają zrozumieć uwarunkowania politycznej normalności. Obraz *stásis* pokazuje konsekwencje radykalnej »polityzacji« życia, obraz epidemii – konsekwencje jego depolityzacji»[17]. Słowo „polityzacja” autor umieścił w cudzysłowie, ponieważ w tym wypadku prowadzi ona paradoksalnie do zniszczenia przestrzeni politycznej, a zatem do utraty tego, co dla Greków było największym darem. *Stásis* to gwałtowna, niepoohamowana ekspansja polityczności, która naturalną rywalizację stronnictw zamienia niepostrzeżenie w brutalną wojnę domową. Jako taka stanowi ciągłe zagrożenie dla każdego porządku republikańskiego, w którym toczy się intensywne życie polityczne, a między obywatelami istnieje silnie zobowiązująca więź przyjaźni, której naruszenie powoduje zawód, gniew i pragnienie odwetu[18]. Choć *stásis* rozumiana jako wojna domowa jest nieszczęściem dla wspólnoty politycznej, to jednak zbliżenie tej sytuacji do normalnego życia politycznego z jego naturalnymi podziałami na fakcje wyraźnie odróżnia ją od wojny z wrogiem zewnętrznym. Sokrates w *Państwie* stara się przekonać swych rozmówców, aby konfliktów zbrojnych między helleńskimi *póleis* nie traktować jak zwykłych wojen (*polemoi*), lecz właśnie jako wojny domowe (*stáseis*) i co za tym idzie, łagodniej odnosić się do pokonanych przeciwników, którzy „są przecież z natury przyjaciółmi” i z którymi w przyszłości przyjdzie się pojednać[19]. Ten postulat, z pewnością bardzo odległy od rzeczywistości życia politycznego Greków w V i IV w. p.n.e., sugeruje jednak, że *stásis* to właśnie konflikt polityczny między przyjaciółmi, między „swoimi”, a jednocześnie moment czy też dłuższy proces, w którym wewnętrzny spór polityczny pomiędzy stronnictwami (*stáseis*) staje się tak intensywny, że ogarnia

pozostałe sfery życia i wszystkich obywateli angażuje w walkę po jednej ze stron, aby wreszcie zamienić się w bezwzględną wojnę domową (również *stásis*), która zatrzymuje wspólnotę polityczną w bezruchu, czyni ją niezdolną do wszelkiego zbiorowego działania, a w najgorszym wypadku – prowadzi do rozpadu.

Aby zbadać genezę *stásis* lub rozpoznać konflikt już na wczesnym etapie rozwoju, wypada zapytać o jego przyczynę, a zatem o źródło i charakter sporu między fakcjami we wspólnocie politycznej. Według Platońskiego Sokratesa w każdej *pólis* „siedzą przynajmniej dwa państwa, które się zwalczają: państwo ubogich i państwo bogatych”[20], ale uznanie tego podziału za jedyną podstawę wewnętrznego rozłamu byłoby z pewnością uproszczeniem. W innych miejscach *Corpus Platonicum* Sokrates przekonuje przecież, że ludzie łatwo dochodzą do porozumienia w kwestii liczby, miary, wagi czy znaczenia słów pospolitych, a dopiero spory o sprawiedliwość, dobro czy piękno powodują gniew i autentyczną wrogość[21]. Arystoteles czyni podział na biednych i bogatych podstawą swojej klasyfikacji ustrojów: niezależnie od liczebności obu stronnictw oligarchia to rządy bogatych a demokracja – biednych. Jednocześnie jednak za kluczowe uznaje filozof rozstrzygnięcie, „co jest sprawiedliwe w oligarchii a co w demokracji”[22]. W innym miejscu autor *Polityki* pisze o szeroko rozpowszechnionym „mniemaniu, że bogaci i ubodzy stanowią główne części składowe państwa”. Prowadzi ono do przekonania, że istnieją wyłącznie dwa typy ustrojów: oligarchia i demokracja, podczas gdy w rzeczywistości jest ich przecież znacznie więcej[23]. Arystoteles przyznaje wprawdzie, że bogaci, odniósłszy zwycięstwo w wojnie domowej, ustanawiają oligarchię, a biedni – demokrację[24], ale wymienia więcej przyczyn *stásis* niż konflikt między bogatymi a ubogimi; za najważniejszą z nich uważa zaś różnicę między cnotą a występkiem[25]. Nawet kiedy biedni podnoszą bunt w ustroju

oligarchicznym, czynią to raczej przeciw niesprawiedliwości, zepsuciu i pogardzie oraz w imię godności, a nie wyłącznie w wyniku własnego ubóstwa[26]. To właśnie uznanie roli namiętności i pragnienia godności sprawia, że Arystoteles odrzuca propozycje ustrojowe Faleasa, nie wierząc, aby całkowite wyrównanie majątków mogło rozwiązać problem *stásis*[27].

Podział na biednych i bogatych jest z całą pewnością bardzo istotnym elementem rywalizacji fakcyjnej w *pólis*, ale nie wyjaśnia w pełni jej sensu, nawet jeśli rzuca się w oczy w pierwszej kolejności. Całościowej natury *stásis* nie sposób zredukować do jednego, choćby bardzo ważnego aspektu. W grę wchodzi tu bowiem nie tylko różnice majątkowe, stosunek do własności i perspektywy rozwoju ekonomicznego, ale również namiętności, takie jak gniew, strach, pogarda, pragnienie chwały, a do tego różne koncepcje sprawiedliwości oraz rywalizujące roszczenia poszczególnych stronnictw do sprawowania rządów[28]. Wszystko to razem składa się na łatwopalną mieszankę polityczności, która napełnia wspólnotę obywatelską nieustannym wrzeniem i której niekiedy jedna iskra wystarczy do wybuchu. Spór fakcyjny, który jest wyrazem wolności politycznej w *pólis* i na co dzień wprawia ją w ruch, dostarczając alternatywnych scenariuszy działania, zamienia się wówczas w wojnę domową (*stásis*) na czyny lub tylko na słowa. W obu przypadkach dwa równorzędne stronnictwa, niezdolne ani zwyciężyć, ani polec, trwają naprzeciw siebie w stanie ciągłego klinczu, obezwładniającego każdą wspólną inicjatywę. A *pólis*, karmiona kleconymi naprędce opowieściami o konflikcie sięgającym najbardziej zamierzchłych czasów, pozostaje w bezruchu, aby wreszcie rozpaść się na dwa obozy, niepomne wspólnych doświadczeń i pałające do siebie ślepą nienawiścią.

