

# Od rewolucji proletariackiej do powstania narodowego. Przegląd konceptualizacji „Solidarności” w naukach społecznych i humanistycznych

## Wstęp

„Solidarność” jest uznawana – z reguły przez zagranicznych badaczy, gdyż polscy są bardziej powściągliwi – za jedno z fundamentalnych zjawisk XX w., wpisujące się w ruchy wolnościowe tego stulecia, których charyzmatycznymi przywódcami byli Mahatma Gandhi i Martin Luther King<sup>1</sup>. Zdarzały się również inne zestawienia. James H. Billington porównywał „Solidarność” z Komuną Paryską<sup>2</sup>. Według niego, w XIX i XX stuleciu wyobraźnię społeczną zdominowały trzy świeckie idee: wolność, braterstwo i równość, dając początek trzem odmianom ruchów społecznych: konstytucyjnemu liberalizmowi, romantycznemu nacjonalizmowi i egalitarnemu socjalizmowi. „Solidarność” – jego zdaniem – potrafiła połączyć te idee w iście heglowski sposób. W solidarnościowym programie i w działaniu związku dostrzegł on ograniczenia wszystkich trzech idei społecznych, które zostały „zniesione” i przekształcone w nową syntezę, opierającą się na pięciu zasadach konstrukcyjnych<sup>3</sup>. Były to:

- religijność – polegająca na transcendentnym zakorzenieniu trzech wspominanych idei, które miały charakter świecki;
- radykalizm – celem „Solidarności” nie było przejęcie władzy, lecz wymuszenie na niej działań zgodnych z interesem publicznym;
- obywatelskość – polegająca na poszerzeniu autonomii społeczeństwa obywatelskiego i ograniczeniu roli państwa;
- egalitaryzm – polegający na działaniach oddolnych i zdecentralizowanych;

<sup>1</sup> A. Touraine, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, Gdańsk 2010 [1982], s. 24.

<sup>2</sup> J.H. Billington, *Introduction* [w:] *Solidarity and Poland. Impact East and West*, red. S.W. Reiquam, Washington D.C. 1988.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 2.

– pacyfizm – pomimo że „Solidarność” była ruchem masowym potrafiącym zmobilizować swoich członków, to zasadniczo i w praktyce, i w teorii wyrzekała się stosowania przemocy<sup>4</sup>.

Arista Maria Cirtautas, porównując „Solidarność” z rewolucjami amerykańską i francuską<sup>5</sup>, zastanawia się: „Czy była ona modernistyczną, demokratyczną rewolucją nawiązującą do historycznych tradycji rewolucji amerykańskiej i francuskiej, czy też narodowo-liberalną rewolucją, mającą więcej wspólnego z tradycją 1848 r.?”<sup>6</sup>. Autorka odpowiada, że ruch „Solidarność” miał charakter narodowy i demokratyczny, ale także liberalny oraz populistyczny. Nie dyskredytuje to jednak polskiej rewolucji solidarnościowej, gdyż taka zbitka niepasujących do siebie cech występowała również w rewolucjach we Francji i Ameryce. Zdaniem Cirtautas, „Amerykańska, francuska i polska rewolucja mogą być uznane za klasyczne przykłady (by zastosować terminologię Wallersteina) demokratycznego rozwoju, który wywierał znaczący wpływ nie tylko wewnątrz, lecz również na zewnątrz [wspomnianych krajów]”.

„Solidarność”, wymykając się – jak każde fundamentalne wydarzenie – jednoznaczny kategoriiom analitycznym, podlegała wielu konceptualizacjom pochodzącym z różnych dziedzin nauk społecznych i humanistycznych: politologii, socjologii, filozofii, o historiografii nie wspominając<sup>7</sup>. Dopuszczalność, a nawet konieczność zastosowania w badaniach nad nią wielości perspektyw podkreśla wielu autorów. Warto tu zacytować Dariusza Gawina, według którego na „Solidarność” okresu 1980–1981 można „patrzeć zarówno z perspektywy teorii ruchów społecznych, można wydobywać lewicowy i robotniczy – a zatem również rewolucyjny charakter ruchu [...], całkowicie usprawiedliwione jest także interpretowanie »Solidarności« w duchu polskiej tradycji insurekcyjnej”<sup>8</sup>. Antoni Dudek wymienia określenia „Solidarności” odwołujące się do definicji związku zawodowego, rewolucyjnego ruchu społecznego, powstania narodowego oraz partii politycznej – walczącej o przejęcie władzy i obalenie ustroju (taki argument wysuwali przeciwnicy ruchu)<sup>9</sup>. On sam rozpatruje „Solidarność” w kategoriach rewolucji robotniczej i powstania narodowego. O użyteczności tej pierwszej kategorii analitycznej miał przesądzać żywiołowy charakter ruchu, proletariacka tożsamość „Solidarności” i obecność ideologii socjalistycznej, w tym zwłaszcza egalitaryzmu i wątków utopii społecznej (wizja samorządnej Rzeczypospolitej)<sup>10</sup>. Z kolei o użyteczności kategorii powstania narodowego miało decydować posiadanie ściśle określonego wroga, którym było kierownictwo PZPR zależne od

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 2–3.

<sup>5</sup> A.M. Cirtautas, *The Polish Solidarity Movement. Revolution, Democracy and Natural Rights*, London–New York 1997.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>7</sup> Zob. np. A. Leszczyński, *Jaką historię „Solidarności” lat 1980–1981 warto napisać? Zarys projektu badawczego*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2003, nr 2, s. 76–78; M. Latoszek, „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie?* [w:] „Solidarność” *w imieniu narodu i obywateli*, red. M. Latoszek, Kraków 2005, s. 241.

<sup>8</sup> D. Gawin, *Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej* [w:] *Solidarność. Wydarzenie, konsekwencje, pamięć*, red. A. Sulek, Warszawa 2006, s. 45.

<sup>9</sup> A. Dudek, „Solidarność”: *rewolucyjny ruch społeczny czy powstanie narodowe?* [w:] *Między irredentą, lojalnością a kolaboracją*, red. W. Wrzesiński, Toruń 2001, s. 413.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 415.

Związku Sowieckiego, charyzmatyczny przywódca, którego roli w „Solidarności” w zasadzie nikt nie kwestionował oraz obecny w programie i działalności związku solidaryzm narodowy i romantyczna koncepcja narodu.

Autorką chyba najobszerniejszego przeglądu kategorii analitycznych, wykorzystywanych w badaniach nad „Solidarnością”, jest Elżbieta Cizewska, która wyróżniła siedem kategorii konceptualizacyjnych: zryw robotniczy, rewolucja, wspólnota religijna, powstanie narodowe, społeczeństwo obywatelskie, ruch społeczny i ruch republikański<sup>11</sup>. Sama za najowocniejsze uznaje przedstawianie „Solidarności” w perspektywie republikańskiej i z tego punktu widzenia dokonała przeglądu pozostałych perspektyw analitycznych.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja rozmaitych konceptualizacji „Solidarności” i ich częściowe przynajmniej uporządkowanie. W proponowanym przeglądzie przedstawię interpretacje „Solidarności” kolejno (w porządku alfabetycznym) jako ruchu: insurekcyjnego, obywatelskiego, postmodernistycznego, religijno-moralnego, republikańskiego, rewolucyjnego i społecznego. Poszczególne ujęcia mają jeszcze swoje wersje i mogą występować w rozmaitych kombinacjach.

Łatwo zauważyć, że proponowany przegląd nie spełnia wymagań podziału logicznego. Już samo wyróżnienie uniwersum podziału napotkałoby na kłopoty, gdyż jedni autorzy za przedmiot analizy przyjmują działania „Solidarności” (np. Staniszkis, Ost), inni – świadomość potoczną ruchu (np. Cizewska), a jeszcze inni – wytworzoną myśl polityczno-społeczną i program (np. Touraine). W takiej sytuacji zastosowanie jakiegoś jednolitego kryterium podziału wykluczyłoby pewne konceptualizacje, zubożając przedstawioną prezentację. Ponadto różny jest poziom systematyczności przedstawionych konceptualizacji. Jedne doczekały się obszernych monografii książkowych i cyklu artykułów naukowych, inne zaś były prezentowane w postaci esejów pisanych z okazji kolejnych rocznic Sierpnia '80.

