

**Paweł Rojek**

**SEMIOTYKA SOLIDARNOŚCI.  
Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność  
w 1981 roku**

NOMOS

**SPIS TREŚCI**

<b>PODZIĘKOWANIA</b> .....	<b>9</b>
<b>WSTĘP</b> .....	<b>11</b>
<b>1. ELEMENTY SEMIOTYKI KULTURY</b> .....	<b>23</b>
KULTURA JAKO SYSTEM ZNAKOWY .....	25
SYSTEMY BINARNE I TERNARNE .....	27
Przekodowanie wewnętrzne i przekodowanie zewnętrzne — 28; We- wnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia — 31; Orientacja na wyrażenie i orientacja na treść — 34; Zestawienie: systemy binarne i ternarne — 42	
DYNAMIKA SYSTEMÓW BINARNYCH I TERNARNYCH .....	44
Dynamika systemów binarnych — 45; Dynamika systemów ternar- nych — 48	
PRZYKŁAD ZASTOSOWANIA: SEMIOTYKA DZIEJÓW ROSJI ....	49
Reformy Nikona: konflikt systemu binarnego i ternarnego — 50; Reformy Piotra I: nowoczesność jako antytradycja — 52	
<b>2. MODEL DYSKURSU KOMUNISTYCZNEGO</b> .....	<b>55</b>
BINARNY CHARAKTER IDEOLOGII KOMUNISTYCZNEJ .....	56
Aprioryczna prawdziwość ideologii — 57; Aprioryczne dobro ideologii — 66; Monizm i dychotomizm ideologii — 67; Totalność ideologii — 69	
BINARNY CHARAKTER KOMUNISTYCZNEJ NOWOMOWY ....	70
Magiczność nowomowy — 71; Aksjologiczność nowomowy — 72; Arbitralność nowomowy — 78; Syntetyczność nowomowy — 79	
<b>3. ELEMENTY SOCJOLOGII REALNEGO SOCJALIZMU</b> .....	<b>83</b>
DYMORFIZM W KULTURZE .....	85
SPRZECZNOŚĆ W POLITYCE .....	91
SPRZECZNOŚĆ W GOSPODARCE .....	101
<b>4. DWA MODELE DYSKURSU SOLIDARNOŚCI</b> .....	<b>107</b>

OPOZYCJA JAKO ODZWIERCIEDLENIE SYSTEMU .....	110
Treść ideologii Solidarności: identyczność i odwrócenie — 111; Moralny i poznawczy aprioryzm ideologii Solidarności — 118; Dychotomiczność ideologii Solidarności — 127; Monizm ideologii Solidarności — 129	
OPOZYCJA JAKO PRZEKROCZENIE SYSTEMU .....	133
Aposteryoryzm „aideologii” Solidarności — 133; Pluralizm „aideologii” Solidarności — 143; Niedychotomiczność „aideologii” Solidarności — 146; Treść „aideologii” Solidarności — 157	
<b>5. DYSKURS PARTII .....</b>	<b>167</b>
TOŻSAMOŚĆ PARTII .....	170
„Partia komunistów” — 170; „Partia polskich komunistów” — 172	
DIAGNOZA KRYZYSU .....	176
„Uzasadniony protest klasy robotniczej” — 177; „Dywersja ideologiczna” — 178	
SPOSÓB PRZEZWYCIEŻENIA KRYZYSU .....	180
„Linia socjalistycznej odnowy” — 180; „Linia porozumienia” — 186; „Linia walki” — 189	
TOŻSAMOŚĆ PRZECIWNIKA POLITYCZNEGO .....	190
PODSUMOWANIE .....	192
<b>6. DYSKURS SOLIDARNOŚCI .....</b>	<b>196</b>
TOŻSAMOŚĆ ZWIĄZKU .....	199
„Bunt przeciwko łamaniu praw ludzkich i obywatelskich” — 199; „Rozumne samoograniczenie żądań” — 202	
DIAGNOZA KRYZYSU .....	203
SPOSÓB PRZEZWYCIEŻENIA KRYZYSU .....	206
„Niezależność”, czyli „społeczna kontrola” — 207; „Pluralizm”, czyli „wyrażanie różnorodności” — 210	
TOŻSAMOŚĆ PRZECIWNIKA POLITYCZNEGO .....	220
PODSUMOWANIE .....	222
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>225</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>235</b>
<b>ANEKS .....</b>	<b>249</b>
<b>INDEKS .....</b>	<b>251</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>259</b>
<b>PEŻIOME .....</b>	<b>262</b>

## WSTĘP

Wśród socjologów i historyków idei od lat toczy się spór o naturę Solidarności. Niektóre wypowiedzi na temat tego ruchu są tak rozbieżne, że aż trudno uwierzyć, że ich autorzy mówią o tym samym. Jedni uważają, że Solidarność dążyła do „zburzenia monocentrycznego społeczeństwa” (Wnuk-Lipiński 1993: 18), inni natomiast sądzą, że chciała ustanowić „swoją monocentryzm” (Staniszki 2006a: 40); jedni twierdzą, że ruch ten chciał realizować ideał „demokracji debatującej” (Krzemiński 2006: 33), inni podejrzewają, że chodziło raczej o projekt „demokratycznego totalitaryzmu” (Walicki 2000: 26); jedni widzą w niej rezultat „mentalności obywatelskiej” (Krzemiński 2006: 21), inni – „mentalności totalitarnej” (Świda-Ziemia 1998: 352); zdaniem niektórych myślenie Solidarności było wyrazem „powrotu do Zachodu” (Touraine i in. 1989: 52), zdaniem innych – objawem „sowietyzacji” (Staniszki 2006a: 242); wreszcie sztandarowy projekt „samorządnej Rzeczypospolitej” był dla jednych próbą „przywrócenia autonomii życia obywatelskiego” (Touraine i in. 1989: 154), a dla innych – „prostą kalką republiki rad” (Łagowski 1994: 19).

Te spory sprowadzają się – jak sądzę – do pytania o to, czy idee Solidarności i jej sposób myślenia były przekroczeniem, czy też odzwierciedleniem ideologii komunistycznej. W pierwszym wypadku Solidarność miała charakter demokratyczny, liberalny i zachodni; w drugim – totalitarny, nieliberalny i sprzeczny z europejskimi wartościami. Spór dotyczy więc, używając określenia Sergiusza Kowalskiego (1990), charakteru „solidarnościowego rozumu”; tego, czy był on dogmatyczny, ideologiczny i obcy zachodniemu sposobowi myślenia, czy też odwrotnie – tolerancyjny, dopuszczający wiele punktów widzenia i zakorzeniony w europejskiej tradycji.

„Teza o odzwierciedleniu” głosi, że główne idee Solidarności i jej sposób myślenia stanowiły kalkę treści i formy ideologii komunistycznej, przeciwko której występowała. Powiada się, że Solidarność buntując się przeciwko władzy komunistycznej, nieświadomie przejęła od niej wyobrażenia i strukturę myślenia o świecie. Po raz pierwszy tezę tę postawiła

Jadwiga Staniszkis w legendarnej książce *Poland's Self-Limiting Revolution*, w której pisała:

Mentalność ruchu [...] jest szczególnym odbiciem mentalności PZPR [...]. Jest to podobieństwo w głębokiej strukturze świadomości obu stron, niezależne od ich różnej, czasem przeciwstawnej, orientacji na wartości (1984: 114).

Teza ta następnie została pogłębiona i wsparta argumentacją w znakomitej książce *Ontologia socjalizmu*. Jadwiga Staniszkis pisała tam, że „radikalne odrzucenie systemu w wymiarze symbolicznym” łączyło się z jego „apologią”, zarówno jeśli chodzi o obowiązujący w nim sposób myślenia, jak i jego treść (2006a: 241), w rezultacie czego bunt lat osiemdziesiątych miał silną tendencję do „tworzenia własnej wersji dogmatyzmu i utopii” (tamże: 235). Sposób myślenia Solidarności „dopełniał socjalistyczną realność” (tamże: 39), był „surrealistycznie symetryczny” wobec form rozumowania „po drugiej stronie symbolicznej barykady” (tamże: 251) i „odbijał w krzywym zwierciadle strukturę myślenia charakterystyczną dla oficjalnej ideologii” (tamże: 15). Z tego względu oczywiście „różnił się zasadniczo od oświeceniowego kanonu myślowego” (tamże: 19) i „struktur potocznego myślenia w kontekście kapitalistycznym” (tamże: 26), przypominał raczej „myśl nieoswojoną” (tamże: 299) i – trudno o poważniejszy zarzut – „stanowił objaw postępującej sowietyzacji naszego społeczeństwa” (tamże: 242).

Podobną tezę – częściowo pod wpływem Jadwigi Staniszkis – sformułował Sergiusz Kowalski w pracy o charakterystycznym tytule *Krytyka solidarnościowego rozumu*:

Solidarność, jakkolwiek stanowiła wyznawanie rzucone istniejącemu systemowi, była też jego wytworem, tj. dziełem społeczeństwa ukształtowanego przez ustrojową ekologię poststalinowskiego komunizmu (1990: 21).

W rezultacie ideologia Solidarności spontanicznie odtwarzała strukturę ideologii komunistycznej, tworzyła „kontrsystem”, który był tak samo jednolity i bezalternatywny, jak doktryna Partii (tamże: 29).

Kształt buntu – powiada się – został określony przez to, przeciwko czemu się buntowano. Bunt przeciwko ideologii komunistycznej przybrał postać nowej ideologii. Solidarność – tak samo jak Partia – sformułowała aprioryczną, utopijną wizję idealnego porządku społecznego, była przekonana o swojej wyłącznej słuszności i dychotomicznie dzieliła rzeczywistość społeczną, operując kategoriami moralnymi, co z góry wykluczało kompro-

mis i porozumienie z drugą stroną sporu (Staniszkis 2006a: 19). Co więcej, Solidarność kładła nacisk na jednomyślność, tłumiała różnorodność opinii i zakładała pozytywną koncepcję wolności, która stanowi podstawę każdego totalitaryzmu (Kowalski 1990: 77). Obiegowe opinie na temat Solidarności opierają się więc na nieporozumieniu. Ruch, o którym się sądzi, że występował w imieniu godności człowieka, społeczeństwa obywatelskiego i demokracji, stanowił w istocie zagrożenie dla tych wartości. Godność przeciwników zagrożona była przez czarno-białe myślenie w kategoriach moralnych; dychotomiczna wizja świata społecznego uniemożliwiała powstanie społeczeństwa obywatelskiego, a demokracja, w której kładzie się nacisk na jednomyślność, mogła się łatwo przerodzić w totalitaryzm.

W niniejszej pracy spróbuję podważyć „tezę o odzwierciedleniu”. Będę argumentował, że ani forma, ani treść myślenia Solidarności nie były powieleniem ideologicznego myślenia komunistów. Sądzę, że ideologia Solidarności nie była odzwierciedleniem, lecz przekroczeniem sposobu myślenia Partii; przełamywała schemat, przeciwko któremu występowała.

Realizacja tego celu wymaga zastosowania odpowiedniej teorii dyskursu do odpowiednio dobranego materiału empirycznego. Być może radykalność „tezy o odzwierciedleniu” wynika po części z tego, że nie była ona precyzyjnie sformułowana i zweryfikowana. W swojej pracy posłużę się teorią systemów znakowych, opracowaną przez Jurija M. Łotmana i Borisa A. Uspienskiego, najważniejszych przedstawicieli tzw. tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej, i zastosuję ją do analizy oficjalnych dokumentów zjazdów PZPR i Solidarności.

Semiotyczna teoria kultury bada systemy tekstów. Ideologie, dyskursy i formy myślenia mogą być rozumiane jako zbiory tekstów, należą więc do dziedziny tej teorii. W tartusko-moskiewskiej szkole semiotycznej opracowano szereg pojęć, które pozwalają na porównawczą analizę dyskursów. Te pojęcia były stosowane z wielkim powodzeniem do badania dziejów kultury rosyjskiej. Na gruncie tej teorii można precyzyjnie sformułować tezę o odzwierciedleniu i zbadać dyskurs Partii i Solidarności, szukając jej potwierdzenia lub falsyfikacji.

Wydaje się, że semiotyczna teoria kultury może pełnić funkcję postulowanej przez Jadwigę Staniszkis „metaantropologii”, rozumianej jako badanie „ram kulturowych”, funkcjonujących w danej kulturze „perspektyw epistemologicznych” i „form rozumowania” (2006a: 222). Idee szkoły tartusko-moskiewskiej nie są zresztą obce autorom „tezy o odzwierciedleniu”. Zarówno Jadwiga Staniszkis, jak i Sergiusz Kowalski powoływali się na teksty szkoły z Tartu, lecz nie korzystali z nich w analizie i uzasad-

nieniu swojej tezy (zob. Staniszkis 2003: 42; Kowalski 1990: 11). O ile mi wiadomo, nikt do tej pory nie podejmował tego typu analizy dyskursu Solidarności.

Najważniejszym narzędziem teoretycznym w tej pracy będą klasyfikacje systemów semiotycznych, zaproponowane przez głównych teoretyków szkoły z Tartu (Łotman 1984, 1999; Uspienski 1997; Łotman, Uspienski 1977). Wszystkie te podziały można połączyć, otrzymując klasyfikację kultur wyróżniającą systemy „binarne” i „ternarne”. Te pierwsze mają charakter aprioryczny, nie dopuszczają odmiennych punktów widzenia i formułują dychotomiczną wizję świata, te drugie natomiast są nastawione na modelowanie rzeczywistości, akceptują inne punkty widzenia i dopuszczają neutralne elementy świata. System komunistyczny i dyskurs Partii – jak postaram się dowiedzieć – miały charakter binarny. Na gruncie semiotyki kultury „tezę o odzwierciedleniu” można sformułować jako twierdzenie, że dyskurs Solidarności również miał charakter binarny. To twierdzenie – jak spróbuję pokazać – jest fałszywe.

Uzasadnienie tezy o charakterze dyskursu władzy i Solidarności musi brać pod uwagę odpowiedni materiał empiryczny pochodzący z obu stron. Wybrałem w tym celu teksty stworzone przez Partię i Solidarność mniej więcej w tym samym czasie i w tym samym celu. Są to oficjalne dokumenty IX Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR (Warszawa, 14-20 VII 1981) i I Krajowego Zjazdu Delegatów Solidarności (Gdańsk, 5-10 IX i 26 IX – 7 X 1981). Korpus analizowanych tekstów zawiera sprawozdania przedzjazdowe, programy, statuty, uchwały i oficjalne wystąpienia nowo wybranych władz obu organizacji. Teksty obu stron są ułożone parami, tak aby zachować proporcje między nimi. Pełna lista analizowanych dokumentów znajduje się w Aneksie do niniejszej pracy.

Wymienione materiały były także brane pod uwagę przez autorów „tezy o odzwierciedleniu”. Jadwiga Staniszkis odwoływała się do dokumentów Zjazdu PZPR (2006a: 173, 260), a Sergiusz Kowalski do materiałów Zjazdu Solidarności (1990: 162). Nikt jednak – o ile mi wiadomo – nie przeprowadził porównawczej analizy tych tekstów.

Wielu komentatorów wskazywało, że IX Zjazd PZPR miał dość umiarkowany charakter, a I Zjazd Solidarności był bardzo radykalny. Wskazywano, że delegaci na zjazd Partii wybrani byli we względnie demokratycznych wyborach, nie byli szczególnie zainteresowani kwestiami ideologicznymi i szczerze pragnęli porozumienia z opozycją. Z kolei zjazd Solidarności miał zrywać z ugodową polityką wobec władzy i formułować radykalny program przejmowania kontroli nad krajem. Jeśli te oceny są słuszne, to

w dokumentach Partii powinno być mniej elementów charakterystycznych dla ideologii komunistycznej, a w dokumentach Solidarności – więcej elementów charakterystycznych dla radykalnej ideologii solidarnościowej. Tymczasem – jak spróbuję pokazać w pracy – nawet te wyjątkowe materiały nie pozwalają na uzasadnienie tezy o odzwierciedleniu, wręcz przeciwnie, świadczą o wyraźnej strukturalnej różnicy między dyskursami Partii i Solidarności.

W pierwszym rozdziale pracy zostaną przedstawione elementy semiotyki kultury. Naskikuję ogólny pogląd na kulturę jako system semiotyczny i omówię kluczową dla dalszych rozważań klasyfikację systemów semiotycznych. Przedstawię także pewne intrygujące przykłady z dziejów kultury rosyjskiej ilustrujące zjawiska semiotyczne, które – jak można sądzić – miały także miejsce w najnowszych dziejach Polski.

W drugim rozdziale skonstruuje model dyskursu komunistycznego. Będę dowodził – odwołując się do ustaleń zachodniej sowietologii – że miał on cechy systemów binarnych: był aprioryczny i bezalternatywny. W trzecim rozdziale przedstawię także pewne paradoksy, do których prowadziły próby urzeczywistnienia ideologii komunistycznej. Ich analiza wydaje się niezbędna dla zrozumienia pewnych specyficznych cech Solidarności. Cztery rozdział będzie poświęcony sporowi między dwiema interpretacjami Solidarności. Ten spór – naszkicowany już powyżej – zostanie przeformułowany za pomocą wprowadzonych terminów semiotycznych. Najpierw przedstawię poglądy zwolenników „tezy o odzwierciedleniu” – m.in. Jadwigi Staniszkis i Sergiusza Kowalskiego – które prowadzą do uznania, że ideologia Solidarności miała charakter binarny. Przeciwnie stanowisko – bronione m.in. przez Ireneusza Krzemińskiego, Alaina Touraine’a, Mirosławę Marody, Edmunda Wnuka-Lipińskiego i Zdzisława Krasnodębskiego – może być uznane za akceptację poglądu o ternarnym charakterze ideologii ruchu.

Piąty i szósty rozdział poświęcone będą analizie dokumentów obu Zjazdów. Omówię w nich konstruowany przez obie organizacje obraz siebie, obraz sytuacji, proponowane sposoby wyjścia z kryzysu i wizje przeciwników. Przedstawię binarne i ternarne elementy występujące – odpowiednio – w dyskursie Partii i Solidarności. Sądzę, że analiza zawarta w szóstym rozdziale pozwala na przyjęcie tezy o ternarnym charakterze dyskursu Solidarności.

W zakończeniu książki podsumuję główne ustalenia i sformułuję pewną hipotezę, która może rzucić światło na źródło sporów o dziedzictwo Solidarności. Wydaje się bowiem, że sfera publiczna na początku lat dzie-

więćdziesiątych była zorganizowana w sposób aprioryczny i bezalternatywny – tak samo jak dyskurs rządzącej wcześniej Partii. Jeśli hipoteza ta jest słuszna, wyjaśnia w pewnym stopniu krytykę, z jaką spotkały się idee Solidarności. Jeśli bowiem dyskurs po 1989 roku miał charakter binarny, to prowadził do dychotomicznego obrazu rzeczywistości, w którym wszystko, co odmienne od niego, było ze sobą utożsamiane i traktowane jako z nim sprzeczne. Z tego względu idee Solidarności mogły zostać utożsamione z ideologią komunistyczną.

Praca ta opiera się na analizie oficjalnego dyskursu społeczeństwa realnego socjalizmu. Kładę w niej nacisk na ideologię panującą w tym systemie i na jej o fikcjalne funkcjonowanie. Rola ideologii w realnym socjalizmie jest przedmiotem sporów. Po pierwsze, toczy się spór o to, czy w ogóle miała ona jakiegokolwiek znaczenie i, po drugie, czy ideologia, aby spełniać swoją funkcję, musiała być przedmiotem wiary, czy też wystarczała jej zewnętrzna akceptacja. Są to kwestie decydujące dla rozumienia natury totalitaryzmu. Oba pytania mają też kluczowe znaczenie dla tej pracy, spróbuję więc teraz krótko przedstawić stanowisko, jakie przyjmuję w obu kwestiach.

Zakładam, że istnienie oficjalnej ideologii jest najważniejszą cechą wyróżniającą państwa komunistyczne. Teza ta jest dość powszechnie przyjmowana przez teoretyków totalitaryzmu, od Hannah Arendt (1993), Carla Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego (1956), przez Alaina Besançon (1984a-b), aż po Andrzeja Walickiego (1996). Tym, co odróżniało systemy totalitarne od wszystkich innych znanych systemów na ziemi, była rola, jaką odgrywała w nich ideologia. Społeczeństwo komunistyczne było budowane według wskazań rozbudowanej doktryny, która miała pretensje do statusu nauki i darzona była bezgranicznym zaufaniem. Ideologia stanowiła też główną przesłankę legitymizacji władzy. System radziecki był więc – jak często się powiada – „ideokracją” (Gurian 1964; Besançon 1989: 85; Walicki 1996: 16, 470).

Teza o ideologicznym charakterze ustroju komunistycznego miała też swoich przeciwników. Wielu autorów lekceważyło rolę ideologii w systemie radzieckim, widząc w nim po prostu silne rządy państwa, czyli „stato-krację” (Wittfogel 2002), rządy partii, czyli „partokrację” (Awtorchanow 1990), rządy klasy urzędników, czyli „nomenklatury” (Wosleński 1983), czy wreszcie rządy wojska, czyli „stratokrację” (Castoriadis 1985). W każdym razie Związek Radziecki, przy całej swojej osobliwości, należał do któregoś ze znanych z historii rodzajów rządów. Cornelius Castoriadis,

grecki filozof i psychoanalityk zajmujący się sowietologią, zdecydowanie odrzucał kategorię „ideokracji”:

Partie komunistyczne, w każdym razie poza Rosją, [...] w większości upadłyby w ciągu 24 godzin, gdyby nie dywizje rosyjskie w kraju lub za granicą. Dowodzi to, że imperium rosyjskie jako imperium nie opiera się i nie może się opierać na ideologii [...]. Armia rosyjska jest w tych krajach nie *ultima ratio*, lecz jedyną podstawą władzy partii komunistycznej. [...] Mówić o reżimie rosyjskim jako o „ideokracji” to nieświadomie uczestniczyć w przedsięwzięciu radykalnej deprawacji języka, którą karmi się komunizm, to bezwiednie i wbrew woli stać się jego współnikiem (1985: 55).

Wbrew temu sądzę, że istnienie oficjalnej ideologii jest najważniejszym elementem odróżniającym ustrój komunistyczny, a ogólniej – ustrój totalitarny, od innych form rządów. Ideologia nie była przypadkowym dodatkiem do systemu radzieckiego, lecz jego podstawą. Bez wzięcia pod uwagę ideologii – jak będę argumentował w trzecim rozdziale – nie da się po prostu zrozumieć powstania, funkcjonowania i wreszcie upadku systemu komunistycznego.

Drugie pytanie dotyczy stosunku rządzonych i rządzących do panującej ideologii. Większość autorów uznających znaczenie oficjalnej ideologii w krajach komunistycznych stwierdza zarazem, że koniecznym warunkiem ich trwania było nie tylko istnienie ideologii, ale także powszechna w nią wiara, jeśli nie szerokich mas, to przynajmniej elit. Andrzej Walicki pisał:

Istnienie bądź upadek totalitaryzmu zależy, z jednej strony, od totalitarnej woli zdyscyplinowanej elity, natchnionej mesjanistycznym posłaniem, a z drugiej od umiejętności tejże elity narzucenia ludowi władzy ideokratycznej, to znaczy władzy opartej na ideologicznej kontroli myśli i uczuć (1996: 430).

Takie rozumienie roli ideologii prowadzi do wąskiego rozumienia totalitaryzmu. Zgodnie z tym poglądem totalitaryzm kończył się wtedy, gdy rządził lub rządzący przestawali uznawać prawdziwość oficjalnej ideologii. Walicki uważa na przykład, że ostatnim wierzącym komunistą na Kremlu był Chruszczow i że od niego w ZSRR rozpoczął się proces „detotalitaryzacji”, który ostatecznie zakończył się *pieriestrojką* Gorbaczowa (Walicki 1996: 486, zob. także Kołakowski 2000: 618-619).

Jeszcze wcześniej totalitaryzm miał skończyć się w Polsce. Nasze masy i elity utraciły wiarę w komunizm, o ile kiedykolwiek ją posiadały, najpóźniej w 1956 roku. Od tego momentu legitymizacja reżimu nie opierała się

na ideologii, lecz na „pewnej koncepcji interesu narodowego w istniejącej sytuacji” (Walicki 1996: 515). Władza odwoływała się do przesłanek ideologicznych nie tyle z przekonania, co z racji „kontekstu geopolitycznego”, „czynników zewnętrznych”, „sytuacji międzynarodowej”, czyli mówiąc bez ogródek – z powodu politycznej dominacji, gospodarczego uzależnienia i wojskowego zagrożenia ze strony ZSRR. W rezultacie odwołania do ideologii nie wynikały z rzeczywistej wiary, lecz z politycznego rozsądku. Walicki pisał:

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że większość członków PZPR okresu Gierkowskiego jawnie gardziła marksizmem, nie lubiła gdy nazywano ją „komunistami” i uzasadniała swoje opcje polityczne na gruncie pragmatycznie pojmowanego patriotyzmu (tamże: 502).