Konflikt oligarchiczno-demokratyczny

W Polsce mamy dziś do czynienia ze sporem politycznym, który korzeniami sięga początków transformacji i pod wieloma względami może być postrzegany jako współczesna forma konfliktu oligarchiczno-demokratycznego. Naprzeciw siebie stoją bowiem bogaci i biedni, czy raczej – posługując się bardziej oswojonymi sformułowaniami – beneficjenci i ofiary transformacji. Zupełnie jak u Arystotelesa, przewaga liczebna nie jest kluczowa, bo w ostatnich dwudziestu latach była raz po jednej, raz po drugiej stronie. Pogłębiającemu się dystansowi ekonomicznemu towarzyszyły zaś inne, nie mniej istotne czynniki. Konflikt oligarchiczno-demokratyczny w Polsce był od początku sporem o sprawiedliwość: między zwolennikami oparcia nowego porządku na akcie choćby symbolicznego rozliczenia zaangażowania w komunizm a tymi, którzy za fundament III Rzeczypospolitej skłonni byli uznać raczej porozumienie z przedstawicielami dawnego ustroju niż zwycięstwo nad nimi. Ta rywalizacja niedających się pogodzić definicji sprawiedliwości leżała u podstaw batalii o kształt nowego ładu politycznego, gdy dyskutowano o lustracji i dekomunizacji, powstaniu i działalności Instytutu Pamięci Narodowej, ale również o uwłaszczeniu nomenklatury. Niepoślednią rolę w rodzimej rywalizacji oligarchiczno-demokratycznej odgrywały także namiętności: w przypadku elit pogardliwy stosunek do reszty Polaków i megalomania, a po drugiej stronie barykady – pragnienie godności i moralnie motywowany gniew. W obu obozach zaś strach – przed socjalnym i politycznym wykluczeniem lub przed rozliczeniem przeszłości odbieranym jako zemsta.

Konflikt tego rodzaju sam w sobie nie musi powodować szkód, a jego istnienie jest do pewnego stopnia naturalne dla wspólnoty politycznej. Według Arystotelesa zbyt daleko posunięta jedność doprowadziłaby do upadku *pólis*: „Jasną przecież jest rzeczą, że państwo postępujące i rozwijające się ku coraz ściślejszej jedności, przestanie w ogóle być państwem. Państwo bowiem z natury jest pewną wielością, jeśli więc rozwijać się będzie ku coraz większej jedności, to z państwa powstanie rodzina, z rodziny zaś jednostka. Rodzina bowiem, jak każdy uzna, przedstawia ściślejszą jedność aniżeli państwo, a jednostka ściślejszą niż rodzina. Toteż gdyby nawet ktoś potrafił to uskuteczyć, to nie powinien tego czynić, zniweczy bowiem państwo”[29]. Zbiorowość całkowicie homogeniczna utraciłaby atrybut polityczności i upadłaby do rangi gospodarstwa domowego (*oikos*). Wspólnota polityczna jest bowiem przestrzenią wolności, która istnieje tylko w ramach *pólis* i zakłada wielość rozwiązań, różnorodność możliwości, a w pierwszej kolejności – zdolność patrzenia na rzeczywistość z różnych perspektyw oraz dostrzegania, że rzeczy tego świata mogą być inne niż są. Taki jest w przekonaniu Arystotelesa warunek rozwoju moralnego człowieka, któremu w ostatecznym rozrachunku służy przecież *pólis*[30]. Różnorodność punktów widzenia przekłada się zaś w polityce na wielość stronnictw, które dostarczają wspólnocie politycznej alternatywnych strategii, rozszerzając tym samym pole możliwości wspólnego działania.

Machiavelli, który przynajmniej w zakresie analizy mechanizmów życia politycznego pozostaje wiernym uczniem starożytnych, twierdzi, że konflikt oligarchiczno-demokratyczny jest życiodajny dla republiki i w błędzie są wszyscy, którzy widzą w nim wyłącznie źródło niestabilności i upadku państwa: „W każdej republice istnieją bowiem dwa stronnictwa – ludu i możnych; z niezgody między tymi dwoma

stronnictwami rodzą się wszelkie prawa zabezpieczające wolność (...)”[31]. Florentczyk ma na myśli w pierwszej kolejności wolność całej republiki, a więc jej niezależny, samoistny byt polityczny, ale także wolność polityczną ludu, o którą musi on nieustannie zabiegać, wszczynając bunty i rozruchy przeciwko możnym. Według Machiavellego wolność polityczna ludu, a tym samym jego przewaga w rywalizacji z możnymi, jest najskuteczniejszym gwarantem wolności ojczyzny. Zapewnienie wszystkim obywatelom rzeczywistego udziału w życiu politycznym i wpływu na sprawowanie władzy pozwala wykorzystać uwolnioną w ten sposób energię do budowy potęgi i chwały republiki. A jak dowodzi porównanie losów Sparty czy Wenecji z dziejami Rzymu, to właśnie siła państwa i jego gotowość do wzrastania w wielkości najlepiej zapewniają mu przetrwanie[32].

