

Ks. Alfred WIERZBICKI

„SATYAGRAHA” I „SOLIDARNOŚĆ” Wydarzenia odległe... i bliskie

To, że moralna rewolucja „Solidarności” miała charakter rewolucji bez gwałtu, wynikało nie tylko ze względów taktycznych, podyktowanych wysokim stopniem ryzyka działań opozycyjnych wobec systemu totalitarnego, ale nade wszystko było owocem odczytania w doświadczeniu zbiorowym – możliwym dzięki kulturze – aksjologicznej prawdy o człowieku.

Patrząc z perspektywy końca XX wieku na jego dzieje można zauważyć klamrę, którą spinają go dwa wydarzenia natury duchowej: „Satyagraha” Mahatmy Gandhiego i „Solidarność” w Polsce z jej promieniowaniem wielorako obejmującym całą Europę.

Od razu też nasuwa się pytanie, czy wolno wydarzenia tak odległe w przestrzeni, a co za tym idzie – odległe przede wszystkim kulturowo, zestawiać ze sobą. Gdyby chodziło jedynie o czysto polityczną interpretację historii współczesnej, procedura taka powinna budzić uzasadnione zastrzeżenia metodologiczne, gdyż na planie politycznym obydwie wydarzenia należy ujmować i opisywać jako wydarzenia autonomiczne, a zachodzące pomiędzy nimi związki mogą być tylko akcydentalne. Inaczej jest w wymiarze duchowym: chodzi tutaj o powszechne sprawy ludzkie i o ich rozumienie, dlatego też w świecie wartości określających duchowe horyzonty człowieczeństwa możliwe są pokrewieństwa i związki między wydarzeniami z politycznego punktu widzenia odległymi.

Co więcej, trzeba wyraźnie powiedzieć, że zarówno „Satyagraha”, jak i „Solidarność” są wydarzeniami w obrębie polityki, które ukazują niewystarczalność jej materialistycznej interpretacji, a poprzez odwołanie się do aksjologicznej wizji natury ludzkiej wskazują na czynnik duchowy jako istotny moment jej uprawiania. Sprawia to, że obydwie wydarzenia podnoszące przede wszystkim prymat sprawy człowieka w polityce, zarówno to z początku stulecia, jak i to z jego końca, stanowią o dialektyce ideowej XX wieku, którego dzieje naznaczone zostały traumatycznymi wydarzeniami dwóch wojen światowych, różnymi formami totalitaryzmu nie cofającego się przed ludobójstwem, masowym ateizmem i utratą transcendentnego sensu życia przez społeczeństwo konsumpcyjne. Dramat XX wieku zapisany został zbrodniami Holocaustu i komunizmu. Jednocześnie, w znacznej mierze pod wpływem wstrząsu wywołanego doświadczeniami tak radykalnych systemów zorganizowanej pogardy człowieka, mijające stulecie było świadkiem przebudzenia się głębokiej świadomości nienaruszalnych praw ludzkich.

Blizsze przyjrzenie się wydarzeniom, o których można powiedzieć, że stanowią „światła XX wieku”, pozwala lepiej zrozumieć to stulecie jako wiek dramatycznego sporu o człowieka. Nie należy zapominać o ciemnych stronach współczesnych dziejów, tym bardziej że krzywdy wyrządzone ludziom przez ludzi w ciągu tego wieku można prawdziwie poznać dopiero wówczas, gdy padnie na nie snop światła prawdy o człowieku. Prawda ta jest transcendentna, sama w sobie ahistoryczna, ale wierność jej w ludzkim myśleniu i działaniu powoduje, że manifestuje się ona szczególnym blaskiem w określonych wydarzeniach historycznych. Za takie właśnie wydarzenia, będące świadectwami prawdy o człowieku, należy uznać „Satyagrahę” i „Solidarność”. Są to bowiem dwa wydarzenia przesądzające o istotnym przełomie, do jakiego doprowadza poniekąd sama historia myślenia o człowieku.

Efektom idealistycznego złudzenia byłoby jednak traktowanie obydwu wydarzeń tworzących wyróżniające się ogniwa w aksjologicznym nurcie współczesnej historii jako jej wypełnienie i koniec. O końcu historii nie może być mowy choćby dlatego, że mamy tu do czynienia tylko z pewnym nurtem dziejów, a nie z ich całością. Blizsze przyjrzenie się – czy to dziejom „Satyagrahy”, czy to dziejom „Solidarności” – pokazuje, że także wewnątrz tego samego nurtu może zdarzyć się odejście od jego kierunku i zagubienie ideowej tożsamości. Sama już możliwość, a tym bardziej fakt zagubienia tożsamości czyni dzieje dramatem „samopoznania człowieka” i autodeterminacji w wymiarze ludzkiej praxis.