Według tego stanowiska, władza w Polsce nie opierała się więc tak naprawdę na ideach, lecz wyłącznie na sile. PRL nie była zatem ideokracją, a co za tym idzie – totalitaryzmem. Nie jest więc prawdą, że w Polsce w 1989 roku upadł komunizm; upadł pewien słaby autorytarny reżim, który od dziesięcioleci nie miał już charakteru totalitarnego (tamże: 10, 486).

Stanowisko to ma pewien słaby punkt. Skoro wiara w komunizm w Związku Radzieckim zaczęła wygasać już za czasów Chruszczowa, to jak wyjaśnić, że gaśnięcie to trwało aż trzydzieści pięć lat? Istnienia realnego socjalizmu w ZSRR nie można wyjaśnić – tak jak istnienia tego systemu w Polsce – zagrożeniem ze strony ZSRR; wszak Sowieci nie mogli samych siebie najechać. Czy gasnąca przez dwa pokolenia wiara mogła podtrzymywać kosztowny gmach państwowej ideologii, prowadzącej do wyścigu zbrojeń i trwałego kryzysu gospodarczego? Wydaje się, że ideologia mogła sobie radzić bez wierzących po prostu dlatego, że jej podtrzymywanie leżało w interesie rządzących. Alain Besançon sugerował na przykład, że władze ZSRR musiały opierać się na ideologicznej legitymizacji, aby utrzymać wewnętrzną spójność kraju. Tylko bowiem internacjonalistyczna ideologia mogła uzasadniać w oczach podbitych narodów ich związek z Rosją; bez niej musiałyby one uznać, że zależą od Rosji, a nie od ojczyzny proletariatu, a to doprowadziłoby – i prawdopodobnie doprowadziło – do rozpadu imperium (Besançon 2006a: 167). Podobnie Andrzej Walicki zwrócił uwagę, że tylko trwanie przy ideologii pozwalało władcom radzieckim na uzasadnienie swojej władzy i odgrywanie przez ZSRR roli lidera w krajach trzeciego świata (1996: 498-499).

Prowadzi to do drugiej teorii roli ideologii w krajach komunistycznych, która wydaje mi się bardziej słuszna. Realny socjalizm nie był ani statokracją, partokracją, stratokracją, ani nawet ideokracją; był logokracją, czyli „słowokracją” (Besançon 1984b: 19). W systemie tym nie rządziły idee, ale słowa. W ideokracjach panuje podzielana przez wszystkich ideologia, w logokracjach – rytuał, w który już nikt nie musi wierzyć (tamże: 19, 32, 45). Ideokracja wymaga przynajmniej od niektórych ludzi prywatnej akceptacji ideologii, logokracja zadowala się tylko jej publicznym manifestowaniem. Ideologia w logokracji jest – używając wyrażenia Kostasa Papaioannu – „zimna” (tamże: 18). W idee nie trzeba wierzyć, lecz wystarczy powtarzać słowa. Symulowanie akceptacji ideologii całkowicie wystarczało, aby system realnego socjalizmu istniał.

Głęboką diagnozę funkcjonowania ideologii komunistycznej w krajach Europy Wschodniej przedstawił Václav Havel w klasycznym eseju *Sila bezsilnych* (2001). Wskazywał on, że ideologia pełniła w tych krajach – zarówno na poziomie jednostkowym, jak i w skali całego państwa – funkcję „alibi”. Dzięki odwoływaniu się do niej ludzie podporządkowani władzy – zarówno obywatele, jak i rządzący krajami satelickimi – mogli jakoś usprawiedliwić swoją akceptację systemu. Ideologia, pisał Havel:

Jest to parawan, którym człowiek może osłonić swą uległość wobec „spraw przyziemnych”, swą eksternalizację i adaptację do sytuacji. Jest to alibi, z którego może skorzystać każdy: od kierownika sklepu warzywnego, strach o posadę skrywającego pod płaszczykiem rzekomego zainteresowania łączeniem się proletariuszy wszystkich krajów, aż po działacza na samym szczycie, który pragnienie utrzymania się przy władzy może przystroić w słowa o służbie klasy robotniczej (2001: 74).

Tę funkcję ideologia pełniła także wtedy, gdy była tylko pustym rytuałem. Bez alibi, jakiego dostarczała ideologia, ludziom i narodom pozostawało tylko poddać się nagiej przemocy z bolesną świadomością własnej uległości. Ideologia dostarczała więc materiału, którego można było użyć, by okłamać innych i siebie. Ideokratyczną wiarę w komunizm mogła zatem z powodzeniem zastępować logokratyczna hipokryzja. Teoria ta pozwala w pewnej mierze na połączenie dwóch omawianych wyżej stanowisk dotyczących roli ideologii. Władza rzeczywiście opierała się wyłącznie na sile, ale zarówno rządzący, jak i rządzeni udawali, że tak nie jest.

Wobec tego pytanie, czy aparat partyjny i mieszkańcy krajów komunistycznych rzeczywiście wierzyli w ideologię marksizmu-leninizmu, nie ma większego znaczenia. Wszyscy oficjalnie zachowywali się tak, jakby ją

akceptowali – tylko to się liczy. Być może więc działacze partyjni w Polsce – jak sugerował Walicki – rzeczywiście nie identyfikowali się z komunizmem i nawet nie czytali klasyków marksizmu (1996: 12). Najważniejsze dla trwania systemu było jednak to, że nie dali nic po sobie poznać. Oficjalne wypowiedzi z lat osiemdziesiątych mają – o czym będzie mowa w drugim rozdziale – niemal dokładnie tę samą strukturę, co wypowiedzi z okresu stalinizmu. Być może podczas IX Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR na sali obrad nie było ani jednego wierzącego komunisty, ale w dokumentach nie pozostało po tym ani śladu.

W tym sensie (i chyba tylko w tym) można też mówić, że system społeczny w Polsce do końca miał charakter totalitarny – opierał się bowiem oficjalnie na totalitarnej ideologii. Oczywiście takie stwierdzenie może budzić niesmak, zwłaszcza wśród ludzi, którzy pamiętają tamte czasy. Co więcej, może prowokować zarzut o zamazywanie różnicy między „prawdziwym” totalitaryzmem epoki Stalina i, na przykład, łagodnym autorytaryzmem epoki generała Jaruzelskiego. Z punktu widzenia słów (a nie postaw i prywatnych poglądów ludzi) nie ma jednak – o czym będzie jeszcze mowa – żadnej zasadniczej różnicy między stalinizmem a stanem wojennym. Pod względem „logiki” system komunistyczny pozostawał niezmienny; jego pierwszą zmianą był upadek.

Wierzę, że członkowie PZPR nie wierzyli w to, co mówili. Dyskurs, który produkowali, był najpewniej fikcją. Ale ta fikcja miała bardzo realne skutki. To właśnie bowiem założenia ideologiczne, których nie można było porzucić, prowadziły – o czym będzie mowa w trzecim rozdziale – do nieustannego kryzysu politycznego i gospodarczego w Polsce. Nawet jeśli nikt nie wierzył w ideologię komunistyczną, to i tak decydowała ona o tym, jaki był oficjalny obraz rzeczywistości i jakie oficjalne kroki mogli podjąć rządzący. Na obiektywne uwarunkowania wynikające z panowania ideologii zwracała szczególnie uwagę Jadwiga Staniszkis w *Ontologii socjalizmu*:

Argumenty fasadowej legitymizacji wpływają decydująco na filozofię władzy, stanowią podstawę języka, w którym władza formułuje problemy i proponuje rozwiązania (i który przesądza, co i jak może powiedzieć własnemu aparatowi) (2006a: 157).

Tego stanu rzeczy nie zmieniały prywatne przekonania rządzących, ich zwątpienie lub cynizm. **Ideologia – jak trafnie pisał Havel – ustanawiała „dyktat rytuału”,** który „wywłaszczał” rządzących, determinując ich myślenie i działania (2001: 80-81). Z tego względu państwa realnego socjali-

zmu były prawdziwymi „ideokracjami” czy raczej „logokracjami”, a zatem – mimo nierządno starczego uwiadu – zachowywały charakter totalitarny.

Podobną diagnozę dotyczącą roli ideologii można znaleźć u Aleksandra Zinowiewa, znakomitego rosyjskiego logika i pisarza. Pisał on:

W ideologię się nie wierzy, uznaje się ją z wyrachowania, tj. – zgadzając się uważać ją za to, do czego ona pretenduje i okazując to w sposób widoczny. Przyswajają się ją tak dalece, że wpływa to na sposób myślenia i zachowania ludzi zależnych od społeczeństwa (1984: 97).

Ideologia jest więc z jednej strony przyjmowana tylko werbalnie, z drugiej jednak – warunkuje sposób myślenia i działania. System komunistyczny nie wymagał zatem do swojego istnienia wierzących komunistów, mógł się opierać także na „bezobjawowych antykomunistach”.

Uznaję dlatego, że osobiste przekonania użytkowników dyskursu są nieistotne z punktu widzenia tematu pracy. Partia mogła utrzymywać fasadę ideologiczną tylko z obawy przed utratą legitymizacji i poparcia ze strony ZSRR, ale struktura jej dyskursu warunkowała oficjalną wizję rzeczywistości i działania, jakie się w niej mieściły, niezależnie od wewnętrznych przekonań uczestników dyskursu.

Być może to samo rozumowanie można przeprowadzić w wypadku idei Solidarności. Rewolucja Solidarności nazywana była „najbardziej paradoksalną z europejskich rewolucji” (Ash 1990: 2), rewolucją „ewolucyjną” (tamże: 54) i „samoograniczającą się” (Staniszki 1984). Być może paradoksalność, ewolucyjność i samoograniczanie się wynikały tylko i wyłącznie z obawy przed interwencją ZSRR, a nie z odziedziczonych wzorów kulturowych czy szlachetnych uczuć związkowców. Być może Polacy wyrzekając się przemocy i idąc na kompromisy, czynili po prostu cnotę z konieczności (Kowalski 1990: 67, zob. także Touraine i in. 1989: 76; Stawrowski 2002: 113).

W wypadku Solidarności, podobnie jak w wypadku Partii, motywy przyjęcia danego dyskursu mają jednak drugorzędne znaczenie. Nawet jeśli samoograniczenie wynikało tylko ze strachu przed wojną domową lub konfliktem z ZSRR, nie zmienia to faktu, że dyskurs Solidarności miał pewną strukturę, która warunkowała publiczny obraz rzeczywistości i dopuszczalne posunięcia ruchu. Różnica polega jednak na tym – co postaram się wykazać – że o ile w wypadku Partii zagrożenie z zewnątrz zawężyło punkt widzenia i krępowało ruchy, o tyle w wypadku Solidarności paradoksalnie mogło poszerzać jej horyzonty i dawać większe możliwości

działania. Być może więc Związkowi Radzieckiemu zawdzięczamy zarówno binarny charakter dyskursu Partii, jak i ternarny charakter dyskursu Solidarności. Uważam, że zagrożenie militarne ze strony ZSRR odpowiada tylko za charakter dyskursu komunistycznego, a struktura myślenia Solidarności wynikała raczej z polskiego dziedzictwa kulturowego, w szczególności z katolicyzmu. Prawie nic jednak nie zależy w dalszych rozważaniach od rozstrzygnięcia tej kwestii. Jeśli jednak cud dyskursu Solidarności zawdzięczamy Związkowi Radzieckiemu, to jest to przypuszczalnie najwspanialsza rzecz, jaką udało im się niechcący spowodować.

#### 4.

### DWA MODELE DYSKURSU SOLIDARNOŚCI

Jeśli dyskurs komunistyczny miał charakter binarny – czego próbowałem dowieść w rozdziale drugim – to sprzeciw wobec niego mógł przybrać dwie postaci. Mógł prowadzić do powstania nowego „antykomunistycznego” systemu binarnego lub do powstania nowego „niekomunistycznego” systemu ternarnego.

Obie możliwości dostrzegali Jurij Łotman. Z jednej strony uważał, że rozpad Związku Radzieckiego i upadek komunizmu dały Rosji wielką szansę na wydostanie się z zakłętą kręgu binarnych transformacji i przejście do kultury ternarnej. Pisał:

Zasadnicze zmiany [...] dokonujące się na naszych oczach stwarzają być może szansę przejścia na ogólnoeuropejski ternarny system i oznaczają rezygnację z ideału zburzenia „starego świata do fundamentów” po to, by potem na jego gruzach zbudować nowy. Byłoby historyczną katastrofą, gdybyśmy przegapili tę okazję (1999: 236, zob. także 231).

Z drugiej jednak strony Łotman zwracał uwagę, że upadek binarnego systemu komunistycznego nie prowadzi automatycznie do powstania systemu ternarnego. Co więcej, projekty reform formułowane w tym czasie w Rosji – zgodnie z jednym z nich przejście na kapitalizm miało się odbyć w ciągu 500 dni – niebezpiecznie przypominały znane z przeszłości próby wszechogarniającej zmiany:

Nawet stopniowy rozwój chcemy urzeczywistnić, posługując się techniką eksplozji. Nie jest to jednak wynik czyjegoś nieprzemyslenia, lecz surowy dyktat binarnej struktury historycznej (tamże: 236).



Przewyciężenie komunizmu jest zatem niezwykle trudne, wymaga bowiem wyjścia poza ukształtowany w nim sposób myślenia. Czasem – jak w wypadku Rosji – walka z systemem binarnym jest walką ze strukturą organizującą kulturę od samego początku. Walka z komunizmem staje się więc – jak ujęła to Jadwiga Staniszkis – „pasjonującym pojedynkiem społeczeństw z ich własną historią” (2006a: 295). Trudność polega na tym, że ci, którzy podejmują wysiłek odejścia od dziedzictwa komunistycznego, sami są ukształtowani przez tradycję myślową, którą próbują zmienić. Dekonstrukcja systemu binarnego wydaje się zatem jednym z najtrudniejszych zadań semiotycznych, przed jakimi mogą stanąć społeczeństwa. To, czy taka operacja udało się w wypadku Rosji, wydaje się bardzo wątpliwe.

Jaki charakter miała Solidarność? Czy była ruchem „antykomunistycznym” czy „niekomunistycznym”? Czy ideologia związku była „odbiciem” czy „rozbiciem” systemu, jego „odzwierciedleniem” czy „przekroczeniem”? Innymi słowy, czy dyskurs Solidarności miał charakter binarny czy ternarny? W tym rozdziale zrekonstruuję obie możliwe odpowiedzi na te pytania, opierając się na dostępnych analizach ideologii Solidarności.

Większość prac socjologicznych, na które będę się powoływał, pochodzi z lat osiemdziesiątych – złotego wieku polskiej socjologii. Nasi uczeni znaleźli się we wspaniałej sytuacji – mogli na bieżąco obserwować zmianę systemu i byli też do tego bardzo dobrze przygotowani. Jak pisał niedawno jeden z aktywnych wówczas socjologów, „ustroje zmieniają się rzadko, a jeszcze rzadziej zdarza się, by ustroj zmieniał się w kraju, w którym istnieje dobrze rozwinięta socjologia” (Sułek 2004: 7). Wielu socjologów prowadziło obserwację uczestniczącą, aktywnie biorąc udział w ruchu opozycyjnym, angażując się jako doradcy i tworząc ośrodki badawcze pracujące dla władz Solidarności. Część z nich – by wspomnieć Ludwika Dorna czy Andrzeja Celińskiego – pozostała potem w polityce.

W Polsce w czasie gorących 16 miesięcy Solidarności działały trzy grupy socjologów zajmujące się nowym związkiem. Największy rozgłos zyskał zespół pod kierownictwem Alaina Touraine’a, którego opracowanie ukazało się na Zachodzie tuż po wprowadzeniu stanu wojennego (Touraine i in. 1989). Dwa kolejne zespoły socjologów powstały przy Zakładzie Metodologii Badań Socjologicznych IS UW kierowanym przez prof. Stefana Nowaka. Zespół Ireneusza Krzemińskiego badał proces powstawania Solidarności, zespół Mirosławy Marody – postrzeganie świata społecznego przez działaczy (Krzemiński i in. 2005; Marody i in. 2004). Wyniki pracy dwóch ostatnich zespołów ukazały się poza cenzurą w minimalnym nakładzie 100 egzemplarzy, tak samo jak późniejszy zbiór tekstów nawiązu-

jących do tych badań pod redakcją Stefana Nowaka (2004). Przez ponad dwadzieścia lat, póki nie zostały one wydane na nowo w serii „Socjologia niezapomniana”, książki te były „najbielszymi krukami” polskiej socjologii (Sułek 2004: 9). W tym samym mniej więcej czasie powstały znakomite i arcytrudne książki Jadwigi Staniszkis (1984, 2006a), prace Winicjusza Narojka (1994), ważne artykuły Edmunda Wnuka-Lipińskiego formułujące hipotezę „dymorfizmu społecznego” (1993) oraz – pod koniec dekady – głośna książka Sergiusza Kowalskiego (1990). Był to cudowne lata także z racji społecznego prestiżu niezależnych socjologów – fragmenty badań były czytane wieczorami w Radiu Wolna Europa, a za prace opublikowane w zbiorze Stefana Nowaka dziękował ponoć sam Jan Paweł II.

Jak wskazywałem we wstępie do niniejszej pracy, część badaczy zajmujących się tym ruchem była skłonna sądzić, że ideologia Solidarności była „odzwierciedleniem” ideologii komunistycznej. Najpełniej tezę tę sformułowała Jadwiga Staniszkis:

Bunt okazuje się odrzuceniem treści (nie całej zresztą) innobytu [tj. ideologii komunistycznej – P.R.], nie zaś – zanegowaniem samej struktury rozumowania, posługującej się schizoidalną rozszczepioną optyką (2006a: 325).

Podobną opinię można znaleźć u Sergiusza Kowalskiego (1990), Adama Leszczyńskiego (2003, 2005) i Bronisława Świderskiego (1996). Ten ostatni autor pisał na przykład:

Świadomość Solidarności stała się zwierciadlanym odbiciem propagandy komunistycznej, [...] świadomość komunistyczna i solidarnościowa dopełniały się wzajemnie. [...] Ich wizja świata była symetryczna (1996: 191, 192).

Autorzy ci wskazują na niepokojące podobieństwo języka, jakim posługiwali się protestujący, z oficjalną nowomową, na zbieżność wartości, jakie wyznawali, z ideałami komunistycznymi, a przede wszystkim na formę myślenia opozycji opierającą się – tak samo jak ideologia komunistyczna – na apriorycznych założeniach i dychotomicznej wizji świata. Tę tezę można łatwo przeformułować w języku semiotyki kultury. Zgodnie z tym poglądem, dyskurs Solidarności miał – tak samo jak dyskurs komunistyczny – charakter binarny.

Inni autorzy – między innymi Ireneusz Krzemiński (1997, 2005a), Mirosława Marody (2004), Alain Touraine (1989) i Edmund Wnuk-Lipiński (1993) – uważali, że Solidarność nie była odzwierciedleniem, lecz przekroczeniem systemu komunistycznego. Ruch ten różnił się nie tylko treścią, ale przede wszystkim formą wizji świata. Roman Bäcker, jeden

z nielicznych autorów, którzy bezpośrednio podejmowali polemikę z „tezą o odzwierciedleniu”, pisał:

Nie ma dowodów na traktowanie struktur Solidarności jako posiadacza objawionej prawdy i traktowania jej jako wyraziciela interesów wyobrazonego podmiotu historycznego. Istnieje natomiast wiele argumentów na rzecz pojmowania Solidarności jedynie jako narzędzia realizowania podstawowych wartości charakterystycznych dla proto-obywatelskiego społeczeństwa. Rozum solidarnościowy nie miał charakteru gnostycznego (2001: 30-31).

Tezę tę można wyrazić na gruncie teorii systemów znakowych, mówiąc, że dyskurs Solidarności miał charakter ternarny.

W niniejszym rozdziale przedstawię tylko kontrowersję między tymi dwiema interpretacjami Solidarności. Nie podejmę na razie próby odpowiedzi na pytanie, który z tych modeli dyskursu Solidarności jest bliższy prawdzie. Postaram się to zrobić w rozdziale szóstym, w którym przeanalizuję dokumenty Zjazdu. Na razie zaznaczę tylko, że z lektury tych dokumentów wynika, iż dyskurs Solidarności miał wyraźnie ternarny, a nie binarny charakter.

### OPOZYCJA JAKO ODZWIERCIEDLENIE SYSTEMU

„Teza o odzwierciedleniu” głosi, że wizja świata Solidarności była kalką wizji świata w ideologii komunistycznej. Z punktu widzenia semiotyki kultury dyskurs – o czym była mowa w pierwszym rozdziale pracy – składa się z tekstów i reguł ich wytwarzania. Teksty stanowią treść dyskursu, sposób ich tworzenia – jego formę. „Odzwierciedlenie” systemu binarnego mogło więc polegać zarówno na odzwierciedleniu formy, jak i treści, przy czym odzwierciedlenie treści mogło polegać na przyjęciu jej w niezminionej postaci lub na jej odwróceniu. W jakim zatem sensie Solidarność miała odzwierciedlać ideologię komunistyczną?

W pismach krytyków Solidarności można znaleźć każdy z nich. Najwięcej uwagi poświęcono odbiciu *f o r m y* myślenia komunistów, wielu autorów wskazywało jednak także na zapożyczenia *t r e ś c i o w e* z socjalizmu, które dotyczyć miały wartości przyjmowanych przez ruch. Mówi się często o zbieżności ideałów strajkujących z wartościami ideologii komunistycznej – ich hasłem nie była walka z socjalizmem, lecz „socjalizm bez wypaczeń”, dążyli oni do równości, uznawali wolność pozytywną i przyjmowali sub-

stancjalne rozumienie demokracji. Często wskazywano także na odwrócenie ideologii komunistycznej, które miało polegać głównie na „wywróceniu na drugą stronę” przyjmowanej oficjalnie *s y m b o l i k i*. Okres jawnego działania Solidarności miał być pod tym względem dosłownie „karnawałem” – okresem, w którym ulegają odwróceniu obowiązujące hierarchie.

Teza o odzwierciedleniu w pełnej postaci powiada więc, że Solidarność zachowała ten sam sposób myślenia i te same wartości, odwróciła tylko swoją symbolikę. Taką tezę formułuje właśnie Jadwiga Staniszkis: „Radikalnie odrzucenie systemu w wymiarze symbolicznym łączyło się z jego apologią – i to zarówno jeśli chodzi o formę rozumowania, jak i jego treść” (2006a: 241). Inni autorzy zwykle skupiają się na którymś z elementów tej tezy – zachowaniu wartości, odwróceniu symboli czy odbiciu ideologicznego sposobu myślenia. Poniżej omówię po kolei te części składowe tezy o odzwierciedleniu.

#### TRZEŚ IDEOLOGII Solidarności: IDENTYCZNOŚĆ I ODWRÓCENIE

Odzwierciedlenie dyskursu binarnej ideologii komunistycznej polegało na tożsamości lub odwróceniu jej treści. Zjawiska te nie wykluczają się i mogły zachodzić równolegle. Tożsamość miała dotyczyć wartości, odwrócenie – symboliki. Po pierwsze, dyskurs Solidarności miał zachować wiele kluczowych tekstów dyskursu komunistycznego, w szczególności jego podstawowe pojęcia i wartości, takie jak socjalizm, pozytywną koncepcję wolności i rozumienie demokracji. Pod tym względem teksty, a także reguły dyskursu, zostały po prostu przejęte przez nowy ruch. Po drugie, w warstwie symbolicznej dyskurs Solidarności miał być nie tyle zastąpieniem, co odwróceniem dyskursu komunistycznego. W pierwszym rozdziale była mowa o tym, że transformacja systemu binarnego może mieć charakter odwrócenia – gdy stare teksty zostają włączone do nowego systemu, zmieniając jednak całkowicie swój charakter, oraz zastąpienia – gdy zostaje zachowana tylko struktura systemu, a teksty zostają wymienne na nowe. Można argumentować, że symbolika Solidarności realizowała ten pierwszy typ transformacji: to, co było pozytywnie oceniane w dyskursie komunistycznym, otrzymywało negatywną ocenę w dyskursie opozycji, i odwrotnie. „Wywrócenie na lewą stronę” oczywiście świadczy o binarnym charakterze nowego dyskursu.

(1) Wielu autorów zwracało uwagę, że dążenia ruchu były w zasadzie zbieżne z ideałem państwa socjalistycznego. Solidarność nie miała więc na celu jego obalenia, lecz tylko odnowę. „Socjalizm – tak, wypaczenia – nie”

– tak brzmiały hasła wypisywane w pierwszych dniach strajku w Stoczni Gdańskiej. Wśród 21 postulatów z sierpnia 1980 roku aż 14 odwoływało się do spełnienia obietnic zawartych w projekcie społeczeństwa socjalistycznego. Związek, dążąc do realizacji swoich postulatów, wielokrotnie powoływał się w rozmowach z rządem na socjalistyczny charakter państwa i odwoływał się do ideologii Partii.