Momentem przełomowym w historii konfliktu oligarchiczno-demokratycznego w Polsce stała się afera Rywina. Wcześniej napięcie między elitami a resztą społeczeństwa nie było nawet zauważalne i nie stanowiło źródła mocy dla całej wspólnoty politycznej, bo zdecydowana przewaga – wbrew wskazówkom Machiavellego – leżała po stronie pierwiastka oligarchicznego. Gwarantuje to wprawdzie względną stabilność i jest nienajgorszym rozwiązaniem dla małych, pozbawionych wielkich ambicji wspólnot, ale nie daje siły potrzebnej do realizacji dużego projektu państwowego. Wybuch afery Rywina, który nastąpił w momencie próby ostatecznego domknięcia systemu, odsłonił struktury porządku oligarchicznego i doprowadził do moralnego i politycznego wzmocnienia w duchu republikańskim, a w konsekwencji do wspólnego zwycięstwa wyborczego Prawa i Sprawiedliwości oraz Platformy Obywatelskiej. Zaproponowany wówczas program miał być próbą wyzwolenia energii niezbędnej do wzmocnienia państwa wewnątrz i na zewnątrz oraz uczynienia zeń sprawnego, skutecznego aktora w procesie modernizacji. Chodziło

zatem o „przyspieszenie”, „szarpnięcie cugli” – pierwsze z haseł było obecne od początku lat 90. w retoryce braci Kaczyńskich, drugim posłużył się przed wyborami 2005 r. Jan Rokita. Powodzenie tych zamierzeń wymagało – jak u Machiavellego – wzmocnienia pierwiastka obywatelskiego, a więc przynajmniej zapewnienia równości w dostępie do władzy politycznej, mediów i kapitału. Wynik wyborów mógł wskazywać, że wszelkie atuty znalazły się po stronie demokratycznej, ale w sferach medialnej i gospodarczej nie nastąpiły przeciw prawie żadne zmiany. Bardzo szybko znalazło to odzwierciedlenie na scenie politycznej, kiedy PO zrezygnowała z udziału w rządzie i z partii zmiany przekształcała się powoli w ugrupowanie stojące na straży *status quo*. Przez kolejne pięć lat konflikt oligarchiczno-demokratyczny trwał w postaci fundamentalnego sporu politycznego – między zwolennikami budowy nowoczesnego, podmiotowego państwa, silnego własną mocą, zdolnego realizować projekty modernizacyjne i tworzyć warunki dobrego życia dla swych obywateli, a tymi wszystkimi, według których stan państwa polskiego był zadowalający i wymagał tylko niewielkich poprawek. Z obu stron padały ostre słowa, temperaturę podgrzewały media sprowadzające wszystko do ambicjonalnych kłótni o krzesło i samolot, ale przedmiot sporu był autentyczny i ważny.

Dynamika konfliktu po 2005 r. stanowiła także odzwierciedlenie pewnego charakterystycznego dla polskiej tradycji politycznej schematu. Skumulowana, pozytywna energia polityczna z trudem daje się w Polsce wykorzystać do realizacji konkretnego projektu instytucjonalnego. Natychmiast wymyka się i ślad po niej ginie. W żaden sposób nie można jej ukierunkować ani zaprząć do codziennej pracy, bo Polacy reagują wówczas przerażeniem, obawiając się *absolutum dominium*[33] oraz utraty swojej nieokiełznanej, anarchicznej wolności, polegającej w ujęciu Jarosława Marka Rymkiewicza nie tyle nawet na odrzuceniu wszelkiego porządku i

hierarchii, ile na ciągłym trwaniu w sporze z losem, a nawet ryzykownym igraniu z jego wyrokami[34]. W rezultacie kiedy Polacy jako wspólnota polityczna mają zostać unicestwieni, z determinacją stawiają czoło przeciwnościom. Ale kiedy tylko zagrożenie mija, z prawie równą mocą odmawiają regularnego wysiłku na rzecz ugruntowania swego istnienia. Wydaje się, że ofiarą tej logiki padł także projekt reform przygotowany po aferze Rywina.

Po 10 kwietnia: z dziejów *stásis* w Polsce

Katastrofa samolotu, którym polska delegacja z prezydentem Lechem Kaczyńskim na czele podróżowała do Smoleńska na uroczystości 70. rocznicy zbrodni katyńskiej, wyznacza początek *stásis* w Polsce. Nie chodzi oczywiście o *stásis* rozumianą jako krwawa wojna domowa, bo to jej ostateczne i najstraszliwsze stadium, ale raczej jako proces, w którym gorący konflikt polityczny między stronnictwami staje się tak intensywny, że zatrzymuje wspólnotę polityczną w bezruchu, uniemożliwia rozwój i zbiorowe działanie, a w najgorszym wypadku może prowadzić do trwałego rozpadu. Wypada zapytać, co takiego stało się pod Smoleńskiem, że konflikt oligarchiczno-demokratyczny zyskał znamiona *stásis*.

Katastrofa smoleńska odsłoniła słabość i kruchość państwa polskiego oraz przypomniała, że samodzielna wspólnota polityczna Polaków wprawdzie istnieje, ale może jej również nie być. Przed 10 kwietnia te dwie możliwości i związany z nimi dylemat także stały u podstaw zasadniczego sporu politycznego – istotą postulatu silnego państwa była wszak chęć osadzenia Polaków na stałe w tym miejscu na mapie Europy, gdzie przyszło nam żyć, i ugruntowanie naszej obecności w

procesie dziejowym. Chodziło o to, by raz na zawsze uczynić państwo polskie koniecznym elementem historii powszechnej. Ten problem nie ujawniał się jednak na co dzień, a wyraz znajdował raczej w eseistyce niż w wypowiedziach polityków dla mediów[35]. Polakom wystarczały prawne i instytucjonalne gwarancje niepodległości, członkostwo w NATO i Unii Europejskiej, dające poczucie przynależności do Zachodu, oraz tradycyjne przejawy państwowości. Niekiedy zastanawiano się jedynie nad rolą suwerenności państwa narodowego w warunkach integracji europejskiej. Można było zatem poświęcić się zadaniu modernizacji i nadrabiać dystans do lepiej rozwiniętych krajów, ponieważ podstawowy warunek – samodzielny byt polityczny – wydawał się ostatecznie spełniony. Niespodziewana śmierć prezydenta Rzeczypospolitej, wielu pracowników jego kancelarii, członków rządu, parlamentarzystów i dowódców armii w jednym momencie i w tak symbolicznym miejscu ujawniła, jak cienka granica oddziela Polaków od nieistnienia, mimo wszystkich osiągnięć III RP po 1989 r. Potrącona została najwrażliwsza struna w polskiej duszy. Powrócił problem, który prześlada Polaków od ponad 200 lat, z którym w swojej nowoczesnej historii musieli zmagać się przez dziesięciolecia czynem i słowem i o którym chcieliby raz na zawsze zapomnieć – nieznośne zawieszenie między bytem a polityczną zagładą[36].