Wydarzenia „Satyagrahy” i „Solidarności” wydają się zatem sobie bliskie poprzez swoją aksjologiczną treść i dlatego można je odczytywać jako historyczną manifestację transcendentnej prawdy o człowieku. Oznacza to oczywiście, że interpretacja współczesności może zostać przeprowadzona za pomocą narzędzi, jakimi posługuje się filozof dążący do interpretacji dziejów poprzez wskazanie na ich racje najgłębsze, które tkwią w samej naturze człowieka. Chodzi tu zatem o próbę metapolitycznej analizy współczesności odwołującej się do prymatu kultury przed polityką i potwierdzającej prymat etyki w stosunku do prakseologii. Koniec końców pytanie o ludzki sens tworzonych przez człowieka dziejów jest pytaniem o kryterium dobra i zła moralnego. Moment moralny, wbrew rozpowszechnionej przez machiawelizm i jego mutacje opinii, nie jest czynnikiem zewnętrznym w stosunku do działania politycznego, lecz jego czynnikiem konstytutywnym z racji przedmiotu i podmiotu działania politycznego – przedmiotu i podmiotu, którym są istoty ludzkie kierujące się w swym działaniu poznana (lub zagubiona) prawdą.

Odczytanie istotnej bliskości „Satyagrahy” i „Solidarności” w płaszczyźnie troski o człowieka w tworzonym przezeń świecie społecznym pozwala odkryć istotny związek działań politycznych ze sprawami ducha. Nie jest przypadkiem, że zarówno zjawiska negatywne w świecie polityki, jak i zjawiska pozytywne dokonują się najpierw w sferze duchowej. Pogląd ten bardzo celnie wyraziła

Irina Iłowajska Alberti w rozmowie na temat komunizmu. „Komunizm przecież nie jest zjawiskiem politycznym, wylał się w świat polityki, gdyż koniec końców wszystko wylewa się w politykę, ale jest to zjawisko natury duchowej. Jest moim głębokim przekonaniem, że komunizm w pierwszym rzędzie jest konkretnym urzeczywistnieniem grzechu pierworodnego na naszych oczach. Jest przejawem tego momentu, gdy człowiek decyduje, że może sam być jak Bóg, być w miejsce Boga i bez Boga, gdy decyduje, że sam będzie stanowił, czym jest dobro i zło”¹. Jeśli można stawiać „Satyagrahę” i „Solidarność” na tej samej płaszczyźnie, to właśnie dlatego, że za sprawą obydwu tych ruchów społecznych zostało postawione pytanie o moralną ocenę polityki.

SATYAGRAHA, CZYLI MOC PRAWDY

Postać Mohandasa K. Gandhiego (1869 -1948) zwykło się kojarzyć z walką o wyzwolenie Indii spod panowania systemu kolonialnego. Sam Gandhi jednak znaczenia swojego doświadczenia życiowego nie zawężył do sfery polityki. Obecnie jest mu także traktowanie swojego doświadczenia duchowego jako podwaliny jakiejś nowej szkoły intelektualnej. Czym zatem jest to doświadczenie? Mahatma Gandhi najchętniej określa je jako życiowy eksperyment z prawdą. Jego *Autobiografia* ma bardzo znamienity podtytuł: *Dzieje moich poszukiwań prawdy*². To właśnie poszukiwanie prawdy stanowiącej odpowiedź na pytanie: kim jestem jako człowiek? prowadzi Gandhiego do zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne. Jest on człowiekiem czynu, dla którego działanie – czy to indywidualne, czy zbiorowe – ma wymiar duchowy. Bogate doświadczenie Gandhiego ma przede wszystkim charakter mądrościowy. W wypowiedzi z roku 1936 Gandhi podkreśla wciąż otwarty status tego doświadczenia jako trwałego poszukiwania prawdy poprzez życie w prawdzie. „Nie stworzyłem takiej rzeczy jak gandhyzm. Nie należę do żadnego odłamu. Nigdy nie dążyłem do stworzenia swej własnej filozofii. [...] Bez z góry założonego schematu próbowałem po prostu na swój własny sposób zastosować wieczne zasady prawdy i życia bez przemocy do rozwiązywania codziennych problemów. Postępowałem poniekąd jak dziecko, które napotyka różne zdarzenia na swej drodze. I wtedy zdałem sobie sprawę, że to, co robiłem, było doświadczaniem prawdy. Podążając za prawdą odkryłem metodę niestosowania przemocy”³. Postawę człowieka czynu Gandhi prezentował przez całe życie. „Moją dziedziną jest działanie, czynię to, co zgodnie z danym mi światłem rozumiem jako swój

¹ Szukamy dłoni Boga. Z Iriną Iłowajską Alberti rozmawia ks. Alfred Wierzbicki, „Ethos” 8(1995) nr 2-3, s. 71.