Na zbieżność wartości Związku i Partii wskazywało wielu autorów. Jadwiga Staniszkis sugerowała nawet, że początkowo idee strajkujących robotników w Stoczni Gdańskiej bliskie były ideologii radykalnego skrzydła Partii reprezentowanego przez Olszowskiego i Grabskiego oraz że to właśnie ta frakcja partyjna była naturalnym sojusznikiem strajkujących (Staniszkis 1984: 49). Jej zdaniem, dopiero wpływ inteligentnych doradców doprowadził do „przeliberalizowania” (*over-liberalization*) postulatów robotników (tamże: 51). Ponadto autorka ta wskazywała, powołując się na badania delegatów Zjazdu Solidarności, na „zbieżność wizji dobrego systemu” działaczy Związku i Partii (2006a: 238). Wśród uznawanych wartości dominowała równość, substancjalnie pojmowana sprawiedliwość i etyczna gospodarka. Historycy skupieni wokół prof. Marcina Kuli zauważają ostrożnie, że w solidarnościowym myśleniu „widać nieraz wątki charakterystyczne dla ideologii niechętnie traktowanej przez – najpewniej – większość członków Związku” (Boratyn i in. 2000: 48). Bardziej zdecydowanie sprawę stawia na przykład Antoni Dudek, wskazując na „socjalistyczne korzenie” programu ruchu – dążenie do zarządzania przedsiębiorstwami przez robotników, rozbudowy system świadczeń itd. (2002: 149). Jego zdaniem, samoograniczenie ruchu nie wynikało – jak się często mówi – z sytuacji geopolitycznej, lecz po prostu z akceptacji założeń socjalizmu (tamże: 148). Działacze ruchu zresztą *explicite* nie uważali siebie za „siły antysocjalistyczne” (Boratyn i in. 2000: 50-51). Podobne opinie o związku treści idei Solidarności z ideologią komunistyczną formułuje wielu innych autorów (Kowalski 1990: 125, 157; Karłowicz 2004: 198; Walicki 2000).

O akceptacji idei panującego ustroju mógł świadczyć także język, jakim posługiwali się strajkujący. Związkowcy nie tylko otwarcie mówili o socjalizmie i z aprobatą powoływali się na zasady ustrojowe PRL-u, lecz także używali zwrotów i wyrażeń pochodzących wprost z komunistycznej nowomowy. Czasem ich użycie wydaje się zabawne, jak wtedy, gdy na Zjeździe Solidarności postulowano „umacnianie więzi z masami” (cyt. za: Kaliski 2003: 42), a czasem groteskowe, jak wtedy, gdy w prasie związkowej pisano, że tzw. polskie miesiące „tworzą [...] postępową tradycję walki robotniczej” (cyt. za: Bäcker 2001: 19). Użycie tego języka

ma świadczyć o internalizacji wartości socjalistycznych i sposobu ich wyrażania.

Akceptację ideologii komunistycznej widać też, jak sugeruje wielu autorów, w sposobie rozumienia kluczowych pojęć – wolności i demokracji. Ich rozumienie w Solidarności różniło się od sensu, jaki mają w zachodniej tradycji liberalnej. Najwięcej uwagi temu zagadnieniu poświęcił Sergiusz Kowalski w swojej głośnej książce *Krytyka solidarnościowego rozumu* (1990).

Wolność w Solidarności nie była rozumiana jako brak przymusu, lecz jako autonomia, czyli podleganie własnym rządóm. Działacze Solidarności nie troszczyli się o zakres swoich swobód, chcieli tylko mieć wpływ na rządy. Takie rozumienie wolności jest dalekie od tradycji liberalnej, która kładła nacisk na zakres wolności, a nie na źródło jej ograniczeń. Sergiusz Kowalski z niepokojem zauważał, że „związkowa idea wolności stanowiła dość dokładną realizację Berlińskiejskiej wolności p o z y t y w n e j” (tamże: 77; zob. także Mazur 2006: 149). Niepokój Kowalskiego wynikał z przekonania, że wolność pozytywna może się łatwo łączyć z ograniczaniem wolności negatywnej, czyli że może prowadzić do demokratycznego totalitaryzmu (Berlin 2000). Wpływ ludzi na rządy nie gwarantuje bowiem ich ograniczonego charakteru.

Jeszcze większy niepokój liberalnych komentatorów wywoływało związkowe rozumienie demokracji. Zgodnie z przeprowadzoną przez Sergiusza Kowalskiego rekonstrukcją, demokracja w rozumieniu Solidarności miała być realizowaniem „woli powszechnej”, której powinna się podporządkować mniejszość. „Wola powszechna” nie była rozumiana jako wypadkowa woli członków ruchu, lecz istniała niejako „obiektywnie” i była tylko „odkrywana” w procesie demokratycznym. Nietrudno zauważyć tu wyraźne podobieństwo z rozumieniem demokracji u Rousseau (Kowalski 1990: 90; zob. także Staniszkis 1984: 141). Wola większości była więc uważana za „dobro wspólne”, które może zostać narzucone mniejszości. Demokracja zatem miała raczej charakter substancjalny (realizowanie obiektywnego dobra wspólnego) niż proceduralny (działanie według formalnych reguł). Procedury demokratyczne miały być zresztą nieraz łamane w imię realizacji „woli powszechnej”. „Bardzo trudno – pisała Jadwiga Staniszkis – jednoznacznie powiedzieć, czy ruch robotników miał bardziej demokratyczny czy autorytarny charakter” (1984: 50). Krzysztof Mazur wyprowadzał bardziej umiarkowany wniosek, stwierdzając, że „dzisiejsze rozumienie pojęcia demokracji odbiega od tego, jakim posługiwali się działacze Solidarności” (2006: 143).

Staniszkiś dostrzega analogię między tak rozumianą „demokracją mas” a komunistyczną wizją „kierowniczej roli partii”. W obu koncepcjach niedocenia się bowiem „wagi swobód jednostkowych” i „proceduralnych gwarancji swobody ujawniania rozmaitych punktów widzenia” (2006a: 250). W obu koncepcjach istnieje też różnica między „empiryczną” a „idealną” wolą zbiorowości; w pierwszej ustalają ją działacze, w drugiej – aparat Partii.

Wiara w istnienie obiektywnego dobra wspólnego, niezależnego od poglądów poszczególnych osób, sprawiała, że przy podejmowaniu decyzji kładziono nacisk na jednomyślność. Wola „ogółu”, „załóg”, była jedna, więc każde odstępstwo od niej wynikało albo z nieporozumienia, albo ze złej woli.

Głosząc, i to często, potrzebę i wartość pluralizmu, związkowcy wykazywali jednocześnie niską tolerancję dla znacznej rozbieżności poglądów, chcieli, by w każdej sytuacji większość manifestowała się w sposób możliwie pełny, by była większością przytłaczającą; odmienny stan rzeczy traktowany był jako symptom nienormalności i budził niepokój (Kowalski 1990: 97).

Stąd wynikała niechęć do konfliktów, sporów politycznych, tworzenia frakcji i koalicji. Próby agitacji w wyborach wewnątrz Związku nazywano z reguły „manipulacją”, a materiały wyborcze – „paszkwilami”. Celem była harmonijna współpraca wszystkich, a nie negocjowanie wspólnego stanowiska między sprzecznymi poglądami. Ideałem wspólnoty była funkcjonalnie powiązana, harmonijna „jedność organiczna”, w której panuje wewnętrzna zgodność interesów i przekonań (tamże: 109 i n., 136 i n.). Wszelkie spory pojawiające się w łonie Związku uznawano albo za spory czysto techniczne, które mogą być rozwiązane przez dyskusję, albo za spory personalne, które wynikają z nadmiernych ambicji, albo wreszcie za rezultat działań wrogich sił (tamże: 119). Nacisk na jednomyślność został w praktyce zinstytucjonalizowany w postaci zasady związania mandatu delegatów. Ustalenia wyższych ciał przedstawicielskich musiały być zgodne z wolą „ogółu”. Stąd też ogromna rola „teleksów od załóg” na Zjeździe, na które powoływano się, by uzasadnić swoje stanowisko.

Takie rozumienie demokracji wymagało szerokiego uczestnictwa członków ruchu. Każdy z członków ruchu miał nie tylko prawo, ale i obowiązek brania udziału w jego działaniach. Ideałem była demokracja bezpośrednia, w której każdy mógł wpływać na działania ruchu. Partycypacyjne rozumienie demokracji było niewątpliwie bliższe „wolności starożytnych” niż liberalnej „wolności nowożytnych” Beniamina Constanta. Andrzej Walicki

zwracał uwagę, że to „kolektywne” rozumienie demokracji wynikało z dziedzictwa demokracji szlacheckiej, wzmocnione przez oddziaływanie idei socjalizmu (1991: 35).

Ten model demokracji, daleki od liberalnych standardów, a bliski rozumieniu komunistycznemu, wywoływał głęboką niechęć liberalnych intelektualistów. Jerzy Szacki pisał na przykład:

Obecnie wydaje się rzeczą niewątpliwą, że [...] ideologia Solidarności była zdominowana przez [...] „kolektywistyczne” i „demokratyczne” motywy, a nie motywy, które mogły być, nawet pośrednio, kojarzone z liberalną filozofią (cyt. za: Krasnodębski 2001: 128).

Jeszcze ostrzej stawiał sprawę Andrzej Walicki, od początku negatywnie nastawiony do ruchu Solidarności:

Jeśli istotą totalitaryzmu (w odróżnieniu od autorytaryzmu) jest omnipotencja władzy politycznej, to można stwierdzić, że chciano zachować totalitaryzm w wersji zdemokratyzowanej (cyt. za: tamże: 129).

Nieliberalny charakter Solidarności z satysfakcją odnotowywali także ludzie bezpośrednio związani z ówczesną władzą. Mieczysław Rakowski pisał w 25. rocznicę strajków w 1980 roku:

Nie garnęła się ówczesna Solidarność do pluralistycznej demokracji przedstawicielskiej, nie tyle z wyczucia geopolitycznych ograniczeń, ile z potrzeby serca. Bliższa jej była demokracja kolektywistyczna, plebiscytarna (2005: 3).

Z tego punktu widzenia może się nawet wydawać, że o wiele bardziej liberalne poglądy niż aktywiści Solidarności mieli członkowie ówczesnego aparatu władzy.

Przedstawione powyżej świadectwa mogą więc skłaniać do wniosku, że wartości, w imię których występowała Solidarność, były w istocie zbieżne z wartościami promowanymi przez ideologię komunistyczną. Uznaniu komunistycznych wartości towarzyszyło jednak – na co zwracał uwagę z goryczą Mieczysław Rakowski – odrzucenie komunistycznej symboliki.

Rzesze solidarnościowe w 1980 roku nie chciały kapitalizmu, marzyły im się socjalizm idealny, ale bez PZPR, za to z mszą w radiu i telewizji, pod białoczerwonym sztandarem i opieką papieża, niemniej jednak prawdziwy, w pełni równościowy (tamże).

Ta zmiana w symbolice nie miała – jak się zdaje – charakteru zwykłego zastąpienia, lecz odwrócenia symboli komunistycznych.

(2) Wiele danych zdaje się świadczyć, że dyskurs Solidarności przybrał częściowo postać dyskursu partyjnego „odwróconego na lewą stronę” – tak samo jak w wypadku chrystianizacji Rusi czy modernizacji Rosji, niektóre teksty poprzedniego systemu były zachowywane w drugim, otrzymywały jednak odwrotną wartość. Zauważają to m.in. historycy z grupy prof. Marcina Kuli:

Niekiedy można chyba wręcz mówić o pewnej „antysymbolice” – gdy symbole podważanego systemu stawały się negatywnymi symbolami Związku. Bardzo wyraźnie przejawia się to po wprowadzeniu stanu wojennego (Boratyn i in. 2000: 75; zob. także Ciżewska 2009: 216).

To zjawisko widać zwłaszcza w odwołaniach historycznych. Postaci i zdarzenia uznawane przez komunistów za pozytywne lub negatywne były także obecne w dyskursie Solidarności, lecz opatrzone odwrotnym znakiem. Komuniści czcili Dzierżyńskiego, nauczali o roli AL w II wojnie światowej i świętowali 22 Lipca, deprecjonowali Piłsudskiego, AK i znieśli święto 11 Listopada. Solidarność na odwrót – wielbiła Piłsudskiego, upamiętniała AK i świętowała dzień odzyskania niepodległości, znieuważając „krwawego Feliksa”, nie wspominała o AL i kontestowała lipcowe święto (zob. Baczko 1994; Meller 2000). Czasem zderzenie konkurencyjnych symbolik miało bardzo bezpośredni charakter. Wielu obserwatorów strajku w Stoczni wspominało następujące wydarzenie:

W Warszawie kończyło się plenum [...]. Gierek zaproponował odśpiewanie Międzynarodówki. I zaczynając się w gmachu KC leci przez głośniki na całą stocznę zwrotka: „Wykłęty powstań ludu ziemi...”, a tłum wstaje i nakłada na to: „Jeszcze Polska nie zginęła...”. Śpiewali absolutnie wszyscy (P. Halbersztat, cyt. za: Janowska, Miller 2005: 245; zob. także Surdykowski 1982: 114; Ash 1983: 32).

„Międzynarodówka” śpiewana na zakończenie obrad plenum oznaczała prymat tożsamości ideologicznej nad narodową; zagłuszenie jej przez robotników polskim hymnem oznaczało odwrócenie tej kolejności (zob. także Boratyn i in. 2000: 75).

Bez wątpienia najważniejszą „odwróconą” w stosunku do Partii wartością Solidarności była religia. Z tego punktu widzenia religię można traktować wręcz jako alternatywą dla marksizmu-leninizmu ideologię Związku. Zdaniem Sergiusza Kowalskiego tak właśnie sądzili działacze Solidarności,

według których jedyną alternatywą dla marksizmu był katolicyzm (TS 5: 5; Kowalski 1990: 38). Nauka społeczna Kościoła zajmowała zatem miejsce doktryny naukowego socjalizmu, Watykan – miejsce Moskwy, a Jan Paweł II – Leonida Breżniewa. Struktura i treść dyskursu pozostawały te same, zmieniała się tylko organizacja tekstów i symboli.

Inną odwróconą wartością był Zachód. Bronisław Świdorski wskazywał, że w dyskursie późnej Solidarności (dyskurs wczesnej Solidarności miał według niego zupełnie inny charakter) pojęcie Zachodu było konstruowane jako dokładne odwrócenie pojęcia Wschodu (1996: 184). W publikacjach podziemnej Solidarności Wschód opisywany był w perspektywie (zwykle dramatycznej) egzystencji jednostek, nigdy nie występował natomiast jako źródło idei. Z kolei Zachód przedstawiany był jako źródło (zwykle wspaniałych) idei, nie opisywano natomiast występujących tam problemów życia codziennego. Według Świdorskiego stanowi to przykład ogólnej tendencji Solidarności do określania się przez opozycję w stosunku do władzy.

O binarnym i odwróconym charakterze dyskursu Solidarności może także świadczyć utożsamianie przez nią wszystkich niekomunistycznych wartości i symboli. Podobnie jak w wypadku wizji Europy za czasów Piotra I, obraz antykomunizmu – jak można sądzić – był tworzony przez transformację obrazu komunizmu, a nie przez analizę treści różnych niekomunistycznych symboli. Wszystko, co niekomunistyczne, stanowiło jeden antykomunistyczny system. Dlatego Solidarność odwoływała się do synkretycznego, heterogenicznego dziedzictwa i traktowała je jako jedną „prawdziwą tradycję”. Synkretyzm Solidarności, jak pisał Sergiusz Kowalski, „polegał na łączeniu wątków genetycznie i ideologicznie odmiennych, a nawet sprzecznych, ale pogodzonych jedną zasadą nie tyle *a n t y*, co *a k o m u n i z m u*” (1990: 82). Związek nie troszczył się przy tym o spójność – odwoływano się zarówno do romantyków, jak i pozytywistów, do Piłsudskiego i Dmowskiego, liberałów i konserwatystów, chrześcijaństwa i socjalizmu. Wizja historii była przy tym równie teleologiczna jak historia z PRL-owskich podręczników, tyle że finałem nie okazywały się rządy Partii, lecz powstanie Solidarności (tamże: 81).

Z tego punktu widzenia treść ideologii Solidarności można uznać prosto za częściowe odwrócenie treści ideologii Partii. Stąd być może wynika popularność określenia „karnawał Solidarności”, określającego okres legalnej działalności Związku. Był to właśnie karnawał, czyli chwilowe odwrócenie oficjalnie panującej symboliki. Co więcej, w Solidarności można dostrzec wiele innych charakterystycznych cech karnawału – na przykład działacze związkowi różnili się od partyjnych sposobem mówienia,

zwyczajami, a nawet strojem (Ciżewska 2009: 214). Solidarność nie była więc samodzielnym bytem, lecz stanowiła jedynie karykaturę Partii. Szaleństwo karnawału pozwoliło odetchnąć ludowi, ale nie stanowiło żadnej poważnej alternatywy dla systemu. Post, jaki wkrótce nadszedł, bez trudu przywrócił obowiązujące hierarchie.

#### MORALNY I POZNAWCZY APRIORYZM IDEOLOGII Solidarności

Chociaż w treści ideologii Solidarności można znaleźć identyczne i odwrócone elementy treści ideologii komunistycznej, to zwolennicy „tezy o odzwierciedleniu” przywiązują o wiele większą wagę do formy dyskursu Związku. Nawet gdyby treść postulatów nie była tożsama z treścią ideologii komunistycznej, a symbolika Solidarności nie stanowiła jej odwrócenia, dyskurs Związku zachowywałby – ich zdaniem – typową dla ideologii komunistycznej formę.

Teza o odzwierciedleniu formy została sformułowana przez Staniszkis już w książce *Poland's Self-Limiting Revolution* (1984: 111-149), ale dopiero w *Ontologii socjalizmu* (2006a: 218-266) uzyskała głębokie opracowanie i uzasadnienie. Tezę tę autorka powtarzała potem w wielu innych miejscach (2001, 2003, 2006b: 127-151), choć ostatnio skłonna jest do mniej surowych ocen (2007, 2009)<sup>13</sup>. Zdaniem Staniszkis Partia i Solidarność posługiwały się podobnym sposobem myślenia, który uniemożliwił rozwiązanie sporu między nimi:

Obie walczące strony posługiwały się – przy próbach określenia własnej tożsamości – bardzo podobną strukturą rozumowania. Struktura ta różniła się zasadniczo od oświeceniowego kanonu myślowego, zaś odwoływanie się do niej po obu stronach symbolicznej barykady stanowiło jeden z zasadniczych momentów nietransformacyjnego (bo pozbawionego możliwości mediacji) konfliktu (2006a: 19).

Jej zdaniem, struktury myślenia Partii i Solidarności, nawet jeśli „konkurują” pod względem treści, są „symetryczne” pod względem formy (2006a: 224, 237), co prowadzi do „surrealistycznego splotu walczących ze sobą stron” (tamże: 237). Co więcej, struktury myślenia Partii i Solidarności

<sup>13</sup> Jadwiga Staniszkis przyznała ostatnio, że jej książka *Poland's Self-Limiting Revolution* była „przesiąknięta irytacją wobec fundamentalizmu”, który dopiero po latach uznała za niezbędny do budowy ruchu i na swój sposób racjonalny. „Właśnie z tego powodu – pisała – nigdy nie wydałam jej po polsku” (2009: 14, zob. także 2007: 300). To ostatnie stwierdzenie wydaje się dość dziwne, ponieważ o wiele surowszą krytykę Solidarności Staniszkis przeprowadziła w *Ontologii socjalizmu*, która miała już dwa polskie wydania.

miały mieć w istocie to samo źródło. Myślenie Partii wynikało z doktryny marksizmu-leninizmu i dziedzictwa kultury rosyjskiej, a myślenie opozycji kształtowało się w warunkach panowania tej doktryny i nieuchronnie przejęło jej strukturę (tamże: 224).

Na czym polega „podobieństwo” i „symetria” obu dyskursów? W kluczowym dla tego zagadnienia fragmencie *Ontologii socjalizmu* Jadwiga Staniszkis pisze:

Tak strona broniąca oficjalnego innobytu jak atakująca [1] stosują w swoim rozumowaniu zapośredniczenie przez wartości. Dzieje się tak zarówno przy tworzeniu definicji sytuacji (gdy faktów życia społecznego nie analizuje się w ich wewnętrznej dynamice, ale zestawia się je z normą: aparat – z ideologicznym innobytem, fundamentalistyczną częścią Solidarności – ze standardami moralnymi), jak i przy budowaniu obrazu samego siebie, który powstaje przez odwołanie się do nadrzeczywistości (mit awangardy aparatu, posłannictwo politycznego moralizmu Solidarności). [2] Takie symboliczne zapośredniczenie prowadzi jednak nieuchronnie do spolaryzowania wizji sytuacji i swojego w niej usytuowania, bez brania pod uwagę zachodzących realnie procesów (2006a: 235-236) [cyfry z nawiasach – P.R.].

Sądzę, że powyższy fragment należy rozumieć następująco. Wspólny dla Partii i Solidarności sposób myślenia polega na tym, że – po pierwsze – przyjmują one pewne założenia, warunkujące percepcję i rozumienie rzeczywistości. Założenia te są aprioryczne i tworzą „ideologię”, którą Staniszkis nazywa „innobytem” i – za Besançonem – „nadrzeczywistością”. Ideologia ta warunkuje „definicję sytuacji” i „obraz samego siebie”, a modelowanie rzeczywistości za pomocą takiej konstrukcji Staniszkis nazywa – jak się zdaje – „zapośredniczaniem przez wartości”. Myślenie Partii i Związku miało więc zasadniczo charakter aprioryczny (tamże: 224, 1984: 114, 210).

Po drugie, obraz świata tworzony za pomocą ideologii jest „spolaryzowany” lub – jak pisze w innych miejscach – „dychotomiczny”, a więc „niepodatny na mediację” (tamże: 220). Staniszkis – o czym będzie jeszcze mowa – sugeruje, że polaryzacja i dychotomiczność wynikają z apriorycznego charakteru „innobytu”.

Badaczka uważa więc, że ideologia Solidarności charakteryzuje się dwiema kluczowymi cechami systemów binarnych – apriorycznością i dychotomicznością. Poniżej omówię dokładniej obie te cechy myślenia Solidarności, odwołując się do prac Jadwigi Staniszkis i innych autorów.

W wypadku ideologii komunistycznej aprioryzm wiązał się z przekonaniem o prawdziwości doktryny marksizmu-leninizmu, z którego –

za pośrednictwem formułowanej w niej diagnozy pochodzenia zła i recepty na jego usunięcie – wynikało przekonanie o moralnej słuszności tej doktryny. Wydaje się, że w wypadku ideologii Solidarności – rozumianej według wskazań Jadwigi Staniszkis – aprioryzm dotyczy także racji i słuszności, tyle że relacja między nimi zostaje odwrócona – z apriorycznego przekonania o moralności Solidarności wyprowadza się przekonanie o prawdziwości jej postulatów. „Ideologiczny innobyt” Partii ma zatem charakter przede wszystkim poznawczy, a „innobyt” Solidarności – moralny. Zachodzi też jeszcze jedna ważna różnica – ideologia Związku miała bardzo niewielki zakres, była niczym w porównaniu z szeroko rozwiniętą ideologią komunistyczną. Jej aprioryczne przekonania dotyczyły głównie kwestii społecznych. Omówienie aprioryczności zacznę zatem od apriorycznego przekonania o własnej czystości moralnej, następnie przejdę do apriorycznego przekonania o słuszności swoich poglądów.

Zdaniem Jadwigi Staniszkis, najważniejszą cechą charakterystyczną ruchu Solidarności było aprioryczne przekonanie o własnej słuszności moralnej. To przekonanie miało być odpowiednikiem przekonania Partii o tym, że jest awangardą proletariatu. Przekonanie to miało charakter nieweryfikowalny i stanowiło założenie podobne do dogmatów ideologii marksizmu-leninizmu. Tak jak mit awangardy dawał Partii prawo do sprawowania rządów, tak mit słuszności moralnej uzasadniał roszczenia Solidarności. Jak pisała Staniszkis:

Mentalność ruchu [...] jest szczególnym odbiciem PZPR [...]. Moralistyczna legitymacja Solidarności przypomina fundamentalistyczną (czyli bezdyskusyjną, opartą na „objawionej” i nieweryfikowalnej prawdzie) legitymację wczesnych polskich komunistów (Staniszkis 1984: 114, zob. także 210).

Solidarność głosiła program „politycznego moralizmu” i w istocie miała charakter „moralnej krucjaty” (tamże: 140).