Dziś jest już jasne, że to przejmujące doświadczenie słabego zakorzenienia wspólnoty politycznej Polaków w istnieniu było dla części społeczeństwa psychicznie nie do zniesienia. Nie dało się pogodzić z wymaganiami zwykłego życia, osobistymi troskami i codzienną krzątaniną. Musiało zatem zostać zlekceważone lub choćby wzięte w nawias – jako związane wyłącznie z wyjątkowym wydarzeniem oraz niezwykłym czasem i im tylko przynależne. Przerazająca świadomość polskiego usytuowania między bytem a niebytem okazała się dla obywateli zbyt zobowiązująca, a wyzwania,

które można było podjąć w okresie żałoby narodowej, musiały zostać później odrzucone i zapomniane. Politycy partii rządzącej postanowili wykorzystać szczególną atmosferę, która po katastrofie smoleńskiej zapanowała w relacjach polsko-rosyjskich, aby kontynuować proces pojednania z Rosją, rozpoczęty już wcześniej przez rząd Donalda Tuska. Zapewne próbowali potraktować katastrofę jak nieszczęśliwe wydarzenie losowe, z którym wiąże się zarazem pewna polityczna szansa. Jeśli jednak bliżej przyjrzeć się tej decyzji, można zaryzykować twierdzenie, że projekt pojednania wyrósł z tego samego poczucia grozy, które stało się udziałem całej wspólnoty politycznej. Doświadczenie porażki i strach przed politycznym niebytem stały się podstawą przyjęcia jednej z tradycyjnych dla polskich zmagania z historią strategii działania. Zdarzało się przecież, że w obliczu klęski, braku własnej mocy i niezdolności do podjęcia równorzędnej rywalizacji politycznej z innymi państwami, Polacy poszukiwali oparcia u potężniejszych sąsiadów, a przynajmniej starali się nie kwestionować hierarchii obowiązującej w naszej części Europy. Symbolem tej tragicznej postawy jest gen. Józef Zajączek – najpierw konfederata barski, jakobin, uczestnik insurekcji kościuszkowskiej i oficer w armii Napoleona, a po zderzeniu z potęgą Moskwy – carski namiestnik w królestwie kongresowym. Symboliczna klęska polityki wschodniej prezydenta Lecha Kaczyńskiego pod Smoleńskiem stała się dla rządu Donalda Tuska ostatecznym argumentem za tym, by wpisać się w dynamikę polityki europejskiej, dla której ważnymi determinantami są obecnie zbliżenie UE z Rosją oraz sojusz rosyjsko-niemiecki. Rezygnacja z budowy własnego centrum politycznego, akceptacja peryferyjnej roli Polski mają umożliwić udział w korzyściach płynących ze zbliżenia dwóch wielkich centrów. Tego rodzaju strategia nie wyklucza troski o pozycję Polski wobec słabszych, ale tylko w ramach i w zgodzie z logiką porządku, który nas przekracza i na którego kształt nie mamy siły wpływać.

Bezpośrednią przyczyną wybuchu *stásis* w Polsce był właśnie sposób, w jaki na katastrofę smoleńską zareagował rząd Donalda Tuska i jego zwolennicy, a więc większość mediów, wielu przedstawicieli elit i establishmentu oraz znaczna część obywateli. Opisane powyżej zjawiska: świadome odwrócenie się od dramatycznego problemu, jakim jest usytuowanie Polski między istnieniem a polityczną zagładą, oraz podjęcie wysiłków na rzecz pojednania politycznego z Rosją zostały odebrane przez drugą stronę jako zerwanie więzi zaufania, która tuż po katastrofie połączyła Polaków w bólu, ale i w determinacji, aby w obliczu tragedii razem przeciwstawić się poczuciu grozy i po raz kolejny wspólnie przyjąć wyzwanie rzucone przez los. Znow sięgnięto do rezerwuaru polskiej tradycji republikańskiej, aby podnieść straszne oskarżenie o zdradę narodową, na które odpowiedzią były szyderstwo i zarzut politycznego szaleństwa. Od tego czasu toczy się w Polsce zimna wojna domowa, w której wykorzystywane są rzecz jasna tylko słowa, gesty i symbole, choć nie sposób przecież pominąć wydarzenia z października 2010 r., kiedy to w Łodzi z powodów politycznych zamordowany został pracownik biura poselskiego PiS.