To, co można w tej sytuacji uczynić, to jedynie częściowo uporządkować wspomniany przegląd. Można bowiem wyróżnić dwa sposoby interpretacji ruchu społecznego „Solidarności” lat 1980–1981 i, co za tym idzie, stworzonej przez niego myśli społeczno-politycznej. Pierwszy sposób ujmuje obie te kwestie w sposób dynamiczny (zamiennie można tu użyć pojęcia diachroniczny). W tym trybie interpretacji dostrzeżenie się ewolucję solidarnościowej rewolucji i jej myśli społeczno-politycznej, przedstawia się mechanizmy tej ewolucji i odtwarza stojące przed ruchem alternatywy rozwojowe i dylematy ideowe<sup>12</sup>.

Drugi sposób interpretacji ujmuje „Solidarność” i jej myśl społeczno-polityczną w sposób statyczny (synchroniczny). Ta interpretacja ignoruje wewnętrzny rozwój i napięcia ideowe solidarnościowej myśli politycznej, posługując się

<sup>11</sup> Przegląd konceptualizacji fenomenu „Solidarności” zob. E. Cizewska, *Filozofia publiczna Solidarności*, Warszawa 2010, s. 23–68; M. Latoszek, „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie?...*, s. 240–274.

<sup>12</sup> Problem czynników wpływających na dynamikę „Solidarności” zob. N. Boratyn, J. Brodacki, B. Brzostek, P. Długołęcki, J. Galewski, A. Górski, D. Jurkun, B. Kaliski, J. Kochanowicz, M. Kula, K. Lipski, K. Mórański, A. Naimska, S. Nowaczewski, A. Pietrucha, M. Rogalski, K. Rokicki, U. Ruzik, T. Ruzikowski, M. Skoczylas, Z. Wóycicka, *Czynniki określające dynamikę ruchu „Solidarność w latach 1980–1981 [w:] Solidarność w ruchu, 1980–1981*, red. M. Kula, Warszawa 2000, s. 7–150.

kategoriami, które mają ujmować ten fenomen społeczny w sposób możliwie całościowy. W tej perspektywie interpretacyjnej z reguły całą dekadę lat osiemdziesiątych traktuje się łącznie, nie wyodrębniając z niej okresu tzw. pierwszej „Solidarności”.

## Przegląd stanowisk

### „Solidarność” jako ruch insurekcyjny

Ujęcie „Solidarności” jako kolejnego z cyklu powstań narodowych pojawiło się po raz pierwszy w dyskusji programowej, opublikowanej na łamach „Tygodnika Mazowsze” w pierwszej połowie 1982 r.<sup>13</sup> W literaturze przedmiotu kategorię powstania narodowego wykorzystywano w opisie „Solidarności” z reguły w eseiistycznych tekstach rocznicowych i okazjonalnych artykułach naukowych.

Taki też charakter miał rocznicowy esej Gerarda Labudy, w którym autor stwierdza, że cechą definicyjną powstania jest walka zbrojna, ale zbrojny opór jest tylko jednym z całej gamy środków prowadzących do ustępstw i kapitulacji przeciwnika. Labuda stwierdza, że każde powstanie można opisać, uwzględniając sześć cech: 1. cel i metody, 2. bazę społeczną, 3. potencjał wojskowy lub społeczny (zdolność do mobilizacji, organizowania strajku itp.), 4. sprawność organizacyjną przywództwa, 5. kryzys przeciwnika, 6. sprzyjającą sytuację międzynarodową<sup>14</sup>.

Na tej podstawie Labuda dokonuje krótkiej charakterystyki polskich powstań narodowych – od kościuszkowskiego do wybuchu „Solidarności”, która od poprzednich powstań różniła się rezygnacją ze stosowania przemocy. Jednakże – argumentuje Labuda – jeżeli „Solidarność” uznamy za ogniwo w łańcuchu protestów przeciwko władzy komunistycznej, to do starć z użyciem siły dochodziło przed jej powstaniem – w 1956 r. w Poznaniu i w 1970 r. na Wybrzeżu – oraz po wprowadzeniu stanu wojennego (pacyfikacja kopalni „Wujek” i wydarzenia w Lubinie). Bazą społeczną ruchu powstańczego było całe społeczeństwo (cecha 2), a sprawne kierownictwo ruchu (4) było zdolne do skutecznego zmobilizowania całego społeczeństwa (3) – zorganizowania ogólnokrajowych strajków i wymuszenia przebudowy ustrojowej państwa. „Solidarność” miała zatem skonkretyzowane cele i metody ich realizacji (1). W 1981 r. nie wystąpiły tylko cechy 5 i 6. Aparat partyjny po pierwszym okresie zaskoczenia przystąpił do kontr ofensywy zakończonej wprowadzeniem stanu wojennego. Niesprzyjająca była również sytuacja międzynarodowa – w ZSRS rządził Leonid Breżniew, a w USA – „miękki” Jimmy Carter. To zmieniło się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, gdy władzę w Związku Sowieckim przejął Michaił Gorbaczow, a prezydentem USA został Ronald Reagan. W tym czasie w Polsce władzom nie udało się zlikwidować niezależnego społeczeństwa, a kolejna fala niezadowolenia przyspieszyła zawarcie porozumienia przy Okrągłym Stole. Labuda ocenia, że to najdłuższe

<sup>13</sup> O dyskusjach programowych w pierwszej połowie 1982 r. zob. K. Brzechczyn, *Program i myśl polityczna NSZZ „Solidarność”* [w:] NSZZ „Solidarność” 1980–1989, t. 2: *Ruch społeczny*, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010, s. 49–56.

<sup>14</sup> G. Labuda, *Ruch „Solidarność” w perspektywie historycznej* [w:] *Sierpień '80. Co pozostało z tamtych dni?*, red. J. Kulas, Gdańsk 1996, s. 100.

w dziejach Polski powstanie, „rozpoczęte w 1956 r., a zrealizowane ostatecznie w 1989 r., zakończyło się pełnym sukcesem. Rola NSZZ »Solidarność«, ogniskującego wszystkie patriotyczne siły w tym okresie jego działalności, zwłaszcza w przełomowych dwóch latach, jest trudna do przecenienia”<sup>15</sup>.

Podobny charakter mają rozważania Inki Słodkowskiej, według której „w sierpniu 1980 r. – wraz z powstaniem »Solidarność« – rozpoczęło się w Polsce powstanie narodowe. Było ono najdłuższe w polskiej historii – trwało blisko dekadę, do 1989 r., kiedy zakończyło się zwycięstwem – odzyskaniem niepodległości państwa i suwerenności narodowej”<sup>16</sup>. Celem solidarnościowego powstania była odbudowa społeczeństwa obywatelskiego, demokracji i suwerenności narodowej. Towarzyszyło temu odkłamywanie historii i kultury. Pokojowy charakter solidarnościowej insurekcji był wynikiem pamięci o powstaniu warszawskim, czyli dążenia do odzyskania wolności połączonego z roztropnością i umiarkowaniem. W latach osiemdziesiątych rządzącym nie udało się zlikwidować ruchu społeczeństwa obywatelskiego, który w wyniku porozumień 1989 r. wygrał czerwcowe wybory i przejął władzę. Miało się wtedy zakończyć najdłuższe polskie powstanie<sup>17</sup>.

Od uroczysto-rocznicowej tonacji omawianych dwóch artykułów odbiega ujęcie Marka Latoszka, który kategorię powstania narodowego stosuje bardziej analitycznie. Porównuje ze sobą trzy kategorie analityczne, stosowane w badaniach nad „Solidarnością”: ruchu społecznego, rewolucji i powstania narodowego, aby stwierdzić, że najplodniejszą badawczo jest ta ostatnia. Kategoria rewolucji nie obejmuje bowiem z reguły zewnętrznych uwarunkowań danej wspólnoty, koncentrując się na dokonanej przez nią zmianie społecznej. Kategoria ruchu społecznego (sformułowana w zachodniej socjologii) jest – zdaniem Latoszka – nieadekwatna z dwóch powodów. Po pierwsze, jej naturalnym zakresem zastosowania jest demokracja zachodnia<sup>18</sup>. Po drugie, kategoria ta pomija osobliwości społeczeństw totalitarnych w wydaniu sowieckim, a o kształcie ruchu „Solidarność” decydowała w znacznym stopniu mobilizacja społeczna, skierowana przeciwko takim systemom<sup>19</sup>.