² Zob. M. K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Warszawa 1973.

³ Tenże, *The Collected Works*, t. 62, New Dehli 1958, s. 224n. (tłum. fragmentu – ks. A. Wierzbicki).

obowiązek. Wszystkie moje działania poczynają się z ducha służby. A jeśli ktoś potrafi usystematyzować naukowo ahimsę, niech to zrobi, o ile jest to naprawdę wykonalne”⁴.

Przekonanie, że naczelną zasadą spełnienia człowieczeństwa jest zasada poszukiwania prawdy o człowieku, pozwala Gandhiego w każdej sprawie społecznej i politycznej widzieć sprawę ludzką. Stąd różne obszary społecznych konfliktów, jak na przykład kwestia rasowa, niepodległościowa, religijna, kastowa, robotnicza czy chłopska, stają się dla niego terenem praktykowania odkrytej zasady ahimsy (non-violence) jako zasady wyrażającej bezwarunkowy imperatyw respektowania człowieka ze względu na jego godność.

Pierwsze intuicje moralnego i politycznego znaczenia zasady ahimsy wiążą się z działaniami Gandhiego w Afryce Południowej w latach 1906-1914 podczas konfliktu rasowego pomiędzy białą ludnością a napływającymi coraz liczniej Hindusami. Swoją publiczną działalność rozpoczął on od dążenia do egzekucji obowiązującego prawa. Kiedy jednak środki prawne, którymi dysponował jako adwokat, okazały się niewystarczające do obalenia dyskryminacji rasowej naruszającej zasady prawa obowiązującego w koloniach, Gandhi przystąpił do organizowania kampanii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Kierował się przeświadczeniem, że w przypadku konfliktu między przedstawicielami różnych ras należy zastosować zasadę znaną mu z tradycji życia rodzinnego w Indiach, a mianowicie zasadę nieposłuszeństwa wyrażającego respekt dla przeciwnika w sposób prowadzący do zjednania go. Sprawę konfliktu rasowego Gandhi potraktował po prostu jako przypadek waśni pomiędzy braćmi. W późniejszej refleksji nad swoimi doświadczeniami Gandhi dojdzie do sformułowania tezy głoszącej, że wszyscy ludzie są braćmi, ale trzeba zauważyć, że to właśnie głęboka intuicja jedności całej rasy ludzkiej, choć teoretycznie jeszcze nie zreflektowana, skłoniła Gandhiego do wypowiedzenia walki nierówności rasowej i do prowadzenia jej metodą niestosowania przemocy jako jedynie moralnie spójną z odkrytą prawdą o wspólnej naturze ludzkiej.

Po powrocie do Indii w 1915 roku Gandhi próbuje swoje doświadczenia związane z satyagrahą przenieść na teren spraw społecznych. Metodę walki bez przemocy stosuje w rozwiązywaniu społecznych napięć, zarówno w uprzemysłowionych miastach, jak i w zapóźnionych ekonomicznie wsiach. Bezpośrednio w sprawę niepodległościową angażuje się dopiero od roku 1919, zaproszony do współpracy z indyjskim Kongresem Narodowym. Od tej pory przez ponad ćwierć wieku sprawa politycznej suwerenności Indii będzie ogniskowała wszystkie działania Gandhiego i stanie się głównym terenem praktykowania zasady non-violence, zarówno jako metody walki, jak i w sensie pozytywnego programu budowania społeczeństwa obywatelskiego.

⁴ Tamże, t. 83, s. 180.

