

ELŻBIETA CIŻEWSKA-MARTYŃSKA

WOKÓŁ REPUBLIKANIZMU  
RUCHU SPOŁECZNEGO „SOLIDARNOŚĆ”:  
PRÓBA PODSUMOWANIA GŁOSÓW W DYSKUSJI

Leszek Kołakowski, próbując na gorąco nazwać wydarzenie, jakim była „Solidarność”, pisał:

wszystkie zwyczajne wyrażenia, do jakich siłą bezwładności sięgamy, gdy opisujemy osobliwości polskich wydarzeń, okazują się nieodpowiednie lub mylące. Polska, która — w niejasnych jeszcze kształtach — wyłania się z wydarzeń roku, jest w tej chwili mutantem, jedynym na razie egzemplarzem nie istniejącego gatunku politycznego i nic dziwnego, że mamy trudności, gdy próbujemy umieścić ją w zastanej taksonomii. (KOŁAKOWSKI 1984, 323)

Przeświadczenie Kołakowskiego o wyjątkowości ruchu było szeroko podzielane i często podnoszone w debacie intelektualnej towarzyszącej upadkowi komunizmu w 1989 r. „Solidarność” nazywano powstaniem narodowym, robotniczą rewolucją, kolejnym inteligenckim projektem, społeczeństwem obywatelskim nowego typu, wspólnotą religijną, nową klasą średnią, wreszcie — próbując określić ów gatunek polityczny — sięgnięto po tradycję republikańską, szukając w niej tego, czego nie można było znaleźć w „zastanych taksonomiach”<sup>1</sup>. Krzysztof Mazur twierdzi, że „Solidarność” „przekroczyła nowoczesność”: nie odrzucając dorobku oświecenia, przedstawiła własny projekt polityczny otwarty na transcendencję (MAZUR 2017). Kontekstem tych interpretacji był na początku sam wybór formy ustrojowej dla rodzącego się państwa, a potem ocena tego wyboru. Wybór i jego ocena wymuszały zajęcie stanowiska wobec „Solidarności”: czy należy w niej poszukiwać wzorca państwowości, próbując przekuć jej eklek-

---

Dr ELŻBIETA CIŻEWSKA-MARTYŃSKA — Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Katedra Historii Idei i Antropologii Kulturowej; e-mail: [e.cizewska@uw.edu.pl](mailto:e.cizewska@uw.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8640-3019>.

<sup>1</sup> Przykłady i omówienia tych interpretacji można znaleźć w GAWIN 2002 i CIŻEWSKA 2010, 23–68.

tyczny charakter na oryginalny program polityczny, czy raczej skorzystać z gotowych modeli, już szczegółowo przedyskutowanych przez filozofów polityki, ale tym samym pominąć doświadczenie „Solidarności”, a przynajmniej znaczną jego część? Czy należy poszukiwać formy wyrastającej z polskich i — szerzej — środkowoeuropejskich tradycji, ale ówczesnie nigdzie nie stosowanej i w związku z tym eksperymentując, czy raczej sięgnąć po zachodnie modele liberalnej demokracji i wolnego rynku, ryzykując ich społeczne niedopasowanie i brak poparcia, ale wpisując Polskę w sieć europejskich państw?

Wyzwanie, jakim była oryginalność „Solidarności” i presja czasu, skłoniły do przyjęcia drugiego rozwiązania. W rezultacie debata intelektualna lat 90. została zdominowana przez liberałów, a transformację ustrojową przedstawiano często jako oczywisty wybór jednej tradycji (por. LINZ i STEPAN 1996)<sup>2</sup>. Ci, którzy próbowali zmierzyć się z „osobliwością polskich wydarzeń”, poszukiwali właściwego sposobu ich opisu. Wobec intelektualnej i politycznej kompromitacji tradycji lewicowej z jednej strony, z drugiej zaś wobec konserwatystów i chrześcijańskich demokratów na nowo definiujących siebie po komunizmie studia nad europejskim republikanizmem wydawały się szczególnie obiecujące. Zaletą republikanizmu było to, że jest tradycją polityczną, łamiącą — tak jak „Solidarność” — „zastane taksonomie”, ale szukającą porozumienia z tradycją liberalną, a do tego tradycją zakorzoną w polskiej i europejskiej historii. Republikanizm wydawał się być tradycją, która łączyła zalety negatywnego rozumienia wolności (niezależność jednostki i jej prawa) z jej rozumieniem pozytywnym (aktywność obywatelska, troska o współobywateli). Odpowiednie nazwanie doświadczenia „Solidarności” było ważne z wielu powodów: nie tylko pozwalało zrozumieć wydarzenia kształtujące współczesną Polskę, ale też być jednym z kryteriów ich oceny, wreszcie potencjalną przesłanką w wyborze kierunku dalszych reform politycznych i społecznych. Ten artykuł jest próbą podsumowania tej debaty, która toczyła się w Polsce i w niewielkim stopniu za granicą<sup>3</sup>. Wskazuje jej najważniejsze wątki oraz nieporuszone tematy. Umiejscawia też republikańskie interpretacje ruchu wobec niektórych interpretacji socjalistycznych i komunitariańskich. Wydaje się, że dziś, w innych okolicznościach, bo wobec kryzysu

<sup>2</sup> Do tego problem odniósł się Zdzisław Krasnodębski w *Demokracji peryferii* (KRASNODEBSKI 2005).

<sup>3</sup> Próby przedstawienia debaty na gruncie polskim podjął się już Piotr Szwochert (2016) w tekście „Republikańskie interpretacje ruchu społecznego ‘Solidarność’” (w BRZECHCZYN 2016, 13–36), gdzie szczegółowo omawia artykuły i książki takich autorów, jak Paweł Śpiwak, Bronisław Świdorski, Dariusz Gawin, Zdzisław Krasnodębski i moje. W niniejszym artykule nie będę zatem przedstawiać szczegółów argumentacji ani tych, ani innych autorów, ale pokażę ich myśl w szerszym, zarówno polskim, jak i międzynarodowym kontekście.

liberalnych demokracji, stajemy przed podobnymi pytaniami o przyszłość. Choć debata o republikańskim charakterze „Solidarności” wydaje się już być wyczerpana, to namysł ustrojowy, który jej towarzyszył, z pewnością wart jest nie tylko odnotowania, ale i przemyślenia.

Republikanizm zyskał zainteresowanie filozofów i teoretyków polityki dzięki pracy historyków próbujących opisać zapomnianą zachodnią tradycję polityczną i występujących przeciwko popularnej tezie, że nowoczesny anglo-amerykański świat zawdzięcza swój kształt myśli Johna Locke’a i jego prawno-naturalnej teorii (LABORDE i MAYNOR 2008, 2). Historycy idei, tacy jak John G. A. Pocock i Quentin Skinner, wskazywali, że obok tradycji liberalnej należy brać pod uwagę tradycję neoklasykistycznego obywatelskiego humanizmu, obecną we włoskim renesansie, a rozwijaną przez tak różnych autorów, jak Niccolò Machiavelli, James Harrington, Jan Jakub Rousseau czy James Madison<sup>4</sup>. Zainteresowanie historyków jest zwrócone nie tylko w stronę republikańskich korzeni Stanów Zjednoczonych, ale też państw europejskich (SKINNER i VAN GELDEREN 2002)<sup>5</sup>. Podstawy współczesnej republikańskiej doktryny politycznej rozwinął Philip Pettit (1997; 2012).

Na gruncie filozofii politycznej refleksja republikańska koncentruje się przede wszystkim wokół zagadnień wolności, relacji wolności i prawa, samorządności, aktywności obywatelskiej, uczestnictwa w życiu publicznym, cnót obywatelskich (WEITHMAN 2004, 285–312; COSTA 2009, 401–19; DUHAMEL i THROSSELL 2015), a współcześnie dochodzą jeszcze tematy bieżących wyzwań: relacji spraw gospodarczych i uczestnictwa w polityce, sytuacji kobiet i ekologii (VATTER 2018, 370–383; PHILLIPS 2000, 279–193; PINTO 2019, 676–692). We współczesnej zachodniej debacie republikanizm często wpisuje się w nurt progresywnej filozofii politycznej i teorii emancypacyjnych.

Założenia ideowe republikanizmu były już omawiane wielokrotnie i nie ma sensu przytaczać tutaj całej dyskusji na temat bogatej treści tej tradycji. Na potrzeby tego artykułu przytoczę jednak rozróżnienie na republikanizm klasyczny i obywatelski (LOVETT 2022). Wewnątrz republikanizmu klasycznego można wyróżnić republikanizm „ateński” i „rzymski”<sup>6</sup>. Nurt ateński posługuje się pojęciem wolności akcentującym konieczność panowania obywatela nad samym sobą (posiadanie

<sup>4</sup> To właśnie ta tradycja miała niebagatelny wpływ na Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych. Zob. LABORDE i MAYNOR 2008, 2–4.

<sup>5</sup> O polskim republikanizmie zob. m.in. GRZEŚKOWIAK-KRZAWICZ i AXER 2017; GRZEŚKOWIAK-KRZAWICZ 2018; EKES 2010.