Zdaniem Latoszka, podejście insurekcyjne wyróżnia naród jako zbiorowego aktora wydarzeń. Celem zbiorowych działań jest odzyskanie niepodległości i zapewnienie suwerenności. Przemiany cywilizacyjno-gospodarcze są traktowane jako cele wtórne, możliwe do osiągnięcia dopiero po odzyskaniu niepodległego bytu państwowego, a „podejście powstaniowe pozwala uwzględnić szereg specyficznych zjawisk w ruchu »Solidarność« i opozycji lat 1980–1989, np. organizację niezależnego społeczeństwa i jego instytucjonalizację, okresy pierwszej i drugiej »Solidarność«, stan wojenny jako kontrrewolucję – podczas gdy wydarzenia te rozpatrywane z perspektywy globalnej traktowane są jako lokalne i tym samym uboczne”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>16</sup> I. Słodkowska, *Najdłuższe polskie powstanie*, „Więź” 2005, nr 7, s. 18.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>18</sup> M. Latoszek, „Solidarność”: *ruch społeczny...*, s. 240 i 248–249.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 267–269.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 265.

Do podejścia insurekcyjnego przekonany jest także Maciej Korcuć. Jego zdaniem, najważniejszym przesłaniem tradycji insurekcyjnej była gotowość do udziału w zbrojnym powstaniu ukierunkowanym na odzyskanie niepodległości. Oznacza to, że walka zbrojna nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem do osiągnięcia zamierzonego celu – wolności i niepodległości – w sytuacji, gdy inne metody działania okazują się nieskuteczne. Wymuszona na władzach PRL zgoda na istnienie „Solidarności” nie przekreślała tradycji insurekcyjnych, albowiem „świadomość zakorzenionych tradycji buntów i insurekcji stwarzała daleko idący nacisk psychologiczny na reprezentantów narzuconego reżimu. Obawa, że może być gorzej, zmuszała do ustępstw”<sup>21</sup>. Pamięć o powstaniu warszawskim oddziaływała również na kierownictwo sowieckie, zmuszając je do powściągliwości i umiarkowanych reakcji na wydarzenia sierpnia 1980 r. w Polsce.

Maciej Korcuć zauważa, że w okresie pierwszej „Solidarności” odżyły tradycje insurekcyjne, do których świadomie nawiązywała zakładowa i regionalna prasa związkowa. Świadczyła o tym niepodległościowa symbolika ruchu – orzeł w koronie, portrety marszałka Józefa Piłsudskiego, znaki Polski Walczącej i odkłamywanie historii Armii Krajowej, powstania warszawskiego oraz zrywów robotniczych 1956 i 1970 r.<sup>22</sup> Autor dostrzega dwie warstwy solidarnościowego ruchu – przywódczo-doradczą i plebejską. Tradycje insurekcyjne szczególnie żywe były w dołach związkowych: „to, co często tonęło w intelektualnych sporach na górze i tak żyło własnym życiem na dole. Nawet, jeśli na szczytach związku prowadzono politykę samoograniczenia, to wśród milionów szeregowych członków odżywały najprostsze nawiązania do tradycji walk o wolność i niepodległość”<sup>23</sup>.

### „Solidarność” jako ruch obywatelski

Ireneusz Krzemiński jest jednym z pierwszych autorów analizujących „Solidarność” jako ruch obywatelski. Według niego, „podstawową sprawą i kategorią, która pozwala ująć jak w soczewce główny kierunek dążeń społecznych »Solidarności«, jest idea społeczeństwa obywatelskiego. Podstawa bycia obywatelem, odkrycie jej pełnego sensu i zreformowanie układu życia społecznego, tak by z nim pozostawał w zgodzie – oto, jak sądzę, najbardziej lapidarny opis głównego nurtu działania »Solidarności«”<sup>24</sup>. Społeczeństwo obywatelskie jest to „stan, który najlepiej odpowiada tej potrzebie, aby »poczuć się sobą« i aby mieć poczucie, że się »jest u siebie«. »Społeczeństwo obywatelskie« jest bowiem oparte na idei, że każdy członek społeczności, bez względu na to, kim jest, i jak ważną dla wspólnoty rolę odgrywa, ma prawo decydować o swoim losie i zabierać głos we wszystkich sprawach, które go dotyczą”.

Równe prawo wszystkich obywateli do udziału w życiu publicznym odsyłało do wartości transcendentnych. Zdaniem Krzemińskiego, „Motywacje działań indywidualnych i zbiorowych koncentrowały się nie tyle wokół »równości lu-

<sup>21</sup> M. Korcuć, *Solidarność a polska tradycja insurekcyjna* [w:] *Polska Solidarność. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. J. Kłoczowski, Kraków 2011, s. 184.

<sup>22</sup> Na temat świadomości historycznej „Solidarności” zob. M. Meller, *Rola myślenia o historii w ruchu Solidarność w latach 1980–1981* [w:] *Solidarność w ruchu...*, s. 219–266.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 190.

<sup>24</sup> I. Krzemiński, *Polska i Solidarność – sens ludzkiego doświadczenia* [w:] *idem, Świat zakorzeniony*, Warszawa 1988, s. 26.

dzi«, ile wokół **godności człowieka**. To była wartość centralna. W centrum więc tkwiła osoba ludzka i wartość człowieka **jako osoby**, a więc jako podmiotu, jako moralnie odpowiedzialnej za swój los jednostki, a tym samym jako obywatela. Równość ludzi jako osób, **jako moralnych podmiotów** płynęła z odniesienia człowieka do Boga<sup>25</sup>.

To religijne zakorzenienie potocznej świadomości obywatelskiej prowadziło do identyfikacji „Solidarności” z Kościołem, które przybierało dwie formy: uniwersalną i chrześcijańsko-etyczną oraz partykularną i narodową; w tej drugiej w Kościele upatrywano gwaranta narodowej kultury i tożsamości. Skrajnym wyrazem tej tendencji jest figura Polaka katolika, która – jak podkreśla Krzemiński – choć obecna w „Solidarności”, nie stała się elementem motywującym do wspólnych działań członków „Solidarności” jako „ruchu” i „organizacji”.

Nie oznacza to jednak, że idea społeczeństwa obywatelskiego bez przeszkód torowała sobie drogę w świadomości ruchu. Przeciwstawne jej były dwie partykularne tendencje. Jedna z nich to orientacja populistyczna, traktująca ruch na rzecz reform społecznych jako dzieło klasy robotniczej, które powinno zapewnić robotnikom pozycję hegemonu w nowym systemie społecznym. Jej przeciwieństwem była popularna wśród inteligencji tendencja indywidualistyczna – głównym celem ruchu miało być przede wszystkim zapewnienie obywatelom wolności osobistej, której wrogiem była „tyrania większości”, jedność i kult przeciętności. Przedstawiciele obu stanowisk, zdaniem Krzemińskiego, ignorowali ideę społeczeństwa obywatelskiego jako podstawy ładu społecznego. Inny podział występujący w „Solidarności” Krzemiński określa jako podział na nurt „bardziej autorytarny” i „bardziej liberalny”<sup>26</sup>. Pierwszy miał akcentować konieczność samoograniczeń oraz przestrzegania ustanowionych zasad postępowania, drugi uwypuklał wagę samego procesu negocjacji oraz wyłaniających się w jego trakcie reguł działania, które podlegały procesowi negocjacji i dlatego traktowano je w sposób płynny<sup>27</sup>.

Podejście Krzemińskiego należy do interpretacji statycznych, gdyż nie rozpatruje się w nim dylematów i stadiów ewolucji ruchu solidarnościowego. Można jednak wskazać autorów stosujących kategorię ruchu obywatelskiego tak, aby opisywała ona dynamikę „Solidarności”. Należą do nich David Ost oraz Andrew Arato.