Oryginalny wkład Gandhiego do indyjskiego ruchu narodowego, który rozwijał się już od końca XIX wieku, polegał na połączeniu idei wyzwolenia narodowego ze sprawą wyzwolenia człowieka, tak aby człowiek żył i działał na miarę swej ludzkiej godności. Gandhi postrzegał bowiem zło kolonializmu w dwu ściśle powiązanych ze sobą płaszczyznach: moralnej i politycznej. Z jednej strony przeciwstawiał się utylitarystycznej interpretacji kolonializmu jako upowszechnienia brytyjskiego poziomu dobrobytu w świecie rzekomo upośledzonym cywilizacyjnie, ale z drugiej strony uzyskanie niepodległości państwowej uważał za wartość pozytywną jedynie pod warunkiem, że przyczyni się to nie tylko do zmiany władzy w państwie, ale przyniesie ze sobą również przemianę moralną obywateli. Już w swojej wczesnej broszurze z roku 1907 pod tytułem *Hind Swaraj or Indian Home Rule* (Hind Swaraj, czyli autonomia indyjska), w której nie było jeszcze mowy o niepodległości, lecz wyłącznie o autonomii w ramach Imperium, Gandhi podkreślał prymat moralności przed polityką. Cywilizację definiował nie w kategoriach materialistycznych, jak czynił to utylitaryzm, lecz w kategoriach odnoszących się do ludzkiego ducha, odkrywając prymat moralności i religii przed techniką i polityką. Uważał, że „cywilizacja jest sposobem postępowania, który ukazuje człowiekowi ścieżkę powinności. Spełnianie powinności i moralności to terminy tożsame. Moralność pozwala na opanowanie swego umysłu i uczuć. Dzięki niej poznajemy siebie samych”⁵. Istotnie, Gandhi dokonał ogromnego wysiłku intelektualnego z jednej strony wskazując na konieczność spirytualizacji polityki, a z drugiej zaś – pokazując, że duchowość ma również swój wymiar polityczny. Praktykując ideał życia bez przemocy Gandhi przeniósł go z tradycyjnej w hinduizmie sfery duchowości indywidualnej w obszar dynamicznego i pełnego konfliktów życia społecznego, ale nie podporządkował tego ideału logice kolektywnej. Choć Gandhi jest daleki od myślenia personalistycznego o człowieku, bez wątpienia jego doświadczenie, a zwłaszcza świadomość prymatu moralności w ludzkim działaniu – niezależnie od tego, czy jest to działanie indywidualne, czy polityczne – można interpretować personalistycznie jako przejaw troski o godność każdej ludzkiej jednostki jako istoty duchowej.

Niepodległość państwa o wielkiej duchowej tradycji stwarza w przekonaniu Gandhiego szansę rozwoju cywilizacji bardziej godnej duchowej natury człowieka. Stąd zmierza on nie tylko do przywrócenia niepodległości w sensie politycznej deklaracji poprzez osiągnięcie kompromisu z władzą imperialną, ale pragnie wypełnić niepodległość treścią aksjologiczną adekwatną do ludzkiego samopoznania. Zasada ta wynika w sposób oczywisty z prymatu kultury przed polityką. Z jednej strony Gandhi w swych działaniach zmierza do osłabienia potęgi brytyjskiej stosując przede wszystkim bojkot towarów brytyjskich

⁵ Tenże, *The Selected Works*, t. 4, Ahmedabad 1968, s. 150, (tłum. fragmentu – ks. A. Wierzbicki).

i wprowadzając na szeroką skalę odmowę współpracy z rządem kolonialnym, z drugiej zaś – realizuje konstruktywny program naprawy państwa zdewastowanego przez system kolonialny. Życie bez przemocy, jak je pojmuje Gandhi, nie ogranicza się bynajmniej do unikania przemocy w walce, ale ma swoją bogatą treść pozytywną, która jawi się jako zadanie do wprowadzenia w czyn. Dlatego nazywa on ahimsę „światłem, które objawia prawdę”⁶. Satya (prawda) i ahimsa (niewyrządzanie krzywdy) są jak dwie strony tego samego medalu. Sprawia to, że każdy pozytywny rezultat przemiany społecznej, o którą Gandhi zabiega, jak na przykład ustanowienie i egzekucja sprawiedliwych praw, zgoda religijna pomiędzy wyznawcami hinduizmu i islamu, wykorzenienie zwyczaju dyskryminacji tak zwanych „niedotykalnych”, podniesienie poziomu oświaty, duch samodzielności w ekonomii czy uczestnictwo mas w życiu publicznym – buduje nowe państwo na doskonalszym fundamencie cywilizacyjnym, bardziej zgodnym z aksjologiczną wizją człowieka.

Satyagraha to działanie zmierzające do moralnego doskonalenia człowieka jako podmiotu całokształtu życia politycznego, społecznego i ekonomicznego. Jak już podkreśliliśmy, Gandhi zaczerpnął tę ideę z religijno-filozoficznej tradycji hinduskiej i buddyjskiej, nie bez wpływu jednak myśli chrześcijańskiej oraz filozofii Sokratesa, a także pism J. Ruskina, H. D. Thoreau i L. Tołstoja⁷. Satyagraha jest jednak koncepcją całkowicie oryginalną, jeśli chodzi o ujmowanie przez Gandhiego relacji pomiędzy polityką a ludzkim duchem. Stwierdzenie obecności zła w dziedzinie polityki skłania Gandhiego do poszukiwania jego najgłębszych przyczyn poza jej obrębem, a mianowicie w stanie ludzkiego ducha. Dostrzeganie zatem źródła zła w człowieku i w jego woli każe Gandhiewi poszukiwać radykalnych środków moralnej terapii. Satyagraha, jako moralna odpowiedź na sytuację krzywdy, zmierza do obiektywnej przemiany niesprawiedliwej sytuacji, a jednocześnie do moralnego podźwignięcia wszystkich stron, które są ofiarami jakiegoś zła systemowego. Gandhi wyraźnie widzi, że dobre i złe skutki ludzkiego działania w sferze obiektywnej trwają także w samym podmiocie, czyniąc go bądź moralnie dobrym, bądź moralnie złym. Aby usunąć sytuację krzywdy, należy przejść przez moralne oczyszczenie. Jest ono w istocie samooczyszczeniem.