<sup>6</sup> John Maynor i Cecile Laborde stosują to rozróżnienie do współczesnej doktryny republikańskiej. Zob. LABORDE i MAYNOR 2008, 3–4. Posługiwałam się nim również w swojej *Filozofii publicznej „Solidarności”* (CIŻEWSKA 2010).

pewnych cnót ludzkich) i udział w rządzeniu jako samorealizację człowieka-obywatela we wspólnocie. Uważa się go czasem za formę obywatelskiego humanizmu (POCOCK 1975). Nurt rzymski raczej nie łączy wolności z powszechnym uczestnictwem w rządzeniu i deliberacją, nie rozumie cnót obywatelskich jako celów samych w sobie, ale koncentruje się na zasadach życia w wolnym państwie i prawnych instytucjach, które mają zabezpieczyć obywateli przed arbitralnymi decyzjami tak rządzących, jak i innych obywateli. Współczesna doktryna polityczna, inspirowana przede wszystkim republikanizmem rzymskim, jest określana jako republikanizm obywatelski albo nowy republikanizm. Punktem wyjścia jest dla niej koncepcja wolności politycznej, w której wolność jest rozumiana jako stan niepodlegania arbitralnym decyzjom lub jako stan niedominacji. Nowy rzymski republikanizm ma często charakter emancypacyjny, gdyż jego zwolennicy dążą do poszerzania sfery niearbitralności nie tylko na polu politycznym, ale też społecznym, ekonomicznym i kulturowym. To w ramach tego nurtu propozycje ustrojowe dla José Luis Rodríguez Zapatero, socjalistycznego premiera Hiszpanii w latach 2004-2011, przedstawił Philip Pettit (PETTIT i MARTÍ 2010). Różnica między „ateńską” a „rzymską” wersją republikanizmu zasadza się na wskazywaniu innych źródeł tradycji, innym rozłożeniu akcentów i w konsekwencji też na wyborze innych przedstawicieli. Ateńska odwołuje się mianowicie do myśli Arystotelesa. Rzymska wersja republikanizmu opiera się na dziedzictwie Polibiusza, Cicerona i Machiavellego. Jej zwolennicy zazwyczaj dyskredytują wersję ateńską, określając ją albo jako populistyczną, albo łącząc ją z komunitaryzmem (PETTIT 1997, 8)<sup>7</sup>. Chociaż republikanizm „Solidarności” można próbować opisać z punktu widzenia każdego z tych nurtów, badacze jednak odwołują się najczęściej do wersji ateńskiej jako bliższej polskim historycznym doświadczeniom, rzadko odnosząc się do ustaleń nowych, obywatelskich republikanów<sup>8</sup>.

Do republikanizmu w „Solidarnościowej” debacie nawiązywano na trzy zasadnicze sposoby<sup>9</sup>. Po pierwsze, odnoszono się do historycznych republikańskich praktyk w Europie i w Stanach Zjednoczonych, aby porównać z nimi doświadczenia „Solidarności” i całego wschodnioeuropejskiego ruchu dysydenckiego. Badacze wskazywali bądź na ciągłość, długie trwanie republikańskich instytucji, a przynajmniej podobieństwa z historycznymi praktykami, bądź na różnice i rozbieżności. Po drugie, często ahistorycznie porównywano dysydenckie idee i typowo

<sup>7</sup> Ten pogląd podzielają też Quentin Skinner i Maurizio Viroli. Por. SANDEL 1996.

<sup>8</sup> Anna Grześkowiak-Krwawicz uznaje na przykład, że polski republikanizm można opisać poprzez odwołania do Arystotelesa, Cicerona, włoskich humanistów i Rousseau. GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ 2020, 27–28.

<sup>9</sup> Sposoby tych nawiązań i ich przykłady omawiam także w artykule CIŻEWSKA 2022. W następnych podrozdziałach opieram się na rozważaniach tam zawartych.

republikańskie koncepcje. Tutaj częstym, ale oczywiście niejedynym, punktem odniesienia była myśl Hannah Arendt. W praktyce oznaczało to zazwyczaj utożsamienie dysydenckiej antypolityki z republikanizmem. Po trzecie, z perspektywy republikańskiej opisywano spuściznę ruchu przede wszystkim na polu rozwiązań prawnych i praktyk dyskursywnych. Te trzy rodzaje nawiązań i ich filozoficzne znaczenie zostaną omówione poniżej<sup>10</sup>. O republikanizmie „Solidarności” miał zatem przesądzać charakter zawiązanej przez nią wspólnoty oraz jej stosunek do przeszłości i polskich tradycji politycznych. Wspólnota stworzona przez związkowców była opisywana również w kategoriach socjalistycznych i komunitariańskich. „Republikańskość” ruchu wywodzono ze związkowej praktyki (równościowe zwyczaje językowe, zamiłowanie do politycznej debaty, przywiązanie do wewnętrznej praworządności, itp.) oraz myśli (np. rozumienie wolności obywatelskiej i kwestii zadań państwa). W różnych aspektach ruchu do głosu miały dochodzić różne elementy republikańskiej tradycji. O ile w Polsce republikanizm pozostał przede wszystkim przedmiotem zainteresowania historyków, a kwestia republikańskości „Solidarności” nie rozpała już dyskusji, o tyle w debacie amerykańskiej i zachodnioeuropejskiej współczesne teorie republikańskie są ważnymi punktami odniesienia w ocenie współczesnej polityki.

#### HISTORIA I RUCH DYSYDENCKI

Ruch społeczny „Solidarność” i inne wschodnioeuropejskie grupy dysydenckie były często porównywane do demokracji ateńskiej z piątego wieku p.n.e. (por. ŚWIDERSKI 1996), polskiej Demokracji Szlacheckiej z XVI wieku (ibid; WALICKI 1991; KRASNODEBSKI 2010; CIŻEWSKA 2010), Konfederacji Barskiej (STĘPIEŃ 2005, 7–22) i do rewolucji amerykańskiej i francuskiej (TUCKER et al. 2000, 445; CIŻEWSKA 2010; CIRTAUTAS 1997)<sup>11</sup>. Rozważania z historią w tle przypominają czasem studia w duchu *dlugiego trwania* Fernanda Braudela, bo chociaż nie dotyczą kultury materialnej, są jednak podejmowane w przeświadczeniu

<sup>10</sup> Obok prac wprost odnoszących się do republikanizmu warto odnotować też książkę Ireneusza Krzemińskiego „Solidarność”. *Projekt polskiej demokracji* (KRZEMIŃSKI 1997), *Przekroczyć nowoczesność* Krzysztofa Mazura (MAZUR 2017) i książkę Pawła Rojka *Semiotyka Solidarności* (ROJEK 2009). Krzemiński, Mazur i Rojek nie interpretują „Solidarności” z perspektywy tradycji republikańskiej. Krzemiński zachowuje wobec niej dystans, Mazur i Rojek wspominają o niej z życzliwością, ale wszyscy widzą takie cechy w „Solidarności”, które można określić jako republikańskie.

<sup>11</sup> Arista Cirtautas nie odnosi się wprawdzie wprost do republikanizmu, ale pośrednio jest on tematem jej książki.

o istnieniu nawyków, zwyczajów i przekonań przejmowanych po przodkach. Owe przekonania i nawyki mają być równie niezmiennie, co niezauważalne w swojej oczywistości (BRAUDEL 1999).

Siła porównania z demokracją ateńską i Demokracją Szlachecką, jak wskazywał Bronisław Świdorski, polegała na obecności praktyk demokracji bezpośredniej w „Solidarności” i jej nieelitarnym, a czasem wręcz antyelitarystycznym charakterze. Wydając swoją książkę w połowie lat 90. XX wieku, a więc jeszcze w okresie transformacji, Świdorski krytykował rolę polskiej inteligencji, która — jego zdaniem — kierując się romantycznymi wyobrażeniami o własnym przywództwie, miała narzucić przyjęcie proceduralnej demokracji przedstawicielskiej. Opowiadał się tym samym za demokracją jak najbardziej inkluzywną i niepartijną, opartą na instrumentach demokracji bezpośredniej, takich jak na przykład obywatelska debata<sup>12</sup>. Skojarzenia z praktykami Pierwszej Rzeczypospolitej narzucały się same. Timothy Garton Ash porównywał I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność” w gdańskiej Hali Oliwii jesienią 1981 r. do szlacheckich szesnastowiecznych Sejmików. Jego zdaniem Pierwsza Rzeczpospolita pozostawiła po sobie bogatą spuściznę idei (ASH 1985, 221) i w czasie obrad zjazdu arystokratyczna kultura polityczna sprzed dwóch stuleci wypłynęła na powierzchnię niczym podziemna rzeka (ibid.). Jego zdaniem polska praktyka „złotej wolności” była zapowiedzią liberalnej demokracji, ale anarchizm szlachty zaowocował polityczną i militarną słabością centralnego, królewskiego rządu, doprowadzając w rezultacie do upadku państwa (ibid.).

Z kolei Aviezer Tucker, odrzucając klasyczne greckie skojarzenia jako utożsamienie (TUCKER 2000), porównał czeski ruch dysydencki do rewolucji amerykańskiej, odnajdując w pismach dysydentów i Ojców Założycieli tę samą niechęć do partyjnej („frakcyjnej” w języku autorów *Federalisty*) polityki, wiarę w moralność obywatelską jako podstawę polityki i pewną awersję do nowoczesności (ibid., 425). Tutaj historyczne skojarzenia pojawiają się nie w duchu długiego trwania, ale po to, aby przez analogię zrozumieć współczesne wydarzenia. Havlowska niechęć do budowy stronnictw politycznych i przekonanie o dobrej ludzkiej naturze przypominają Tuckerowi idee Thomasa Jeffersona i Thomasa Paine’a. O ile jednak wspomniani Amerykanie zrewidowali swoje stanowisko, czeski prezydent nie dostrzegł szansy i wpływu, jaki mógł mu dać udział w partyjnej polityce (ibid., 434). W ten sposób Tucker utożsamiał z republikanizmem dysydencką antypolitykę, polegającą m.in. na przenoszeniu kwalifikacji moralnych ponad rozwiązania instytucjonalne (TUCKER 2015, 93). Słabość dysydenckiego

<sup>12</sup> Już po 2000 r. Bronisław Świdorski doszedł do wniosku, że wprowadzenie demokracji bezpośredniej nie byłoby dobrym pomysłem. Zob. ŚWIDORSKI 2004.

republikanizmu, w jego opinii, polegała więc na tym, że w kluczowym momencie nie zamienił się w liberalizm. Z drugiej strony przyznawał, że pewna doza republikanizmu jest w polityce nieodzowna, ponieważ tylko radykalny, często utopijny republikanizm może zapobiec politycznym patologiom (ibid., 234)<sup>13</sup>.