Ost przyjmuje, że „termin »społeczeństwo obywatelskie« odnosi się do przestrzeni publicznej, w której poszczególni obywatele mogą na równych prawach i na różnych zasadach, nie tylko na zasadzie wolnego rynku, wchodzić w interakcje z innymi”<sup>28</sup>. Amerykański socjolog odwołuje się tutaj do Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej, zakładającej jawność i otwartość, które to kategorie pojawiły się na przełomie XVIII i XIX w. w momencie narodzin kapitalizmu. Relacje między społeczeństwem obywatelskim a kapitalizmem układały się jednak ambiwalentnie. Z jednej strony system ten dopuszczał szeroką sferę publiczną,

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> D. Ost, *Solidarity and the Politics of Anti-Politics. Opposition and Reform in Poland Since 1968*, Philadelphia 1990, s. 20.

niezależną od państwa, w której dokonuje się wymiana ekonomiczna. Z drugiej strony jednak, w systemie kapitalistycznym wszystkie relacje zostały poddane merkantylizacji, co ograniczało równe uczestnictwo obywateli w życiu publicznym<sup>29</sup>.

Według Osta, socjalizm państwowy dopuszcza istnienie społeczeństwa obywatelskiego kontrolowanego przez państwo. To ono – zamiast mechanizmu rynkowego – decyduje o tym, które siły społeczne dopuścić do udziału w życiu publicznym, a które nie. W praktyce zmonopolizowało ono przestrzeń publiczną i zniósło prawo do wolnej dyskusji<sup>30</sup>.

Tymczasem ruchom społecznym, które po 1968 r. wyłoniły się na Zachodzie i na Wschodzie, nie odpowiadała ani merkantylistyczna, ani etatystyczna zasada organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Stworzyły one „antypolityczną trzecią drogę”<sup>31</sup>, która łączyła polską „Solidarność”, ruch Zielonych w Niemczech, Kartę 77 w Czechosłowacji, wspólnoty katolickie (*base communities*) w Ameryce Łacińskiej czy ruchy feministyczne i ekologiczne w USA. Podstawowym celem tych ruchów było podtrzymywanie wolnej i niezakłóconej komunikacji społecznej pomiędzy ich uczestnikami<sup>32</sup>. Na tym też polegała ich antypolityczność, prowadząca do przekraczania granic podziałów politycznych, i nawiązywanie do koncepcji Hannah Arendt i Alexisa de Tocqueville’a oraz Antonio Gramsciego i Jürgena Habermasa. W Polsce intelektualnym przygotowaniem do ruchu solidarnościowego była publicystyka polityczna Jacka Kuronia i Adama Michnika.

David Ost podkreśla, że działania „Solidarności”, szczególnie w pierwszym okresie jej istnienia, były wcieleniem „społeczeństwa permanentnie otwartego”. Według niego, „kluby dyskusyjne, fora polityczne, niezależne organizacje społeczne, czasopisma oraz liczne społeczne komitety i struktury: te konstytutywne elementy demokratycznej sfery publicznej nie były tylko środkami do osiągnięcia celu (czyli »władzy«), tak jak było w innych wcześniejszych ruchach społecznych, ale celami samymi w sobie”<sup>33</sup>.

Ost dzieli czas „Solidarności” na trzy okresy:

1. Od sierpnia do grudnia 1980 r. starano się trzymać z daleka od kwestii politycznych i zajmować się organizacją związku, to znaczy poszukiwać takiej jego struktury, która byłaby najodpowiedniejsza do walki o społeczną demokrację w istniejącej sytuacji politycznej.

2. Od grudnia 1980 do sierpnia 1981 r. narastała świadomość, że deklarowana i praktykowana apolityczność ruchu coraz mniej odpowiada ówczesnym warunkom społecznym. „Solidarność” zaczynała poszukiwać politycznej formuły programowej, wymuszając na partii transformację państwa, co przypominało neokorporacjonistyczne umowy zawierane między państwem a społeczeństwem.

3. Od sierpnia do grudnia 1981 r. „Solidarność” odrzuciła zasadę niezaangażowania politycznego, ponieważ zdała sobie sprawę, że „antypolityczny model” społecznej demokracji jest nieadekwatny i niespójny. Związek otwarcie do-

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 22, 30.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.



magał się zawarcia nowego porozumienia politycznego, zmieniającego radykalnie funkcjonowanie systemu władzy. Dokonał się w nim podział na zwolenników rozwiązania „pluralistycznego” oraz „neokorporacyjnego”<sup>34</sup>.

W początkowym okresie istnienia „Solidarności” władze stosowały strategię ograniczania związku, polegającą na przekupywaniu strajkujących podwyżkami w zamian za ich rezygnację z dążenia do tworzenia własnych organizacji związkowych, udzielaniu zgody na reorganizację i reformę starych związków zawodowych (zrzeszonych w Centralnej Radzie Związków Zawodowych), próbach ograniczania obowiązywania porozumienia gdańskiego do pewnych regionów kraju, zmianie nazwy oficjalnych związków zawodowych, które – aby zmylić strajkujących – również określały się jako „niezależne” i występowały z CRZZ<sup>35</sup>. Przeszkody, które – pomimo formalnego uznawania porozumienia gdańskiego – władze stawiały „Solidarności” przy budowie struktur związku, podkopały zaufanie rządzonych do rządu i prowadziły do modelu neokorporacyjnego. Według Osty, „kryzys wiarygodności, paraliżujący dla każdego rządu, mógł być przewyższony tylko wtedy, gdy jakaś niezależna społeczna organizacja gwarantowałaby temu rządowi wiarygodność. Jedynie »Solidarność« mogła uratować izolowane i pozbawione legitymizacji państwo. Brak zaufania społecznego otwierało państwu drogę do korporacyjnego rozwiązania pogłębiającego się kryzysu: »Solidarność« zagwarantowałaby społeczną i polityczną stabilizację, jeżeli państwo uznałoby trwałą obecność społecznej niezależności. Demokratyczni reprezentanci społeczeństwa mogliby współpracować z państwem-partią, jeżeli zaakceptowałoby ono zinstytucjonalizowany wpływ przywódców »Solidarności«”<sup>36</sup>.

David Ost, za Philippem Schmitterem, pod pojęciem **korporacjonizmu** rozumie sytuację, w której różne interesy społeczeństwa obywatelskiego są reprezentowane w ustroju politycznym bez konieczności zdobycia władzy w wyniku wyborów parlamentarnych<sup>37</sup>. Wyróżnia dwie wersje korporacjonizmu: **społeczny** (neokorporacjonizm) i **państwowy**. Do powstania korporacjonizmu społecznego dochodzi wtedy, gdy uznanie uprzywilejowanego statusu pewnych grup interesów zostaje na państwie wymuszone oddolnie i oficjalnie zalegalizowane. W korporacjonizmie państwowym państwo samo nadaje pewnym grupom i związkom interesów status korporacyjny. Wtedy organizacje te są raczej „stworzone” niż „uznane” przez państwo, od którego zależą<sup>38</sup>. Z kolei pluralizm wyborczy oznacza spontaniczne powstawanie organizacji reprezentujących różne interesy społeczne, które przez mechanizm konkurencyjnej interakcji wpływają na politykę publiczną<sup>39</sup>.

Ost zastanawia się, czy w ówczesnych warunkach rozwiązanie neokorporacyjne było skuteczniejszym instrumentem budowy demokracji i społeczeństwa obywatelskiego niż pluralistyczne. Jego zdaniem, zależy to od definicji obywatelskości. Jeżeli utożsamia się ją jedynie z prawami wyborczymi, to neokorporacjonizm – ze swoim naciskiem na realizowanie interesów – wydaje się ograniczać

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 117.

demokrację przez zawężenie zasady obywatelskości. Jeżeli jednak oznacza ona równe możliwości polityczne (*equal political opportunity*), to ta zależność zostaje odwrócona. Neokorporacjonizm może rozszerzyć demokrację poprzez uwzględnienie tych interesów społecznych, które w systemie poliarchii są systematycznie niereprezentowane. Ost podsumowuje: „przez zagwarantowanie, że pewne społeczne interesy będą wzięte pod uwagę przez politycznych decydentów, neokorporacjonizm może być bardziej demokratyczny od tego, co można nazwać »realnie istniejącym pluralizmem«, jeżeli przez demokrację rozumiemy równość politycznych szans, a nie jedynie wolne wybory. Tym sposobem neokorporacjonizm może być znacznie bardziej demokratyczny od »realnie istniejącego socjalizmu«”<sup>40</sup>.