„Satyagraha” Gandhiego opiera się na etyce substytucji zła przez dobro, na przewyciężeniu zła w świecie poprzez zwalczenie go w samym podmiocie⁸. Rolę czynnika oczyszczającego Gandhi przypisuje, zgodnie z tradycją hinduską, dobrowolnie przyjętemu cierpieniu (tapas). Poznana prawda o człowieku przybiera egzystencjalną postawę miłości, a miłość, jak uczy Mahatma Gandhi,

⁶ Tenże, *The Collected Works*, t. 25, s. 489.

⁷ Zob. A. M. Wierzbicki, *The Ethics of Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Frankfurt am Main 1992, s. 224-233.

⁸ Zob. W. Borman, *Gandhi and Non-Violence*, New York 1986, s. 68-70.

„nigdy nie może powodować cierpienia innych. Może ona wyrazić się jedynie w przyjęciu cierpienia na siebie samego, prowadzącym do samooczyszczenia”⁹. Oczyszczająca moc cierpienia wynika z jego moralnej słuszności. Podobnie jak Sokrates, Gandhi uważa, że lepiej cierpieć niż zadawać cierpienie, szczęśliwsza jest bowiem ofiara mordu niż jego sprawca. Odróżnia przy tym różne poziomy skuteczności cierpienia. Na poziomie moralnym oczyszcza ono podmiot, który daje siebie innym w darze. W wymiarze społeczno-moralnym cierpienie dobrowolnie przyjęte przez niewinnych ludzi może przemienić świadomość społeczną i doprowadzić do ważnych zmian w sferze pragmatycznej. Najgłębszy jednak sens cierpienia polega na jego funkcji religijnej jednoczącej człowieka z Bogiem. Satyagraha może być mniej lub bardziej skuteczna na każdym z tych poziomów, ale zawsze wymaga gotowości do cierpienia na rzecz dobra wspólnego (*sarvadaya*) i ofiary złożonej z siebie w miłości do ludzi.

Trzeba pamiętać, że chociaż Gandhi rozróżnia pomiędzy *non-violence*, która jest działaniem opierającym się na przyjęciu zasad duchowości „Satyagrahy”, a *non-violence* jako taktyką polityczną, to jednak fundujący ją element moralny pozostaje w niej stale obecny. Przeciwstawia się on próbom czysto instrumentalnego traktowania satyagrahy, gdyż nie daje się ona pogodzić z żadną, nawet najbardziej wyrafinowaną formą utylitaryzmu. Satyagraha służy wszakże dobru człowieka jako istoty duchowej posiadającej wartość absolutną. Tak więc nie cele, do których zmierza satyagraha, mogą być przedmiotem kompromisu, ale wyłącznie środki taktyczne. Oto jak sam Gandhi wyjaśnia pojawiające się nieporozumienia dotyczące węższego sensu koncepcji *non-violence* jako taktyki. „Nie postawiłem przed Indiami jeszcze *non-violence* w jej ostatecznej formie. Tym, co głosiłem z trybuny Kongresu, jest *non-violence* rozumiana jako taktyka. Lecz nawet taktyka wymaga uczciwego przyłgnięcia do niej w myśli, słowie i czynie, inaczej przeobraża się w oszustwo. *Non-violence* jako taktyka oznacza, że ze względu na właściwe rozpoznanie sytuacji, może ona zostać zawieszona wówczas, gdy okazuje się działaniem nieskutecznym. Lecz prosta moralność domaga się tego, aby w czasie stosowania określonej taktyki była ona realizowana ze szczerym zaangażowaniem całego serca”¹⁰.