Skąd wzięło się wśród strajkujących robotników przekonanie o własnej wyższości moralnej? W *Poland's Self-Limiting Revolution* Staniszkis sugerowała, że sformułowanie apriorycznej wizji rzeczywistości wynikało z tego, iż robotnicy posługiwali się ograniczonym kodem językowym (Staniszkis 1984: 115-130; por. Marody i in. 2004: 266-275). Ograniczony kod językowy wiąże się z przywiązaniem do konkretnego, trudnością w dokonywaniu generalizacji, bezrefleksyjnością w używaniu języka i niezdolnością do formułowania alternatywnych wizji rzeczywistości (zob. Bernstein 1990; Boksański, Piotrowski, Ziółkowski 1977: 106-131). Staniszkis bardzo przekonująco pokazała, że niepowodzenia w artikulacji istoty konfliktów między władzą a społeczeństwem do 1980 roku wynikały m.in. z bariery językowej robotników. Trudności komunikacyjne robotników prowadziły do „fałszywej artikulacji” – zamiast postulatów politycznych formułowali oni na przykład tylko postulaty płacowe. Władza bezlitośnie wykorzystywała ograniczenia językowe i sprowadzała żądania robotników do kontekstu lokalnego<sup>14</sup>. W rezultacie sposób mówienia odgrywał rolę ideologiczną, ponieważ wzmacniał i stabilizował system rządów (Staniszkis 1984: 112).

Najważniejszy jest jednak to, że posługiwanie się kodem ograniczonym mogło prowadzić do budowy apriorycznej wizji rzeczywistości. Kod ograniczony wiąże się bowiem z bezrefleksyjnym stosunkiem do języka, brakiem dystansu do własnych wypowiedzi i niezdolnością do ironii. Kod ograniczony nie dopuszcza bowiem różnych punktów widzenia. Wynika to ze sposobu socjalizacji charakterystycznego dla klas niższych, w których role społeczne są sztywno narzucone, a przekonania i opinie niezmiennie. Być może da się więc powiązać socjolingwistyczną teorię kodów językowych z semiotyczną teorią systemów binarnych. Posługiwanie się kodem ograniczonym prowadziłyby do tworzenia tekstów binarnych, a używanie kodu rozwiniętego – do budowy tekstów ternarnych.

Koncepcja z *Poland's Self-Limiting Revolution* nie wyjaśnia jednak, co takiego wydarzyło się w sierpniu 1980 roku, że nagle ci sami użytkownicy kodu ograniczonego sformułowali ogólną wizję rzeczywistości, która pozwoliła im na zorganizowanie sprzeciwu. Była to rzeczywiście „rewolucja kulturalna” (1984: 119), ale jej natura nie została dokładnie opisana. Rozumowanie to zostało uzupełnione w *Ontologii socjalizmu*. Staniszkis dowodzi tam, że aprioryczne przekonanie o własnej moralności pojawiło się w wyniku pewnego skomplikowanego procesu, w którym na niezróżnicowaną rzeczywistość społeczną nałożona została siatka pojęć moralnych. Dość złożone rozumowanie, które doprowadziło autorkę do takiego przekonania, można podzielić na trzy kroki. (1) Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że w społeczeństwie komunistycznym nie było interesów ekonomicznych i politycznych, ponieważ nie było w nim realnych instytucji rynkowych i politycznych. Ma z tego wynikać, że określenie stron konfliktu nie było artikulacją istniejących interesów, lecz arbitralnym podziałem, przeprowadzonym według pewnych symbolicznych zróżnicowań. (2) Do określenia stron kon-

<sup>14</sup> Na rolę trudności językowych robotników w procesie buntu przeciwko władzy wskazywał przenikliwie George Orwell; spotkany przez Winstona „prol” nie był w stanie opisać i zrozumieć swojego zniewolenia (1998: 107).

fliktu użyto dość przypadkowo symboli moralnych. Jedna strona została nazwana „dobrą”, druga – „złą”. Te symbole zostały użyte zupełnie arbitralnie, na zasadzie *bricolage*. (3) Następnie – jak sugeruje Staniszkis – arbitralna „taksonomia moralna” została uznana za adekwatny opis rzeczywistości. Opozycja uznała siebie *a priori* za dobrą, a Partię za złą stronę. W ten sposób powstało aprioryczne przekonanie o moralności Solidarności.

(1) Warunkiem możliwości konfliktu jest istnienie co najmniej dwóch stron. W normalnych warunkach strony konfliktu społecznego różnią się między sobą pod jakimś istotnym względem, na przykład ze względu na interesy ekonomiczne czy polityczne. Tożsamość stron jest określana przez interesy, których artykulacją są wysuwane żądania. W poprzednim rozdziale pokazywałem, że w systemie socjalistycznym nie funkcjonowała ani polityka, ani rynek we właściwym sensie. Staniszkis wyprowadzała z tego wniosek, że system socjalistyczny w ogóle nie generuje interesów, które umożliwiałyby ukonstytuowanie się stron konfliktu. Konflikt zatem nie może być artykulacją interesów, ponieważ nie ma czego artykułować. Ludzie w tym systemie nie są w stanie trafnie rozpoznać istoty kryzysu, nie mają „myślowego oparcia” dla określenia swojego miejsca w systemie, który „utrudnia identyfikację stron w konflikcie” (Staniszkis 2006a: 225; por. Wnuk-Lipiński 1993: 120).

Bunt w systemie komunistycznym musiał więc mieć bardzo szczególny charakter:

Konflikt polityczny 1980–1981 był w większym stopniu procesem określania podmiotowości społeczeństwa wobec władzy (i walką o jej uznanie) niż aktem artykułowania tożsamości i interesów już istniejących [...] (2006a: 19, zob. także 220).

Bunt Solidarności nie wyrażał zatem interesów istniejącego już podmiotu, lecz dopiero go konstytuował. Proces buntu dopiero tworzył buntownika.

Skoro bunt nie mógł się odwoływać – z powodów systemowych – do interesów, musiał się odwoływać do symboli kulturowych, które umożliwiałyby odróżnienie – czy raczej utworzenie – stron konfliktu. Język, w jakim dochodzi do wyrażenia buntu, pełni jednak czysto instrumentalną funkcję. Służy do zaznaczenia – czy raczej utworzenia – różnicy między dwiema stronami. Innymi słowy, użyte do konstytucji stron sporu znaki są w rzeczywistości pozbawione znaczenia; używa się ich tylko po to, by stworzyć różnicę.

Taki symboliczny, „zastępczy” i „rytualny” charakter buntu był oczywiście nieracjonalny, a nawet „absurdalny” z „perspektywy zachodniej racjonalności instrumentalnej” (tamże: 359). W warunkach realnego socjalizmu

umożliwił jednak mobilizację społeczną i mógł doprowadzić do demontażu systemu (tamże: 222, 235, 239). Jak powiada Staniszkis: „Nieracjonalność percepcji własnej sytuacji może być niekiedy racjonalna z perspektywy zmiany systemu” (tamże: 239).

(2) Bunt Solidarności oparł się na symbolach moralnych: jedna strona konfliktu określiła się jako „dobra”, druga zaś była określana jako „zła”. Określenia te – jak sugeruje Staniszkis – służyły tylko do ukonstytuowania się podmiotu, a nie do opisu czy oceny rzeczywistości. Buntownicy potrzebowali języka, w którym można było wyrazić – czy raczej utworzyć – różnicę między nimi a władzą. To, że sięgnięto właśnie po język moralności, jest w gruncie rzeczy kwestią przypadku, bo funkcję tę mógł spełnić też jakiś inny system pojęć.

Język moralny miał tę zaletę, że był doskonale zrozumiały dla wszystkich i świeżo zaktualizowany przez niedawną wizytę Jana Pawła II. W późniejszych pracach autorka za główne źródło kategorii moralnych użytych w buncie Solidarności uważała trwale w polskiej kulturze „dziedzictwo tomistyczne” (2006b: 127-151). Użycie „ewangelicznych kategorii dobra i zła” do opisu stosunków społecznych pozwoliło wyrazić niezrozumiały do tej pory konflikt między władzą a społeczeństwem (2006a: 248). Uruchomienie kategorii moralnych miało więc skutki poznawcze. Odtąd kryteria moralne stały się narzędziem klasyfikowania rzeczywistości (tamże: 231). Na tym właśnie polegał „skok myślowy”, który doprowadził do „rewolucji w wyobraźni” robotników (Staniszkis 2008: 70).

Już we wcześniejszej pracy Staniszkis wskazywała na barierę, jaką w rozumieniu rzeczywistości społecznej stanowił dla robotników ograniczony kod językowy (1984: 115-130). Użycie taksonomii moralnej pozwoliło na przekroczenie tej bariery. Jak pisała Staniszkis:

Prości ludzie, spętani dotychczas nie tylko strachem, ale i językowymi barierami artykulacji konfliktu z komunistami – wykorzystującymi dla pacyfikacji protestów konkretność, doraźność, lokalność – odkryli język wartości etycznych jako swój własny język opisu sceny publicznej (2006b: 129).

I w innym miejscu:

Użycie prostych i zrozumiałych kategorii moralnych pozwoliło ludziom nienawykłym do abstrakcyjnego rozumowania na stworzenie prawdopodobnie pierwszego w ich życiu ogólnego obrazu sytuacji społecznej (2006a: 258).



Znaki moralne pozwoliły więc na przekroczenie barier ograniczonego kodu językowego. Ludzie nagle mogli się już obejść bez „protezy konkretności” (Staniszki 2008: 128, 136). Język moralny pozwolił na sformułowanie ogólnej wizji życia społecznego i określenie w nim własnego miejsca. Po jednej stronie znajdowali się „źli” partyjni, po drugiej – „dobrzy” bezpartyjni (2006a: 40).

Jadwiga Staniszki z naciskiem podkreślała, że pojęcia moralne zostały użyte przez strajkujących w sposób zupełnie arbitralny i przypadkowy (2008: 162). Jak wynika z badań, członkowie Solidarności nie różnili się od członków Partii ani istotnymi poglądami politycznymi i ekonomicznymi, ani typem osobowościowym, ani tym bardziej moralnością. Po obu stronach „symbolicznej barykady zbudowanej z apriorycznie przyjętych klasyfikacji moralnych” znaleźli się ludzie myślący właściwie w ten sam sposób (Staniszki 2006a: 40; por. jednak S. Nowak 2004: 356). Autorka *Ontologii socjalizmu* do opisu procesu symbolicznego utworzenia tożsamości Solidarności wielokrotnie używała i nadal używa wprowadzonej przez Claude’a Lévi-Straussa (1969) kategorii *bricolage* (Staniszki 2006a: 223, 229-230, 2006b: 137). *Bricolage* – czyli po prostu majsterkowanie – polega na konstrukcji czegoś za pomocą środków nieprzeznaczonych do tego celu. *Bricoleur* posiada zamknięty zbiór materiałów i narzędzi, za pomocą których próbuje realizować dowolne cele (Lévi-Strauss 1969: 32). Lévi-Strauss użył tego pojęcia do opisu „myśli nieoswojonej”, pierwotnego, mitycznego sposobu myślenia:

Cechą myślenia mitycznego jest wypowiedanie się przy pomocy pewnego niejednorodnego repertuaru, choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego; musi ono jednak korzystać zeń, niezależnie od wyznaczonego sobie celu, gdyż nie rozporządza niczym innym (tamże: 31).

Cechą myślenia mitycznego – a także myślenia Solidarności – jest posługiwanie się narzędziami pojęciowymi z jednego porządku do wyrażania innego. Buntownicy Solidarności, aby wyrazić konflikt społeczny, posłużyli się znajdującym się pod ręką kodem moralnym. Zastosowanie tych pojęć pozwoliło na nagłe rozjaśnienie sytuacji i utworzenie stron konfliktu. Ta zmiana miała charakter nagły, „skokowy” (Staniszki 2006a: 232) i przypominała zmianę układu elementów w kalejdoskopie (tej samej metafory używają Lévi-Strauss 1969: 57 i Staniszki 2006b: 137). Trzeba przyznać, że Jadwiga Staniszki boleśnie sprowadza na ziemię idealizm Solidarności – myślenie ruchu miało bowiem, jej zdaniem, strukturę pierwotnej „myśli

nieoswojonej”, podobnie jak myślenie rosyjskich inteligentów (2006a: 239) i członków subkultury więźniów (tamże: 260).

Idąc tropem myślenia pierwotnego wskazanym przez Jadwigę Staniszki, można uznać stosowanie kategorii moralnych do opisu sytuacji społecznej za zjawisko podobne do totemizmu. Totemizm polega na ustalaniu homologii między systemem różnic występujących w przyrodzie a systemem różnic istniejących w społeczeństwie (Lévi-Strauss 1998: 174), opisywane przez Staniszki zjawisko polegało natomiast na ustaleniu homologii między różnicami moralnymi (dobro-zło) a społecznymi (władza-społeczeństwo). Podobnie jak w wypadku totemizmu użycie danego zestawu symboli – w wypadku Solidarności symboli moralnych – było zupełnie arbitralne (Lévi-Strauss 1998: 117).

(3) Jadwiga Staniszki sugeruje jeszcze, że buntownicy nie tylko arbitralnie użyli języka moralnego do opisu rzeczywistości społecznej, lecz także uznali ten opis za prawdziwy. Mówiąc precyzyjnie, używając kategorii, których nie używa autorka, można powiedzieć, że homologia między porządkiem politycznym a moralnym przekształciła się w wypadku Solidarności – podobnie jak w wypadku wielu grup totemicznych – w analogię. Homologia struktur opiera się wyłącznie na formie znaków, relacje między znakami w jednej strukturze mają swoje odpowiedniki w relacjach w drugiej. Analogia natomiast polega na uznaniu odpowiedności między substancjami znaków, co prowadzi do przypisywania znaczonemu jednemu systemowi własności znaczonego z drugiego (Guiraud 1974: 33, 42-43). Członkowie grup totemicznych wierzyli, że pochodzą od swoich totemów, starali się naśladować je w zachowaniu, nosili fryzury upodabniające ich do totemów itd. (Lévi-Strauss 1969: 256). Tak samo członkowie Solidarności uznali, że rzeczywiście są dobrzy, a władza rzeczywiście jest zła.

Przejście homologii w analogię prowadziło w wypadku Solidarności – jak można sądzić – do powszechnie znanego nienagannego zachowania się strajkujących, lecz także uniemożliwiało porozumienie się z władzą – jak bowiem dobro może się porozumiewać ze złem? Jadwiga Staniszki wskazuje też, że konsekwencją wiary w przyjęty kod moralny była nie trwałość wspólnoty, jaka została dzięki niemu wytworzona (2006a: 237, 261, 242, 254). System, w jakim żyli członkowie Solidarności, wymuszał bowiem łamanie przez nich narzuconych sobie wygórowanych standardów moralnych. Wystarczyło kilka lat życia w realnym socjalizmie, by przekonanie o własnej moralności zostało zakwestionowane, ponieważ rozdział między wyznawanymi wartościami a demoralizującą praktyką był zbyt duży (zwraca na to uwagę także Kowalski 1990: 158). W rezultacie – jak

wskazuje Jadwiga Staniszkis – robotnicy utracili jedyny język, jakim mogli opisać społeczną rzeczywistość; „powróciło milczenie lub inno byt aparatu” (2006a: 237).

Tyle o apriorycznym przekonaniu o własnej słuszności moralnej. Jak już wskazywałem, w wypadku Solidarności – odwrotnie niż w Partii – to z aprioryzmu moralnego wynikał aprioryzm poznawczy. Solidarność zdawała się sądzić, że ma gotową, jedynie słuszną receptę na wyjście z kryzysu i uporządkowanie życia społecznego. Idea samorządów i wszechogarniającej kontroli społecznej miała doprowadzić – według jej wyobrażeń – do natychmiastowego uzdrowienia sytuacji. Proponowane przez Solidarność rozwiązania – według zwolenników „tezy o odzwierciedleniu” – były przez nią z góry uznawane za słuszne i nie podlegały dyskusji. Sergiusz Kowalski pisał:

Kształt [nowego społeczeństwa] był dany *a priori*; [...] ideologia [Solidarności] nie przewidywała możliwości jakichkolwiek na ten temat negocjacji, nie tylko z władzą – również w obrębie społeczeństwa (1990: 79).

Wynikało to stąd, że określenie „dobra wspólnego” nie polegało, według „solidarnościowego rozumienia”, na negocjacji między różnymi punktami widzenia, lecz na dedukcji z danych z góry wyobrażeń na ten temat:

[...] dobro, interes lub zdanie ogółu wyłaniają się nie drogą agregacji dóbr, interesów czy zdań partykularnych, poprzez rywalizację i kompromis, ale drogą przekładania tego, co ogólne na język sytuacyjnego konkretnego – są więc znane *a priori* (tamże: 115).

Co więcej, z przekonaniem o własnej racji wiązał się nawet postulat wprowadzenia cenzury pism związkowych (Staniszki 1984: 50). Bronisław Świdorski po analizie podziemnego rynku wydawniczego stwierdził, że komunistyczna cenzura dopuszczała bardziej różnorodną literaturę niż podziemne wydawnictwa (1996: 185). Miałyby to świadczyć o przekonaniu Solidarności, że posiadanie racji moralnej daje jej prawo i obowiązek formułowania jednej i obowiązującej wizji rzeczywistości. Ten, kto jest dobry, ma bowiem prawo do podejmowania decyzji.

Warto zwrócić uwagę, że mniej więcej w tym samym czasie co Jadwiga Staniszkis do podobnych konkluzji doszedł Janusz Reykowski (1983), psycholog związany z PZPR. O ile jednak Staniszkis odwoływała się do socjolingwistyki, Reykowski odwoływał się do psychologii społecznej. Członkowie Solidarności wierzyli, że ich ruch jest wcieleniem ideałów

moralnych. Przekonanie to wiązało się z przeżywaniem silnych emocji, które uniemożliwiały racjonalną ocenę rzeczywistości i podejmowanie przemyślanych decyzji. Przeświadczenie o własnej moralności prowadziło z kolei do traktowania sprzeciwu wobec niego jako czegoś moralnie nagannego (tamże: 120-121). W rezultacie aprioryzm moralny działaczy Solidarności prowadził do afektywnej polaryzacji i „zdychotomizowanego obrazu świata” (tamże: 124). Z polaryzacją wiązały się dwa kolejne zjawiska psychologiczne – dogmatyzacja umysłu i myślenie życzeniowe. Wszystko to uniemożliwiało działaczom podejmowanie dialogu z władzą i zawieranie kompromisów (tamże: 144). Co ważne, Reykowski sugerował, że ten sam opis można zastosować do psychiki działaczy partyjnych (tamże: 125, 126, 144, 145). Z tego względu można go uznać za prekursora „tezy o odzwierciedleniu”.

#### DYCHOTOMICZNOŚĆ IDEOLOGII Solidarności

Kolejną cechą ideologii Solidarności upodabniającą ją do marksizmu-leninizmu jest jej monizm. Z przekonania o posiadaniu wyłącznej racji i słuszności wynika podział rzeczywistości na dwie sfery – tego, co zgodne z ideologią, a więc prawdziwe i dobre, i tego, co z nią niezgodne, a więc fałszywe i złe. Dychotomiczność – o czym była mowa w pierwszym rozdziale – jest konsekwencją monizmu. W wypadku ideologii komunistycznej – ze względu na pierwotność roszczenia do posiadania prawdy – na pierwszy plan wysuwa się jednak monizm, natomiast w wypadku ideologii Solidarności – ze względu na pierwotność własnego określenia moralnego – rzuca się w oczy przede wszystkim dychotomiczność dyskursu. Z tego względu najpierw zostaną omówione dychotomiczne cechy dyskursu Solidarności, a potem jej charakter monistyczny. Przedstawię także konsekwencje, do jakich prowadziła taka organizacja dyskursu.

Wielu autorów piszących krytycznie o Solidarności zwraca uwagę na jej „dychotomiczność”, „polaryzację”, „czarno-białą wizję świata” i „manicheizm”. Taki charakter ma niewątpliwie – jak pokazywałem w poprzednim rozdziale – dyskurs komunistyczny. Jeśli zatem ma go też Solidarność, to potwierdza to „tezę o odzwierciedleniu”. Utrzymuje się więc, że Solidarność uważała się za wyłącznie dobrą i mającą słuszne poglądy stronę konfliktu, podczas gdy władza była przez nią uważana za wyłącznie złą i pozbawioną racji.

Na „polaryzację” wizji świata Solidarności wielokrotnie zwracała uwagę Jadwiga Staniszkis. Z moralnego aprioryzmu miała wynikać – jak zwy-

kle w systemach binarnych – skłonność do dychotomicznego postrzegania rzeczywistości społecznej:

Rezultatem politycznego moralizmu jest tendencja do czarno-białego postrzegania polityki. Jest ona uderzająco podobna do starej komunistycznej zasady, wedle której „kto nie z nami ten przeciw nam” (Staniszki 1984: 141, por. 113).

Jej zdaniem, dychotomiczny obraz społeczeństwa wynikał z opisywanego wyżej użycia systemu pojęć moralnych do wyrażenia konfliktu społecznego. Dla myślenia Solidarności charakterystyczne jest

rozerwanie przestrzeni społecznej na sferę „dobra” i „zła”, połączone z postrzeganiem tych sfer w sposób niejako niezależny od siebie i opisywaniem każdej z nich w jej własnych terminach. [...] Obraz całości budowany jest na zasadzie opozycji opartej na wykluczeniu za pomocą wartości dodanej mitu – nie zaś poprzez pokazanie dynamiki sytuacji realnej i współzależności (a nawet podobieństw) między stronami konfliktu (2006a: 243).

W rezultacie solidarnościowa wizja sytuacji była „abstrakcyjna” (tamże: 200), „silnie spolaryzowana” (tamże: 226), „dwuwymiarowa” i „skonstrastowana” (tamże: 247), „dychotomiczna” (tamże: 200), „czarno-biała” (tamże: 248, 249, 254), „budowana wokół dychotomii dobra i zła” (tamże: 255), „radikalna” (tamże: 249), „fundamentalistyczna” (tamże: 254) i „niepodatna na mediację” (tamże: 220).

Wydaje się jednak, że nie można przyjąć tezy Jadwigi Staniszki, jakoby nałożenie na opozycję władza–społeczeństwo opozycji dobro–zło prowadziło z konieczności do dychotomizacji obrazu świata. Opozycja dobro–zło – podobnie jak przywoływana często opozycja czarne–białe – nie jest bowiem dychotomią. Dychotomia polega na podziale pewnej dziedziny na dwie wyłączające się i zarazem wyczerpujące całą dziedzinę sfery. Dobro i zło nie stanowią tymczasem – z logicznego punktu widzenia – sprzeczności, lecz przeciwieństwo. Nie-dobro nie jest automatycznie złem, tak samo jak nie-zło nie jest od razu dobrem. W konsekwencji dobro i zło nie wyczerpują całej dziedziny możliwości. A zatem nie da się wyprowadzić dychotomiczności obrazu świata z moralnego charakteru kodu, w jakim został wyrażony. Brak koniecznego związku między charakterem kodu a wizją świata nie oznacza jednak, że Solidarność nie miała dychotomicznej wizji świata.

Wielu autorów zwraca uwagę na dychotomiczność, nie odwołując się do mechanizmu moralnego kodowania opisanego przez Staniszki. Wyraznym świadectwem dychotomicznego charakteru ideologii Solidarności miał być

– zdaniem Sergiusza Kowalskiego – obecny w niej mechanizm „eksternalizacji zła” (1990: 56). Polegał on na „rozdzieleniu wszystkich rzeczy na Dobro i Zło [...] przez przypisanie pierwszego społeczeństwu, drugiego zaś władzy albo systemowi” (Kowalski 1990: 85). W rezultacie takiej operacji z perspektywy „solidarnościowego rozumu” za całe zło odpowiadała „władza”, a za całe dobro – „społeczeństwo”. Jak pisał wspomniany badacz:

Wszelkie zło pojawiające się w obrębie empirycznego, tj. realnie istniejącego społeczeństwa, nie zasługuje na uwagę jako powierzchowna naleciałość, która w istocie nie wchodzi w kontakt z prawdziwą naturą tego, co społeczne, nie jest w stanie jej zniweczyć lub skazić. Tak samo jest z władzą i systemem; ich zło jest prawdą, a pozorne dobro – fałszem (tamże: 86).

Władza była traktowana w ideologii Solidarności ponadto jako niegodziwa, aspołeczna, wroga, pasożytnicza oraz obca kulturowo, emocjonalnie, a nawet etnicznie (tamże: 33-45). Wszelkie rokowania z nią – o czym będzie jeszcze mowa – stawały się więc niebezpieczne. Rezultatem tej „ideologii eksternalizacji zła” była naturalnie „dychotomiczna wizja struktury społecznej” (tamże: 56).

Podobne opinie można znaleźć u wielu innych autorów. Współpracownicy prof. Marcina Kuli stwierdzają, że „świat postrzegany przez ruch dzielił się na «nas» i na «nich»” (Boratyn i in. 2000: 56), a „manichejska wizja otaczającego świata była wśród buntowników bardzo popularna” (tamże: 57). O dychotomii pisze też na przykład Stefan Nowak (2004: 353), o manicheizmie – Timothy Garton Ash (1990: 13, 184) i Marek Cichocki (2005: 74).

#### MONIZM IDEOLOGII SOLIDARNOCI

Monistyczny charakter ideologii Solidarności wynikał z jej dychotomicznej wizji świata. Przekonanie o własnej wyłącznej moralności i racji prowadziło do lekceważenia dyskusji i niebrania pod uwagę konkurencyjnych poglądów. „Bezalternatywna ideologia solidarnościowa” – jak pisał Sergiusz Kowalski –

jest dominująca z własnej, wewnątrzideologicznej perspektywy – usuwa z pola własnego widzenia samą możliwość sytuacji, w której byłaby ona jedną z konkurencyjnych opcji w układzie opartym na prawomocnej rywalizacji (1990: 145).