Zdaniem Osta, „Solidarność” nieświadomie opowiadała się za rozwiązaniem neokorporacyjnym. Jednakże, żeby zostało ono przyjęte, trzeba było przekonać do tego komunistyczną monopartię i spełnić przynajmniej trzy warunki: skutecznie dyscyplinować masy związkowe, posiadać prawie monopolistyczny status jedyne go reprezentanta „społeczeństwa” oraz utrzymać umiarkowane przywództwo polityczne, które odrzuciłoby żądanie politycznego pluralizmu<sup>41</sup>.

W okresie między styczniem a sierpniem 1981 r. strategia „Solidarności” była rozdarta między podejściem rewindykacyjnym (antypolitycznym rozumieniu Osta) a neokorporacyjnym (politycznym). Błędem związku było nie to, że starał się prowadzić politykę neokorporacyjną, ale że prowadził ją za mało zdecydowanie, ograniczając się do kwestii dystrybucji żywności czy reformy gospodarki. Przełom nastąpił dopiero podczas sierpniowego posiedzenia Krajowej Komisji Porozumiewawczej w 1981 r., gdy zaczęto otwarcie dyskutować o długofalowych rozwiązaniach politycznych. Opcję pluralistyczną reprezentował wtedy Stefan Kurowski, domagając się wolnych wyborów do sejmu, za opcją neokorporacyjną zaś byli Karol Modzelewski i Jacek Kuroń, zwolennicy utworzenia samorządowej izby parlamentu oraz Komitetu Ocalenia Narodowego, który byłby politycznym zwieńczeniem rozwiązania neokorporacyjnego.

W sierpniu 1981 r. w „Solidarności” zwyciężyło podejście neokorporacyjne – jego przejawem w ostatnich tygodniach przed wprowadzeniem stanu wojennego był postulat utworzenia Społecznej Rady Gospodarki Narodowej. Kiedy Wojciech Jaruzelski został wybrany na I sekretarza PZPR, zaproponował korporacyjne rozwiązanie konfliktu w postaci Frontu Porozumienia Narodowego – „Solidarność”, z blisko 10 milionami członków, miała być jednym z siedmiu jego uczestników. Nic dziwnego, że związek odmówił udziału w dalszych negocjacjach. Do zawarcia nowego porozumienia ostatecznie nie doszło, gdyż partia wprowadziła stan wojenny, odrzucając neo- czy nawet korporacyjne rozwiązanie konfliktu społecznego.

Innym autorem, który w opisie „Solidarności” lat 1980–1981 stosuje kategorię społeczeństwa obywatelskiego, jest Andrew Arato. Zauważa on, że idea społeczeństwa obywatelskiego, kluczowa dla zrozumienia rozwoju społeczeństw zachodnich, była nieobecna w realnym socjalizmie, gdzie system potrzeb został wyeliminowany przez państwowe planowanie, instytucjonalny pluralizm – przez

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 120.

monopol jednej partii, rządu prawa zlikwidowane przez zasadę substancjalnej (czytaj: rewolucyjnej) sprawiedliwości, a sieć sfery publicznej – przez idee wiedzy absolutnej.

Dwie poprzedzające wybuch „Solidarności” próby rekonstrukcji społeczeństwa obywatelskiego w Europie Wschodniej okazały się nieudane: węgierska – oddolnego obalenia autorytarnego państwa – okazała się nieskuteczna, gdyż sprowokowała interwencję imperium sowieckiego, czeskosłowacka zaś – odgórných reform – została zablokowana przez interwencję państw Układu Warszawskiego. W Polsce zastosowano inną strategię rekonstrukcji społeczeństwa obywatelskiego, którą Arato określa jako oddolne wymuszanie reform strukturalnych. Strategia ta została opracowana przez polskich opozycjonistów jeszcze przed 1976 r., a „Solidarność” była swoistą realizacją tego projektu politycznego<sup>42</sup>. W tym kontekście Arato przywołuje napisane między rokiem 1971 a 1976 *Tezy o nadziei i beznadziejności* Leszka Kołakowskiego, *Nowy ewolucjonizm* Adama Michnika i *Mysli o programie działania* Jacka Kuronia. „Pojawieniu się nowego typu społeczeństwa obywatelskiego w Polsce [...] towarzyszyło szereg innowacji instytucjonalnych”<sup>43</sup>. Były to: legalizm, pluralizm, nadrzędność praw zbiorowości nad indywidualnymi, sfera publiczna i demokratyczna partycypacja.

Według amerykańskiego socjologa:

– legalizm prowadził do powoływania się na prawo do wolności zgromadzeń, zakładania stowarzyszeń, działania na rzecz realizacji swojego interesu (prawo do strajku), wolności wypowiedzi i druku;

– nadrzędność praw zbiorowości oznaczała, że: „jednostkowe prawa i wolności były pojmowane raczej jako konieczne podstawy praw zbiorowości, a nie, jak na Zachodzie, związane z własnością prywatną”<sup>44</sup>;

– pluralizm prowadził do istnienia wielu wewnętrznie demokratycznych organizacji, które – mając różne interesy i cele – solidarnie współpracowały ze sobą;

– opinia publiczna – jej podstawą był drugi obieg wydawniczy;

– demokratyczne uczestnictwo – zagwarantowane przez demokratyczne planowanie i samorząd w zakładach pracy i innych sferach życia społecznego.

Andrew Arato przywołuje w swoich analizach koncepcję Domenica Maria Nutiego, który stwierdzał, że niezależny związek musiał spełniać jednocześnie trzy funkcje: opozycyjnej partii wymuszającej koncesje polityczne, klasycznego związku zawodowego wymuszającego podwyżki płac oraz socjaldemokratycznego związku zawodowego domagającego się uczestnictwa w zarządzaniu przedsiębiorstwem. To wewnętrzne zróżnicowanie celów spowodowało ostateczne odejście po prowokacji bydgoskiej w marcu 1981 r. od związkowej formuły działania. Według Arato, przyczynił się do tego:

– brak zinstytucjonalizowanych form realizacji interesów grup społecznych i zawodowych reprezentowanych przez związki;

<sup>42</sup> O myśli politycznej opozycji w latach 1976–1980 zob. K. Brzechczyn, *Korowska filozofia społecznego oporu* [w:] *Opozycja demokratyczna w PRL w latach 1976–1981*, red. W. Polak, J. Kufel, P. Rychlewski, Gdańsk 2012, s. 137–154.

<sup>43</sup> A. Arato, *From Neo-Marxism to Democratic Theory: Essays on the Critical Theory of Soviet-type Societies*, Armonk, NY 1993, s. 215.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 215.

- brak innych form nacisku na władzę, oprócz coraz bardziej problematycznego w swojej skuteczności strajku;
- prowokacyjna polityka aparatu władzy wobec „Solidarności”;
- wewnętrzne wzmocnianie struktur organizacyjnych „Solidarności” w połączeniu z pogarszającym się stanem gospodarki kraju, szczególnie zaopatrzenia w środki żywności;
- radykalizacja dołów związkowych.