## PERSPEKTYWA IDEI

Nurt ahistorycznych porównań dysydenckich idei i praktyk z republikańskimi koncepcjami jest dla filozofów polityki nurtem najciekawszym. To tutaj filozofia publiczna, koncepcje sprawiedliwego ustroju spontanicznie tworzone przez zwykłych obywateli (por. CIŻEWSKA 2010, 12–15 i 339–344), są konfrontowane z rygiem uporządkowanego myślenia i dorobkiem zachodniej filozofii.

## ANTYPOLITYKA I REPUBLIKANIZM

Porównania praktyki i myśli dysydenckiej z tradycją republikańską, zarówno w nurcie historycznych analogii, jak i nurcie ideowym, najczęściej podążają tropem twórczości Hannah Arendt, co ma już długą, nie tylko akademicką historię. Najważniejsze prace na ten temat pisane po polsku to niewątpliwie artykuły Pawła Śpiewaka z 1987 r. i Dariusza Gawina z lat 2000-2006<sup>14</sup>. Temat często w sposób dogłębny podejmowali też inni polscy i zagraniczni autorzy<sup>15</sup>. Książki autorki *Korzeni totalitaryzmu* wzbudziły zainteresowanie polskiej inteligencji zanim pojawiła się „Solidarność” i można powiedzieć, że jej twórczość stała się jednym z dostępnych narzędzi interpretacyjnych dla wydarzeń dekady lat

<sup>13</sup> Zob. dyskusję nad przywołaną tu książką Avieзера Tuckera *Legacies of Totalitarianism. A Theoretical Framework* z 2015 r., z udziałem autora, na łamach czasopisma *Porównania* nr 24, 2019, <https://porownania.amu.edu.pl/archiwum/porownania-nr-242019/>, dostęp 09.02.2022. Jest to zapis sympozjum poświęconego tej książce, które było częścią międzynarodowej konferencji „Between Enslavement and Resistance: Attitudes toward Communism in East European Societies (1945-1989)”, odbywającej się w Poznaniu w dniach 15–16 czerwca 2018 r.

<sup>14</sup> Zob. artykuł Pawła Śpiewaka „Alexis de Tocqueville i Hannah Arendt o ‘Solidarności’” (ŚPIEWAK 1991; w pierw. ukazał się w *Aneksie* w 1987 r.). Tekst podsumowujący rozważania Dariusza Gawina z lat 2000-2006 to „Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej”, rozdział w książce pod redakcją Barbary Gruszki *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć* (GRUSZKA 2006). Zob. także CIŻEWSKA 2010, zwłaszcza 62–65.

<sup>15</sup> O ruchu dysydenckim w duchu myśli H. Arendt, tocząc ze sobą spór, pisali Margaret Canovan (CANOVAN 1998) i Jeffrey Isaac (ISAAC 1998). Odniesienia do twórczości uczennicy Heideggera w kontekście polskim i czechosłowackim można też znaleźć m.in. w książkach Bronisława Świdorskiego (1996), Marcina Kuli (1991), Elżbiety Matyni (2008), artykule Petry Gümplovej (2014) oraz wielu innych, których nie sposób wszystkich wymienić, w tym omawianych w dalszej części niniejszego artykułu pracach Leslie Holmes, Johna Dryzeka i Paula Blokkera.

osiemdziesiątych. Była ona czytana i ceniona w kręgach liberalnych, konserwatywnych i lewicowych<sup>16</sup>. Myśl Arendt rzeczywiście wydaje się wyjątkowo dobrze opisywać i tłumaczyć doświadczenie ruchu społecznego, jak i ideę, od której ruch wzięł swoją nazwę (ANDRONACHE 2006). Według Arendt polityka nie tyle jest sposobem na osiągnięcie własnych materialnych celów przez jednostkę, ile sprawą aktywnego, ukierunkowanego na dobro publiczne przeżywania obywatelstwa i źródłem wewnętrznego osobistego spełnienia. Obok rewolucji amerykańskiej i francuskiej fascynowały ją też rady robotnicze w Rosji w 1917 r., francuski opór wobec nazistów i wydarzenia na Węgrzech w 1956 r. Polityka jest przede wszystkim dla tych, którzy są w stanie wziąć udział w publicznej debacie o losie republiki, o obywatelskim sposobie doświadczania wolności wzorem praktyk antycznej *polis*. O sile związku między myślą autorki *O rewolucji* a doświadczeniami opozycjonistów może też świadczyć zainteresowanie ideami greckiej *polis* wśród czeskich dysydentów<sup>17</sup>. Za pomocą myśli Arendt tłumaczono praktykę demokracji uczestniczącej, mającej odzwierciedlać jej spontaniczny charakter, ideały równości i pozytywnie rozumianej wolności, przywiązanie do wolności słowa oraz znaczenie przestrzeni publicznej. W odniesieniu do czechosłowackiego ruchu dysydenckiego formułowano często interpretacje podkreślające egzystencjalny charakter polityki, spotkanie człowieka ze sferą publiczną i towarzyszący temu proces dokonujący się wewnątrz i między ludźmi<sup>18</sup>. Polacy skupiali się zaś częściej na republikańskiej organizacji życia politycznego. Republikanizm Arendt był przeciwstawiany liberalizmowi (ŚPIEWAK 1991; ŚWIDERSKI 1996). Powoływano się na niego, krytykując wszechobecność technologicznego myślenia i przewagę, jaką zyskała technika nad polityką. Niektórzy autorzy koncentrowali się na dobru wspólnym, potencjalnej obecności przemocy podczas strajków w Gdańsku w 1980 r. (GAWIN 2006). Inni

<sup>16</sup> Fragmenty *O rewolucji* ukazały się w *Aneksie* w 1974 r. Jerzy Jedlicki wspomina domowe seminarium z lat 1976-1980, na którym czytano prace Arendt (JEDLICKI 1991). Eseje Arendt czytano w Warszawie, Gdańsku i Krakowie: w środowisku *Res Publici, Przeglądu Politycznego, Arki* (ŚWIDERSKI 1996, 80). Elżbieta Matynia pisze z kolei o seminarium związanym ze środowiskiem New School for Social Research, które zaowocowało wydaniem po polsku *Korzeni totalitaryzmu* (MATYNIA 2008).

<sup>17</sup> Por. np. PATOČKA 1988. Jan Patočka odnosi się tam wprost do Arendt i jej *Kondycji ludzkiej*, pisząc o zasadach rządzących *polis*, takich jak wolność, relacje pracy, życia biologicznego do życia politycznego. Jako uczniowie Husserla i Heideggera rozwijają stanowisko, które może być określone jako „polityczny egzystencjalizm”. Zob. BENDA 2022. Barbara J. Falk dostrzega związek między Havlovskim i Arystotelesowskim rozumieniem polityki jako praktycznej moralności i miejsca praktykowania cnót. Zob. FALK 2003, 229.

<sup>18</sup> Na przykład Jeffrey C. Isaac w *Democracy in Dark Times* (ISAAC 1998) i Aspen E. Brinton w *Philosophy and Dissidence in Cold War Europe* (BRINTON 2016) przywoływali w tym duchu łącznie myśl Arendt i Alberta Camus.



porównywali „Solidarność” do innych wielkich rewolucji ery nowożytnej — amerykańskiej i francuskiej (CANOVAN 1998). Twórczość uczennicy Heideggera była też przywoływana w celu omówienia koncepcji praw obywatelskich, tak jak były rozumiane przez dysydentów, o czym jeszcze będzie mowa dalej.

Powinowactwo z politycznym egzystencjalizmem Hannah Arendt nie wyczerpuje jednak republikańskich interpretacji wschodnioeuropejskiego ruchu dysydenckiego. Ruch dysydencki odczytywany z perspektywy pism jej i Jana Patočki był spadkobiercą i kontynuatorem hellenistycznej Europy, dzieckiem greckich filozofów. Taki pogląd, chociaż intelektualnie inspirujący, nie może przysłonić faktu, że polityczna praktyka starożytnej Grecji odbiegała od jej filozoficznego opisu zaproponowanego przez Arendt. Opis ten miał wiele źródeł, a jednym z najważniejszych był Heideggerowski egzystencjalizm i wschodnioeuropejski ruch fenomenologiczny<sup>19</sup>. Wspólną cechą wielu powyższych komentarzy ruchu dysydenckiego w duchu pism autorki *O rewolucji* było utożsamienie z republikanizmem tej części myśli dysydenckiej, którą określa się zazwyczaj mianem antypolityki i która była rozwijana przez Wacława Havla i György’ego Konrada. Miała ona polegać przede wszystkim na życiu w prawdzie, to jest podejmowaniu tylko tych działań i wypowiedaniu tylko tych słów, które są zgodne z sumieniem osoby, a więc na moralnej rewolucji. W realiach autorytarnego państwa każde, nawet najbardziej trywialne działanie miało wymiar polityczny, postulaty więc pracy organicznej, osobistego zaangażowania i odpowiedzialności, odrzucenia prymatu techniki i ekonomii były też tak odczytywane przez komunistyczne władze. Wszystkie te wątki można znaleźć w myśli Arendt.