Nie sposób oczywiście opisać tutaj całego doświadczenia Gandhiego, próbujemy jedynie ukazać jego istotę poprzez odsłonięcie pierwiastka duchowego w działaniu politycznym związanym z prymatem człowieka przed techniką i moralności przed polityką. Kwestią pozostającą do dyskusji jest na pewno apersonalistyczna i monistyczna koncepcja człowieka, pojmowanego przez Gandhiego jako element wszechogarniającego Bytu Boskiego (*atman*), oraz rozumienie w związku z tym samej moralności jako drogi przebóstwienia człowieka. Mając na uwadze te rodzące spór metafizyczne tezy Gandhiego nie

⁹ Gandhi, *The Collected Works*, t. 56, s. 197n.

¹⁰ Tamże, t. 22, s. 488.

można jednocześnie nie podkreślić faktu, że dyskusję taką należy zaczynać od tego, co Gandhi w sposób bardzo trafny sam eksponuje. Głosi on przecież aksjologiczną wizję bytu ludzkiego oraz tezę o normatywności prawdy. Stoi zatem na stanowisku obiektywizmu i aksjologizmu w etyce¹¹.

Znaczenie „Satyagrahy” Gandhiego nie ogranicza się bynajmniej do określonej fazy historii współczesnej. Zwrócił on bowiem uwagę na dziejotwórczą moc prawdy o człowieku. Sprawia to, że jego doświadczenie jest zarazem partykularne, ponieważ odnosi się do określonego procesu dziejowego, i uniwersalne, ponieważ cała działalność Gandhiego, której on sam nadał symboliczne miano satyagraha, co znaczy moc prawdy, jest praktycznym wyrazem przekonania, że prawdziwie ludzkie życie, życie prawdziwie godne człowieka jako istoty, która sama sobą rządzi, polega na kierowaniu się poznana o sobie prawdą. Ideał samopoznania jako naczelnej normy moralnej był po wielekroć odkrywany, oryginalność Gandhiego zdaje się wszakże polegać na tym, że wyjątkowym terenem swoich odkryć moralnych uczynił on politykę. I właśnie ta – zaiste rzadka i osobliwa – okoliczność sprawia, że przesłanie jego „Satyagrahy” świeci niczym światłość pośród ciemności.

SOLIDARNOŚĆ, CZYLI ZASADA GŁĘBOKA JAK SAM CZŁOWIEK

Wydarzenie „Solidarności” zapoczątkowane protestami robotników w lipcu i sierpniu 1980 roku doczekało się już całkiem bogatej historiografii, do czego upoważnia przede wszystkim oczywista cezura roku 1989. Data ta bowiem zamyka okres walki „Solidarności” z systemem komunistycznym i stanowi początek transformacji ustrojowej i społeczno-ekonomicznej, do której drogę otworzyły postanowienia „okrągłego stołu” i wybory parlamentarne przeprowadzone 4 czerwca 1989 roku. Czy wobec tego „Solidarność” to tylko heroiczny rozdział historii Polski pojałtańskiej?

Niewątpliwie może być tak, że ważne dla biegu dziejów ruchy społeczne same podlegają kryzysowi, dezintegrują się i obumierają, a w rezultacie pozostają po nich jedynie pomniki. Historyczne znaczenie „Solidarności” zdaje się polegać nie tylko na jej sile negatywnej, która doprowadziła do obalenia komunizmu w Polsce, a poprzez dalsze promieniowanie – także w sąsiednich krajach Europy Środkowowschodniej. Znaczenia tego należy poszukiwać przede wszystkim poprzez odczytywanie racji, z powodu których komunizm upadł. Walka „Solidarności” z komunizmem stanowi bowiem w swej istocie pełen napięcia moment sporu o człowieka toczącego się w ciągu całej nowożyt-

¹¹ Bardziej gruntowną próbę personalistycznej interpretacji doświadczenia Gandhiego, które na taką interpretację zdaje się być otwarte, przeprowadziłem w pracy *The Ethics of Struggle for Liberation*, s. 287-292.

ności. Siła „Solidarności” tkwi w aksjologicznej zasadzie człowieczeństwa. Dzięki uświadomieniu tej właśnie zasady dziedzictwo „Solidarności” zapisuje się nie tylko w dziejach polityki, ale w głównym nurcie dziejów ludzkiego ducha, obdarzając człowieka szansą samopoznania.

Na aksjologiczno-moralny wymiar doświadczenia „Solidarności” zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w trakcie swojej pielgrzymki do Ojczyzny, która odbywała się w dramatycznym okresie stanu wojennego w roku 1983. „Obrazy, jakie w 1980 roku obiegały świat, chwytaly za serce i dotykały sumienia”. Tak najkrócej przywołał samo doświadczenie, które następnie opatrzył komentarzem: „Stało się tak dlatego, że podstawowym pytaniem było nie skądinąd ważne pytanie «ile?», lecz u podstaw znalazło się pytanie «w imię czego?», pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę. W odpowiedzi na tak postawione pytanie nie może braknąć tych podstawowych zasad, które są tak głębokie jak sam człowiek, a które początek swój mają w Bogu”¹².