Ewolucja ideowa związku znalazła swój odpowiednik w ewolucji ideowej jego liderów i doradców. Arato dostrzega ją w przypadku Jacka Kuronia, początkowo opowiadającego się za czysto związkową formułą działania, według której związek powinien być apolityczny i reprezentować zawodowe interesy świata pracy. Później zmienił zdanie i uważał, że „Solidarność” powinna być jednym z alternatywnych ośrodków władzy. Według Arato, przyczyną tej zmiany poglądów było przekonanie, że „tylko gwałtowna demokratyzacja polskiego społeczeństwa może ochronić istniejącą strukturę państwową przed niekontrolowanym wybuchem społecznym (i dezintegracją będącą następstwem interwencji sowieckiej), a taka demokratyzacja jest niemożliwa bez »Solidarności«, odgrywającej kluczową rolę polityczną”<sup>45</sup>. Te przemiany ideowe nie następowały jednak bezproblemowo, gdyż, jak zauważa Arato, „przez okres około trzech miesięcy nie zdołała wykrystalizować się żadna nowa tożsamość ani polityczny profil związku. W tym czasie formułowano jednocześnie kilka strategii działania, ale był to jedyny okres, w którym żadna nie zyskała widocznego priorytetu”<sup>46</sup>. Związek miał wówczas do wyboru następujące strategie:

- depolityzacja społeczeństwa, oznaczającą koncentrację na działalności kulturowej i wychowawczej, wzorowanej na aktywności Kościoła katolickiego; strategia ta podpadałaby pod społeczny korporacjonizm, ponieważ gwarantowała autonomię sfery kulturowej i kompromis w sferze kulturowej życia społecznego;

- społeczny pluralizm – koncepcja wysuwana przez niektórych działaczy KOR (głównie Adama Michnika), zakładająca się na akceptacji monolitycznej struktury władzy, przy istnieniu zróżnicowanych organizacji obywatelskich, które podjęłyby negocjacje z państwem w sprawie zawarcia kompromisu społecznego; przebieg negocjacji i ich rezultaty byłyby kontrolowane przez pluralistyczną i nieocenzurowaną sferę publiczną;

- korporacjonizm – koncepcja reprezentowana przez Jacka Kuronia, polegająca na zawarciu porozumienia z państwem, na mocy którego sfera jego działania obejmowałaby politykę zagraniczną, a partnera społecznego – wewnętrzną;

- pluralizm parlamentarny – reprezentowany przez Leszka Moczulskiego, który zakładał pozbawienie władzy PZPR w wyniku przeprowadzenia wolnych wyborów<sup>47</sup>.

Strategie te pozostały niezrealizowane, gdyż reżim Jaruzelskiego zdecydował się na siłowe rozwiązanie konfliktu, wprowadzając 13 grudnia 1981 r. stan wojenny.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 228.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 193.

### „Solidarność” jako ruch postmodernistyczny

Autorzy tej interpretacji – Wojciech Czabanowski i Błażej Skrzypulec – pojęciem postmodernizmu nie określają formacji kulturowej pojawiającej się po epoce modernizmu, lecz „nowy sposób myślenia, który może ujawniać się w różnych momentach historycznych i nie musi być ściśle związany z nowymi zjawiskami społecznymi”<sup>48</sup>. Dystynktywną cechą tego nowego myślenia ma być tworzenie „małej narracji”. Rozróżnienie pomiędzy małą a wielką narracją odgrywa kluczową rolę w ich pojmowaniu postmodernizmu. Za wielką autorzy uważają „pewien ogólny obraz świata, który dostarcza uniwersalnego kryterium rozstrzygania sporów”<sup>49</sup>. Jej przykładem jest marksizm. Autorzy nie definiują małej narracji *expressis verbis*. Wydaje się, że nie dostarcza ona ogólnego opisu świata ani nie stanowi uniwersalnego kryterium rozstrzygania wszystkich sporów: „wraz z końcem wielkich narracji nie istnieje kryterium, które miałoby siłę do zmuszenia innych, aby zgodzili się, że racja jest po naszej stronie. Nie znaczy to, że my nie mamy racji, lecz jedynie tyle, że nie posiadamy środków (co więcej, nie możemy ich posiadać), aby udowodnić nasze stanowisko poza obrębem małej narracji”<sup>50</sup>.

Rozróżnienie to zostało rozwinięte przez Pawła Rojka, który wprowadza dwa kryteria podziału narracji: jej zakres oraz rolę legitymizującą porządek społeczny<sup>51</sup>. Ze względu na zakres można wyróżnić wielkie narracje roszczące sobie prawo do uniwersalnego opisu rzeczywistości oraz małe narracje, które takich roszczeń nie mają. Drugie kryterium (funkcja legitymizująca) dzieli narracje na absolutne, które są podstawą rozstrzygania sporów, oraz relatywne, które tej funkcji nie pełnią. Krzyżując te dwa kryteria, otrzymujemy cztery typy narracji:

- wielkie narracje: uniwersalne i absolutne (np. marksizm-leninizm);
- narracje uniwersalne, lecz relatywne (według autora trudno podać przykłady);
- małe narracje, lecz absolutne (katolicyzm);
- małe narracje: lokalne i relatywne.

Zarówno małe narracje, tzn. lokalne i relatywne, jak i lokalne, ale absolutne, są w klasyfikacji Rojka postmodernistyczne. Według niego, „dyskurs »Solidarności« nie był pozbawiony elementów absolutnych, lecz był zasadniczo niepełny. Z tego właśnie względu mógł łączyć rozmaite grupy, idee i symbole”<sup>52</sup>. Uzupełnieniem tej charakterystyki może być spostrzeżenie Czabanowskiego i Skrzypulca, że „postmodernizm [...] pozwala traktować każdą narrację, nawet najbardziej »zabawową«, w jak najbardziej poważny sposób. Można być zwolennikiem jednej z małych narracji i uważać ją za jedyną słuszną, a przez to generować głębokie i autentyczne konflikty z osobami sądzącymi inaczej. Można również nieustannie wybierać między kilkoma tożsamościami (na przykład solidarnościowymi narracjami katolika, socjalistycznego robotnika, działacza społecznego i zaangażowanego intelektualisty) i zmienić je w zależności od potrzeb chwili. Także sama

<sup>48</sup> W. Czabanowski, B. Skrzypulec, *Postmodernistyczna Solidarność*, „Pressje” 2010, nr 11, s. 18.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>51</sup> P. Rojek, *Solidarność: ruch republikański, katolicki czy postmodernistyczny?* [w:] *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. J. Kłoczowski, Kraków 2011, s. 286–287.

<sup>52</sup> P. Rojek, *Solidarność...*, s. 287.

stałość bądź zmienność naszej tożsamości może być traktowana jako zaleta na gruncie naszej małej narracji”<sup>53</sup>.

Autorzy porównują dwa dokumenty: preambułę Konstytucji PRL z 1952 r. z odezwą Głównego Komitetu Strajkowego Miasta Gdyni z 1970 r. i 21 postulatami Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego z 17 sierpnia 1980 r. W preambule konstytucji mamy do czynienia z wielką narracją – podstawową kategorią organizującą opis porządku społecznego jest pojęcie „socjalizmu naukowego”, a termin „postęp społeczny” pełni funkcję legitymizującą poczynania nowej władzy.

Czabanowski i Skrzypulec podkreślają egalitarny charakter odezwy gdyńskiego Głównego Komitetu Strajkowego i listy 21 postulatów MKS – robotnicy nie domagali się w nich wprowadzenia wolnego rynku i konkurencji, lecz realizacji zasad socjalistycznej gospodarki. Postulaty robotnicze z sierpnia 1980 r., a szczególnie punkty 1–5, mają już inny charakter: „choć [...] są to jedynie żądania wypełnienia deklaracji zawartych w Konstytucji PRL, to dotyczą już spraw innych niż czysto ekonomiczne. Są to prawa gwarantujące robotnikom swobodę narracji”<sup>54</sup>. Według autorów, „postmodernistyczny charakter »Solidarności« jest tutaj uderzający. Oddolny, zdecentralizowany, spontaniczny ruch domaga się od modernistycznej władzy faktycznego wypełnienia swoich obietnic, urzeczywistnienia socjalizmu. Tym samym klasa robotnicza – konstytucyjny fundament ustroju – dekonstruuje ten ustrój, domagając się go. To oczywiście nie jest możliwe, gdyż konsekwentne wprowadzenie wolności słowa i druku doprowadziłoby do klęski modernistycznej narracji PRL, a realne i całościowe wprowadzenie gospodarki socjalistycznej w tak biednym kraju musiałyby zakończyć się katastrofą ekonomiczną i doprowadzić do upadku reżimu”<sup>55</sup>. Przejawem postmodernistycznego charakteru związku ma być również estetyka „Solidarności”, łącząca różne symbole. Dowodem na słuszność tej tezy miał być wystrój sali BHP w Stoczni Gdańskiej, gdzie obok figury Lenina umieszczono krzyż, symbole narodowe i inne akcesoria.