Jeśli sięgnąć do najsłynniejszego opisu *stásis* w literaturze starożytnej i przyjrzeć się początkowi wojny domowej na Korkirze w relacji Tukidydesa, okazuje się, że polski przypadek stanowi niemal doskonałe odzwierciedlenie klasycznego schematu[37]. *Stásis* na Korkirze wybuchła w momencie, kiedy na wyspie pojawiają się jeńcy, znajdujący się od początku wojny peloponeskiej w niewoli korynckiej. Teraz powracają do ojczyzny zwolnieni rzekomo za kaucją, ale w rzeczywistości po to, by przeciągnąć Korkirę, pozostającą w sojuszu z demokratycznymi Atenami, na stronę oligarchicznej Sparty, której sprzymierzeńcem jest Korynt. Kiedy udaje im się przekonać współobywateli do uchwały, wedle której Korkirejczycy „pozostaną

wprawdzie zgodnie z układem sprzymierzeńcami Ateńczyków, jednakże odnowią też swe dawne przyjazne stosunki z Peloponezyjczykami”, oznacza to początek wojny domowej[38]. Mamy zatem do czynienia z rywalizacją stronnictw oligarchicznego i demokratycznego, która zamienia się w *stásis*, kiedy pierwsza z frakcji stara się doprowadzić do zasadniczej reorientacji polityki zagranicznej *pólis* – klasycznego odwrócenia sojuszy, narażając się w ten sposób na zarzut zdrady ze strony partii demokratycznej. Spór o władzę, wpływy i sprawiedliwy ustrój zostaje uzupełniony o aspekt wierności ojczyźnie, co nie tylko podnosi jego temperaturę i budzi namiętności, ale przede wszystkim stawia pod znakiem zapytania sens jakiegokolwiek dyskusji o wspólnych sprawach, bo podstawowe, pierwotne wobec wszelkich różnic „my” zostaje w ten sposób podane w wątpliwość.

Relacja z przebiegu *stásis* na Korkirze także pod innymi względami powinna mieć dla Polaków walor przestrogi. Lektura fragmentu, w którym przywódca demokratów Pejtias rzuca na liderów stronnictwa oligarchicznego oskarżenie o wycięcie słupów ze świętego okręgu Zeusa i Alkinoosa[39] musi przywołać na myśl wielotygodniowy spór o obecność krzyża przed Pałacem Prezydenckim. Można przypuszczać, że kult wspólnych wszystkim Hellenom bóstw był na Korkirze kwestią jeszcze mniej sporną niż obecność symboli religijnych w miejscach publicznych w Polsce, a jednak w obu przypadkach obszary względnego konsensu nie zdołały oprzeć się logice *stásis*, stając się polem starcia politycznego. Podobnie rzecz się miała z marszem niepodległości zaplanowanym na 11 listopada 2010 r. przez środowiska narodowe i zablokowanym przez koalicję organizacji lewicowych. Nie da się doprawdy obronić tezy, wedle której faszyzm jest zagrożeniem czy jakkolwiek istotnym problemem we współczesnej Polsce, ale w realiach *stásis* konfrontacja na Placu Zamkowym wywołała po obu stronach barykady fascynację mediów, niezdrowe rozgorączkowanie inteligencji i

wypieki na twarzach młodzieży. *Stásis* wkracza w inne niż polityka dziedziny życia, w obszary, w których panuje zgoda co do spraw zasadniczych, ale bardzo szybko porzuca je na rzecz innych. Wszędzie jednak wprowadza logikę konfliktu politycznego, pozostawiając po sobie niesmak, żal i spaloną ziemię.

Warto zdać sobie sprawę z faktu, że *stásis* jest katastrofą nie tylko w wymiarze politycznym, ale także intelektualnym. Zacytujmy słynny *passus* z relacji Tukidydesa: „Wtedy również zmieniano dowolnie znaczenie wielu wyrazów. Nierozumna zuchwałość uznana została za pełną poświęcenia dla przyjaciół odwagę, przezorna wstrzeźliwość – za szukające pięknego pozoru tchórzostwo, umiar – za ukrytą bojaźliwość, a kto z zasady radził się rozumowi, uchodził za człowieka wygodnego i leniwego; bezmyślną zuchwałość uważano za cechę prawdziwego mężczyzny, a jeśli ktoś się nad czymś spokojnie zastanawiał, sądzono, że szuka dogodnego pretekstu, aby się wycofać”[40]. Nie ulega wątpliwości, że jedną z pierwszych ofiar *stásis* pada *lógos*, i to w obydwu rozumieniach tego pojęcia. Po pierwsze, zdolność posługiwania się rozumem niezbędną do racjonalnego osądu rzeczywistości politycznej traktuje się jako zbędny balast, kłopotliwy z perspektywy zaangażowania partyjnego. Po drugie, zniszczeniu ulega język rozmowy o sprawach wspólnych, czego dowodem fakt, że słowom określającym najważniejsze cnoty obywatelskie przypisuje się opaczne znaczenia. Wobec destrukcji płaszczyzny wzajemnego porozumienia ścierające się faksje próbują na nowo konstruować własną tożsamość. Spełnia się scenariusz, którego charakterystykę stanowią słowa Tomasza Merty będące mottem niniejszego tekstu – wspólne doświadczenia giną nagle w pomroce dziejów, a każde ze stronnictw pracuje w pośpiechu nad własnymi opowieściami o przeszłości, specyficznymi rytuałami upamiętnienia i zestawem bohaterów. Nic

dziwnego zatem, że na koniec potrzebne są „dwie różne Polski, dwa obiegi, dwa kanały kolportażu”, by przywołać sformułowanie, którym w ostatnich miesiącach posłużyła się Joanna Lichočka[41].

Wiele innych elementów opisu wojny domowej na Korkirze musi budzić zainteresowanie każdego obserwatora polskiego życia publicznego. Kiedy mowa jest o ujawniających się podczas konfliktu najgorszych cechach natury ludzkiej, o wzajemnej nieufności posuniętej tak daleko, że żadne przysięgi nie mogą jej usunąć, o dominacji ludzi ograniczonych – gotowych bez namysłu przystąpić do czynu na wezwanie własnej partii – czy o represjach skierowanych wobec wszystkich, którzy nie przyłączyli się do jednej ze stron, nie sposób uniknąć skojarzeń z kolejnymi odsłonami polskiej *stásis*[42]. Z tym większym smutkiem przychodzi śledzić ostatnie zdania relacji Tukidydesa, w których próżno szukać informacji o finale wojny domowej na Korkirze. Przenosząc się w inny obszar teatru działań wojennych, pozostawiamy wyspę w stanie zamętu, obserwując przedstawicieli stronnictwa oligarchicznego, którzy z twierdzy wzniesionej na jednym ze wzgórz uciskają pozostałych mieszkańców własnej *pólis*[43]. *Stásis* rzeczywiście zatrzymuje wspólnotę polityczną w bezruchu, skoro dalszej historii miasta nie warto nawet opowiadać.