„Solidarność”, jako ruch społeczny, wyrażający opozycję do komunizmu, wyrastała z przebudzenia świadomości prymatu kultury nad polityką. „Robotnik polski upomniął się o siebie z Ewangelią w ręku i modlitwą na ustach”¹³. To stwierdzenie Jana Pawła II podkreśla doniosłość chrześcijańskiej kultury narodu polskiego dla przebudzenia świadomości godności człowieka i podjęcia w imię tej świadomości godnej walki o pełny respekt dla człowieka i jego praw w życiu publicznym: politycznym, ekonomicznym i społecznym. Zryw „Solidarności” stanowił przebudzenie człowieka w człowieku, człowieka w zsowietyzowanym Polaku, co symbolicznie wyraziło się odrzuceniem pogardliwego słowa „roboł” i powrotem do tak szlachetnego słowa „robotnik”.

Zachodzi wyraziste podobieństwo pomiędzy powstaniem ruchu „Satyagrahy” w Indiach i „Solidarności” w Polsce. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z rewolucją odwołującą się do kultury narodowej, która z racji silnego nasycenia pierwiastkami duchowymi, nosi znamiona kultury uniwersalnej. Jednak kultura znajdująca się niejako w stanie uśpienia domaga się obudzenia. W Indiach rolę budziela tożsamości kulturowej spełnił Mahatma Gandhi, którego działalność stanowiła kulminację i syntezę wielu gałęzi narodowego przebudzenia obejmującego okres niemal całego półwiecza. Jeśli chodzi o Polskę, rola ta przypadła papieżowi Janowi Pawłowi II. Sprawia to, że wydarzenia polskiego przełomu 1980-1989 poprzez swój ideowy, a także genetyczny związek z posługą apostolską Biskupa Rzymu, nabierają jeszcze bardziej uniwersalnego charakteru. Przypomnijmy, że to w trakcie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Święty Jan Paweł II dokonał anamnezy kulturowej tożsa-

¹² Jan Paweł II, *Moc świadectwa* (Przemówienie do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Jasna Góra, 18 VI 1983 r.), w: tenże, *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Znów na polskiej ziemi*, Lublin 1984, s. 73.

¹³ Tamże.

mości narodu polskiego, odsłaniając humanistyczny i chrześcijański (Chrystusowy) sens polskości. Wizja ta w jakiś sposób nawiązuje do wątków polskiego romantyzmu, który podkreślał prymat kultury przed polityką. Jan Paweł II oczyścił przy tym ową romantyczną wizję z potencjalnych wypaczeń mesjanistycznych, czy nawet nacjonalistycznych, nadając prawdzie o narodzie na wskroś uniwersalny, personalistyczny sens. Chrześcijańskie powołanie narodu polskiego nie dokonuje się bowiem w samotności wybrania, co może implikować nazwanie Polski przez mesjanizm Chrystusem Narodów, ale we wspólnocie narodów i języków. Wskazując na trwanie dzieła Zesłania Ducha Świętego w Kościele Papież odsłania bogatą „architekturę” budowli Ducha Świętego, w której rozbrzmiewają różne języki Europy i świata. „I chociaż autor *Dziejów Apostolskich* nie wylicza wśród języków, którymi wówczas zaczęli przemawiać Apostołowie, naszego języka – nadejdzie czas, gdy Następcy Apostołów z *Wieczernika* zaczną przemawiać również językiem naszych praojców i głosić Ewangelię ludowi, który w tym języku tylko może ją zrozumieć i przyjąć”¹⁴. Tym właśnie szczególnym momentem, w którym Następca Apostoła Piotra mówił w języku słowiańskim, stał się pontyfikat Papieża Polaka, który podczas pierwszej swej Pielgrzymki do Ojczyzny jako Papież modlił się profetycznie w swoim ojczystym języku. „I wołam, ja syn Polskiej Ziemi, a zarazem ja: Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego Tysiąclecia [...]: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!”¹⁵