Wspomniana interpretacja może budzić jednak wiele wątpliwości, dotyczących zarówno sposób pojmowania postmodernizmu przez autorów, jak i użyteczności oraz sposobu zastosowania tej kategorii do interpretacji „Solidarności”. Choć w tym miejscu nie warto wchodzić spór o definicję postmodernizmu, to wydaje się, że ograniczenie cech dystynktywnych postmodernizmu do małej narracji i rezygnacji z funkcji legitymizującej porządek społeczny jest zbyt wąskie<sup>56</sup>. Nawet

<sup>53</sup> W. Czabanowski, B. Skrzypulec, *Postmodernistyczna Solidarność...*, s. 24.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć charakterystykę Chrisa Lorenza, według którego ta formacja intelektualna odznacza się trzema cechami: antyredukcjonizmem połączonym z antyunitaryzmem oraz antyobiektywizmem. Dwie pierwsze cechy prowadzą do nieufności wobec wszelkiej meta-narracji historii i odrzucenia możliwości zredukowania pluralizmu występującego w dziejach do jedności. Z kolei antyobiektywizm odrzuca istnienie rzeczywistości niezależnie od jej symbolicznej (zwłaszcza językowej) reprezentacji. Według wspomnianego autora, trendy te występowały samodzielnie w już myśli modernistycznej, jedynie ich postmodernistyczne połączenie jest oryginalne (C. Lorenz, „Ty masz swoją historię, ja swoją”. *Kilka uwag o prawdzie i obiektywności w historii* [w:] *idem, Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2009, s. 135–136; o historiozoficznej interpretacji postmodernizmu zob. również L. No-

jeżeli zgodzimy się z takim pojmowaniem postmodernizmu, to należy zapytać, co zastosowanie tej kategorii wnosi do zrozumienia fenomenu „Solidarności”. Wydaje się, że niewiele. Eklektyzm ideowy – różnie zresztą oceniany – dostrzegało wcześniej wielu autorów piszących o NSZZ „Solidarność”<sup>57</sup>.

Niezbyt fortunne wydaje się porównywanie ze sobą dwóch nieporównywalnych dokumentów: Konstytucji PRL z 1952 r. i postulatów strajkowych. Przygotowaniem konstytucji zajęła się powołana w 1952 r. Komisja Konstytucyjna, choć prace nad jej projektem trwały co najmniej od roku 1949 (pierwszy, który był przedmiotem obrad Biura Politycznego KC PZPR, opracowano w październiku 1950 r.). W pracach legislacyjnych totalitarna władza komunistyczna dysponowała usłużnymi fachowcami i ekspertami (choć ostatnie poprawki wprowadzał osobiście Stalin). Tymczasem postulaty strajkowe były spontanicznym zapisem potocznej świadomości uczestników ruchu, powstałym w momencie protestu. Jeżeli już, to konstytucję należałoby zestawzić z „Programem NSZZ „Solidarność”, uchwalonym na I Krajowym Zjeździe Delegatów. Paweł Rojek stwierdza, że „Solidarność» nie konstruowała żadnego nowego projektu, lecz dekonstruowała stary. Nie proponowała żadnej nowej wielkiej narracji, lecz występowała w imieniu małych opowieści. W tym sensie można zasadnie powiedzieć, że »Solidarność« była ruchem postmodernistycznym”<sup>58</sup>.

Nie wiadomo, w jaki sposób Rojek rozumie pojęcie małej narracji. Jeżeli uważnie przeczytamy dokumenty programowe związku przyjęte na I Krajowym Zjeździe Delegatów, to zauważymy w nich interpretację powojennej historii Polski, odwoływanie się do tysiącletniej historii narodu polskiego i dziedzictwa europejskiego, a „Poślanie do ludzi pracy Europy Wschodniej” jest skierowane do wszystkich społeczeństw bloku wschodniego. Wydaje się zatem, że solidarnościowa narracja nie miała aż tak małego zasięgu.

### „Solidarność” jako ruch religijno-moralny

Fenomen religijności polskiego protestu był wielokrotnie opisywany przez autorów zachodnich i krajowych. Katolickiej religijności obecnej w „Solidarności” przyznawano rolę inicjowania niezależnych więzi społecznych<sup>59</sup>, religii publicznej definiującej społeczeństwo obywatelskie na poziomie metapolitycznym i etycznym<sup>60</sup> bądź wzorca organizacyjnego<sup>61</sup>. Tutaj omówię dwa ostatnie sposoby pojmowania religijności.

wak, *Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego* [w:] *Wobec kryzysu kultury*, red. L. Grudziński, Gdańsk 1993, s. 39–51.

<sup>57</sup> Np. L. Nowak, *Cena braku perspektywy* [1981] [w:] *idem, Polska droga od socjalizmu. Pisma polityczne 1980–1989*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2011, s. 250; T.G. Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980–1981*, przeł. M. Dziewulska, M. Król, Warszawa [1983] 1990, s. 197.

<sup>58</sup> P. Rojek, *Postmodernizm, katolicyzm, Solidarność*, „Pressje” 2010, nr 21, s. 8.

<sup>59</sup> M. Osa, *Creating Solidarity: The Religious Foundation of the Polish Social Movement*, „East European Politics and Societies” 1997, nr 2, s. 245–247.

<sup>60</sup> Z. Stawrowski, *Doświadczenie „Solidarności” jako wspólnoty etycznej* [w:] *Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, red. D. Gawin, Warszawa 2002, s. 103–122; K. Brzechczyn, *Religijne wymiary solidarnościowej myśli społecznej w latach 1980–1981*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239), s. 189–199.

<sup>61</sup> D. Karłowicz, *„Solidarność” jako Kościół* [w:] *Lekcja Sierpnia...*, s. 39–62.

Dariusz Karłowicz, opisując fenomen „Solidarności” w kategoriach Kościoła, sięga do greckiego znaczenia tego terminu. W języku greckim bowiem *ekklēsia* oznaczało zgromadzenie wszystkich obywateli antycznego *polis*. Kościół katolicki miał być zatem dla związku wzorcem wspólnoty politycznej. Uprawnia to, zdaniem Karłowicza, do mówienia nawet o eklezjologii „Solidarności”, która pozwala opisywać takie aspekty ruchu jak:

- jedność duchową – odpowiednikiem zjednoczenia całego „społeczeństwa” w konfrontacji z „władzą”, wzmacnianego przez dualistyczne widzenie świata społecznego (podział na „my” i „oni”) w religijnym wyobrażeniu świata jest podział ludzi na zbawionych i potępionych;

- nawrócenie – przystąpienie do ruchu „Solidarności” było aktem parareligijnym, prowadzącym do zerwania z zakłamaniem i zobowiązaniem się do życia w prawdzie i godności;

- aksjologię – ruch nie był aksjologicznie minimalistyczny, a zespół wartości był bardzo rozbudowany z cnotą solidarności i pokrewnymi na czele<sup>62</sup>.

Autor pozytywnie ocenia fakt, że Kościół katolicki miał stanowić dla związku wzorzec organizacyjny: „Czy jest coś dziwnego w fakcie, że tworząca się spontanicznie »Solidarność« w wielu ważnych rysach upodobniała się do Kościoła? Czy mogło być inaczej? Czy dla pokolenia wychowanego za żelazną kurtyną Kościół nie stanowił jedyne dobrze znanego modelu wolnego publicznego forum niebędącego pod kontrolą partii? Dla większości późniejszych członków związku jedynym dostępnym doświadczalnie obszarem wolności w relacjach, które przekraczały granice rodziny i kręgu przyjaciół, stanowił świat rozpoczynający się za murami parafii. To właśnie w Kościele trwała i odtwarzała się wspólnota komunikacyjna”<sup>63</sup>.

Mesjanistyczny wariant ujęcia religijnego odgrywał rolę religii publicznej legitymizującej sferę publiczną. Krzysztof Małyśa za podstawowe wyznaczniki mesjanizmu uznaje „przeświadczenie o alternatywnym modelu postrzegania świata zastanego, możliwości dokonania zmian, wreszcie o posłannictwie narodów lub jednostek, ewentualnie o istnieniu charyzmatycznego podmiotu, za którego sprawą kształtować się będzie nowa rzeczywistość, pojęcie mesjanizmu można odnieść do tych poglądów i wartości, które wyrastają na gruncie akceptacji idei posłannictwa narodowego”<sup>64</sup>. Tak pojmowany mesjanizm narodził się w XIX w. i uległ znamiennej ewolucji – w drugiej połowie XIX w. zarzucono interpretację Polski jako Chrystusa narodów, a pojęciem mesjanizmu zaczęto określać przekonanie o kluczowej roli narodu oraz umoralnienie i uetyczenie polityki.