#### REPUBLIKANIZM: MIĘDZY LIBERALIZMEM A SOCJALIZMEM?

Temat republikańskiego charakteru myśli opozycyjnej, tym razem tylko na gruncie polskim i w kontekście koncepcji praw człowieka, podjęła Magdalena Żółkoś w artykule „Human Rights and Polish Dissident Traditions: The Civic Republican Perspective” (ŻÓŁKOŚ 2004, 57–78). Jej zdaniem myśl dysydenatów i republikanizm są „komplementarne i wzajemnie wyjaśniające” (ibid., 6), ponieważ historycznie i intelektualnie można wywieść pierwszą z drugiego. Sytuuje republikanizm, a za tym też republikańską koncepcję praw człowieka między liberalizmem i socjalizmem, znosząc opozycję między nimi. Opiera się na rozważaniach Luca Ferry’ego i Alaina Ranaut (FERRY i RANAUT 1992). Myśl dysy-

<sup>19</sup> Kwestię znaczenia ruchu fenomenologicznego dla czeskich i polskich dysydenatów podejmuję w artykule „Interpretative Frames, Phenomenology, and the Question of the Republican Character of Polish and Czech Dissident Movements of the 1970s and 1980s” (CIŻEWSKA 2022).

dentów rekonstruuje na podstawie tekstów Jacka Kuronia i Adama Michnika, skupiając uwagę na kwestiach samoorganizacji i nowego ewolucjonizmu.

Szkicowana przez Żółkoś republikańska wizja praw człowieka zakłada, że prawa te są ugruntowane i tworzone w obywatelskiej wspólnotcie i tym samym nie wywodzą się z naturalnej, przedpolitycznej ludzkiej kondycji, ale ze sfery politycznej. Są zatem politycznie i historycznie uwarunkowane. Takie rozumienie praw człowieka — w odróżnieniu od liberalnego (jako gwarancji bezpieczeństwa, co można też rozumieć w kategorii przyzwolenia) i socjalistycznego (jako zaspokojenia podstawowych potrzeb, definiowanego też jako upoważnienie, należność) — to przede wszystkim prawo do uczestnictwa. Republikańskie pojęcie praw człowieka ma wymiar zarówno polityczny, jak i społeczno-ekonomiczny. Uznając negatywne i pozytywne koncepcje wolności za komplementarne (łącznie formalną możliwość z rzeczywistą zdolnością do uczestnictwa), ma dużo wspólnego z Arendtowską koncepcją wolności publicznej (ARENDR 2011). Wpływ myśli Arendt na sposób definiowania republikanizmu przez Żółkoś jest widoczny zresztą nie tylko na tym polu. Z tej perspektywy prawa człowieka służą politycznemu wzmocnieniu obywateli w duchu demokratycznie rozumianej suwerenności i zakładają istnienie tożsamości zbiorowej, społecznych współzależności i w przynajmniej pewnym stopniu solidarności (ŻÓŁKOŚ 2004, 64). Wspólnota, z której wywodzą się prawa, ma jednak charakter polityczny, a nie naturalny.

Żółkoś sytuowała republikanizm między socjalizmem a liberalizmem, natomiast Michał Łuczewski określił republikanizm wprost jako formę socjalizmu, nie definiując przy tym w żaden szczegółowy sposób republikanizmu (ŁUCZEWSKI 2011, 217–244). Za wpisaniem „Solidarności” w szeroko rozumianą tradycję socjalistyczną może przemawiać forma związku zawodowego, jaką przyjął ruch, charakter wielu postulatów wysuwanych przez strajkujących w Polsce w sierpniu 1980 r. oraz na przykład liczebna przewaga robotników wśród członków. Socjalistyczne odczytanie ruchu mają też wspierać skojarzenia myśli i praktyki związku z myślą Edwarda Abramowskiego (GIELŻYŃSKI 1986). Z drugiej strony za argumentami przeciwko tej tezie może służyć mgliste rozumienie założeń socjalizmu ujawniające się w socjologicznych badaniach, obecność osób z wyższym wykształceniem pełniących funkcje przywódcze i formujących postulaty całego ruchu, umieszczających postulaty polityczne przed socjalnymi, niechęć do powoływania się na tradycję socjalistyczną w oficjalnych dokumentach związku. Traktowanie „Solidarności” jako ruchu klasowego — jak czyni to Łuczewski — jest obarczone poważnymi błędami.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Argumenty przeciwko tezie Łuczewskiego wraz z odniesieniami do literatury można znaleźć w Pawła Rojka (ROJEK 2011, 261–293; por. KUBIK 2020).

Łuczewski, opierając się na własnej teorii pięciu światopoglądów (mesjanizmu, socjalizmu, liberalizmu, konserwatyizmu i dekadentyzmu), opisuje przechodzenie jednego światopoglądu w inny, w ten sposób tłumacząc dynamikę „Solidarności”. Socjaliści w jego charakterystyce „reprezentowali interesy warstw niższych, zmierzali do jego całościowej zmiany poprzez ostrą krytykę elit i nawoływanie do rewolucji moralnej [...], opierali [swoje przywództwo] na charyzmatycznych liderach” (ŁUCZEWSKI 2011, 223). Perspektywa socjalistyczna pomaga „znaleźć logiczne przejście między wspólnotą mesjanistyczną a ruchem społecznym” (ibid., 233). Socjalizm to upolityczniony mesjanizm społeczny, zdaniem Łuczewskiego dobrze opisany przez Zbigniewa Stawrowskiego (ibid.). Socjalizm pojawia się wtedy, kiedy żądania umoralnienia nie ograniczają się do własnej duszy czy własnej grupy, lecz moralna ma stać się także gospodarka i polityka. Jest to jednocześnie moment, kiedy wspólnota z apolitycznej staje się antypolityczna i antyeconomiczna” — pisze Łuczewski (ibid., 234). Rozważania Łuczewskiego oparte są na błędnych założeniach zarówno co do charakteru ruchu, jak i co do istoty tradycji republikańskiej. Pomimo przeciwstawiania Arendtowskiej myśli liberalizmowi, republikanizm rozumiany jako pewna polityczna tradycja nie jest ideologią konkurencyjną wobec liberalizmu (nie można więc mówić o dualizmie liberalizm/republikanizm — ibid., 234) i wbrew temu, co pisze Łuczewski, opiera się na koncepcji wolności łączącej wolność z prawem (ibid., 240)<sup>21</sup>. Inne zadanie ma też interpretacja ruchu z perspektywy republikańskiej i nie należy jej rozumieć jako socjologicznej teorii — jest próbą uchwycenia *sensu* tego, co się wydarzyło, a nie *wyjaśnieniem, dlaczego i jak* wydarzyło się to, co się wydarzyło; nie jest też prognozą tego, co może się wydarzyć. Przyjęcie perspektywy filozofii politycznej oznacza brak definitywnych, ostatecznych odpowiedzi, ponieważ w filozofii takich odpowiedzi po prostu nie ma. Wątpliwości budzi też kwestia przechodzenia od jednej ideologii do drugiej, zastępowanie dominacji jednej ideologii dominacją innej, podczas gdy zasadne może się wydać stwierdzenie współistnienia różnych ideologii w tym samym momencie i w różnych miejscach (zob np. TOURAINE 2010). Pomimo tych wad rozważania Łuczewskiego stawiają ważne pytanie o związek między republikanizmem i socjalizmem. Wróć do tego problemu w dalszej części artykułu.

<sup>21</sup> O roli prawa i instytucji w tradycji republikańskiej i we współczesnych politologicznych republikańskich projektach oprócz książek Philipa Pettita i historycznych opracowań np. Anny Grześkowiak-Krwawicz zob. także LOVETT 2016.

## KOMUNITARYZM A NIE REPUBLIKANIZM?

W 2002 r. Cezary Michalski utyskiwał, że fenomen „Solidarności” był wciąż nieprzemysłany: „Pierwsza «Solidarność» na całą dekadę lat osiemdziesiątych nasyciła myślenie polskiej inteligencji poczuciem obowiązku i lojalności wobec wspólnoty. A jednak dziesięć lat później musimy dowiadywać się o pojęciu wspólnoty z pism Taylora, Walzera i Sandela” (MICHALSKI 2002, 189). Według Michalskiego wytłumaczeniem tego faktu była nie tyle intelektualna jałowość i anachroniczność „Solidarności”, ile zapomnienie i niechęć do przemyślenia tego problemu. Myślę jednak, że opowiadanie o własnych doświadczeniach w języku, który może być rozumiany ponadlokalnie, ma pewne zalety: zaprasza innych do dyskusji, pozwala spojrzeć na własne doświadczenia z pewnego dystansu, wreszcie pomaga rozdzielić to, co specyficznie narodowe, od tego, co może być uniwersalne. Republikanizm z komunitaryzmem rzeczywiście wiele łączy. Jak już wspomniano, neo-ateńska wersja republikanizmu bywa określana jako forma komunitaryzmu, stąd warto przyrzeć się też komunitarystycznym interpretacjom „Solidarności”<sup>22</sup>, na przykład tej autorstwa Krzysztofa Brzechczyna (BRZEHCZYN 2019)<sup>23</sup>.