Podobną opinię na temat założeń opozycji wyrażała Jadwiga Staniszki, wedle której bunt początku lat osiemdziesiątych „cechował się silną tendencją do tworzenia własnej wersji dogmatyzmu i utopii” (2006a: 235).

Bezalternatywność czy dogmatyzm jest oczywiście jedną z najważniejszych cech binarnych systemów semiotycznych. Alternatywność, czyli akceptowanie możliwości istnienia wielu punktów widzenia, jest natomiast charakterystyczna dla systemów ternarnych.

Przekonanie o własnej słuszności i niesłuszności poglądów innych grup prowadziło do ujednoczenia przez Solidarność własnego stanowiska i do potępienia wewnętrznych sporów. Jadwiga Staniszkis nazywała to zjawisko „solidaryzmem”. W rezultacie Solidarność nie wypracowała mechanizmów służących do rozwiązywania wewnętrznych konfliktów (1984: 113, 137). Wynikiem przekonania o swojej prawości i jedności było traktowanie nieuniknionych sporów jako rezultatu złej woli lub działalności agentury. W skrajnych wypadkach prowadziło to do poszukiwania kosztów ofiarnych i występowania nastrojów antysemitycznych (tamże: 141-143).

Sergiusz Kowalski także zwracał uwagę na niechęć do wewnętrznych sporów i stwierdzał, że bezalternatywny charakter ideologii Solidarności ukrywał się za parawanem deklarowanego pluralizmu. Mroczny charakter tej ideologii nie może jednak umknąć uważnemu obserwatorowi:

Przypadek Solidarności może być o tyle mylący, że jej w istocie swej bezalternatywna ideologia jawnie opowiadała się za zasadą pluralizmu [...]. W sytuacji takiej łatwo uznać, że *de facto* mieliśmy do czynienia z wielością konkurencyjnych propozycji ideologicznych [...] (Kowalski 1990: 146)<sup>15</sup>.

Do podobnych konkluzji dochodzili także inni autorzy. Na przykład Bronisław Świdzki pisał, że „ruch umysłowy Solidarności trudno nazwać otwartym i naprawdę pluralistycznym” oraz że w rzeczywistości był on raczej „dopełnieniem umysłowości komunistycznej i wobec niej się przede wszystkim sytuował” (1996: 192).

Drugą stroną przekonania o jedności dobrego Związku było przeświadczenie o jedności złej Partii. Z tej racji związkowcy nie dostrzegali wewnątrz Partii podziałów na pragmatyków i fundamentalistów, nie doceniali przychylnego wobec Solidarności ruchu „struktur poziomych”, nie zauważyli chwilowego przyjęcia przez władze retoryki umowy społecznej (Staniszki 1984: 124, 144-145, 2006b: 259) ani projektu stworzenia drugiej izby w parlamencie (2006b: 259). Solidarność nie była w stanie „rejestrwać” i „nagradzać” zmian w zachowaniu przeciwnika (2006a: 241-242).

<sup>15</sup> Charakterystyczne, że Sergiusz Kowalski zaraz potem dodaje, że nie ma – mimo przeprowadzenia analizy wielkiej liczby materiałów – „zniewalających dowodów” na rzecz swojej tezy (1990: 146).

Z dychotomicznego obrazu rzeczywistości i bezalternatywności wynikała niemożność zawierania kompromisów z władzą. Bezkompromisowość także upodabniała Solidarność do wczesnego etapu działalności partii komunistycznej (Staniszki 1984: 114). Każdy problem polityczny stawał się – jak pisała Staniszkis – „doktrynalną walką między dobrem i złem” (tamże). Skoro bowiem Solidarność jest absolutnym dobrem, a władza jest absolutnym złem, to nie mogą się one mieszać ani nawet negocjować. Każdy kompromis jest zatem rezygnacją ze swojego absolutnie słusznego stanowiska, czymś „sztucznym i niezrozumiałym” (Kowalski 1990: 56), zdradą i przestępstwem na stronę władzy.

Należy zawsze i wszędzie pamiętać, że władza i społeczeństwo to różne rzeczy. Negowanie tej podstawowej dystynkcji jest grzechem śmiertelnym [...], to, co społeczne, wchodząc w kooperacyjny kontakt z władzą, automatycznie społecznym być przestaje, a dokładniej, przez akt kooperacji ujawnia swoją prawdziwą, dotąd ukrytą, niespołeczną naturę (tamże: 59).

Zdaniem Kowalskiego, niezdolność do kompromisów uniemożliwiła Solidarności rzeczową dyskusję nad propozycjami zgłaszanymi przez władze. Solidarność bała się, że współpraca z rządzącymi zmusi ją do moralnego kompromisu, który skompromituje ją we własnych oczach i pozbawi legitymizacji. Moralne określenie Solidarności prowadziłyby więc do podobnego paradoksu jak określenie Partii jako awangardy proletariatu – obie definicje uniemożliwiały współpracę z partnerem. Sergiusz Kowalski zaznacza jednak, że w Solidarności istniał też inny, bardziej pragmatyczny, „realistyczny” nurt, który skłaniał do podejmowania negocjacji (tamże: 56). Na tle tych wypowiedzi nieco dziwnie brzmi sugestia Bronisława Świdzkiego, że dychotomiczne myślenie Solidarności właśnie pomogło w porozumieniu się z władzą, która myślała w taki sam sposób (1996: 193).

Aprioryczna i monistyczna struktura myślenia Solidarności prowadziła do fatalnych konsekwencji. Jadwiga Staniszkis sądziła, że skutkiem takiej wizji świata była „rytualizacja zachowań politycznych” (2006a: 251) i ograniczenie zdolności Związku do uczenia się na swoich błędach (tamże: 241, 251). Solidarność traciła siły na „politykę symboliczną”, angażowała się w zastępcze konflikty, tworzyła sztuczne podziały i nie potrafiła ani właściwie ocenić swojego położenia, ani sformułować adekwatnego programu (1984: 80-83).

Binarny charakter dyskursu solidarnościowego odpowiada zatem za „nietransformacyjny” charakter buntu Solidarności. Jadwiga Staniszkis wskazywała, że opozycja solidarnościowa nie przedstawiła rzeczywistej alternatywy dla systemu. Solidarnościowy moralny opis sfery społecznej

nie odpowiadał realnym zjawiskom społecznym i nie oddawał faktycznych układów interesów (2006a: 39-40, 161, 263). W rezultacie protesty odwołujące się tylko do symboli nie mogły doprowadzić do realnej zmiany; Związek „popadał w coraz głębszą rytualizację i izolację od procesów realnych” (tamże: 241). Aprioryczne i dychotomiczne myślenie „utrwalowało” więc postawy przeciwnika i stanowiło „objaw postępującej sowietyzacji naszego społeczeństwa” (tamże: 242).

Wszystko to oznacza, że Solidarność – wedle Jadwigi Staniszkis – nie sformułowała prawdziwej alternatywy dla systemu. Propozycja Związku ograniczała się w istocie tylko do zamiany miejscami z władzą (2006a: 238-239). Celem opozycji było utrzymanie istniejącego systemu, tyle że w zreformowanej formie i opatrzonego inną symboliką.

Na poziomie świadomości potocznej solidarnościowa wyobraźnia nie zawsze była krytycznie nastawiona do monocentryzmu. Chodziło raczej o to, żeby to był „nasz” monocentryzm (Solidarność-Kościół) (tamże: 40).

Państwo w systemie miało zachować swoje szerokie uprawnienia, gospodarka miała pozostać uspołeczniona, ogólnie rzecz biorąc – miało być tak samo, tylko lepiej (Kowalski 1990: 125). Solidarność nie sformułowała więc prawdziwej alternatywy, nie była też tak radykalna, jak mogłoby się zdawać, ponieważ radykalizm dotyczył tylko samoidentyfikacji, ale nie rzeczywistej polityki (Staniszkis 2006a: 248). W konsekwencji ruch Solidarności „robił wrażenie radykalnego głównie ze względu na czarno-białą formę artykulacji, a nie sformułowanie prawdziwej alternatywy komunizmu” (Staniszkis 2008: 137).

Niezdolność Solidarności do kompromisu prowadzi także do podważenia dominującej opinii o „samoograniczającym się” charakterze rewolucji Solidarności. Adam Leszczyński argumentował, że w rzeczywistości Solidarność nie była żadnym „historycznym wyjątkiem” – jej żądania radykalizowały się coraz bardziej, a ona sama dążyła do całkowitego przejścia władzy. Do radykalizacji Związku miała prowadzić właśnie dychotomiczna wizja świata społecznego – opozycja nie mogła bowiem sobie wyobrazić kohabitacji z władzą (Leszczyński 2005: 121).

Solidarność okazała się za to „samoograniczającą się rewolucją” w innym sensie. Prawdziwy sens „samoograniczania” – jak sugerowała Staniszkis – nie polegał na tym, że przywódcy ruchu świadomie rezygnowali z walki o nierealne w ich mniemaniu cele, ale na tym, że myślenie członków Związku ograniczone było przez aprioryczność i dychotomiczność.

To właśnie ze względu na immanentne bariery w myśleniu Solidarność była „skrępowanym”, „płaczącym ciągle olbrzymem, który mimo to pozostawał niemy” (Staniszkis 1984: 133, 81).

### OPOZYCJA JAKO PRZEKROCZENIE SYSTEMU

Wielu socjologów, zwłaszcza tych, którzy prowadzili badania w czasie szesnastu miesięcy legalnego działania Solidarności, przedstawia diametralnie różną interpretację jej idei. Uważają oni, że Solidarność była ruchem wolnościowym, zmierzającym do liberalnej demokracji w stylu zachodnim, który wystrzegał się wszelkich ideologii i łączył się z niechęcią do każdego totalitaryzmu. Opozycja – ich zdaniem – nie dążyła do stworzenia opozycyjnego systemu, lecz do rezygnacji z systemów w ogóle. Jej idee nie odzwierciedlały, lecz przekraczały ideologię komunistyczną.

„Tezę o przekroczeniu” można wyrazić w języku semiotycznej teorii kultury jako twierdzenie, że dyskurs Solidarności miał charakter ternarny. Na wiele sposobów można podważać przeciwną tezę o odzwierciedleniu. Można wskazywać, że idee Związku nie były tożsame z ideami Partii, że symbolika Solidarności nie była odwróceniem symboliki komunistów i że solidarnościowy rozum miał inną strukturę niż rozum partyjny. W tym podrozdziale przyjmę odwrotną kolejność prezentacji niż w poprzednim – najpierw omówię strukturę dyskursu Solidarności, a potem jego treść.

#### APOSTERIORYZM „AIDEOLOGII” SOLIDARNOŚCI

Teza o przekroczeniu rzadko bywa formułowana wprost. Częściej opisuje się po prostu sposób, w jaki Solidarność konstruowała swoją tożsamość i formułowała swój program. Opis ten prowadzi jednak od razu do wniosku o zasadniczych różnicach między myśleniem Solidarności i Partii. Klarowną interpretację Solidarności, odpowiadającą tezie o przekroczeniu, sformułował w swoich pracach Ireneusz Krzemiński (2005a, 1997, 2005b, 2005c, 2006). Zwracał on uwagę – podobnie jak wielu innych autorów – na dwie kluczowe cechy myślenia Solidarności: oparcie porządku społecznego na wartościach i uznanie pluralizmu opinii. Ta druga cecha ma być konsekwencją pierwszej. W głośnym tekście *Świat zakorzeniony* pisał:

Twierdząc, że swoistość ruchu reform społecznych, jaki uformował się w Polsce w latach 1980–1981, polegała na tym, że zarówno myślenie o urzędowaniu

świata społecznego, jak i działania, które to myślenie zrodziło, rozwijały się w szerszej i wręcz metafizycznej perspektywie – w perspektywie obiektywnej i transcendentnego rozeznania w ludzkiej wspólnocie ładu wartości moralnych (1997: 163).

Związek opierał się więc przede wszystkim na akceptacji pewnych wartości. Były one dość niekontrowersyjne, a ponadto było ich stosunkowo niewiele. Dzięki temu we wszystkich pozostałych sferach Solidarności mogła dopuszczać różnicę zdań. Zgoda w kwestii fundamentalnych wartości mogła się łączyć z niezgodą w pozostałych kwestiach. Z uznania wartości wynikał zatem pluralizm:

Moralny *consensus*, jaki wypracowała Solidarności, dawał możliwość włączenia się do współpracy i do wspólnego myślenia społecznego nawet dotychczasowym przeciwnikom [...]. Etyczna „baza” ruchu społecznego pozwalała na takie sformułowanie jego dalekosiężnych celów i takie ustalenie tożsamości uczestników, że rozbieżności, zróżnicowania, odmienności poglądów, orientacji ideologicznych i praktycznych interesów raczej ożywiały ruch, wzbogacały go, niż dzieliły i rozbrajały (tamże: 28).

Solidarności opierała się więc na pewnych wartościach i dzięki temu dopuszczała wielość opinii. Partia z kolei opierała się na pewnych przekonaniach, przez co musiała wykluczać niektóre opinie. Innymi słowy, aprioryzm Solidarności dotyczył tylko wartości, a aprioryzm Partii także przekonania. W rezultacie dyskurs Solidarności różnił się zasadniczo od dyskursu Partii. Różnicę tę można wyrazić w ten sposób, że ten pierwszy miał strukturę ternarną, a drugi – binarną.

Podstawą programu Solidarności był – jak to nazywał Ireneusz Krzemiński – „*consensus* wartości” (1997: 11). Jaka była treść tych fundamentalnych wartości? Centralny „mit” Solidarności, czyli główne przekonanie, które umożliwiło powstanie tego ruchu, polegał – na co wskazywał Grzegorz Bakuniak, jeden z członków grupy Ireneusza Krzemińskiego – na połączeniu dwóch elementów: wiary w g o d n o ś ć człowieka i uznania konieczności utworzenia w s p ó l n o t y na tym gruncie (Bakuniak 2005: 190; zob. także Krzemiński 2006: 19). To samo zauważył podczas wizyty w Stoczni Ryszard Kapuściński. W sławnych *Notatkach z Wybrzeża* pisał: „Naczelnym motywem tych wystąpień była godność człowieka, było dążenie do stworzenia nowych stosunków między ludźmi” (2005: 8; zob. Marody 2005: 5). Innymi słowy, Solidarności „afirmowała Innego”, akceptowała niepewność osób i dążyła do zbudowania

wspólnoty, która umożliwi jej zachowanie (Świdzki 1996: 124; Krzemiński 1997: 163). Solidarności była zatem przede wszystkim zbiorowością powstałą dla ochrony godności człowieka. Ruch więc rzeczywiście miał moralny charakter. Nie chodziło jednak – wbrew temu, co sądziła Jadwiga Staniszkis – po prostu o uznanie siebie za „dobrą” stronę w sporze z komunistami, lecz o uświadomienie sobie przez ludzi swojej godności i dostrzeżenie, że razem tworzą wspólnotę. Te wartości – jak to zwykle bywa – były uznawane *a priori*. Nie wynikały z nich jednak – o czym będzie zaraz mowa – żadne określone poglądy.

Ponowne odkrycie godności człowieka wiązało się niewątpliwie z wcześniejszą pielgrzymką Papieża, który uczynił z niej fundament swojego nauczania (Jan Paweł II 1979; Krzemiński 2005c). Chrześcijaństwo nie ma jednak monopolu na godność człowieka. Być może – na co czasem zwraca się uwagę – kategoria ta miała źródło także w oficjalnej propagandzie komunistycznej, która podkreślała godność robotników (Krzemiński 2006). Solidarności polegała na tym, że ludzie postanowili zbudować wspólnotę opartą na godności. Rozwój Solidarności to właśnie „ruch ku wspólnocie” (Bakuniak 2005: 193), wychodzący z zakładów pracy do robotników z całego miasta, regionu, kraju, aż po wszystkich obywateli.

Solidarności występowała zatem przede wszystkim w imię wartości, a nie interesów. Diagnoza Jadwigi Staniszkis, że ruch ten nie artykułował interesów, lecz odwoływał się do wartości, jest bez wątpienia słuszna. Symboliczną wymowę ma fakt, że porozumienie zawarte w Stoczni Gdańskiej 16 VIII 1980 roku było o wiele korzystniejsze pod względem ekonomicznym niż porozumienie z 30 VIII, które pozwalało jednak na zakładanie wolnych związków zawodowych (Ciżewska 2009: 199-200). Strajkujący zrezygnowali z własnych korzyści materialnych, by zagwarantować sobie i innym prawo do niezależnej reprezentacji. „Solidarności – jak stwierdza Elżbieta Ciżewska – nie określała samej siebie za pomocą podziałów klasowych, najważniejszą motywacją jej wystąpień nie była kwestia płac, ale godność [...]” (tamże: 202).

Z zagadnieniem tym wiąże się dyskusja na temat klasowego charakteru Solidarności. Wielu autorów – na przykład David Ost (2007), Lawrence Goodwyn (1992) czy Roman Laba – argumentowało, że ruch ten miał zasadniczo robotniczy charakter. Niektórzy autorzy byli wręcz skłonni podważać rolę, jaką zwykle przypisuje się w jego powstaniu inteligencji (Goodwyn 1992; por. jednak Bernhard 1992). Z tego punktu widzenia rezygnację robotników z żądań płacowych i ich solidarności z innymi grupami społecznymi można wyjaśnić tylko fałszywą świadomością lub machina-

cjami inteligenckich doradców. Wydaje się jednak, że klasowa interpretacja Solidarności jest co najmniej niewystarczająca. O przynależności do tego ruchu najwyraźniej nie decydowały kryteria klasowe, lecz kulturowe – akceptacja pewnych wartości, zasad i symboli (Kubik 1994). Ruch Solidarności był raczej „grupą ethosową” (Szawiel 1982: 175), „kategorią kulturowo-polityczną” (Kubik 1994: 180), „grupą statusową” (tamże: 187) czy „wspólnotą kondycji” (Bakuniak 2005: 190). Wspólnota budowana przez Solidarność miała zatem szczególnie etyczny charakter. Łączyły ją wartości uznawane przez jej członków, a nie interesy czy niechęć do wspólnego wroga (Stawrowski 2002). Pełną świadomość moralnego charakteru związku mieli tworzący go działacze, którzy podkreślali, że występują nie tylko w kwestiach ekonomicznych i egoistycznych, lecz przede wszystkim moralnych i wspólnotowych (Bakuniak 2005: 201).

Solidarność występowała więc w imię wartości, a nie interesów. Ważne jest jednak także to, że przyjęcie tych wartości nie wiązało się z przyjęciem jakiegoś określonego zbioru przekonań. Solidarność nie miała swojej ideologii politycznej. Opierała się tylko na „wartościach elementarnych”, koniecznych do ustanowienia wspólnoty. We wszystkich pozostałych kwestiach dopuszczała wielość punktów widzenia, zdawała się na ekspertów lub na wynik przyszłej debaty. Na tym polegała „a i d e o l o g i c z n o ś ć” Solidarności (Cizewska 2009: 255-259). Oparcie się Solidarności na „wartościach elementarnych”, a nie na jakiejś rozbudowanej narracji ideologicznej wywoływało cierpkie uwagi ze strony znawców historii idei. Znane jest wystąpienie Marcina Króla (*TS* 11: 6), który z dezaprobatą stwierdzał heterogeniczność odwołań ideowych zawartych w propozycjach programowych Solidarności. Jego zdaniem, oparcie programu na zasadach moralnych, na godności i sprawiedliwości, było czymś niewystarczającym. To, co Król uważał za wadę programu Solidarności, działacze – np. Stefan Kurowski (*TS* 5: 9) – uznawali za jego zaletę. Wróć jeszcze do tej dyskusji niżej (s. 163).

„Aideologiczność” Solidarności odpowiadała „nieokreśleniu ideologicznemu” jej członków (Staniszki 1984: 136). Jak wykazały badania Anny Odrobińskiej i Bolesława Stąporka, 55,5% robotników w Stoczni Gdańskiej nie potrafiło określić swoich poglądów politycznych, a 65% wspierało opozycję polityczną nie ze względów ideologicznych, lecz organizacyjnych – widząc w niej element uzupełniający system polityczny (tamże). Jadwiga Staniszki upatrywała w tym słabość Solidarności, która nie potrafiła wyartykułować swoich interesów. Można w tym jednak dostrzec siłę Związku, który mógł w ten sposób zdobyć szerokie wsparcie i umożliwić artykulację wszystkim grupom społecznym.

Uznanie kluczowych wartości – godności i wspólnotowości – stanowiło jądro „ideologii” Solidarności. Nikt, kto nie uznawał tych wartości, nie mógł brać udziału w ruchu. Jak pisał ks. Józef Tischner w filozoficznym komentarzu do zjawiska Solidarności, „nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia” (1981: 12), a uznanie ludzkiej godności było koniecznym warunkiem, „gramatyką” dialogu (tamże: 30). Trzeba przyznać, że te warunki pozwalały na skupienie wokół siebie ludzi o najróżniejszych przekonaniach. Dzięki ideowemu „samoograniczeniu” się ruchu mogły z nim sympatyzować miliony obywateli, których łączyło tylko podzielenie jego etycznego *credo*. Jak pisał Jan Kubik:

Solidarność była tak znakomitym oponentem komunizmu, gdyż udało się jej zmobilizować miliony ludzi przez zapewnienie im silnego związku emocjonalnego z „apolitycznym” układem symboli i dyskursów w tym sensie, że nie wspierały one „lewicy” ani „prawicy”, centralizacji ani decentralizacji, autorytarnego przywództwa ani partycypacyjnej demokracji. Ale pozwalała ogromnym rzeszom ludzi odzyskać godność i szacunek dla samych siebie (1994: 187-188).

Solidarność była nurtem szerokim i różnorodnym, ponieważ wymagała od swoich członków i sympatyków przyjęcia tylko tego etycznego minimum; co do całej reszty mogły istnieć różnice poglądów, spory doktryn i walki stronnictw.

Ideologia Solidarności nie była więc w ścisłym sensie programem, lecz *p r o c e d u r ą*; nie miała treści, lecz *f o r m ę*. W przesłaniu tego ruchu wbudowana była zasada wolności i pluralizmu, wspólny mianownik poglądów jej członków ograniczał się wyłącznie do prostych zasad moralnych – godności ludzi, ich podmiotowości, odpowiedzialności. Dominującą postacią jedności – wbrew temu, co sugerował Sergiusz Kowalski – nie była więc „jedność organiczna”, zakładająca identyczność postaw i poglądów, lecz jedność „konsensualna”, zakładająca zgodę co do pewnych spraw podstawowych i akceptację różnorodności w pozostałych (zob. dyskusja w Latošek 2001: 68-70). Lub, jak pisze Elżbieta Cizewska, Solidarność była „spójna”, ale nie „jednorodna”; tworzyli ją ludzie, którzy chcieli stanowić pewną jedność, ale nie za cenę ujednolicenia swoich opinii i postaw (2009: 114). Fundamentem tej spójności były wartości etyczne, a nie poczucie własnej wyższości moralnej czy jakieś elementy doktrynalne.

Z moralnym charakterem Solidarności wiąza się dwa nieporozumienia. Po pierwsze, jak wskazywał Ireneusz Krzemiński, postulaty etyczne Związku nie miały – jak uważała Jadwiga Staniszki – charakteru funda-

mentalistycznego. Wartości nie traktowano bowiem jako celów działania zbiorowego ani kryteriów oceny ludzi.

Czym innym jest świat społeczny zbudowany na zasadach moralnych, a czym innym świat, w którym ktoś, kto nie zachował się zgodnie z normą moralną, idzie do więzienia lub jest społecznie potępiony [...]. Ale przecież to przeciw zorganizowanemu wedle takich pomysłów światu zaprotestowaliśmy prawie wszyscy w 1980 roku! (Krzemiński 1997: 27-28).

Po drugie, nic nie wskazuje na to – wbrew sugestiom Jadwigi Staniszkis – że Solidarność uważała się za absolutnie „dobrą” i jedynie „dobrą” stroną w jakimkolwiek konflikcie. Nie ma automatycznego przejścia od odkrycia własnej godności do stwierdzenia własnego dobra, tak samo jak nie ma prostego przejścia od uznania własnego dobra do stwierdzenia, że jest się jedyną dobrą stroną konfliktu. Działacze Solidarności niewątpliwie uważali się za bardziej wolnych, szczerych i autentycznych niż aparat władzy, a odkrycie własnej godności z pewnością jest czymś dobrym. Nie można jednak tylko z tego wnioskować, że związkowcy uważali się za absolutnie dobrych i wyłącznie dobrych, tym bardziej że istnieją świadectwa na rzecz przeciwniej tezy (zob. niżej, s. 146 i n.).

Uznanie godności własnej i innych miało konsekwencje w sposobie postrzegania świata, rozumowania i mówienia. Powstanie wspólnoty godnych ludzi skłaniało bowiem to debaty, w której każdy mógł brać udział i posługiwać się swoim własnym językiem.