Co po *stásis*?

W każdym republikańskim porządku politycznym *stásis* uniemożliwia wspólne działanie. Dziś w Polsce sprawia, że skumulowana energia polityczna nie daje się wykorzystać do realizacji projektu państwowego, modernizacji i budowy podmiotowości. Nie tyle nawet umyka i rozplywa się w niebycie, ile wręcz rozsadza wspólnotę

polityczną. W najgorszym scenariuszu sytuacja taka może nawet grozić upadkiem polityczności w wojnę domową między zwaśnionymi obozami, sztucznie i na siłę określającymi swoje nowe, odrębne tożsamości.

Zwolennicy obu facji zwierają szeregi, dają dowody bezwarunkowej lojalności i zgodnie niszczą każdą inicjatywę pojawiającą się na linii frontu, naiwnie wierząc w totalne, ostateczne zwycięstwo własnego stronnictwa, które zakończy konflikt i przyniesie upragnioną jedność. Tymczasem dramat *stásis* polega właśnie na tym, że równowaga sił zwalczających się obozów gwarantuje względną stabilność sytuacji, co całej wspólnotie obywatelskiej grozi długotrwałą stagnacją. Ponadto przekonanie o możliwości ostatecznego politycznego rozstrzygnięcia sporu jest zawsze przejawem pychy, bo nie taka jest natura demokratycznego życia politycznego, którego kształt jest przez cały czas na bieżąco uzgadniany, a nie ustanawiany raz na zawsze przez jednego z aktorów. Deklaracje przywódców rywalizujących stronnictw o zamiarze całkowitego zniszczenia przeciwnika w nadchodzącym starciu – o ile są szczerze – stanowią skazaną na porażkę próbę usytuowania się poza logiką rzeczywistości, której dotyczą. W praktyce okazuje się bowiem wielokrotnie, że jednostronny akt zakończenia *stásis* jest w istocie działaniem w jej duchu. Konflikt jako wyraz wolności politycznej jest poza tym stanem naturalnym dla wspólnoty obywatelskiej i – jak staraliśmy się dowieść – może mieć działanie ożywcze i generować moc konieczną do budowy wielkości ojczyzny, o ile tylko jego intensywność nie przekracza granic rozsądku.

Jak wobec tego przeciwdziałać logice *stásis*? Z pewnością nie ma co liczyć na jedno cudowne remedium, ponieważ *stásis* to problem, który dotyczy – przypomnijmy – całości życia politycznego demokratycznej

wspólnoty obywatelskiej i wymaga równie całościowego rozwiązania. Grecy powiedzieliby, że w sytuacji nazbyt intensywnego konfliktu politycznego między stronnictwami należy za wszelką cenę dążyć do ideału *homónoia* – jedności, przyjaźni, ale także solidarności, a nawet podobieństwa między obywatelami. Arystoteles twierdzi, że *póleis*, w których ze względu na różne pochodzenie obywateli występują istotne odrębności w kulturze i sposobie życia, są bardziej narażone na zagrożenie *stásis* i potrzebują czasu, „dopóki nie nastąpi zupełne zlanie”[44]. Platon zgłasza w *Prawach* postulat ustawy przeciwdziałającej rozwarstwieniu majątkowemu, ponieważ „w państwie, które nie ma popaść w najcięższą chorobę, w rozbitcie wewnętrzne czy rozdarcie, jak może raczej powiedzieć by należało, prowadzące do wojny domowej, nie mogą jedni obywatele żyć w dręczącej biedzie, a drudzy pławić się w nadmiernym bogactwie (...)”[45]. W innym miejscu używa tych samych argumentów na rzecz uzupełnienia reguł sprawiedliwości zakorzenionych w porządku natury zasadami czysto arytmetycznej równości[46]. Wymiar ekonomiczny *homónoia* jest ważny, ale oczywiście niejedyny. Owo „zlanie się” wspólnoty politycznej w jedno polega na usunięciu partykularyzmów w każdej dziedzinie życia, aby wszyscy obywatele dzielili te same poglądy, pragnienia i interesy[47]. To założenie stoi rzecz jasna w sprzeczności z pluralizmem współczesnych społeczeństw, ale można je dziś odczytać jako postulat minimum zbiorowej tożsamości, bez którego wspólnocie politycznej grozi rozpad. Według Arystotelesa najlepszymi gwarantami przyjaźni w ramach *pólis* są ustrój mieszany i stan średni, którego przedstawiciele we wzajemnych relacjach zbliżają się do ideału równości i podobieństwa, a ponadto potrafią zarówno rządzić, jak i podporządkować się władzy, w przeciwieństwie do biednych i bogatych – „niewolników i despotów, z których jedni są przepełnieni zawiścią, a drudzy pogardą”[48]. W konsekwencji „państwo, na średnim stanie oparte, jest najlepsze, bo też takie jedynie jest wolne od wstrząśnień

wewnętrznych”[49]. Realizacji zasady *homónoia* sprzyja zatem powstanie i wzrost znaczenia stronnictwa sytuującego się pomiędzy fakcjami związanymi konfliktem oligarchiczno-demokratycznym.