Brzechczyn charakteryzuje stanowisko komunitariańskie co do idealnego ładu społecznego w opozycji do stanowiska liberalnego. Komunitarianie wynoszą zasadę dobra wspólnego nad proceduralizm, podkreślają autonomię gospodarki, polityki i kultury w przeciwieństwie do liberalnej redukcji tych sfer do jednej — ekonomicznej, podkreślają rolę tradycji i patriotyzmu, odrzucając kosmopolityzm i ahistorycyzm. Brzechczyn znajduje elementy takiego myślenia w „Solidarnościowej” antropologii, w wysiłku związku na rzecz przywrócenia właściwej nauki historii, wreszcie w tezach uchwały programowej „Samorządna Rzeczpospolita”. Tradycja republikańska w wersji „ateńskiej” również posługuje się pojęciem dobra wspólnego, a zarówno w wersji „ateńskiej”, jak i „rzymskiej” docenia znaczenie historycznych doświadczeń dla tożsamości wspólnoty obywatelskiej i patriotyzmu. Na czym zatem polega różnica między nimi? Jest to pytanie tym bardziej zasadne, że myśl komunitariańska, tak jak współczesny republikanizm, rzeczywiście czasem czerpie inspirację z renesansowego humanizmu, jak widać to w pracach Michaela Sandela. Co więcej, oba te spojrzenia na politykę wynikają z próby ustosunkowania się do tradycji liberalnej: w przypadku republikanizmu

<sup>22</sup> Tym bardziej, że wydarzenie „Solidarności” było atrakcyjne dla samych komunitarian; por. TAYLOR 2000, 22–34.

<sup>23</sup> Etykę solidarności z Taylorowską etyką autentyczności porównywała też Agnieszka Kaczmarek (KACZMAREK 2011, 215–231).

przemyslenia na nowo jej początków, a w przypadku republikanizmu i komunitaryzmu również dokonania jej korekty. Oba są uważane czasem za pewną wersję liberalizmu<sup>24</sup>. Tymczasem republikanizm jest teorią przede wszystkim polityczną, koncentrującą się wokół idei wolności i (samo)rządzenia, podczas gdy komunitaryzm ma też wymiar społeczny. W kontekście „Solidarności” odwołania do komunitaryzmu mogą posłużyć opisaniu tych międzyosobowych relacji, które przekraczają wymiar polityczny.

W przeciwieństwie do komunitaryzmu współczesny, nowy republikanizm zazwyczaj milczy na temat pochodzenia moralności i źródeł ludzkiej tożsamości oraz o relacjach między obywatelami innymi niż te wynikające z równości wobec prawa i wspólnej troski o zachowanie statusu niepodlegania arbitralnej woli kogokolwiek. O cnotach ludzkich większość współczesnych republikanów wypowiada się niechętnie, a jeśli już to przede wszystkim w kontekście politycznym<sup>25</sup>. Komunitarianie zaś akcentują wspólnotowe, zakorzenione w historii i tradycji pochodzenie moralności, a więc też wyobrażeń na temat cnót obywatelskich. Na tym tle warto zauważyć, że w polskiej tradycji republikańskiej kwestia cnoty stanowiła często nienazwany wprost punkt wyjścia do określenia takich kwestii, jak wolność, równość, patriotyzm itp., przy czym zazwyczaj nie traktowano jej jako cel sam w sobie, ale w sposób instrumentalny: miała gwarantować pomyślność obywateli i niepodległość Rzeczypospolitej (GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ 2018). Paradoksalnie zatem, biorąc pod uwagę historyczne korzenie moralności, sama perspektywa komunitariańska skłania do przypisywaniu „Solidarności” republikańskiego charakteru. Komunitariańskie skojarzenia mogą być też dodatkowym argumentem na rzecz ateńskiego rodowodu „Solidarnościowego” republikanizmu. Tam, gdzie oba kierunki myśli pozwalają docenić wagę wspólnoty, republikanizm pozwala też zauważyć znaczenie osobistej niezależności.

#### KWESTIA REPUBLIKAŃSKIEGO DZIEDZICTWA „SOLIDARNOŚCI” I RUCHU DYSYDENCKIEGO

Jak już była mowa, transformacja ustrojowa oznaczała zerwanie z dysydenckimi ideami. W pierwszych latach transformacji myśl dysydencką często

<sup>24</sup> Pisali o tym np. Richard Dagger, Will Kymilcka i Frank Lovett.

<sup>25</sup> Nowi republikanie odrzucają możliwość oparcia republikańskiego ustroju na cnotach obywatelskich lub jakiegokolwiek aktywności obywatelskiej innej niż kontrolna. Philip Pettit stawia na odpowiednio skonstruowane instytucje, a nie na przymioty obywatelskie. Zob. PETTIT 1997. Prowadzi to oczywiście do napięć i paradoksów. Zob. cytowane wyżej artykuły Weithmana, Duhamela i Victorii Costa.

pojmano jako mglistą, niesprecyzowaną, nadmiernie moralizatorską, pozbawioną pozytywnego programu (por. SZACKI 1994) lub traktowano wręcz jako przeszkodę i zagrożenie rodzącej się demokracji (LINZ i STEPAN 1996). Dziś, jak wskazuje wielu autorów, dziedzictwo dysydenckich idei należy traktować poważniej, niż to było do tej pory przyjęte, choćby z tego powodu, że miały one wpływ na kształtujący się w latach 90. XX wieku porządek konstytucyjny w Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza na Węgrzech, Słowacji i w Czechach. Idee dysydenckie nie tylko były jednym z punktów odniesienia w tworzeniu prawa, ale też, a może przede wszystkim, miały znaczny wpływ społeczny, co na przykład ujawnia część badań nad dyskursem publicznym.

#### REPUBLIKAŃSKI DYSKURS

John S. Dryzek i Leslie Holmes rozpoznali trzy typy dyskursu w Polsce pod koniec lat 90. XX wieku, które określili jako obywatelski republikanizm (*civic republicanism*), sterowana demokracja (*guided democracy*) i rządy rozczarowanej większości (*disaffected majoritarianism*). Obecność republikańskiego typu dyskursu uznali za pozostałość ruchu dysydenckiego lat 70. i 80. XX wieku oraz za dziedzictwo tradycji politycznych Pierwszej Rzeczypospolitej (DRYZEK i HOLMES 2004)<sup>26</sup>. Za Margaret Canovan (CANOVAN 1987, 433–436) definiowali republikanizm jako tradycję polityczną ceniącą rząd mieszany, rządy prawa, aktywne, oddane sprawom publicznym obywatelstwo i deliberację — publiczną debatę — nad uzgodnieniem interesów obywateli (DRYZEK i HOLMES 2004, 235). Za punkty zwrotne tradycji uznali demokrację ateńską, rzymską republikę, włoski renesans, powstanie Stanów Zjednoczonych, rewolucję francuską i polską demokrację szlachecką (ibid., 249). Dryzek i Holmes, jak widać, posługiwali się dość ogólną definicją republikanizmu, ale gdy odnosili ją do sytuacji w Polsce, także oni mówili o jego „heroicznej wersji”, opisanej przez Hannah Arendt w *O rewolucji*, uznając to podobieństwo za „uderzające” (ibid., 236). Współczesny dyskurs w typie tak rozumianego obywatelskiego republikanizmu to, zdaniem Dryzeka i Holmes, spadkobierca w najprostszej linii „polityki prawdy” uprawianej przez „Solidarność”: odrzucenia komunistycznej przeszłości, wysokich oczekiwań wobec moralności polityków, definicji obywatelstwa w kategoriach demokratycznych, a nie w kategoriach narodowych lub religijnych (ibid., 235). Co ważne, ich zdaniem „polityka prawdy” to nie „antypolityka”. To, co miało wyróżniać polski

<sup>26</sup> Dryzek i Holmes w swoich badaniach dyskursu posłużyli się Q-metodologią, co sytuuje ich badania na styku psychologii, nauk politycznych i socjologii. Analiza takich źródeł, jak oryginalne teksty opozycjonistów, odgrywa w ich rozważaniach rolę co najwyżej ilustracyjną.

dyskurs na tle innych republikańskich dyskursów, to silne przywiązanie do wartości wolnorynkowych (ibid., 236). Republikanizm „Solidarności” Dryzek i Holmes tłumaczyli żywotnością polskich tradycji politycznych przez cały XIX wiek aż do początku XX i nieobecnością idei liberalnych.

Warte podkreślenia jest też to, że Dryzek i Holmes stwierdzają obecność republikańskiego dyskursu nie tylko w Polsce, ale też w Czechach i łączą go wprost m.in. z myślą Wacława Havla, rozwijaną także przez niego „polityką prawdy”, zakorzenioną też w ideach politycznych Tomáša Garrigue Masaryka (ibid., 239). Zauważyli go w obu typach dyskursu wyróżnionego w Czechach: obywatelskim entuzjazmie (*civic enthusiasms*) i rozczarowanym egalitaryzmem (*disaffected egalitarianism*). Trudno przesądzić, na ile opisane przez nich dyskursy zachowały się do chwili obecnej, ale Dryzek i Holmes na pewno skłanialiby się do opinii o ich trwałości, będąc zdania, że dyskursy podlegają bardzo wolnej ewolucji.

#### DZIEDZICTWO REPUBLIKANIZMU W KONSTITUCJACH POLSKI, CZECH I WĘGIER

Praktyczną konsekwencją republikanizmu ruchu dysydenckiego i długiego trwania republikańskich tradycji politycznych miał być porządek konstytucyjny w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, jaki wyłonił się w latach 90. XX wieku. Przyjrzyjmy się zatem dwóm przykładom zastosowania republikańskiej filozofii państwa.

Paul Blokker w artykule „Dissidence, Republicanism, and Democratic Change” (BLOKKER 2011) wskazywał, że w debacie o wydarzeniach 1989 r. liberalna demokracja zbyt łatwo bywa uznawana za rozwiązanie ustrojowe nieposiadające dla siebie alternatywy. Jego zdaniem, wbrew obiegowym opiniom, transformacja oznaczała dla Polski, Czech i Węgier nie tylko przyjęcie liberalno-przedstawicielskiego modelu demokracji, ale też, przynajmniej w pewnym stopniu, nadanie jej wymiaru republikańskiego (ibid., 202). Artykuł Blokkera został opublikowany w 2011 r. i odnosi się do stanu prawnego pierwszej dekady XXI wieku, a więc do nieobowiązującej już, wielokrotnie zmienianej po 1989 r. konstytucji węgierskiej z 1949 r. i do obowiązujących konstytucji Czech (z 1992 r.) i Polski (z 1997 r.). Opisuje zatem sytuację częściowo nieaktualną, ale też taką, z której płyną wnioski na dziś.