Odkrycie własnej godności i świadomość uczestnictwa we wspólnocie prowadziły do uznania, że wszyscy członkowie wspólnoty mają takie same prawa, taką samą godność i wartość. To zaś prowadziło do wniosku, że liczy się głos każdego członka wspólnoty, że należy uszanować każdy punkt widzenia i że wspólne stanowisko należy uzgadniać ze wszystkimi. Skoro bowiem wszyscy mają tę samą godność, to każdy ma prawo, by jego głos został wysłuchany. Jak pisał Paweł Śpiewak:

Moc związku wyrastała nie tyle z uczuć negatywnych, z postawy krytycznej, z nieufności czy nienawiści, ale przede wszystkim z pragnienia obywateli bycia widzianymi, szanowanymi i uznawanymi przez innych (1991: 225).

To proste rozumowanie prowadzące od godności do prawa głosu miało doniosłe konsekwencje. W rezultacie bowiem – pisał Ireneusz Krzemiński – w Solidarności ukształtowała się „mentalność obywatelska” (2006: 21, 25, 1997: 17), prowadząca do sformułowania oryginalnego projektu „demokracji

debatującej” (Krzemiński 2006: 33, 2005b: 14). Powstanie wspólnoty równych, wolnych i odpowiedzialnych obywateli było najważniejszym świadectwem powstawania społeczeństwa obywatelskiego w Polsce (Krzemiński 1997: 17, 151, 152; Świdorski 1996: 85, 101).

Bezpośrednim skutkiem uświadomienia sobie swojej godności i uczestnictwa we wspólnocie było to, że ludzie zaczęli mówić; jak barwnie stwierdził Dariusz Gawin, „nieokiełznany żywioł powszechnej debaty, ogólnego i bezustannego mówienia rozlał się z Wybrzeża na cały kraj” (2006: 61). „Każde większe gremium związkowe – pisał Paweł Śpiewak – było forum wymiany opinii na wszystkie tematy” (1991: 224). Podobnie wspomina rok 1980 Ireneusz Krzemiński:

Pierwszym etapem działania Związku była społeczna debata. Jesienią 1980 roku Polska zamieniła się w wielkie forum publicznej dyskusji [...], nie było chyba miejscowości, w której nie odbywałyby się ogólnospołeczne zebrania (2005b: 13).

Dziennikarze, którzy znajdowali się w Stoczni Gdańskiej w czasie strajku, wspominali, jak wielkie wrażenie robiła na nich „swoboda bycia” i „naturalność” zachowania się strajkujących (Jankowska, Miller 2005: 90, 93-94). Największe wrażenie robiło jednak to, że stoczniowcy mówili „po polsku”, „spontanicznie” i bez „rytuałów” (tamże: 85, 95, 212, 244). Jeden z dziennikarzy wspominał charakterystyczne zdarzenie:

Pamiętam, że sam – wdawszy się w rozmowę z pięcioosobową gromadką pracowników któregoś z wydziałów kadłubowych – stwierdziłem po chwili z satysfakcją, ale i niejakim przerażeniem, że liczba moich „rozmówców” wynosi już pół setki i zewsząd zbliżają się następni (Jankowska, Miller 2005: 213).

Solidarność „stworzyła przestrzeń publicznej debaty” (Krzemiński 2006: 20), „uruchoimiła zbiorową komunikację” (Śpiewak 1991: 224); zmiany w tej sferze spowodowane powstaniem Solidarności komentatorzy porównują do „odryglowania” (Baczo 1994: 246), „otwarcia szlabanów” (Krzemiński 2005a: 61), „rozluźnienia języków” i „Zielonych Świątek” (Ash 1990: 47).

Rozgadanie Solidarności wyraźnie kontrastowało ze wspomnianymi przez robotników „milczącymi zebraniem” z lat siedemdziesiątych (Marody i in. 2004: 104, zob. wyżej, s. 87, 95). Najważniejsze jednak nie jest to, że ludzie zaczęli mówić, ale to jak zaczęli mówić. Edmund Wnuk-Lipiński pisał:

W krótkim okresie legalnego działania Solidarności język życia publicznego stał się ponownie własnością opinii publicznej. Prawda przestała mieć charak-



ter objawienia, podawanego do wierzenia w urzędowych komunikatach, a wyłaniała się z mozolnego sporu publicznego [...] (1993: 64).

Dyskurs wczesnej Solidarności miał w przeciwieństwie do dyskursu oficjalnego – jak pisał Bronisław Świdzki – charakter „pluralistyczny” (1996: 136) i „wielogłosowy” (tamże: 137)<sup>16</sup>. Debata była otwarta. Solidarność nie przesądzała, o czym i co należy mówić. Dopuszczanie wielu różnych głosów w debacie jest prostą konsekwencją istnienia wielu jej równoprawnych uczestników.

We wskazanych dotychczas cechach ruchu łatwo znaleźć wiele elementów ternarnych. Dyskurs Solidarności opierał się na wartościach, to znaczy na regułach, a nie na przyjmowanych z góry twierdzeniach, to znaczy na kanonie tekstów. Warunki uczestnictwa w debacie były bardzo skromne – chodziło tylko o uznanie praw wszystkich jej uczestników i wynikających z nich pewnych procedur. Generowane w debacie teksty nie musiały być zgodne – jak w wypadku dyskursu komunistycznego – z nienaruszalnymi tekstami kanonicznymi. Musiały tylko być tworzone zgodnie z procedurą, która pozwalała wszystkim członkom ruchu na zabieranie głosu i wyrażanie swojej opinii. Być może dlatego Solidarność tak dobrze radziła sobie bez programu, który powstał dopiero po przeszło roku burzliwej działalności Związku. Prawdziwym „programem” były bowiem reguły, a nie tezy.

Celem dyskursu było jak najwierniejsze modelowanie rzeczywistości społecznej i tożsamości członków. Mówiąc językiem Jurija Łotmana, znaczenie w tym dyskursie było tworzone przez przekodowanie zewnętrzne, a nie wewnętrzne. Z tego względu dyskurs Solidarności dopuszczał wiele punktów widzenia, akceptował rozbieżności i godził się na spory. Wielość punktów widzenia miała pozwolić na uniknięcie ograniczeń jednego kodu i zbliżenie się do pozajęzykowej rzeczywistości. Pod tymi względami dyskurs Solidarności miał zatem wyraźnie charakter polifoniczny, a więc ternarny.

Orientację na przekładalność perspektyw, czyli branie pod uwagę wielu punktów widzenia, widać dokładnie w *Etyce solidarności* ks. Józefa Tischnera, tekście który stanowił zarazem opis i normę nowej wspólnoty.

<sup>16</sup> Bronisław Świdzki argumentował, że pod tym względem dyskurs wczesnej Solidarności różnił się też od dyskursu inteligentkiej opozycji, która była równie niedialogiczna jak Partia. Innymi słowy, jego zdaniem legalna Solidarność była przekroczeniem, a podziemna Solidarność – odzwierciedleniem Partii.

Ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostaniemy w oddaleniu od siebie [...] lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, a ty moimi oczami, musimy porównać w rozumie nasze widoki i dopiero w ten sposób jesteśmy w stanie znaleźć odpowiedź na pytanie, jak to z nami naprawdę jest (1981: 15-16).

Warunkiem dialogu – zdaniem kapelana Solidarności – jest więc zdolność „wczuwania się” w punkt widzenia drugiego (tamże: 16), gotowość uznania innych racji.

Orientacja systemu na reguły i wartości została – jak się wydaje – zinstytucjonalizowana i doprowadziła do powstania zadziwiającego tworu, jakim był Niezależny Samorządny Związek Zawodowy. Obsesja demokracji, jawności, staropolskiego „ucierania” to najbardziej rzucające się w oczy cechy tej organizacji. Umiejscowienie dyskusji w centrum życia związku było prawdziwą „osobliwością organizacyjną Solidarności” (Krzemiński 2006: 23). Prowadziło to do pewnych szczególnych i dziwacznych na pozór rozwiązań organizacyjnych, mających na celu zapewnienie jak największej demokracji i przejrzystości procedur. Skoro wszyscy ludzie mają swą godność i powinni być wysłuchani, to sposób organizacji prac Związku powinien umożliwiać wszystkim wypowiedzenie swojego zdania, powinien dopuszczać dyskusję i pozwalać na przewlekłe spory. Prowadziło to – zwłaszcza podczas obrad Zjazdu Solidarności – do istnego „szaleństwa demokracji” (Boratyn i in. 2000: 50). Wielu świadków i komentatorów zwracało uwagę na szczególne przywiązanie działaczy do swobodnej debaty:

Zjazd został tak pomyślany, aby nie było możliwe żadne najmniejsze uchybienie zasadom demokracji, co stanowi zamierzony przez organizatorów jaskrawy kontrast w stosunku do obyczajów i mechanizmów politycznych panujących w krajach komunistycznych. Zjazd z upodobaniem pozwala tu sobie na pewien luksus [...]. Złożona procedura pozwala wypowiedzieć się każdemu z delegatów, żądać głosowania, ewentualnie skorzystać z przedłużonego czasu wypowiedzi [...] (Touraine i in. 1989: 126).

To samo zauważał Timothy Garton Ash:

Superdemokratyczna procedura zezwalała każdemu delegatowi na włączenie się do dyskusji niemal w każdym momencie. [...] Kiedy rozpoczęły się wybory, urny były odwracane do góry i potrząsane nad głowami delegatów, żeby pokazać, że nie ma żadnych manipulacji (Ash 1990: 136-137; zob. także np. Gawin 2006: 62; Łopiński, Moskit, Wilk 1989: 19).

Podobną funkcję spełniała – jak sądzą niektórzy autorzy – decentralizacja i terytorialna struktura Związku. Obie te zasady te stanowiły „rewelację” i „absolutne *novum*” w scentralizowanej socjalistycznej rzeczywistości (Rębowska 2005: 86). Terytorialna struktura Solidarności wymagała nieustannych debat, wypracowywania decyzji „na dole”, brania pod uwagę różnych punktów widzenia, ważenia interesów wszystkich uczestników. W ten sposób zbierano głosy wszystkich członków – najpierw na poziomie regionów, a potem całego Związku. Robotnicy doskonale rozumieli zalety organizacji terytorialnej (Marody i in. 2004: 150). Dyskusje poprzedzające przyjęcie takiej struktury wskazują też wyraźnie, że Związek chciał dzięki niej pełnić funkcję reprezentacji całego społeczeństwa (Holzer 1983: 74; zob. także Ash 1990: 46 i Toeplitz 1983: 221).

Jeśli więc można mówić o aprioryzmie Solidarności, to dotyczył on tylko uznania kilku prostych wartości oraz wynikających z nich zasad prowadzenia debaty. Nie miała natomiast Solidarność – jak się zdaje – gotowej, „substancjalnej” ideologii, którą mogłaby wcielać w życie. Jak pisał Ireneusz Krzemiński: „Solidarność chciała lepiej urządzić świat, nie wedle utopijnej wizji, ale przywracając swemu społeczeństwu i państwu podstawowe cechy wolnych ludzi i niezależnych państw” (2005b: 12-13). Aprioryczna treść ideologii komunistycznej została więc zastąpiona aprioryczną procedurą uwalniania społeczeństwa. Trudno nie dostrzec tu zasadniczej różnicy między systemem binarnym a ternarym.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że oparcie swojej tożsamości na wartościach ograniczało Solidarność, podobnie jak akceptacja założeń ideologicznych ograniczała Partię. Ograniczanie to miało jednak zupełnie inny charakter. Jak zauważył Andrzej Waśkiewicz:

Etos Solidarności, który przyniósł jej trwałe miejsce w historii XX wieku i z którego dziś nie tylko jej członkowie są zapewne dumni, w istocie przeszkadzał w rozgrywce z władzą. Naprzeciw „zacieśniającej szeregi” monopartii, która nie wahałaby się użyć żadnego ze środków zalecanych przez Machiavellego w walce o władzę, stanął bowiem ruch, który programowo miał być jej przeciwieństwem, stąd też takich możliwości się pozbawił (2005: 7).

Na tym polegał prawdziwy sens samoograniczania się Solidarności. Ograniczenie nie wynikało – jak sugerowała Staniszkis – z niezdolności do trafnego wyrażenia swoich interesów czy z dogmatyzacji umysłu, lecz ze świadomego identyfikowania się przez wartości.

### PLURALIZM „AIDEOLOGII” SOLIDARNOCI

Rezultatem nastawienia na wartości, a nie na ideologiczne założenia był szeroki pluralizm Solidarności. Jak pisał Ireneusz Krzemiński:

Najbardziej zaskakującym elementem [...] etosu Solidarności było przypisanie wysokiej wartości różnorodności i indywidualności, i tym samym uznanie znaczenia pluralizmu. Była to najbardziej zaskakująca cecha masowego ruchu społecznego, co warto podkreślić (1997: 246).

Kolejną cechą dyskursu Solidarności był – o czym będzie mowa niżej – brak dychotomicznej wizji rzeczywistości. Obie te cechy odróżniają dyskurs Związku od ideologii komunistycznej i świadczą o jego ternarym charakterze.

Paradoksalnie można powiedzieć, że Solidarność w żadnej sprawie nie miała własnego zdania. Jej celem nie było bowiem formułowanie jakiejś jednej wizji świata, lecz odblokowanie wyrażania poglądów, „stworzenie przestrzeni ich artykulacji”, otwarcie debaty (Wnuk-Lipiński 1993: 18). Interesującym świadectwem takiej postawy jest fragment uchwały Walnego Zjazdu Delegatów województwa katowickiego z sierpnia 1981 roku:

Wielość postaw, racji światopoglądowych, koncepcji będzie przez swą różnorodność warunkiem nieprzemijalnej i twórczej siły Związku. Niech jedność tworzy się z wielości, bo wtedy będzie trwała i akceptowana. Solidarność nie powinna identyfikować się z żadną określoną koncepcją, poglądem z osobna w fazie ich kreowania i lansowania, lecz wspierać wszelkie inicjatywy pochodzące od ludzi (cyt. za: Boratyn i in. 2000: 8-9).

Na taki charakter dyskursu zwraca uwagę wielu komentatorów. Solidarność – jak pisał Ireneusz Krzemiński – była ruchem, który kierował się „odruchem niechęci do ideologii” (2005b: 10) i podjął „próbę liberalnego pluralizmu na wielką skalę” (tamże: 16). Solidarność była więc „jednością w różnorodności” (Kaczmarczyk 2005: 34), „nieustrukturyzowanym melażem różnych wartości” (Bäcker 2001: 22), co zakładało „szeroki pluralizm i długotrwały brak programu” (Boratyn i in. 2000: 8). Solidarność była zróżnicowana, lecz te różnice nie podlegały wartościowaniu. Takie rozumienie pojęcia solidarności występuje również w socjologii Durkheim. Z tego względu, jak pisał Michał Kaczmarczyk, nazwa Związku była socjologicznie „trafna” (2005: 33). Drugą stroną tego „szerokiego pluralizmu” był brak zdyscyplinowania, chaos organizacyjny, niewybredne kłót-

nie i połajanki na zebraniach, a nawet – jak za czasów saskich – próby zrywania Walnego Zjazdu Delegatów.

Wobec tego spór Solidarności z władzą nie był starciem dwóch partykularnych punktów widzenia, lecz jednego partykularnego, bezalternatywnego punktu widzenia (władzy) z wieloma alternatywnymi (opozycją). Píše o tym precyzyjnie Michał Kaczmarczyk:

Istotą sprzeciwu wobec władzy okazał się pluralizm polityczny i społeczny bezlitośnie kompromitujący propagandową fasadę „klasy uniwersalnej” rzekomo reprezentującej wspólny interes jednolitego w swych poglądach, potrzebach i aspiracjach społeczeństwa (2005: 34).

W podobnym duchu pisała Elżbieta Hałas:

Samoorganizujący i samoograniczający się ruch, dający przykład dochodzenia do porozumienia w sposób negocyjny, był całkowitym przeciwieństwem konsolidacji wymuszonej przez nadzorujące centrum. Solidarność przy tym wcale nie stanowiła jedności, lecz niezmiernie zróżnicowaną wielość [...] (2006: 232).

W dyskursie Solidarności można było znaleźć wiele dyskursów – religijny, obywatelski, moralny, robotniczy, narodowo-wyzwoleńczy. Każdy z nich formułował nieco inny punkt widzenia, co prowadziło do nieustannych napięć nie tylko wewnątrz organizacji, lecz także wewnątrz jej każdego członka. Wszystkie te nurty łączyły się jednak z przyjęciem podstawowych założeń solidarnościowej „ideologii” – etycznego przekonania o godności każdego człowieka, a więc prawa do mówienia i bycia wysłuchanym. Każdy z tych nurtów rezygnował też z roszczenia do własnej wyłączności.

Dzieje Solidarności można traktować jako rozszerzanie się wspólnoty, poczucia „my”. Temu procesowi towarzyszyło poszerzanie uniwersum branych pod uwagę punktów widzenia, dziedziny relacji przekładalności perspektyw. Każde takie rozszerzenie polegało na częściowej relatywizacji własnego punktu widzenia, „przewycięzeniu partykularyzmu” (Krzemiński 2005a: 66). Początkiem była załoga pojedynczego zakładu, potem pracownicy jednego regionu, ogół ludzi pracy, wreszcie cały naród. Ks. Józef Tischner nazywał ten proces – nawiązując do wyrażenia Mickiewicza – „powiększeniem duszy” (Tischner, 5 X 1981, zob. niżej, s. 224). Ten proces obejmował nie tylko punkty widzenia członków Solidarności, lecz także perspektywę innych instytucji – nie tylko Kościoła, lecz także Partii.

Proces „poszerzania duszy” prowadził do akceptowania odmiennych punktów widzenia. Jeden z gdańskich robotników mówił badaczom, że Kościół „reprezentuje inny punkt widzenia niż my” i właśnie dlatego „wywiera wpływ stabilizacyjny” (cyt. za: Touraine i in. 1989: 40). Oznacza to, że badany – choć nie utożsamiał się z punktem widzenia Kościoła – uznawał jego prawomocność, mało tego – dostrzegał ograniczenia własnej perspektywy i doceniał wynikającą ze starcia poglądów stabilność. „Powiększanie duszy” widać w bardzo wielu dziedzinach. Związek zabierał głos w sprawach, które na pierwszy rzut oka go nie dotyczyły: występował w imieniu niepełnosprawnych i mniejszości narodowych (Ash 1990: 80), sprzeciwiał się profanowaniu cmentarzy żołnierzy radzieckich (Holzer 1983: 150), stawał w obronie działaczy politycznych, z którymi się nie zgadzał (np. prawnicowca Leszka Moczulskiego czy lewaka Edwarda Bałuki), a nawet fundował stypendia dla socjologów, którzy głęboko go krytykowali – na przykład dla Sergiusza Kowalskiego (1990: 7).

Z pluralistycznego i proceduralnego charakteru ideologii Solidarności wynikało jej samoograniczenie się w walce o władzę. Solidarność nie chciała być po prostu „partią” – czyli reprezentacją części społeczeństwa, lecz wyrazem jego zróżnicowanej całości. Z tego powodu podejrzenie Związku o chęć przejęcia władzy wynika z pomylenia strony sporu z areną. Swoisty charakter Solidarności dobrze rozumieli działacze badani przez francuski zespół. Alain Touraine podkreślał, że

Solidarność usiłowała narzucić demokratyzację życia politycznego i społecznego, nigdy jednak nie chciała zastąpić istniejącej władzy. Dążyła do tego, by rozszerzały się obszary negocjacji i wolnej gry sił, by pojawiały się oprócz niej, zwłaszcza dzięki samorządowi pracownicczemu i lokalnemu, inne siły społeczne, z którymi mogłaby negocjować, spierać się czy nawet wchodzić w konflikt (Touraine i in. 1989: 162).

W związku z tym hasło wolnych wyborów, które padło w czasie Zjazdu, nie było przygotowaniem do przejęcia władzy. Solidarność – referował Alain Touraine – domagała się wyborów „po to, by sama mogła roztopić się w wielości partii politycznych”, a nie po to, by „przekształcić się w partię i wygrać wybory” (tamże: 92). Z tego punktu widzenia rozpad Solidarności po 1989 roku był czymś zupełnie naturalnym i oczekiwanym. Gdy Związek przestał pełnić funkcję reprezentacji całości, stał się jednym z partykularnych aktorów życia społecznego.

## NIEDYCHOTOMICZNOŚĆ „AIDEOLOGII” SOLIDARNOŚCI

Z pluralizmu, czyli uznania za dopuszczalne wielu różnych punktów widzenia, wynika, że wizja świata w dyskursie Solidarności nie była dychotomiczna. To twierdzenie stoi w sprzeczności z opinią wielu cytowanych wyżej autorów, którzy podkreślali znaczenie „dychotomicznej” opozycji my–oni w wyobrażeniach Związku. Wydaje się jednak, że Solidarność od podpisania porozumień sierpniowych do wprowadzenia stanu wojennego nie miała takiego obrazu świata, czego wyrazem była nieustanna gotowość do porozumienia, niezmiennie ignorowana przez rządzących. Wydaje się, że przynajmniej czasami autorzy, którzy piszą o „dychotomicznym” podziale my–oni, sugerują się dalszymi losami sposobu myślenia Solidarności, który faktycznie uległ po 13 grudnia 1981 roku polaryzacji.

„Solidarność, ta zrodzona z kart i ducha Ewangelii – pisał ks. Józef Tischner – nie potrzebuje wroga lub przeciwnika, aby się wzmacniać i rozwijać. Ona się zwraca do wszystkich, a nie przeciw komukolwiek” (1981: 6). Wiele wskazuje na to, że wypowiedź tę można traktować nie tylko jako postulat, lecz także opis rzeczywistego funkcjonowania Związku. „Język Solidarności – pisał Dariusz Gawin – znosił podziały społeczne, wszelkie hierarchie i różnice. Z istoty swojej pozbawiony był elementu symbolicznej przemocy – nie dzielił, nie hierarchizował, nie wykluczał, lecz łączył” (2006: 63, 2002: 174). Dlatego też – jak pisał Zbigniew Stawrowski – „wspólnota Solidarności nie uważała nikogo za wroga” (2002: 116). Proces poszerzania spektrum branych pod uwagę punktów widzenia rozpoczął się w sierpniu i szybko ogarnął także rządzących, których opinie Solidarność starała się uwzględniać w swoich działaniach. Oznacza to więc, że nie traktowano ich – wbrew sugestiom cytowanych wcześniej autorów – jako zupełnie obcy element.

Warunkiem możliwości podpisania porozumień – a więc powstania Solidarności – było uznanie władzy za stronę zdolną do porozumienia. Oznaczało to – co podkreślał Ireneusz Krzemiński – zawieszenie obowiązującego wcześniej podziału my–oni.

Wprawdzie „my” i „oni” mamy nadal różne interesy, ale ta (choćby podstawowa) rozbieżność kształtuje się na bazie bardziej elementarnej, najogólniejszej wspólnoty – jest taki punkt, kiedy wszyscy jesteśmy „my”. Dopiero w oparciu o to „my” („Polak z Polakiem potrafi się dogadać”) rozwija się rozbieżność (2005a: 62; zob. także Jasiewicz b.r.: 2; Cizewska 2009: 160).

Porozumienie polegało na wzajemnym wzięciu pod uwagę swoich perspektyw – władza spójrzała na siebie oczyma robotników, opozycja – oczyma władzy.

Dlatego rządzący zgodzili się – jak wiadomo, pod przymusem i czasowo – na ustępstwa, a opozycja ograniczyła swoje żądania. Podpisanie porozumień było prawdziwym „dramatem społecznym”, „rytuałem” w sensie Victora Turnera, pozwoliło bowiem na wyjście poza dotychczasowe ramy dyskursu i jego rekonstrukcję na nowych zasadach (Czyżewski 1997: 114).

Podstawą wspólnej tożsamości opozycji i władzy były przede wszystkim wartości narodowe. W czasie rozmów w Stoczni Gdańskiej strajkujący wielokrotnie odwoływali się do wspólnej tożsamości: „wszyscy jesteśmy Polakami” (F. Wiśniewski, *Rozmowy*: 77), „po prostu jesteście Polakami” (L. Sobieszczak, tamże: 77), „spróbujmy [prowadzić] dialog jak Polak z Polakiem. W imię naszej ojczyzny...” (F. Wiśniewski, tamże: 95)<sup>17</sup>. Symbolem porozumienia stały się sławne słowa kończące strajk:

[L. Wałęsa:] Mogę z zadowoleniem powiedzieć, że nasz spór zakończyliśmy, że Polacy, jak chcą, mogą się ze sobą zawsze porozumieć. Jest to więc sukces obu stron [...]. Rzeczywiście dogadaliśmy się tak jak Polak z Polakiem. Bez użycia siły. Tylko i wyłącznie w rozmowach [...]. I tak zawsze powinno być.

[M. Jagielski:] Potwierdzam i w pełni podtrzymuję, co było powiedziane: rozmawialiśmy tak jak Polacy ze sobą powinni rozmawiać, jak rozmawia Polak z Polakiem (*Rozmowy*: 156-157, 157-158).