To, co zbliża obywateli greckiej *pólis* do siebie i wiąże ich we wspólnotę, w której panuje *homónoia*, oddala ich jednocześnie od mieszkańców innych miast. Powoduje wrogość, prowadzi do rywalizacji, a nawet do wojen. Umiejętności wspierania przyjaciół i przysparzania szkód wrogom to przynajmniej w potocznym rozumieniu dwa oblicza jednej zdolności – sprawiedliwości rozumianej jako cnota *par excellence* polityczna[50]. W finale *Oresteii* Ajschylosa chór Erynii przemienionych w łaskawe Eumenidy błogosławi Atenom, przekonując, że miłość między obywatelami i wspólna nienawiść do wrogów miasta pozwolą uniknąć wojny domowej[51]. Można przypuszczać, że przeniesienie konfliktu z wewnątrz wspólnoty politycznej poza jej ramy przyczynia się do zakończenia, a przynajmniej powstrzymania *stásis*, ponieważ zwaśnione stronnictwa jednoczą się w obliczu wspólnego przeciwnika. W realiach współczesnych stosunków międzynarodowych nie oznacza to oczywiście konieczności poszukiwania wrogów pośród innych państw. Chodzi raczej o próbę formułowania wspólnych celów i stanowisk w polityce zagranicznej, co wymusza współpracę i daje rękojmię lojalności, mogącą przywrócić więź zaufania przynajmniej w odniesieniu do pewnego katalogu spraw.

Nieco enigmatyczną, ale być może najbardziej obiecującą strategię rozwiązania *stásis* wskazuje Platon. W pierwszej księdze *Praw Ateńczyk* porównuje wspólnotę polityczną ogarniętą wojną domową do poróżnionej rodziny i zastanawia się nad najwłaściwszym sposobem działania rozjemcy, który rozwiązałby problem: „Jakiż więc będzie lepszy? Czy ten, który wytraci spośród nich złych, a zaciejszym poleci,

ażeby rządili się między sobą, czy też ten, który odda władzę w ręce uczciwych, a pozostawiwszy gorszych przy życiu, sprawi, że dobrowolnie podporządkują się władzy? O trzecim jeszcze rozjemcy ze względu na jego wartość można by mówić, gdyby znalazł się ktoś taki, kto, gdy zastanie jakąś rodzinę poróżnioną, nie wygubi nikogo, lecz pojedna wszystkich ze sobą wzajemnie i nadając prawa zdoła ich i na przyszłość utrzymać w przyjaźni”. Kleinias, rozmówca Ateńczyka, opowiada się zdecydowanie za ostatnią z możliwości[52]. Okazuje się, że zakończenie *stásis* może nastąpić nie w wyniku zniknięcia podstaw konfliktu, lecz za sprawą działania wybitnego polityka, który nie należy do żadnego ze stronnictw, a zatem nie dysponuje istotną siłą w konfrontacji z nimi, a jego przewaga leży raczej w sprawności rozumu i darze namowy. Mamy tu do czynienia nie tyle z przeciwdziałaniem logice *stásis*, ile z całkowitym odwróceniem sytuacji – czymś na kształt nowego początku. Rozjemca potrafi doprowadzić do pojednania skonfliktowanych stronnictw, a zatem do rozwiązania narosłych przez lata problemów, ale zarazem jest w stanie myśleć o przyszłości wspólnoty politycznej w dłuższej perspektywie i wyobrazić sobie jej pożądany kształt po zakończeniu wojny domowej. Tak szeroko należy bowiem rozumieć ustanowienie nowych praw, gwarantujących przyjaźń między obywatelami i pokój wewnętrzny. Kluczową rolę w gorących warunkach *stásis*, kiedy roztropność i umiarkowanie nie są w cenie, odgrywają zdolność zachowania autonomicznego, niezależnego od stanowisk partyjnych osądu rzeczywistości politycznej oraz gotowość do odrzucenia ślepego zaangażowania po jednej ze stron na rzecz refleksji nad losem całej *pólis* w przyszłości. To właśnie ma na myśli Ateńczyk Platona, kiedy przekonuje, że podczas wojny domowej „sprawiedliwość, powściągliwość i rozum w połączeniu z męstwem znaczą więcej niż samo męstwo”[53].

Pielęgnowanie wspólnej tożsamości politycznej i przeciwdziałanie radykalnemu rozwarstwieniu społecznemu, wsparcie dla inicjatyw politycznych „stanu średniego” zrywających z logiką konfrontacji dwóch obozów, poszukiwanie porozumienia w obszarze polityki zagranicznej – wszystkie te strategie mogą być pożyteczne także w realiach polskiej *stásis*. Najistotniejsza nauka płynie jednak ze słów Platona o „trzecim rozjemcy”, który wykracza myślą poza horyzont starcia dwóch stronnictw, aby ustanowić dla wspólnoty politycznej nowe prawa, zapewniające przyjaźń. *Stásis* w klasycznej fizyce oznacza niekiedy specyficzny rodzaj stanu spoczynku, a mianowicie krótki moment zatrzymania, po którym następuje zmiana kierunku ruchu[54]. Po 2005 r. polskie życie polityczne zmierzało w stronę coraz intensywniejszego sporu oligarchiczno-demokratycznego, w którym PO i PiS pełniły rolę reprezentantów skonfliktowanych stronnictw na scenie partyjnej. Od 10 kwietnia 2010 r., a w szczególności od momentu rozstrzygnięcia ostatnich wyborów prezydenckich, wspólnota polityczna trwa w bezruchu, obojętna przez bezwzględny konflikt fakcyjny. *Stásis* stanowi dziś dla nas wyzwanie natury nie tylko politycznej, ale również intelektualnej. Zamiast ekscytować się kolejnymi jej odsłonami, wypada zapytać, w jakim kierunku podążą Polacy po jej zakończeniu, kiedy głosy armat ucichną, a zmęczeni przywódcy zwaśnionych obozów udadzą się na zasłużoną emeryturę.

Tomasz Stefanek i Piotr Szlagowski

Tekst ukazał się w książce "Być albo nie być" wydanej w Bibliotece Teologii Politycznej

Przypisy:

[1] Dziękujemy serdecznie Katarzynie Meissner, Robertowi Mrozowi, Krzysztofowi Niewiadomskiemu i Bartoszowi Wołodkiewiczowi za rozmowy, które stały się inspiracją do napisania tego tekstu.