Blokker definiuje republikanizm za Quentinem Skinnerem, Martinem van Gelderenem i Richardem Daggerem jako tradycję, która szczególną wagę przywiązuje do publicznego zaangażowania i samorządu w przeciwieństwie do liberalnej polityki opartej na prywatnych, indywidualnych interesach i przedstawicielstwie (ibid., 221; por. także: SKINNER 2004, 167–179). Publiczne zaangażowanie oznacza

dla niego, po pierwsze, politykę jako sprawę publiczną, prowadzoną na forum, do której wszyscy mają równy dostęp, po drugie zaś, określoną postawę obywatelską — obywatelską cnotę — przekraczająca indywidualistyczny interes na rzecz dobra wspólnego, i po trzecie, specyficzne rozumienie sfery publicznej. Samorząd oznacza zaś zdolność obywateli nadawania samym sobie praw. Tak rozumiany samorząd może przyjąć formę demokracji bezpośredniej, ale też każdej zdecentralizowanej, opartej na wspólnotach lokalnych lub obywatelskich organizacjach formy sprawowania władzy. Wynika to z założenia, że polityka bliska obywatelom jest uczciwsza i prostsza niż polityka scentralizowana.

Zdaniem Blokera w odniesieniu do środkowoeuropejskiej myśli opozycyjnej pierwiastek tradycji republikańskiej miałby się zawierać przede wszystkim w koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, idei samorządu i antypolityce. Nie interesują go przy tym wcześniejsze republikańskie doświadczenia poszczególnych krajów, ale obecność wątków republikańskich w dysydenckiej refleksji w latach 1970–1989 i ich konstytucyjne konsekwencje. Blocker twierdzi, że alternatywne wizje demokracji wobec jej odmiany liberalnej nie zniknęły po 1989 r. ani że antypolityka dysydentów, z którą właściwie utożsamia republikanizm, miała szkodliwy wpływ na demokracje w regionie<sup>27</sup>. Republikanizm dysydentów rekonstruuje na podstawie myśli Wacława Bendi (BENDA 2022), Wacława Havla, ideałów radykalnej, bezpośredniej demokracji i samorządu robotniczego wysuwanych przez marksistę Petra Uhla (UHL 1985, 188–197), *Antipolitics* György’ego Konráda (KONRÁD 1987), myśli takich postaci jak János Kis, György Gadó i Miklós Haraszti. Intelktualną sytuację w Polsce Blocker określa jako „najprawdopodobniej najbardziej oczywisty przypadek republikańskiego wymiaru myśli dysydenckiej” (BLOKKER 2011, 226). Republikkańskie wątki znajduje w koncepcji „nowego ewolucjonizmu” Adama Michnika, postulatów życia w godności Leszka Kołakowskiego, w myśli Jacka Kuronia i Józefa Tischnera, wreszcie w programie NSZZ „Solidarność” zatytułowanym „Samorządna Rzeczpospolita”. Uznał za polską specyfikę częste podkreślanie roli wspólnotowej autonomii, samorządności i obywatelskiego zaangażowania w drodze ku demokracji.

Sprawdzianem obecności wątków republikańskich w konstytucjach Polski, Czech i Węgier jest funkcjonowanie samorządu lokalnego i instrumentów demokracji bezpośredniej, takich jak referenda, inicjatywa ustawodawcza i plebiscyt. Pomimo przywiązania Wacława Havla do idei rządów zdecentralizowanych, opartych na obywatelskim zaangażowaniu, Czechy w najmniejszym stopniu w porównaniu do innych państw przyjęły konstytucyjne i instytucjonalne formy

---

<sup>27</sup> O szkodliwości dysydenckich idei dla młodych demokracji są przekonani np. Juan Linz i Alfred E. Stepan (LINZ i STEPAN 1996).



demokracji bezpośredniej (ibid., 230). W nieobowiązującej już konstytucji węgierskiej Blokker obserwował napięcie między plebiscytową i referendalną wersją demokracji bezpośredniej, to znaczy między próbą odrzucenia demokracji przedstawicielskiej i między dopełnieniem demokracji przedstawicielskiej instrumentami konsultacji i deliberacji (ibid., 233). W Polsce dziedzictwem republikańskich wątków w myśli opozycji miałyby być reforma samorządu lokalnego, wpisana do konstytucji zasada subsydiarności, możliwość inicjatywy ustawodawczej, instytucja i praktyka referendum. Zdaniem Blokкера republikanizm dysydenatów właśnie w Polsce miał mieć największy wpływ na rozwiązania ustrojowe (ibid., 233–236).

Grażyna Skąpska, chociaż dostrzega wpływ myśli dysydenckiej na polską konstytucję, nie łączy dysydenckich idei z republikanizmem. Zamiast tego koncentruje się na czymś, co bywa określane jako długie trwanie idei i praktyk społecznych. Zauważa wpływ polskiego obyczaju rozumienia sfery publicznej w duchu Arystotelesowskim, tradycji Rzeczypospolitej szlacheckiej z jej „naciśkiem na cnoty obywatelskie i odpowiedzialność wszystkich formalnie równych obywateli (szlachty) za całą Rzeczpospolitą” (SKĄPSKA 2011, 127) i woli powszechnej rozumianej w duchu myśli Rousseau już dla sformułowań konstytucji marcowej z 1921 r. Jak pisze, według tej tradycji „konstytucja państwowa powinna być raczej definiowana jako *świadectwo urodzenia narodu politycznego*” i ma to niewiele wspólnego z „metanormą *poskramiania despotyzmu i państwa rządzonego przez prawo*” (ibid.). Ateńskie tradycje republikańskie zdają się być zatem bliższe Polakom niż tradycje rzymskie i neo-rzymskie, akcentujące właśnie wolność jako niepodleganie arbitralnym, despotycznym rządóm.

## PODSUMOWANIE I DYSKUSJA

Republikanizm „Solidarności” i wschodnioeuropejskiego ruchu dysydenckiego, jak wynika z wyżej przytoczonych prac, miał się zasadać przede wszystkim na ideach politycznych inspirowanych ateńską demokracją, chociaż ci, którzy w tym duchu opisywali „Solidarność”, rzadko kiedy wyrażali to wprost. Do zrozumienia „Solidarnościowej” praktyki wolności sięgano po kategorie wolności pozytywnej, uznając je za bardziej adekwatne niż kategorie negatywne (por. MAZUR 2017). Często posługiwano się w tym myślą Hannah Arendt i utożsamiano antypolitykę Havla i Konráda z republikanizmem. Tymczasem, jak zostało już wskazane, antypolityka może mieć wydźwięk republikański (np. w odniesieniu do pozytywnej koncepcji wolności, cnót obywatelskich, obywatelskiej deliberacji

lub politycznej aktywności), ale sama wielowątkowa tradycja republikańska jest znacznie od niej bogatsza zarówno w odniesieniu do gałęzi ateńskiej, jak i rzymskiej. Bogactwo republikanizmu i wewnątrz spór o to, co dokładnie stanowi treść tradycji, często oznacza trudności z wyznaczeniem jej granic. I tak jak współcześni teoretycy zmagają się z wyznaczeniem granic między republikanizmem, komunitaryzmem, liberalizmem, a nawet socjalizmem, tak też z podobnymi problemami, jak pokazałam w tym artykule, mierzyła się „Solidarność”.

Prace omawianych autorów podważają też co najmniej dwie tezy dotyczące polskiej transformacji ustrojowej: z jednej strony podważają tezę o całkowitym zerwaniu z myślą dysydencką po 1989 r. i nieobecności jej wpływów, a z drugiej tezę o konieczności tego zerwania ze względu na rzekomą nieprzystawalność myśli republikańskiej albo wręcz jej szkodliwość dla demokracji liberalnej. Tymczasem republikanie nie są krytykami liberalnej demokracji — widzą jej wiele zalet — oznacza to, że chcą ją uzupełnić, pogłębić i poprawić. Postulat spojrzenia na myśl dysydencką i współczesne demokracje w krajach Europy Środkowo-Wschodniej z ich perspektyw jest zatem cenny, tym bardziej że jako jedną z głównych przyczyn obecnej kondycji liberalnej demokracji w regionie wskazuje się jej imitacyjny charakter i brak ugruntowania w lokalnych praktykach (por. KRASZEWIĆ i HOLMES 2020).

Dyskusja wobec republikańskości „Solidarności” skupiła się wokół spraw tożsamościowych, a jej celem było bardziej opisanie i zrozumienie tego, co się wydarzyło, niż pisanie programu politycznego. Podskórny problem dotyczący tego, jak przekładać idee na instytucje, ani nie został systematycznie podjęty, ani tym bardziej rozwiązany. Republikanizm był traktowany jako pożądany (Świdorski), ale też odrzucany jako utopijny, z definicji niezdolny do budowy trwałych instytucji (Tucker). Koncentrowano się na sprawach politycznych i obywatelskich, pomijając lub nie podejmując spraw gospodarczych. Nie znaczy to, że republikańskie tradycje były bez znaczenia dla kształtu ustrojów w Europie Środkowej: ich ślady można znaleźć w koncepcji samorządu terytorialnego, referendów, plebiscytów i inicjatywy ustawodawczej czy w przyjęciu zasady subsydiarności w rozwiązaniach polityki społecznej.