Fragment ten doczekał się wielu komentarzy:

Ponad zasadniczym podziałem na „władzę” i „społeczeństwo” istniało poczucie więzi narodowej łączącej wszystkich i umożliwiającej dialog. Świadczą o tym historyczne słowa Lecha Wałęsy wypowiedziane po podpisaniu umów sierpniowych [...] (Krasnodębski 2001: 135; zob. także Krzemiński 2005a: 62).

Władze PRL-u były więc uważane za „swego rodzaju okropną część rodziny”, z którą jest się skłóconym, ale taką, „w stosunku do której wciąż żywi się jakieś nadzieje” (Boratyn i in. 2000: 68). Powoływanie się na jedność narodową świadczyło, że strona przeciwna „nie jest mimo wszystko ulepiona z innej gliny” (tamże: 70).

Co ciekawe, to właśnie władzy strajkujący bardzo często zarzucali dzielenie społeczeństwa na „my” i „oni”. Tak było w Stoczni Gdańskiej zarówno w 1980 roku: „Dzielicie społeczeństwo na my i oni” (cyt. za: Giełżyński,

<sup>17</sup> Prócz tego rozmówcy znajdowali najwyraźniej wspólny grunt na płaszczyźnie klasowej („ja jestem rolnik”, M. Jagielski, *Rozmowy*: 129), ogólnoludzkiej („ja jestem też człowiek”, tamże: 78) i genderowej („musimy się naprawdę po męsku dogadać”, L. Wałęsa, tamże: 81).

Stefański 1981: 159), jak i w 1988: „Nie nastąpią zmiany na lepsze, jeśli utrzymywać się będzie ostry podział my–oni” (cyt. za: Giełżyński, Smoleński 1989: 134). Wynika z tego, że Solidarność skłonna była do wychodzenia poza te dychotomiczne podziały. Niestety, jeszcze częściej to władza oskarżała ją o dzielenie społeczeństwa (zob. niżej, s. 153).

Konsekwencją dychotomicznej wizji świata powinno być ujednoczenie własnego obrazu i obrazu przeciwnika. W wypadku Solidarności było jednak zupełnie inaczej. „Władza” nie jawiła się jej jako monolit. Działacze nie utożsamiali też ze sobą różnych odmiennych od siebie grup i instytucji. Widzieli na przykład różnicę – której być może wcale nie było – między „twardogłowymi” członkami aparatu, obwinianymi o dokonanie prowokacji bydgoskiej, i umiarkowanymi członkami partii, do których zaliczali generała Jaruzelskiego (Boratyn i in. 2000: 61). Tuż po pobiciu działaczy Solidarności w Bydgoszczy Wałęsa stwierdził: „Nie wszyscy z władzy są źli. Niektórym chcemy zawierzyć” (Holzer 1983: 132). Zjazd Solidarności z entuzjazmem przyjął delegację milicjantów, doceniano poparcie posłów, SD i Paxu, pozwalano na łączność członkostwa w Związku i Partii, rozważano nawet współpracę z „nawróconymi” esbekami (Boratyn i in. 2000: 69, 59).

Wobec tych faktów Sergiusz Kowalski, aby utrzymać tezę o dychotomicznej wizji świata Solidarności, musiał dzielić sferę „władzy” na część „złą” i część potencjalnie „dobrą”, co niewątpliwie zamazuje rysowany przez niego dychotomiczny obraz (1990: 42). Warto też zwrócić uwagę, że nawet Jadwiga Staniszkis, choć pisała o symbolicznej polaryzacji dyskursu, mówiła o realnej „depolaryzacji” na poziomie interakcji (2006a: 236). Władza abstrakcyjnie odrzucana na poziomie symboli była akceptowana, gdy chodziło o sprawy życia codziennego. To także podważa tezę o dychotomicznej wizji świata.

Podobnie rzecz ma się z rzekomą jednolitością Solidarności. „Trudno oprzeć się wrażeniu – pisała o Związku Elżbieta Cizewska – że wypowiedające się «my» składa się z różnych głosów, które nie są jednomyślne, a czasem wręcz ze sobą sprzeczne” (2009: 258-259). Własna tożsamość Związku dopuszczała i wręcz zakładała wewnętrzne zróżnicowania, których nie eliminowała zgodność w sferze podstawowych wartości. Nie można więc zgodzić się z Jadwigą Staniszkis, która w Solidarności dostrzegała przede wszystkim „solidaryzm”, rozumiany jako skłonność do tłumienia wewnętrznych sporów i do ujednoczenia opinii (1984: 142, 145). Jak stwierdza Cizewska:

Wprawdzie jest wiele świadectw mówiących o małej tolerancji konfliktu w Solidarności i dzielenia się na frakcje, ale *de facto* istnienie frakcji było zwią-

kową codziennością i wspomniana nietolerancja, której rozmiary i znaczenie, podkreślmy, dziś są już niesprawdzaalne, należy rozumieć jako odpowiedź na rzeczywistość (2009: 167).

Trudno zresztą wyobrazić sobie, na czym miałyby polegać dławienie indywidualnych opinii w ruchu, którego nieformalnym hymnem były *Mury* Jacka Kaczmarskiego! Trudno uwierzyć, że związkowcy przysłuchiwali się tylko bojowemu refrenowi tej pieśni.

Pluralizm Związku miał oczywiście swoje granice. Pierwszą stwarzało etyczne *credo*, stanowiące wspólny mianownik wszystkich istniejących w nim nurtów. Prócz tego nie akceptowano – co zrozumiałe – różnic, które mogły prowadzić do rozłamu Związku (Kaliski 2003: 38). Wiadomo jednak, że margines swobody był bardzo duży. Wreszcie pluralizm w Solidarności nie był absolutyzowany. Uczestnicy ruchu mieli świadomość, że celem dyskusji nie jest konstatacja „niewspółmierności wartości”, lecz wspólne dobro. Dialog nie miał polegać na akcentowaniu różnic, lecz na poszukiwaniu wspólnego stanowiska, biorącego pod uwagę głos wszystkich uczestników debaty. Podkreślał to szczególnie Zdzisław Krasnodębski:

Dialog zakładał pluralizm, zwłaszcza polityczny, możliwość wyrażania różnic, swobodę głoszenia poglądów. Jednak nie oznaczało to rezygnacji z idei dobra wspólnego ani nie prowadziło do akceptacji relatywizmu. Cały proces polityczny rozumiano jako poszukiwanie dobra, co do którego możliwe jest porozumienie, jeśli nie jest się skorumpowanym lub zaślepionym (2001: 134).

Taki stosunek do dialogu może oczywiście niepokoić niektórych komentatorów, dla których wszelkie porozumienie jest groźbą zniewolenia i totalitaryzmu. Z tego względu – o czym była już mowa wyżej – niektórzy uznawali Solidarność za niebezpieczny ruch kolektywistyczny.

Tezę o ternarnym charakterze dyskursu Solidarności wzmacnia jeszcze uderzająca różnica między obrazem Partii z punktu widzenia Solidarności i obrazem Solidarności z punktu widzenia Partii.

W pierwszym rozdziale analizowałem wypadek reformy patriarchy Nikona, w której binarni staroobrzędowcy gwałtownie wystąpili przeciwko ternarnym – przynajmniej na początku – nowoobrzędowcom. Na tym przykładzie można było dostrzec ciekawą asymetrię – strona ternarna była gotowa pójść na ustępstwa, które nie były traktowane jako ustępstwa przez stronę binarną. Zwolennicy Nikona mogli nie przykładać wagi do sposobu kreślenia znaku krzyża, ich przeciwnicy jednak samą możliwość wykonywania obrzędu inaczej uznawali za herezję.

Wydaje się, że podobne zjawisko wystąpiło w 1980 roku w Polsce. Władza z powodów ideologicznych po prostu nie mogła dopuścić istnienia niezależnego od siebie partnera. Różnica w dyskursie binarnym – o czym była mowa w pierwszym rozdziale – sprowadza się do sprzeczności. Siła „niesocjalistyczna”, czyli niezależna od władzy, musiała być uznana za siłę „antysocjalistyczną”, czyli przeciwną władzy. System – jak zwracał uwagę Marek Latoszek – nie traktował Solidarności jako „oponenta”, z którym można współpracować, lecz jako „przeciwnika”, którego trzeba zlikwidować (2005: 249). O ile więc Solidarność musiała się samoograniczać, o tyle władze nie mogły tego robić.

Formy państwa i administracji PRL-u, w swej istocie monocentryczne, wciąż pozostawały w „ideologicznej klatce” kultury komunistycznej, zatem nie były zdolne do współdziałania z samoograniczającym się społeczeństwem i kulturą demokratyczną (tamże: 268).

Wprowadzenie stanu wojennego było – z czysto semiotycznego punktu widzenia – tylko kwestią czasu.

Solidarność rzeczywiście różniła się od Partii, ale nie w tym, że stanowiła jej odwrócenie, lecz w tym, że ją przekraczała. Badacze Solidarności zwracali czasem uwagę, że różnica między Solidarnością a Partią polegała właśnie na akceptacji lub odrzucenia demokracji. Władza była różna od Solidarności, ponieważ odrzucała demokrację, pluralizm i wolność uznawane przez Związek (zob. Bäcker 2001: 30; Kubik 1994: 180; Wnuk-Lipiński 1993: 69). W takim wypadku spór Solidarności z władzą miałby charakter sporu zwolenników policentryzmu ze zwolennikami monocentryzmu (Jasiewicz b.r.: 6), czyli dyskursu ternarnego z binarnym. Praktyka pokazywała jednak, że Solidarność pokładała duże zaufanie we władzy i wyraźnie traktowała ją, jak gdyby była zdolna do porozumienia i miała charakter ternarny.

Zwolennicy „tezy o odzwierciedleniu” sugerowali, że binarny charakter dyskursu Solidarności uniemożliwiał porozumienie z rządem. Wydaje się jednak, że porozumienie w wystarczającym stopniu blokował binarny charakter *j e d n e j* strony konfliktu. Jeśli „teza o przekroczeniu” jest słuszną, konfrontacja Partii i Solidarności była konfrontacją systemu binarnego z ternarnym. To, że spór nie mógł zostać rozwiązany przez negocjację, wynika jednak z binarności Partii, a nie Związku.

Ta asymetria jest dobrze widoczna w wypowiedziach obu stron. Władza wydawała się zupełnie na serio – i całkowicie wbrew faktom – liczyć

z możliwością użycia siły przez Solidarność. Jeden z członków Biura Politycznego KC PZPR mówił na zamkniętym posiedzeniu:

Zalecenia dotyczące walki z przeciwnikiem wcześniej przyjęte są nadal aktualne. Trzeba je wzmocnić. [...] Hasło, że chcemy iść na zderzenie z przeciwnikiem, nie jest nowe. Jeśli byłby dostatecznie silny, to już by uderzył, a my wisielibyśmy na drzewach (M. Milewski, 1 VIII 1981, cyt. za: Włodek 1992: 434).

Taka opinia nie była czymś wyjątkowym w aparacie władzy. Powszechnie uważano, że Solidarność dąży do zdobycia władzy (S. Kania, tamże: 153; S. Ciosek, tamże: 550), „narzuca konfrontację” (W. Jaruzelski, tamże: 548) i zmierza do użycia siły (M. Rakowski, tamże: 563). Sławny list prokuratora Lucjana Czubińskiego, który wywołał tzw. sprawę Narożniaka, przestrzegał, że Solidarność dąży do obalenia przemocą ustroju (Holzer 1983: 101-102). Mało tego, wśród aparatu krążyły pogłoski – najpewniej rozsywane przez bezpiekę – o istnieniu list zawierających nazwiska osób, które mają zostać wymordowane wraz z rodzinami po przejęciu władzy przez Solidarność (tamże: 229). Albin Siwak publicznie twierdził, że znajduje się na tej liście (Głowiński 1996: 28).

Trudno uwierzyć, że działacze partyjni na serio rozważali użycie siły przez Solidarność. Mimo to w sytuacjach oficjalnych, a nawet na tajnych posiedzeniach Biura Politycznego, pojawiały się takie wypowiedzi. Ten sposób myślenia doprowadził do tego, że w przemówieniu generała Jaruzelskiego po wprowadzeniu stanu wojennego znalazły się pamiętne słowa: „Jak długo ręka wyciągnięta do zgody ma spotykać się z zaciśniętą pięścią?” (cyt. za: Dziecielska-Machnikowska, Matuszak 1984: 197). Oczywiście to Partia wyciągała rękę, a Solidarność zaciskała pięść.

Perspektywa Solidarności była zupełnie inna. Wprowadzenie stanu wojennego zupełnie zaskoczyło działaczy Związku. Timothy Garton Ash sugerował, że lekceważenie siły Partii przez Solidarność wynikało z nieporozumienia semantycznego – uznawano słabość „władzy”, ale nie odróżniano władzy politycznej od władzy aparatu przemocy (1990: 161-162). Wydaje się, że chodziło tu o dużo poważniejsze nieporozumienie, które jednak także miało charakter semiotyczny. To, że Związek nie przygotował się na zerwanie dialogu przez władzę, wynika wprost ze strukturalnych uwarunkowań jego dyskursu. Dyskurs ternarny może bowiem dopuszczać wiele różnych punktów widzenia i nie rości sobie pretensji do wyłączności.

Podczas Zjazdu Solidarności, dwa miesiące przed wprowadzeniem stanu wojennego, jeden z czołowych działaczy mówił w wywiadzie dla prasy:

Sytuacja polityczna wcale nie jest tragiczna. Na pewno nic nam nie grozi. Chodzi tylko, jak zwykle, jak to było np. podczas wizyty Jana Pawła II, jak to było w roku 1968, 1970 czy 1976, o zastraszenie nas, o usiłowanie rozproszenia Solidarności (A. Gwiazda, cyt. za: Kaliski 2003: 56).

Nie była to odosobniona opinia. Wywiady z działaczami i sondaże opinii wyraźnie pokazywały, że po prostu nie wyobrażano sobie, iż władza może zerwać negocjacje i użyć siły:

Zespół [działaczy badanych w Łodzi] poszukuje rozwiązania politycznego wynegocjowanego z władzą i nie może sobie w ogóle wyobrazić, aby władza mogła się uciec do innego rozwiązania. [...] Zespół nie chce więc zerwania, co więcej, nie jest w stanie go sobie wyobrazić (Touraine i in. 1989: 144; zob. także 143, 145; Diatłowicki b.r.: 33; Łopiński, Moskit, Wilk 1989: 25).

Solidarność nie dostrzegła wielu groźnych posunięć przeciwnika, na przykład niedwuznacznej groźby wprowadzenia stanu wojennego w październikowej uchwale KC (Holzer 1983: 208-209) czy wprowadzenia wojskowych grup operacyjnych, które miały kontrolować administrację i przygotowywać przejęcie władzy (tamże: 211). Mało tego, zbagatelizowano nawet alarmujące informacje o przygotowaniu stanu wojennego, które dotarły do członków Komisji Krajowej jeszcze 12 XII 1981 roku. Znamienne ostatnie słowa, zarejestrowane na taśmie magnetofonowej tuż przed północą, brzmiały: „Nie kracz, Słowik” (tamże: 233).

Czasem kontrast między wizją świata władzy a wizją świata Solidarności ujawniał się w zaskakującej postaci. Oto Andrzej Żabiński, jeden z partyjnych radykałów, stwierdził:

Potwierdziło się raz jeszcze w całej rozciągłości, że nie mamy szansy na porozumienie ze zdecydowanym przeciwnikiem, na kompromis z zajadłym wrogiem socjalistycznego ustroju, zgodnie z niezmiennie aktualną leninowską zasadą „kto kogo” (tamże: 155).

Stwierdzenie, że z perspektywy Partii Solidarność była „zajadłym przeciwnikiem”, nie jest niczym nowym; zaskakujące jest natomiast to, że Żabiński uzasadnił niemożność porozumienia się z Solidarnością leninowską

zasadą „kto kogo”, która pierwotnie dotyczyła właśnie strategii partii komunistycznej. W ten sposób – być może wbrew woli – ujawnił prawdziwe powody niemożności zawarcia kompromisu.

Działacze Solidarności nie potrafili sobie wyobrazić, że druga strona może dążyć do „konfrontacji”; działacze Partii zaś nie potrafili sobie wyobrazić, że druga strona może do niej nie dążyć. Wydaje się, że ta uderzająca różnica postaw wynika w dużej mierze z charakteru dyskursu obu stron.

Z punktu widzenia binarnego dyskursu Partii dyskurs Solidarności miał także binarny charakter. Jest to szczególnie wypadek ogólnej zasady głoszącej, że z perspektywy systemów binarnych wszelkie systemy – nawet systemy ternarne – są postrzegane jako binarne. Dzieje się tak dlatego, że systemy binarne utożsamiają przeciwieństwa ze sprzecznościami, więc każdy różny od nich system traktują jako przeciwny sobie, a więc – binarny.

Dlatego to właśnie przywódcy partyjni i oficjalni publicyści pierwsi sformułowali tezę o dychotomiczności i aprioryczności sposobu myślenia Solidarności. Mieczysław Rakowski już w październiku 1980 roku krytykował Solidarności za to, że „trudne i skomplikowane sprawy polskie” rozpatruje z „pozycji my i oni” (Głowiński 1993: 228). Barcikowski oskarżał z kolei Związek o „nietolerancję” i „urządzenie nagonek na inaczej myślących” (Głowiński 1996: 76). Wreszcie to nie kto inny jak Jerzy Urban stwierdził, że Solidarność jest ruchem totalitarnym; ustanowił tym samym precedens, ponieważ nigdy wcześniej w historii PRL słowo „totalitaryzm” nie pojawiło się na ustach przedstawicieli władzy (Głowiński 1993: 325).

Te same oskarżenia można znaleźć w oficjalnej publicystyce (zob. antologię pod redakcją Adamskiego 1983). Powszechnie oskarżano Solidarność o kierowanie się emocjami (tamże: 28, 30, 33, 98, 101), pielęgnowanie przekonania o własnej wyższości moralnej (tamże: 98), brak zdolności do zawierania kompromisu (tamże: 37, 226), dychotomiczne postrzeganie rzeczywistości (tamże: 37, 98) i nietolerancję (tamże: 61). W publicystyce pojawiał się też występujący u Jadwigi Staniszkis zarzut o „demonstracyjne nierozróżnianie nurtów i tendencji w aparacie władzy” (tamże: 226), które prowadziło do „uszytywnienia” tegoż aparatu (tamże: 227).

Podobne wątki pojawiały się też w prymitywnej propagandzie, która przybierała postać prac naukowych. Należy do niej ciekawa książeczka Lesława Wojtasika *Socjotechnika Solidarności* (1982). Autor stwierdzał w niej, że Solidarność opierała się na „przekonaniu o własnej czystości moralnej” (tamże: 89-90) i propagowała „czarny stereotyp” władzy i „biały stereotyp” Związku (tamże: 87, 90). Dlatego Solidarność prowadziła „to-

talną krytykę” socjalizmu, „negowała wszystko, co jej nie wspierało” (tamże: 6) i szerzyła „nietolerancję światopoglądową” (tamże: 59).

Wszystkie te twierdzenia – czasem nawet w tym samym brzemieniu – można znaleźć u zwolenników „tezy o odzwierciedleniu”. Oczywiście żaden ze wskazywanych aparatczyków i publicystów (z wyjątkiem cytowanego wyżej Janusza Reykowskiego, zob. s. 126 i n.) nie twierdził, że idee Solidarności były odzwierciedleniem ideologii Partii, gdyż Partia była ich zdaniem ostoją tolerancji, kompromisowości i rozumu. Różnica polega więc na tym, że zwolennicy odzwierciedlenia uzupełniali diagnozę partyjnych komentatorów wskazaniem, że myślenie Partii było równie dychotomiczne i aprioryczne. Nie chcę sugerować, że istnieje jakiś bezpośredni związek między partyjną wizją Solidarności a „tezą o odzwierciedleniu”. Być może jednak Solidarność doczekała się takich nieprzychylnych interpretacji po prostu dlatego, że oceniano ją z punktu widzenia systemów binarnych – dyskursu komunistycznego w latach osiemdziesiątych i dyskursu „polskiego liberalizmu” w latach dziewięćdziesiątych (zob. niżej, s. 231 i n.).

Porównanie konfliktu między Partią a Solidarnością do walki między staroobrzędowcami a nowoobrzędowcami prowadzi do jeszcze jednej analogii. Jak sugerował Uspienski, to sprzeciw staroobrzędowców spowodował, że reformatorzy usztywnili swoje stanowisko. Na początku przeciwko binarnym staroobrzędowcom występował ternarni hierarchowie (zob. wyżej, s. 51). Być może podobne zjawisko miało miejsce w Polsce w latach osiemdziesiątych.

Wielu autorów sugerowało, że dyskurs Solidarności stawał się pod wpływem działań władz coraz bardziej dychotomiczny (zob. Bäcker 2001). Tak zdawał się sądzić Michał Głowiński, który pisał o „wrtórnej dychotomiczności” wywołanej przez dychotomiczność władzy. „Dychotomiczna wizja świata – pisał – wywołuje dychotomiczną wizję świata *à rebours*” (1996: 91). Blokowanie zmiany przez Partię usztywniało stanowisko Solidarności i wymuszało „postawę konfrontacyjną” (Latoszek 2005: 248). Inicjatywa należała jednak do władzy, a nie do opozycji. To Partia na przykład zdecydowała się na usunięcie swoich członków, którzy nie chcieli zrezygnować z członkostwa w Solidarności (m.in. Bogdana Lisa i Stefana Bratkowskiego). Jednak nawet w czasie wzrostu napięcia i prześladowań – jak pisał jeden z komentatorów – „logika walki z wrogiem nie wyparła i nie zastąpiła wartości leżących u podstaw wspólnoty Solidarności” (Stawrowski 2002: 117).

Dopiero wprowadzenie stanu wojennego – na co zwracało uwagę wielu komentatorów – doprowadziło do zmiany w sposobie postrzegania przeciwnika. Doszło wtedy do „szybkiej polaryzacji symboli” (Głowiński 1995: 177), znacząco pogłębił się podział my–oni (Krzemiński 2006: 21), pojawiły się wyraźnie wątki „antynomiczne” (Karłowicz 2004: 193), „manichejskie” (tamże: 200, 201) i zapanowała „logika walki” (Stawrowski 2002). Przejście do konspiracji stanowiło powrót do nieegalitarnych tradycji polskiej inteligencji romantycznej, która wykluczała swobodną debatę i różnicę zdań wewnątrz własnej grupy (Świdorski 1996: 169). Dariusz Karłowicz pisał:

W jednym ze swoich istotnych nurtów solidarnościowa religijność stanu wojennego miała wyraźną skłonność do manicheizmu. Szykany i represje sprawiają, że w publicystyce tego okresu, inaczej niż w solidarnościowym Kościele z czasów 16 miesięcy, ogromną rolę odgrywa wątek negatywny. Czytając dzisiaj teksty z drugiej połowy lat 80., jesteśmy zaskoczeniu ich radykalizmem i niedyskursywnością. Solidarnościowy prozelityzm ustępuje miejsca ekskomunice, miejsce nawracania zajmuje wykluczanie, a dawną otwartość coraz częściej zastępuje potępienie (2004: 200).

Podobną opinię sformułował Dariusz Gawin:

Brutalna, naga przemoc, którą posłużyły się władze, raz na zawsze przekreśliła inkluzywny dotąd charakter solidarnościowej wspólnoty. Ktoś, kto pozostał wierny Partii 13 grudnia, kto poparł dyktaturę Jaruzelskiego, już nigdy nie mógł liczyć na przyznanie jej obywatelstwa (2002: 180-181).

Należy jednak zwrócić uwagę, że radykalizacja obrazu władzy nastąpiła w reakcji na jej radykalne posunięcie. Obraz Solidarności po stronie władzy – o czym była mowa wyżej – był natomiast „manichejski”, „ekskluzywistyczny” i dychotomiczny od samego początku.

Zdaniem Ireneusza Krzemińskiego, ta nowa spolaryzowana wizja społeczeństwa rozpadła się już w 1984 roku. Kluczową rolę miał w tym odegrać proces zabójców ks. Jerzego Popiełuszki, który pokazał społeczeństwu różnicę w postawach rządzących. W ten sposób przynajmniej część „władzy” mogła być uznana przez ludzi za „swoją” (1997: 196). Drugi człon dychotomii władza–społeczeństwo został rozbity przez długotrwałą propagandę, która przedstawiała Solidarność jako grupę dążącą do zdobycia władzy. W rezultacie Solidarność zaczęła być postrzegana jako część



„obcego” świata (tamże: 205). Ostry manicheizm pozostał tylko jednym z wariantów postaw wobec rzeczywistości (tamże: 206-207).

Nawet jednak w podziemnej Solidarności pojawiały się charakterystyczne elementy ternarne. Taki charakter miała zwłaszcza koncepcja społeczeństwa podziemnego opracowana przez Zbigniewa Bujaka i Wiktora Kulerskiego (Łopiński, Moskit, Wilk 1989: 102-103, 110).