[2] T. Merta, *Narodziny narodu*, „Res Publica Nowa” 1995, nr 9,, s. 19.

[3] P. Nowak, W. Rymkiewicz, *Wawelska skała*, www.kronos.org.pl, 17.04.2010; D. Gawin, *Uporczywa obecność patriotyzmu*, „Znak” 2010, nr 9 (wrzesień), s. 29–35.

[4] Z. Stawrowski, *Prześwit dziejów*, [w:] *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, s. 216–223.

[5] R. Mazurek, *Czego tak bardzo się boicie?*, „Rzeczpospolita”, 16.04.2010.

[6] D. Karłowicz, *Chwasty i mutanci*, www.teologiapolityczna.pl, 25.11.2010.

[7] *Rozmowy Agnieszki Kublik. Prof. R. Markowski: Niech powstanie Polska federacyjna. A Jarosław Kaczyński będzie miał w niej swoje katolicko-narodowe państwo*, www.wyborcza.pl, 28.10.2010.

[8] W. Wencel, *Tylko świnie siedzą w kinie. Potrzeba walki cywilnej*, www.wojciechwencel.blogspot.com, 07.09.2010.

[9] J. M. Rymkiewicz, *Wiersze polityczne*, Warszawa 2010, s. 44–45, 51–55.

[10] *W tym sporze chodzi o szacunek społeczny* – wywiad S. Żaryna z L. Dornem, www.fronda.pl, 15.11.2010.

[11] M. Bucholc, *Nauka mówienia. Nowe zasady dla wspólnego życia Polaków*, www.kulturaliberalna.pl, 26.10.2010.

[12] C. Lord, *Aristotle*, [w:] *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss, J. Cropsey, Chicago-London 1987, s. 144.

[13] P. A. Rahe, *Republics Ancient and Modern*, vol. I: *The Ancien Régime in Classical Greece*, Chapel Hill-London 1994, s. 43.

[14] Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, 426D.

[15] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 351E-352A. Ten sam efekt – m.in. niezdolność do działania, zamieszanie i błąkanie się oraz tchórzostwo – powoduje *stásis* w duszy ludzkiej; zob. tamże, 352A, 444A-B.

[16] P. A. Rahe, dz.cyt., s. 311 (przyp. 8).

[17] C. Orwin, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, „The Journal of Politics” 1988, Vol. 50, No. 4 (November), s. 843 (tłum. własne).

[18] Zob. P. A. Rahe, dz.cyt., s. 41–46.

[19] Platon, *Państwo*, dz.cyt., 470A-471C.

[20] Tamże, 422E-423A.

[21] Platon, *Eutyfron*, [w:] *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, 7B-D; tegoż, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, 263A-B.

[22] Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, 1279b-1280a.

[23] Tamże, 1291b.

[24] Tamże, 1296a.

[25] Tamże, 1302a-1304b.

[26] Tamże, 1297b, 1308a-b.

[27] Tamże, 1266a-1267b.

[28] Zob. więcej: C. Lord, dz.cyt., s. 146; P. A. Rahe, dz.cyt., s. 42; J. Ober, *Aristotle's Political Sociology: Class, Status, Order in the "Politics"*, [w:] *Essays on the foundations of Aristotelian Political Science*, ed. C. Lord, D. K. O'Connor, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, s. 112–135.

[29] Arystoteles, dz.cyt., 1261a.

[30] P. Coby, *Aristotle's Three Cities and the Problem of Faction*, „The Journal of Politics” 1988, Vol. 50, No. 4 (November), s. 896–897.

[31] N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, I, 4, s. 24.

[32] Tamże, I, 5–6, s. 25–32.

[33] Zob. D. Gawin, *Przekleństwo 1709 roku. Czy Polacy mogą wybrać się na podmiotowość?*, „Teologia Polityczna” lato 2009–jesień 2010, nr 5, s. 52–53.

[34] J. M. Rymkiewicz, *Samuel Zborowski*, Warszawa 2010, s. 155–159.

[35] Zob. np. D. Gawin, *Przekleństwo...*, dz.cyt., s. 33–54; B. Sienkiewicz, *Wojna w Europie (czas przyszły)*, „Tygodnik Powszechny”, 04.08.2009.

[36] Zob. np. M. Mochnacki, *Być albo nie być i Restauracja Polski*, [w:] *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, red. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, Kraków 1996, s. 52–56, 75–78.

[37] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991, III, 70–85. Nie ulega wątpliwości, że ta relacja nie jest wyłącznie zdaniem sprawy z historycznych wypadków, ale również modelowym opisem *stásis*, a całe dzieło Tukidydesa jest inspirującą lekturą zarówno dla historyków, jak i filozofów polityki. Zob. np. L. Strauss, *Tukidydes albo o sensie historii politycznej*, tłum. Ł. Sommer, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 157–170.

[38] Tukidydes, dz.cyt., III, 70.

[39] Tamże.

[40] Tamże, III, 82.

[41] J. Lichočka, *Prawo do pamięci*, „Rzeczpospolita”, 05.04.2011.

[42] Tukidydes, dz.cyt., III, 82–84.

[43] Tamże, III, 85.

[44] Arystoteles, dz.cyt., 1303a.

[45] Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, 744D.

[46] Tamże, 757C-E.

[47] P. A. Rahe, dz.cyt., s. 46.

[48] Arystoteles, dz.cyt., 1295b.

[49] Tamże, 1260a.

[50] Zob. Platon, *Państwo*, dz.cyt., 331D-336A.

[51] Ajschylos, *Oresteja: Eumenidy*, [w:] *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Kraków 2005, 968–979.

[52] Platon, *Prawa*, dz.cyt., 627E-628A.

[53] Tamże, 630B.

[54] O. A. L. Dieter, *Stasis*, [w:] *Landmark Essays on Classical Greek Rhetoric*, ed. E. Schiappa, New Jersey 1994, s. 217.