Pomimo wielu zalet omawiane prace te są też obciążone pewnymi wadami. Zawarta w nich analiza myśli dysydenckiej nie zawsze wykracza poza lata 70. i 80. XX wieku, dotykając ideowych i politycznych inspiracji jej twórców oraz szerszego kulturowego kontekstu formułowania się myśli dysydenckiej. Przynajmniej część postulatów dotyczących samorządu robotniczego i w ogóle samorządu wpływała z myśli socjalistycznej albo wręcz marksistowskiej, czego dobrym przykładem są wypowiedzi Petera Uhla, opozycjonistów węgierskich

i niektóre wypowiedzi Jacka Kuronia. Nawiązywano do tradycji chrześcijańskiej w postulatach „życia w prawdzie”<sup>28</sup> i tych dotyczących praw człowieka. Republikańskie interpretacje myśli dysydenckiej muszą też odnosić się do wcześniejszych tradycji politycznych poszczególnych państw. Ten postulat nie jest spełniony w rozważaniach Blokera. Uwzględnienie ewolucji republikanizmu i historii wyparcia go przez rodzący się liberalizm (por. SKINNER i GELDEREN 2002) pozwoliłoby poruszyć kwestie ekonomiczne i być może pomogłoby wyjaśnić przez analogię mechanizm pominięcia znacznej części dysydenckiej myśli po 1989 r. Myśl rzadko odnosząca się do kwestii ekonomicznych i socjalnych (republikanizm) w debacie publicznej została wtedy wyparta przez myśl, która ma dobrze rozwiniętą doktrynę ekonomiczną (liberalizm). Po drugie, sięgnięcie po rzymskie wersje republikanizmu mogłoby lepiej wyjaśnić funkcjonowanie „Solidarności”, która nie tyle była małą *polis* jak środowisko Karty 77, ile masowym ruchem społecznym. O ile w spuściznie „Solidarności” trudno znaleźć odniesienia do progresywnych postulatów współczesnych „nowych republikańców”, to zdecydowanie można powiedzieć, że było im bliskie „trzecie”, rzymskie rozumienie wolności jako stanu bycia niezdominowanym, stanu niepodlegania arbitralnej woli rządzących, bezpieczeństwa i przewidywalności, jakie dają rządy prawa. To pragnienie było równie ważne, a czasami wręcz ważniejsze niż potrzeba osobistego sprawowania rządów i wpływu na otoczenie (por. CIŻEWSKA 2010, 115-139). Lepiej chyba opisują ją odwołania do wolności jako niedominacji niż tylko do pozytywnej wolności bliskiej Hannah Arendt. Głębszy namysł nad rzymską stroną tradycji mógłby pogłębić nasze rozumienie odniesień do praworządności i praw człowieka zarówno przed, jak i po 1989 r., a przede wszystkim pomóc skierować intelektualne dociekania na budowę trwałych instytucji społecznych i politycznych.

Jak widać, bez odniesienia do filozofii politycznej trudno opisać i zrozumieć wschodnioeuropejski ruch dysydencki. Temat republikańskiego dziedzictwa „Solidarności” i innych środkowoeuropejskich ruchów opozycyjnych pozostaje zatem ważny nie tylko dla historyków i socjologów, ale też dla filozofów polityki. Co więcej, współczesny kryzys liberalnej demokracji każe zastanowić się nad możliwymi scenariuszami zmierzenia się z nim. Tradycja republikańska może być ważnym głosem w tej dyskusji, ponieważ demokracja nie jest projektem skończonym, ale rozwijającym się w odpowiedzi na wyzwania współczesności.

---

<sup>28</sup> Por. np. kazania księdza Jerzego Popiełuszki, który uzależniał zmiany w sferze społecznej i politycznej od osobistego nawrócenia, tj. wyboru prawdy i dobra. Por. POPIEŁUSZKO 2004. Współbrzmi to ze świeckimi postulatami rewolucji moralnej (egzystencjalnej) głoszonymi przez Wacława Havla np. w *Sile bezsilnych*.

## REFERENCJE

- ANDRONACHE, Laura. 2006. „Contemporary Republican Theories: In Search of Solidarity”. W: *Republicanism in Theory and Practice*, red. Iseult Honohan i Jeremy Jennings, 109–122. New York: Routledge.
- ARENDT, Hannah. 1994. „Co to jest wolność?”. W: Hannah ARENDT. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, 175–209. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- ARENDT, Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*. Tł. Anna Łagodzka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- ARENDT, Hannah. 2003. *O rewolucji*. Tł. Mieczysław Godyń. Warszawa: Czytelnik.
- ASH, Timothy Garton. 1985. *The Polish Revolution: Solidarity*. New York: Vintage Books.
- BENDA, Vaclav. 2022. *Równoległa polis*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- BLOKKER, Paul. 2011. „Dissidence, Republicanism, and Democratic Change”. *East European Politics and Societies* 25 (2): 219–243. DOI: <https://doi.org/10.1177/0888325410387642>.
- BRAUDEL, Fernand, 1999. *Historia i trwanie*. Tł. Bronisław Geremek. Warszawa: Czytelnik.
- BRINTON, Aspen E. 2016. *Philosophy and Dissidence in Cold War Europe*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire i New York: Palgrave Macmillan.
- BRZECHCZYN, Krzysztof. 2010. „Program i myśl polityczna NSZZ Solidarność”. W: *NSZZ Solidarność 1980–1989*, red. Łukasz Kamiński i Grzegorz Waligóra. Warszawa: IPN.
- BRZECHCZYN, Krzysztof (red.). 2016. „Solidarność” 1980–1981 w kraju i w Wielkopolsce. *Szkice do portretu*. Studia i Materiały Poznańskiego IPN, t. XXXV. Poznań: IPN.
- BRZECHCZYN, Krzysztof. 2019. „Communitarian Dimensions in the Socio-Political Thought of the Solidarity Movement in 1980–1981”. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 14, fasc. 1 (2019): 109–128. DOI: 10.19195/1895-8001.14.1.8.
- CANOVAN, Margaret E. 1987. „Republicanism”. W: *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, red. David Miller, 433–436. Oxford: Basil Blackwell.
- CANOVAN, Margaret E. 1998. „Hannah Arendt: Republicanism and Democracy”. W: *Liberal Democracy and its Critics*, red. April Carter and Geoffrey Stokes, 39–57. Cambridge: Polity.
- CIRTAUTAS, Arista. 1997. *The Polish Solidarity Movement: Revolution, Democracy and Natural Rights*. Studies of Societies in Transition. New York: Routledge.
- CIŻEWSKA, Elżbieta. 2010. *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–81 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*. Warszawa: NCK.
- CIŻEWSKA-MARTYŃSKA, Elżbieta. 2022. „Interpretative Frames, Phenomenology, and the Question of the Republican Character of Polish and Czech Dissident Movements of the 1970s and 1980s”. *East European Politics, Societies and Cultures* 36, issue 3: 867–891. DOI: <https://doi.org/10.1177/08883254211012773>.
- COSTA, M. Victoria. 2009. „Neo-Republicanism, Freedom as Non-Domination, and Citizen Virtue”. *Politics, Philosophy & Economics* 8, no. 4: 401–419.
- DAGGER, Richard. 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York i Oxford: Oxford University Press.
- DAGGER, Richard. 2004. *Communitarianism and Republicanism*, w: *Handbook of Political Theory*, red. Gerald F. Gaus i Chandran Kukathas, 167–179. Thousand Oaks, CA: Sage.
- DRYZEK, John, i Leslie Templeman HOLMES. 2004. *Post-Communist Democratization Political Discourses Across Thirteen Countries*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DUHAMEL, Jérémie. 2015. „The Uses and Abuses of Virtue in Contemporary Republicanism”. *Revue Française de Science Politique* 65, no. 1: 5–25.
- EKES, Janusz. 2010. *Złota Demokracja*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- FALK, Barbara. 2003. *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe*. Budapest i New York: Central European University Press.
- FERRY, Luc, i Alain RENAULT. 1992. *From the Rights of Man to the Republican Idea*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GAWIN, Dariusz. 2002. *Lekcja sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- GAWIN, Dariusz. 2006. „Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej”. W: *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć*, red. Barbara Gruszka, 45–74. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- GIELZYŃSKI, Wojciech. 1986. *Edward Abramowski zwiastun Solidarności*. London: Polonia.
- GRUSZKA, Barbara (red.). 2006. *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- GRZEŚKOWIAK-KRAWIWCZ, Anna, i Jerzy AXER (red.). 2017. *Wartości Polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów: Struktury Aksjologiczne i Granice Cywilizacyjne*. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w Dialogu z Europą, t. III. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- GRZEŚKOWIAK-KRAWIWCZ, Anna. 2000. „Quentin Skinner i teoria wolności republikańskiej”. *Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 45: 165–174;
- GRZEŚKOWIAK-KRAWIWCZ, Anna. 2018. *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- GÜMPLÖVA, Petra. 2014. „Rethinking Resistance with Václav Havel”. *Constellations* 21, no. 3: 401–14. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12100>.
- HAVEL, Vaclav. 1984. *Eseje polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo „Krag”.
- ISAAC, Jeffrey C. 1998. *Democracy in Dark Times*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- JEDLIĆKI, Jerzy. 1991. „Od polskiego wydawcy” [wprowadzenie do:] Isaiah BERLIN. *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Tł. Hanna Bartoszewicz. Warszawa: Res Publica.
- KACZMAREK, Agnieszka. 2011. „Kultura solidarności — kultura autentyczności?”. W: *Kultura solidarności. Społeczno-antropologiczne analizy kulturowego dziedzictwa „Solidarności”*, red. Karolina Cieciorska-Kulesza, Radosław Kossakowski i Paweł Łuczeczko, 215–231. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 1984. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks.
- KONRÁD, György. 1987. *Antipolitics: An Essay*. Tł. Richrd E. Allen. New York: Henry Holt.
- KRASNODĘBSKI, Zdzisław. 2005. *Demokracji peryferii*. Gdańsk: słowo/obraz-terytoria.
- KRASNODĘBSKI, Zdzisław. 2010. „Republikanizm po komunizmie — utopia czy alternatywa?”. W: *Władza w polskiej tradycji politycznej*, red. Jacek Kłoczkowski. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- KRASTEW, Iwan, i Stephen HOLMES. 2020. *Światło, które zgasło. Jak Zachód zawiódł swoich wyznawców*. Tł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- KRZEMIŃSKI, Ireneusz. 1997. „Solidarność”. *Projekt polskiej demokracji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- KUBIK, Jan. 2020. *Sila symboli przeciw symbolom siły*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- KULA, Marcin. 1991. *Narodowe i rewolucyjne*. Londyn i Warszawa: „Aneks”, Więź.
- LABORDE, Cecile, i John MAYNOR (red.). 2008. *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing.