Jedynie mozaika oporu – uważano – może stać się przeciwwagą dla monopolistycznych działań władzy. [...] Państwu totalitarnemu należy przeciwstawić świadome swej podmiotowości społeczeństwo, nie zaś organizację, która w dłuższej perspektywie musi zarazić się totalitarnym bakcyłem (tamże: 103).

Co ciekawe, autorzy tej koncepcji uzasadniali ją przez odwołania do myśli Witolda Gombrowicza (tamże). Z wypowiedzi przywódców podziemnej Solidarności nie wynikało, że zmienili swoje zasady działania. Bogdan Lis porównywał Związek – zarówno legalny, jak i podziemny – do „potężnego worka, mieszczącego wiele koncepcji, idei, kierunków” (tamże: 165), Bogdan Borusewicz deklarował, że jest „niechętnie nastawiony do wszelkich ideologii, bo prowadzą one tylko do wielkiego zła” (tamże: 170), a Eugeniusz Szumiejko stwierdzał: „Nie ma żadnej potrzeby zgarniania wszystkiego pod własne skrzydła, [...] każdy, kto zwalcza bolszewika, jest naszym sprzymierzeńcem” (tamże: 255). Podziemna Solidarność, jak dawniej, świadomie nie formułowała bogatego programu, lecz walczyła o dopuszczenie do głosu różnych opcji (tamże: 228). Nawet radykalna Solidarność Walcząca eksponowała rolę pluralizmu i tolerancji (Znamierowski 1988: 107) i opowiadała się za demokracją wewnątrz organizacji. „Byłem zdania – mówił Andrzej Kołodziej, jeden z jej liderów – że jeżeli mamy ludzi uczyć demokracji, a sami nie potrafimy jej stosować, to jest to bardzo niepokojące” (tamże: 84). Także podczas ostatnich strajków w PRL-u w 1988 roku stawiano na porozumienie z władzami i występowano przeciwko polaryzacji społeczeństwa na władzę i opozycję (Giełżyński, Smoleński 1989: 203).

Wydaje się więc, że dyskurs Solidarności z okresu jej legalnego działania, a być może także z okresu podziemnego, nie miał cech dyskursu binarnego. Związek bez dyskusji zakładał tylko pewne wartości etyczne i procedury prowadzenia debaty. Cała reszta stanowiła przedmiot debaty. Nie można zatem mówić o aprioryczności, monizmie i dychotomicznej wizji świata, charakterystycznych dla systemów binarnych. Dyskurs Solidarności był raczej nastawiony na ogarnianie wielu punktów widzenia, akceptował różne poglądy i nie dzielił świata według dychotomicznych kryteriów.

### TRZEŚ „AIDEOLOGII” SOLIDARNOCI

Powyżej dowodziłem – za zwolennikami „tezy o przekroczeniu” – że struktura dyskursu Solidarności nie była odbiciem struktury ideologii komunistycznej. Czy jednak przynajmniej treść obu ideologii nie była zbieżna lub odwrócona? Czy zwolennicy Solidarności nie powoływali się na wartości socjalistyczne? Czy nie stawiali Kościoła w miejsce Partii? Poniżej spróbuję skomentować wskazywaną przez zwolenników „tezy o odzwierciedleniu” (1) rzekomą identyczność treści ideologii Solidarności i ideologii komunistycznej oraz (2) rzekomą odwrotność symboliki.

(1) Krytycy myślenia Solidarności zwracają uwagę na to, że jej członkowie i działacze odwoływali się często do socjalizmu – pojęcia znajdującego się u podstaw ideologii, z którą rzekomo walczyli. Z tego względu, biorąc pod uwagę wypowiedzi, w których padają hasła realizacji socjalizmu, odnowy i walki z wypaczeniami, łatwo można uznać oficjalną interpretację wydarzeń z 1980 roku, w których Partia widziała „słuszny bunt klasy robotniczej przeciwko wypaczeniom socjalizmu”, prowadzony w imię tych samych ideałów.

Wydaje się jednak, że to rozumowanie opiera się na podwójnym nieporozumieniu. Po pierwsze, nie bierze się pod uwagę sensu, jaki związkowcy nadawali słowu „socjalizm”. Już w latach siedemdziesiątych – jak wskazywał Stefan Nowak – słowo to używane było w dwóch sensach, deskryptywnym i normatywnym, jako opis tego, co jest, i norma tego, co być powinno (Nowak 1979: 132). Zwracał też na to uwagę Alain Touraine:

Słowo „komunizm” jest odrzucane przez działaczy Solidarności; podobnie zdecydowanie odrzucają oni słowo „socjalizm” w tej sferze, w jakiej oznacza ono socjalizm realny, to znaczy taki, jaki panuje w Polsce czy w Związku Radzieckim; ale część działaczy akceptuje to pojęcie, jeśli kojarzy się ono z wolnościami obywatelskimi i z prawami pracowników do zarządzania swoimi zakładami pracy (1989: 52).

Dokładną analizę rozumienia „socjalizmu” zawiera opracowanie wywiadów z robotnikami i działaczami dokonane przez Mirosławę Marody i jej współpracowników (2004). „Socjalizm” był przez badanych rozumiany na dwa sposoby: po pierwsze, jako pewien ideał życia społecznego, niemający wiele wspólnego z ideologią marksizmu-leninizmu, po drugie – znacznie rzadziej – jako rzeczywisty ustrój panujący w Polsce. Robotnicy używali tego słowa prawie wyłącznie w pierwszym znaczeniu. Socjalizm oznaczał dla nich ustrój, w którym panuje dobrobyt, równość, sprawiedliwość, de-

mokracja, wolność słowa, szanowana jest godność i autonomia człowieka (Marody i in. 2004: 177-184, zob. także S. Nowak 2004: 353).

Analizując wypowiedzi robotników, można stwierdzić, że termin „socjalizm” używany jest przez nich w odniesieniu do projektu egalitarnego, wolnego społeczeństwa dobrobytu, społeczeństwa bez ograniczeń i dominacji (Marody i in. 2004: 180, zob. także 183).

Łatwo zauważyć, że tak rozumiany „socjalizm” sprowadzał się w dużej mierze do przekonania o godności i wspólnotowości, które fundowały ruch Solidarności. Prawie nikt – z wyjątkiem nielicznych dyrektorów – nie mówił w tym kontekście o zasadach marksizmu-leninizmu: uspołecznionej własności środków produkcji i kierowniczej roli Partii. Dlatego walka o „socjalizm” żadną miarą nie wiązała się z akceptacją ideologii partyjnej. Tak zresztą rozumie „socjalizm” nie tylko robotnicy, lecz także przywódcy Solidarności. Bogdan Lis spytany, czym jest dla niego socjalizm, odpowiedział: „No, żeby było inaczej... Żeby od ludzi zależało, nie od góry” (Surdykowski 1982: 172).

Na tę samą dwuznaczność słowa „socjalizm” zwracał uwagę Michał Głowiński. Solidarność była za „socjalizmem” rozumianym jako demokracja i równość, a Partia – za „socjalizmem” rozumianym jako „to, co jest” (1993: 262). W ten sposób przez długi czas obie strony mogły twierdzić, że dążą do socjalizmu, choć kierowały się w przeciwnych kierunkach.

Rozumienie przez robotników socjalizmu jako ideału życia społecznego, a nie realnego ustroju prowadziło czasem do zabawnych nieporozumień. Robotnicy proszeni przez socjologów o wskazanie „sił antysocjalistycznych” – w taki sposób propaganda nazywała aktywistów Solidarności – zupełnie serio mówili o rządzących, którzy doprowadzili do kryzysu i wstrzymują zmiany (Marody i in. 2004: 190). Z kolei inni respondenci w tych samych badaniach zupełnie serio twierdzili, że „wszystko jest socjalizmem” albo że „wszyscy są siłami antysocjalistycznymi” (cyt. za: Ciżewska 2009: 260).

Najczęściej więc robotnicy i działacze związkowi, także ci wysokiego szczebla, rozumie socjalizm w sposób tak ogólny, że nie można go wiązać z żadnym konkretnym ustrojem. Na pewno nie była to wizja ideologiczna, uznająca za oczywiste zasady przewodnictwa Partii czy nawet społecznej własności środków produkcji. Na pewno nie była to także wizja bezalternatywna, ponieważ sama krytyka ustroju świadczyła o tym, że cele „socjalistyczne” – wolność, godność, równość – można realizować na różne sposoby. Nie wykluczano jednak, że te wartości może realizować też Partia.

Po drugie, można argumentować, że odwołania do socjalizmu, zwłaszcza w oficjalnych dokumentach Związku, pełniły z jednej strony funkcję alibi wobec obserwatorów ze Związku Radzieckiego, z drugiej – stanowiły elementy klasycznej dysydenckiej strategii „łapania za słowo” (zob. o tej strategii Havel 2001: 125; Benda 2001: 157). Solidarność maskowała w ten sposób swoje prawdziwe cele – zmiany polityczne i wyzwolenie narodowe – oraz dyskredytowała Partię, pokazując, że nie jest ona w stanie spełnić swoich obietnic. Elementy oficjalnej propagandy wykorzystywano więc, by ujawnić hipokryzję władzy (Krzemiński 2006: 18). Swoją drogą, taka strategia bywała przedmiotem ostrej krytyki, ponieważ uznawała za realną ideologiczną rzeczywistość komunizmu i legitymizowała pośrednio władzę (Besançon 1989: 73, 2006a: 467 n.).

Wydaje się ponadto, że o identyczności wartości Związku i Partii nie świadczą też elementy nowomowy pojawiające się w wypowiedziach działaczy i oficjalnych dokumentach. Przede wszystkim wypadki użycia języka władzy są względnie rzadkie, jeśli porównać mowę Solidarności z mową Partii. Użycie nowomowy mogło także pełnić funkcję alibi, wydaje się jednak, że wynikało przede wszystkim z ograniczeń komunikacyjnych. Język oficjalny był bowiem przez długi czas jedynym językiem spraw publicznych i nie dało się go łatwo pozbyć. Mirosława Marody zwracała uwagę na to, że w PRL-u panowała pewna norma języka publicznego, która wprost nakazywała we wszelkich wystąpieniach publicznych używania nowomowy. Zanieczyszczenie języka było więc funkcją publicznego charakteru jego użycia (2004: 143). Michał Głowiński z zakłopotaniem stwierdzał, że elementy nowomowy można było znaleźć w wypowiedziach episkopatu (1995: 129) i Radia Wolna Europa (1991b: 104). Działacze Solidarności byli zresztą świadomi tego faktu. Jeden z nich mówił:

Żyjąc w komunistycznej Polsce, przyswoiliśmy sobie typ sloganowego słownictwa pompowanego nieustannie przez reżimowe „mass-media”. To się zakodowało w naszej świadomości i wychodzi przy różnych okazjach (B. Lis, cyt. za: Łopiński, Moskit, Wilk 1989: 239; zob. także wypowiedź B. Borsewiczka, tamże: 240).

Co więcej, Timothy Garton Ash stwierdzał, że to właśnie fundamentaliści w Solidarności – a więc ludzie, którzy według zwolenników tezy o odzwierciedleniu powinni być najbliżsi ideologii komunistycznej – nie chcieli używać nowomowy, którą posługiwali się pragmatycy (Ash 1990: 124). Wobec tego pojawianie się elementów nowomowy nie jest mocnym argumentem na rzecz tezy o odzwierciedleniu.

Trudno także zgodzić się z interpretacją Solidarności jako demokratycznego ruchu kolektywistycznego, w którym nacisk na jednomyślność przeważał nad ochroną praw mniejszości, co miało upodabniać Związek do Partii. Alain Touraine sugerował, że taki charakter ruchu byłby w pełni zrozumiały:

Tego rodzaju ruch mógł mieć skłonność do przeciwstawienia zwalczanemu przez siebie autokratycznemu państwu pewnej formy teokracji czy ruchu wspólnotowego, nietolerancyjnego i terrorystycznego; mógł jednak również odbudowywać od podstaw demokrację, to znaczy system przedstawicielstwa politycznego (1989: 163).

Z badań jego zespołu wynikało, że używane przez działaczy pojęcie demokracji zakładało ochronę mniejszości (tamże: 51-52). Każdy z uczestników miał prawo do posiadania własnej opinii, publicznego jej głoszenia i wzięcia jej pod uwagę w tworzeniu wspólnego stanowiska.

Czy w Solidarności dochodzi także do głosu inna, mniej otwarta koncepcja demokracji [...]? Otóż nie. W żadnym z zespołów, z którymi pracowaliśmy, nie spotkaliśmy się z ideą demokracji egalitarnej, surowej, odwołującej się do hasła ocalenia publicznego, odmawiającej wolności wrogom wolności (tamże: 52-53).

Co więcej, z badań francuskiego badacza wynikało, że Solidarność nie uważała wcale, iż przemawia w imieniu wszystkich, „ogółu” czy „ludu” (tamże: 57). Działacze byli świadomi zróżnicowania poglądów i nie zamierzali go zacierać.

Do podobnych wniosków doszedł zespół Ireneusza Krzemińskiego. Działacze byli bardzo przywiązani do ochrony mniejszościowego punktu widzenia i niechętni wobec tyranii większości (2006: 27). Z wywiadów wynikało, że „zróżnicowanie poglądów, różnorodność postaw i programów, pluralizm w życiu związkowym” były uważane za podstawę demokracji (2005a: 134). Wiele lat później Krzemiński powtarzał tę diagnozę: „hasło solidarności nie oznaczało ruchu kolektywistycznego, bo wolność, do której dążył [Związek – P.R.], miała gwarantować indywidualne prawa i narodową niezależność” (2005b: 12). Wewnętrzna organizacja Solidarności miała być nie tylko demokratyczna, lecz także pluralistyczna i zapewniać wolność słowa (Bakunin 2005: 209). Ostatecznym celem ruchu nie miała być kolektywna demokracja, lecz aktywne społeczeństwo obywatelskie: „podstawowym, dalekosyżnym celem pozostaje zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego, w którym wszyscy aktywnie uczestniczą” (tamże: 206).

Wydaje się, że surowa krytyka, z jaką spotkały się występujące w Solidarności idee wolności i demokracji, wynika z tego, że oceniano je z perspektywy liberalnej. Solidarność miała tymczasem – jak wskazywało wielu autorów – charakter wyraźnie republikański (Cizewska 2009; Śpiewak 1991; Gawin 2002, 2006; Krasnodębski 2003: 293; Stawrowski 2002; Świdorski 1996).

Jak wiadomo, strajkujący robotnicy pod presją władz zgodzili się zastąpić słowo „wolny” w wyrażeniu „wolny związek zawodowy” określeniami „niezależny i samorządny”. Słowo „wolny” sugerowało bowiem, że pozostałe związki zawodowe są zniewolone, z czym nie chcieli się zgodzić rządzący. Stoczniowcy wspominali: „Barcikowski tak po ojcowsku wtedy do nas mówił: chłopaki, «wolne» – to jakoś nie konweniuje ta nazwa, dajmy «niezależne»” (Kowalski 1990: 74). Tak się składa, że zaproponowana przez partyjnego dygnitarza formuła stanowi eksplikację republikańskiego pojęcia wolności, które właśnie zakłada brak dominacji i samorządność (Cizewska 2009: 101-102). W negatywnej koncepcji wolności wystarcza tylko „niezależność”, czyli pewien zakres swobody pozostawiony przez rządzących; w pozytywnej koncepcji nie liczą się swobody, lecz „samorządność”, realizowanie woli ludu; republikańskie natomiast chcą jednego i drugiego – chcą wolności od arbitralnej ingerencji władzy i wolności do decydowania o własnych sprawach. Solidarność, w duchu republikańskim, nie zadowalała się wyłącznie prywatnym pojęciem wolności promowanym przez władze komunistyczne. Żądała ona udziału w życiu publicznym, a nawet – co stanowi element charakterystyczny dla polskiego republikanizmu – ceniła bardziej wolność publiczną niż prywatną (tamże: 103). Stąd brał się rażący liberałów nacisk na uczestnictwo obywateli i przyjmowanie elementów demokracji bezpośredniej (Krzemiński 1997: 167). Zarazem jednak Solidarność dostrzegała granice ingerencji wszelkiej władzy, którą określało prawo naturalne i wartości, na których się opierała. Stąd wynikała zasada ochrony różnorodności opinii i mniejszości. Koncepcja wolności w Związku różniła się więc od koncepcji liberalnej, nie znaczy to jednak, że była tożsama z koncepcją komunistyczną. Wróć do tego problemu jeszcze w zakończeniu pracy<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Wskaźnikiem republikańskiego pojęcia wolności jest stosunek do prawa. Z punktu widzenia republikanizmu prawo nie ogranicza wolności, lecz ją umożliwia i chroni. Pojawilo się wiele kontrowersji w kwestii stosunku Solidarności do prawa. Zwolennicy tezy o odzwierciedleniu sugerowali, że Związek pogardzał prawem, tak samo jak Partia w czasie walki o władzę (Staniszki 1984: 143-144). Wydaje się jednak, że nie da się utrzymać tej opinii, praworządność była bowiem jednym z podstawowych haseł Solidarności. Związek szanował zarówno własne prawa, jak i prawa państwowe, choć oceniał je z perspektywy prawa naturalnego (Cizewska 2009: 120; Mazur 2006: 130-133; Świdorski 1996: 131).

(2) Krytycy ideologii Solidarności wskazywali także, że jej dyskurs pod pewnymi względami stanowił proste odwrócenie dyskursu komunistycznego: to, co było uznawane za wartościowe w jednym, było deprecjonowane w drugim, i odwrotnie. Teza ta wydaje się jednak wątpliwa nawet w tej sferze, w jakiej może się wydawać najbardziej zasadna – w symbolice Związku. Rzeczywiście, jak wskazywano wyżej, w wielu wypadkach dochodziło do odwrócenia znaczeń. Istniały jednak ważne wyjątki.

Przede wszystkim, co niektórzy konstatują ze zdziwieniem (Boratyn i in. 2000: 72-73), Związek świętował 1 Maja. Święto Pracy było niewątpliwie najważniejszym świętem komunistów. Bliskość dnia 3 Maja mogła skłaniać do ostentacyjnego wyboru święta patriotycznego kosztem robotniczego. Związek jednak świadomie włączył 1 Maja do swojego kalendarza, powołując się na tradycje starsze niż rządy Partii.

Ponadto, w wielu wypadkach można obserwować, że Związek świadomie nie naruszał symboliki komunistycznej. Wiele komentarzy wzbudził wystrój sali BHP, w której toczyły się rozmowy w Stoczni. Znajdowało się tam – jak odnotowali obserwatorzy – popiersie Lenina<sup>19</sup>, godło państwowe (bez korony), krzyż, znak Solidarności, flaga narodowa, hasło „21 x TAK” odwołujące się do komunistycznego hasła „3 x TAK” z 1946 roku, „model szkunera, jaki widuje się w jacht-klubach” i „zagadkowa flaga biało-niebiesko-biała” interpretowana jako „maryjna” lub „stoczniowa” (Giełżyński, Stefański 1981: 80; Świdorski 1996: 143; Ash 1983: 20). Jak pisał jeden z komentatorów:

Ta różnorodna agora symboli oznaczała chęć wprowadzenia do monologicznej ikonografii komunistycznego rytuału elementów nowych, które dekonstruowały komunistyczną symbolikę. Które „zmuszały” Lenina do odpowiedzi na znak Solidarności, a „łysego” orla skłaniały do „rozmowy” z krzyżem (Świdorski 1996: 143).

Warto zwrócić uwagę, że Solidarność od początku nie dopuszczała do oficjalnego obiegu symboliki antyradzieckiej. Jeszcze w czasie strajku w Stoczni Gdańskiej działacze cenzurowali antyradzieckie wierszyki i zamalowywali pojawiające się na zewnętrznych murach Stoczni prowokacyjne hasła (Jankowska, Miller 2005: 103, 140) i rysunki orłów z koronami (Giełżyński, Stefański 1981: 35). Związek nie świętował oficjalnie rocznicy „cudu nad Wisłą” ani nie eksponował symboliki Katynia. Gdy jesienią 1981 roku bezpieka dokonała prowokacji, bezczeszcząc groby żoł-

<sup>19</sup> Timothy Garton Ash zanotował, że popiersie to używane było głównie jako pólka na puste kubki po herbacie (1990: 26).

Wypowiedź ta – będąca pewnym sformułowaniem „tezy o odzwierciedleniu” – wywołała natychmiast odpowiedź innego przywódcy, Zbigniewa Bujaka:

Niektóre wypowiedzi [chodzi o cytowaną wyżej wypowiedź Borusewicza – P.R.] ukazują Solidarność sprzed 13 grudnia jako organizację ewoluującą od demokracji ku totalitaryzmowi. Jest to, moim zdaniem, obraz niesprawiedliwy. [...] Z tej strony nie groziło Solidarności żadne niebezpieczeństwo. Związek był wystarczająco silny, by prędzej czy później oczyścić się z wszelkich dyktatorskich zapędów (tamże: 291, zob. także s. 292).

Samo istnienie tak rozbieżnych opinii wśród przywódców Solidarności świadczy, że nie miała ona charakteru binarnego. Co ciekawe, w polemice z Borusewiczem Bujak zaznaczał, że nie „podważa” opinii swojego oponenta, lecz jedynie ją „uzupełnia” (tamże: 292). Trudno chyba o mocniejszy dowód ternarności dyskursu.

Wcześniej pisałem, że w interpretacji binarnej okres działania Solidarności można nazywać karnawalem, ponieważ stanowił on odwrócenie panujących normalnie w komunistycznym społeczeństwie wartości i zachowań. Ściśle jednak rzecz biorąc, karnawał nie polega po prostu na odwróceniu normalnego porządku. Karnawał – jak wskazywał Michaił Bachtin – nigdy nie był czystą negacją, nie prowadził do prostego odwrócenia, lecz relatywizował każdy język, w tym także swój własny (1975: 59-77). To właśnie karnawał był – jak argumentował – dalekim źródłem powieści wielogłosowej (1970: 164-168). Przy takim ternarnym rozumieniu okres działania Solidarności można bezsprzecznie nazwać karnawalem.

Przedstawiłem w tym rozdziale dwie zasadniczo różne interpretacje ideologii Solidarności. W rozdziale szóstym spróbuję rozstrzygnąć, która z nich lepiej odpowiada oficjalnym wypowiedziom I Zjazdu Związku. Na razie chciałbym się jeszcze zatrzymać na tych zaskakujących rozbieżnościach między obiema interpretacjami. Można bowiem sądzić, że same one wymagają jakiejś interpretacji.

Wydaje się, że mogą one wynikać z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, prace z obu nurtów różniła metodologia i zakres badanego materiału. Opracowania zespołów Touraine’a, Krzemińskiego i Marody opierały się na wywiadach z działaczami ruchu, przeprowadzonych jeszcze w 1980 roku, natomiast prace zwolenników drugiej interpretacji na obserwacji uczestniczącej i badaniach ankietowych, jak w wypadku prac Jadwigi Staniszkis, lub na obserwacji uczestniczącej i materiale prasowym, jak w wypadku Sergiusza Kowalskiego (1990: 7, por. 146). Wbrew temu

jednak może się wydawać, że to właśnie w wywiadach ze zwykłymi robotnikami łatwiej powinny się ujawniać elementy odzwierciedlenia niż w opracowywanych przez przywódców oficjalnych dokumentach.

Po drugie, książki Staniszkis i Kowalskiego powstawały nieco później niż prace wspomnianych zespołów. Być może perspektywa stanu wojennego i niewątpliwa zmiana charakteru dyskursu Solidarności, jaka zaszła pod wpływem konfrontacji z władzą, wpłynęły w jakiś sposób na interpretację wcześniejszych wydarzeń. Wbrew temu jednak, trzeci rozdział *Poland's Self-Limiting Revolution*, w którym Staniszkis postawiła po raz pierwszy swoją tezę, powstał już jesienią 1981 roku.

Wreszcie po trzecie, można podejrzewać, że na interpretację Solidarności wpłynęły kategorie pojęciowe, z pomocą których analizowano jej ideologię. Nierzadko zwolennicy tezy o odzwierciedleniu używali kategorii, które miały charakter dychotomiczny, i w takiej perspektywie sposób myślenia Solidarności mógł być utożsamiany ze sposobem myślenia komunistów. Na przykład przyjęcie rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną prowadziło do wniosku, że skoro komuniści i Solidarność nie byli zwolennikami wolności negatywnej, to byli zwolennikami wolności pozytywnej. To wyjaśnienie wydaje mi się najbardziej prawdopodobne. Wróć do tego problemu w zakończeniu książki.

Szkoda, że ten fundamentalny spór o naturę Solidarności – choć może się to wydawać nieprawdopodobne – prawie nigdy nie pojawiał się wprost w polskiej literaturze. Do wyjątków należą prace, w których zwolennicy jednej tezy biorą pod uwagę stanowisko zwolenników tezy przeciwnej, jeszcze rzadziej pojawiają się kontrargumenty przeciwko konkurencyjnym teoriom (Krzemiński 1997: 27; Bäcker 2001). W rezultacie obie tezy, dotyczące stosunku między Solidarnością i Partią, od lat istnieją obok siebie i jednocześnie obie uchodzą za niekontrowersyjne.