Trzeba się wystrzegać metodologicznego monizmu w interpretowaniu wydarzeń historycznych mających złożoną ośnowę i genezę. Na pytanie: kto obalił komunizm? można udzielić wielu komplementarnych odpowiedzi. Na przykład George Weigel¹⁶ analizuje wiele z nich z należną im uwagą. Sądzi on, że należy tu uwzględnić wkład Gorbaczowa i Reagana, wpływ „ducha Helsinek” na kwestię praw człowieka, działalność demokratycznej opozycji, ekonomiczną niewydolność gospodarki państwowej, ale sednem sprawy, zdaniem tego amerykańskiego myśliciela, jest obecność świadomości różnicy pomiędzy dobrem i złem, zrywająca z pragmatyzmem, a bardzo często również z cynizmem – kryjącym się pod pozorami realizmu – który obecny był w polityce obejmującej również relacje międzynarodowe. Rewolucję 1989 roku nazywa on wprost zwycięstwem ludzkiego ducha¹⁷. Jednak krystalizacja świadomości moralnej Polaków w roku 1980, trwająca pomimo porażek, wahań i zniechęcenia aż po rok 1989, byłaby zapewne o wiele trudniejsza bez tego światła, którym

¹⁴ Jan Paweł II, *Szeroko otwarty wieczernik dziejów* (Homilia w Gnieźnie, 3 VI 1979 r.), w: tenże, *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 48.

¹⁵ Tenże, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka* (Homilia w Warszawie, 2 VI 1979 r.), tamże, s. 34.

¹⁶ Por. G. Weigel, *The Final Revolution. The Resistance Church and the Collapse of Communism*, New York–Oxford 1992.

¹⁷ Zob. tamże, s. 35.

był Kościół głoszący orędzie „Ewangelii człowieka” za sprawą profetycznego nauczania Jana Pawła II.

Nowość „Solidarności” polega na jej swoistej „nienowoczesności”, wyrażającej się zerwaniem z relatywizmem i z tkwiącą u jego podstaw nihilistyczną wizją człowieka. Okazało się, że humanizm marksistowski był humanizmem jedynie deklaratywnym, co więcej, prowadził do życia w permanentnym kłamstwie. Zaistniało zatem negatywne doświadczenie pogwałcenia nienaruszalnej godności osoby ludzkiej. Nic więc dziwnego, że rewolucja „Solidarności” mogła wyrazić swoje aspiracje w bardzo elementarnym postulacie: „Aby Polska była Polską, to znaczy że $2+2$ zawsze i wszędzie równa się 4!” Ale to właśnie znaczy, że chodzi tu o elementarny respekt dla człowieka jako istoty rozumnej, która może się spełnić jedynie w aktach swej rozumnej wolności, której nie wolno gwałcić ani presją z zewnątrz, ani aktem samozakłamania. „Solidarność” jako ruch stanowiła zasadniczą odpowiedź na długotrwałą sytuację alienacji godzącej w transcendentny charakter ludzkiego życia, co prowadziło w ostateczności do zniszczenia tego, co dla ludzkiego życia jest najbardziej rdzenne – do likwidacji więzi z innymi opartych na prawdzie manifestującej się w aktach samopoznania. Nie sposób nie przypomnieć tu, jak doświadczenie to w latach osiemdziesiątych zostało w sposób niezrównanie piękny nazwane przez etyka będącego uczestnikiem i świadkiem tych doświadczeń, które jako etyk uczynił on przedmiotem swej refleksji. „Prawda o nas – pisze ks. Tadeusz Styczeń – «skażuje» nas na wybór komunii w prawdzie o nas, czyli na radykalną miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliski, jak ja sam sobie. Gdy tego nie wiem, nie wiem najważniejszej rzeczy o samym sobie. Drugiemu jestem tak bliski, jak on sam sobie. Gdy on tego nie wie, nie wie najważniejszej rzeczy o samym sobie. Siebie samego wybieram, gdy jednocześnie afirmuję w tym wyborze każdego drugiego. I drugi wybiera naprawdę sam siebie, gdy w tym wyborze afirmuje każdego drugiego – ze mną włącznie. Oto dlaczego drugi to bliźni w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. Nigdy rywal, nigdy wróg!”¹⁸.

To, że moralna rewolucja „Solidarności” miała charakter rewolucji bez gwałtu, wynikało nie tylko ze względów taktycznych, podyktowanych wysokim stopniem ryzyka działań opozycyjnych wobec systemu totalitarnego, ale nade wszystko było owocem odczytania w doświadczeniu zbiorowym – możliwym dzięki kulturze – aksjologicznej prawdy o człowieku. Z tego względu „Solidarność” stanowi również wzbogacenie kultury polskiej o głębsze doświadczenie człowieka w sobie i w drugim. Gdyby tylko tyle pozostało z rewolucji „Solidarności” i gdyby nawet nie dokonała ona żadnych istotnych zmian ustrojowych, już warto byłoby ją przeżyć, ponieważ odkrywszy zasadę solidarności tak głęboką jak sam człowiek, zawsze można zaczynać na nowo dzieło naprawy Rzeczypospolitej.

¹⁸ T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 24.