- LINZ, Juan, i Alfred E. STEPAN. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LIS, Rafał. 2015. *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej. Główne nurty myśli politycznej Sejmu Cteroletniego*. Kraków: Akademia Ignatianum i Wydawnictwo WAM.
- LOVETT, Frank. 2016. *A Republic of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOVETT, Frank. 2022. „Republicanism”. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>. Dostęp 21.09.2022.
- ŁUCZEWSKI, Michał. 2011. „Solidarność: socjalizm z Boską twarzą”. W: *Polska Solidarność. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. Jacek Kloczkowski, 217–244. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- MATYŃIA, Elżbieta. 2008. *Demokracja performatywna*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- MAYNOR, John W. 2003. *Republicanism in the modern world*. Cambridge, UK, i Malden, MA: Polity Press.
- MAZUR, Krzysztof. 2017. *Przekroczyć nowoczesność. Projekt polityczny ruchu społecznego Solidarność*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- MICHAŁSKI, Cezary. 2002. „Desolidaryzacja”, czyli współpraca jako przedmiot roszczeń”. W: *Lekcja sierpnia. Dziedzictwo „Solidarność” po dwudziestu latach*, red. Dariusz Gawin, 189–206. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- MICHNIK, Adam. 1984. *Szanse polskiej demokracji*. Londyn: Aneks.
- PATOČKA, Jan. 1988. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- PETTIT, Philip, i José Luis MARTÍ. 2010. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism. Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- PETTIT, Philip. 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge i New York: Cambridge University Press.
- PHILLIPS, Anne. 2000. „Feminism and Republicanism: Is this a Plausible Alliance?” *Journal of Political Philosophy* 8: 279–293.
- PIETRZYK-REEEVES, Dorota, i Bogdan SZLACHTA. 2004. „Republika”. W: *Słownik społeczny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- PINTO, Jorge. 2019. „Freedom and Ecological Limits”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 24(5): 676–692.
- POCOCK, John G.A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- POPIELUSZKO, Jerzy. 2004. *Kazania 1982-1984*, red. Zygmunt Malacki. Warszawa: AKCES.
- ROJEK, Paweł. 2011. „Solidarność: ruch republikański, katolicki czy postmodernistyczny?”. W: *Polska Solidarność. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. Jacek Kloczkowski, 261–293. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- SANDEL, Michael. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge i London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SKAPSKA, Grażyna. 2011. *From 'Civil Society' to 'Europe'. A Sociological Study on Constitutionalism after Communism*. Leiden i Boston: Brill.

- SKINNER, Quentin, i Martin van GELDEREN. 2002. *Republicanism: A Shared European Heritage Modern Europe*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin. 1990. „The Republican Ideal of Political Liberty”. W: *Machiavelli and Republicanism*, red. Gisela Bock, Quentin Skinner i Maurizio Viroli, 239–309. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin. 1997. *Liberty before liberalism*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- STĘPIEŃ, Jerzy. 2005. „Solidarność — ostatnia konfederacja?”. *Forum Iuridicum* nr 4: 7–22.
- ŚPIEWAK, Paweł. 1991. „Alexis de Tocqueville i Hannah Arendt o ‘Solidarności’”. W: Paweł ŚPIEWAK. *Ideologie i obywatele*. Biblioteka „Więzi”. Warszawa: Wydawnictwo „Więź”.
- ŚWIDERSKI, Bronisław. 1996. *Gdańsk i Ateny: o demokracji bezpośredniej w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- ŚWIDERSKI, Bronisław. 2004. „Liberalizm na niby”. *Przegląd Polityczny* nr 67/68: 90–95.
- SZACKI, Jerzy. 1994. *Liberalizm po komunizmie*. Kraków: Znak.
- SZWOCHERT, Piotr. 2016. „Republikańskie interpretacje ruchu społecznego ‘Solidarność’”. W: „Solidarność” 1980–1981 w kraju i w Wielkopolsce. *Szkice do portretu*, red. Krzysztof Brzechczyn, 13–36. *Studia i Materiały Poznańskiego IPN*, t. XXXV. Poznań: IPN.
- TAYLOR, Charles. 2000. „Kilka refleksji na temat ‘Solidarności’”. *Znak* nr 453: 22–34.
- TISCHNER, Józef. 1994. *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych, 1966–1975*. Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef. 2000. *Etyka solidarności*. Kraków: Znak.
- TOURAINÉ, Alain. 2010. *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*. Tł. Paweł Kuczyński. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- TUCKER, Aviezer, Karel JAKES, Marian KIŠŠ, Ivana KUPCOVÁ, Ivo LOSMAN, David ONDRAČKA, Jan OUTLÝ i Věra STÝSKALÍKOVÁ. 2000. „From Republican Virtue to Technology of Political Power: Three Episodes of Czech Nonpolitical Politics”. *Political Science Quarterly* 115, no. 3, 421–445, DOI: <https://doi.org/10.2307/2658126>.
- TUCKER, Aviezer. 2015. *The Legacies of Totalitarianism*. New York, NY: Cambridge University Press.
- UHL, Peter. 1985. *The alternative community as revolutionary avant-garde*. Tł. Paul Wilson. W: Vaclav HAVEL et al. *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Eastern Europe*, wyd. John Keane. Armonk, NY: M.E. Sharpe, ss. 188–197.
- VATTER, Miguel. 2018. „Neoliberalism and Republicanism: Economic Rule of Law and Law as Concrete Order (nomos)”. W: *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, red. Daniel Cahill et al., 370–383. London: SAGE.
- VIROLI, Maurizio. 2002. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- WALICKI, Andrzej. 1991. *Trzy patriotyzmy: trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współcześnie*. Warszawa: Res Publica.
- WAŚKIEWICZ, Andrzej. 2005. „O ‘Solidarności’ w duchu Machiavellego”. *Przegląd Polityczny* nr 72: 42–47.
- WEITHMAN, Paul. 2004. „Political Republicanism and Perfectionist Republicanism”. *The Review of Politics* 66, no. 2: 285–312.
- WIERZCHOSŁAWSKI, Rafał. 1999. „Czy ingerencja wyklucza wolność? Wokół republikańskiego ujęcia *libertas*”. W: *Liberalizm u schyłku XX wieku*, red. Justyna Miklaszewska, 283–317. Kraków: Wydawnictwo Meritum.
- ŻÓŁKOŚ, Małgorzata. 2004. „Human Rights and Polish Dissident Traditions: The Civic Republican Perspective”. *Studies in Social and Political Thought* 10: 57–78.

WOKÓŁ REPUBLIKANIZMU RUCHU SPOŁECZNEGO „SOLIDARNOŚĆ”:  
PRÓBA PODSUMOWANIA GŁOSÓW W DYSKUSJI

Streszczenie

Artykuł jest próbą podsumowania dyskusji wokół republikanizmu „Solidarności” i wschodnio-europejskiego ruchu dysydenckiego lat 70. i 80. XX wieku, która towarzyszyła transformacji ustrojowej po upadku komunizmu w 1989 r. Autorka przedstawia źródła i najważniejsze wątki tej dyskusji, umieszczając je w kontekście współczesnej filozofii politycznej. Dotyczą one historycznych analogii ruchu dysydenckiego, ideowego pokrewieństwa ruchu i tradycji republikańskiej oraz dziedzictwa ruchu w dyskursie publicznym i rozwiązaniach ustrojowych. Pozwala to, z jednej strony, przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o typ republikanizmu najbliższego polskim doświadczeniom, a z drugiej — co ważniejsze — podjąć próbę ewaluacji intelektualnej dyskusji wokół republikanizmu w Polsce po 1989 r.

**Słowa kluczowe:** republikanizm; „Solidarność”; transformacja ustrojowa; antypolityka; komunitaryzm

AROUND REPUBLICANISM OF THE POLISH SOLIDARITY MOVEMENT:  
ATTEMPT AT THE SUMMARY OF THE DISCUSSION

Summary

The article is an attempt at summary of the discussion on republicanism of the Polish Solidarity and the Eastern-European dissidence movement of 1970s and 1980s that took place after the fall of communism in 1989. The author comments on the debate's sources and most important threads, placing them within the context of contemporary political philosophy. She presents three ways in which republicanism has been evoked in the debate: as a historical analogy, as a tradition that is intellectually coherent with the movement's ideas, and as the movement's legacy. In this way, the author comes closer to choosing a type of republicanism that corresponds with the Polish experience, and, what is more important, to evaluating the debate itself.

**Keywords:** republicanism; Solidarity; political transformation; anti-politics; communitarianism

**Information about the Author:** Dr. ELŻBIETA CIŻEWSKA-MARTYŃSKA — University of Warsaw, Institute of Applied Social Sciences, Department of History of Ideas and Cultural Anthropology; e-mail: e.cizewska@uw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8640-3019>.