O użyteczności odwoływania się do tradycji romantyczno-mesjanistycznej przesądza, zdaniem Małyśy, patos sytuacyjny sprawiający, że w sposób naturalny odwoływano się do języka wartości moralnych oraz romantycznego pojmowania wspólnoty narodowej. Stąd brała się również popularność literatury romantycznej – deklamowanie *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* przez aktorów teatralnych w trakcie strajku w Stoczni Gdańskiej. Towarzyszył temu renesans kato-

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 43–46.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>64</sup> K. Małyśa, *Solidarność – ostatni wielki ruch mesjanistyczny* [w:] *Czas przełomu. Solidarność 1980–1981*, red. W. Polak, P. Ruchlewski, V. Kmiecik, J. Kufel, Gdańsk 2010, s. 81.



licyzmu, objawiający się sferze publicznej w oprawie uroczystości i dekoracjach strajkujących zakładów pracy (wywieszanie portretów Matki Boskiej, papieża Jana Pawła II i kardynała Stefana Wyszyńskiego). Ważnym elementem była postać Lecha Wałęsy, w pewnym sensie nawiązującego świadomie do romantycznej tradycji powstań narodowych i namaszczonego przez zbiorowe oczekiwania na męża opatrznościowego oraz przekonanie o wyjątkowości Polski i ruchu „Solidarności”: „Te epizody z lat 1980–1981, podkreślanie tradycji powstań, obecność charyzmatycznego przywódcy – »męża przeznaczenia«, idea solidaryzmu narodowego z rozbudowaną frazeologią patriotyczną, silnym poczuciem niezniszczalności ruchu mogą sugerować nawiązania do tego nurtu [tradycji romantyczno-mesjanistycznej]”<sup>65</sup>. Według autora, świadectwem politycznego mesjanizmu było również „Posłanie do ludzi pracy Europy Wschodniej”, uchwalone podczas I KZD, które nawiązywało do idei walki „za wolność waszą i naszą”<sup>66</sup>.

W przedstawianych ujęciach pomija się zwykle socjologiczny wymiar instytucji Kościoła – wpływ ziemskich interesów i celów na postępowanie hierarchii i duchowieństwa katolickiego – akcentując jego duchową misję. Sprawia to, że wspomniane analizy mają charakter statyczny i nie oddają dynamiki oraz dylematów ideowych ruchu, opisując go z pewnej perspektywy całościowej. Można jednak opisywać „Solidarność” w kategoriach zjawiska religijnego w inny sposób. Próbkę takiej analizy przedstawił Andrew Arato; wyróżnił on trzy warianty polityki, którą Kościół w Polsce mógł prowadzić w 1981 r. Były to:

- 1) akceptacja uzyskanej bezprecedensowej wolności wyznaniowej za cenę politycznej bierności;
- 2) autorytarne rozwiązanie, polegające na porozumieniu z władzą i udzieleniu jej narodo-katolickiej legitymizacji ideowej;
- 3) odrzucenie możliwości zawarcia separatystycznego porozumienia z władzą i popieranie pluralizmu społecznego, zakładającego rozdzielenie Kościoła od państwa oraz zapewnienie społeczeństwu autonomii<sup>67</sup>.

Wybór każdej z tych strategii autor uzależniał od rachunku zysków i strat Kościoła jako instytucji. Zastosowanie tego sposobu analizy mogłoby doprowadzić do dynamicznej interpretacji „Solidarności”.

### „Solidarność” jako ruch republikański

Zwolennicy interpretacji „Solidarności” w duchu tradycji republikańskiej dostrzegają w tym ruchu odnowę społeczeństwa obywatelskiego, pojmowanego jednak inaczej niż w tradycji liberalnej. Dariusz Gawin dowodzi, że republikanizm „czyni z życia obywatelskiego pewien ideał etyczny”, co powoduje, że warunkiem udanego prowadzenia takiego życia niezbędne jest posiadanie pewnego katalogu cnót. Do nich należy wspólny namysł, debatowanie i działanie na rzecz dobra wspólnego<sup>68</sup>. Gawin, inspirowany refleksją Hannah Arendt, zauważa: „Jeśli [...] zgodzimy się, iż niezwykle uczucie »szczęścia publicznego«, uczucie rodzące się wtedy, gdy wolni obywatele konstytuują wolność polityczną,

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>67</sup> A. Arato, *From Neo-Marxism to Democratic Theory...*, s. 195–200.

<sup>68</sup> D. Gawin, *Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej...*, s. 48.

a tym samym ustanawiają wspólnotę polityczną, to w Stoczni Gdańskiej jesteśmy w stanie dostrzec patos, towarzyszący duchowi republikańskiemu od samego zarania zachodniej cywilizacji. Duch obywatelskiego działania, ten sam duch, który nawiedził niegdyś Ateny, Rzym, Filadelfię i Paryż, objawił swą moc w Gdańsku latem 1980 roku<sup>69</sup>.

Tradycja republikańska jest dla Gawina kluczem w interpretacji „Solidarności” lat 1980–1981. Według niego, prototypem wspólnoty obywatelskiej była w sierpniu 1980 r. Stocznia Gdańska. Przeciętny zakład pracy stanowił taką *polis*, a „Solidarność” była konfederacją – symmachią poszczególnych *poleis*. „Strajk solidarnościowy – jako formuła sierpniowego – zawierał w sobie takie właśnie rozumienie wspólnego działania. Poszczególne załogi, poszczególne »zakłady pracy« przekraczały horyzont własnej partykularności, tworząc uniwersalną płaszczyznę polityczności. W strajku »sprawą« nie był partykularny interes jednostek czy też poszczególnych zakładów pracy, lecz raczej, jak to ujął jeden ze strajkujących, sprawa polegała na dążeniu do »zmiany kształtu naszego życia«<sup>70</sup>. Warunkiem ukonstytuowania się wspólnoty obywatelskiej było pojęcie równości i godności wszystkich jego członków. Narzędziem działania oraz podtrzymywania wspólnoty obywatelskiej była publiczna debata jako czynnik demokratyzujący społeczeństwo polskie. Dzięki temu Polacy mogli się lepiej poznać i nabrać do siebie zaufania. „Przemawianie, wspólna debata, odnajdywanie odpowiednich słów i argumentów w odpowiednim czasie tworzą [...] przestrzeń publiczną i pozwalają budować wolną i autentyczną wspólnotę uczestnictwa”<sup>71</sup>. To zaś stworzyło zapotrzebowanie na wiedzę o przeszłości, która była cenzurowana przez PRL-owskie władze<sup>72</sup>. Reinterpretacji w ujęciu Gawina ulega też eksplozja polskiej religijności. Publiczne okazywanie uczuć religijnych sakralizowało i w jakimś sensie legitymizowało przestrzeń publiczną, a katolicyzm pełnił ówczesnie rolę religii obywatelskiej.

To, co stanowi o sile tak pojmowanej wspólnoty obywatelskiej, jest zarazem źródłem jej słabości, gdyż niemożliwe jest nieustanne podtrzymywanie mobilizacji obywatelskiej. „Republikańskiego ducha” trudno zinstytucjonalizować. Według Dariusza Gawina, „tradycja republikańska jest zatem nie tyle realnym projektem, ile raczej normatywną utopią, miarą, którą można przykładać do rzeczywistości społecznej i politycznej, służącą do jej krytycznej analizy. Parafrazując Arendt, która mówiła o utraconym skarbie tej tradycji, jest to skarb stale w historii odzyskiwany i stale też tracony do następnego rozbłysku, do następnego historycznego objawienia pierwotnej i czystej polityczności”<sup>73</sup>.

Inną autorką interpretującą filozofię publiczną „Solidarności” w duchu republikańskim jest Elżbieta Cizewska, dla której: „filozofia publiczna [...] to podzielane powszechnie i publicznie wyrażane przekonania, dlaczego dany sposób zorganizowania bądź funkcjonowania społeczeństwa uznajemy za pożądaną i właściwą, dlaczego pewna wspólnota polityczna zyskuje naszą lojalność i je-

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 55–56.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 73.

steśmy gotowi przyczynić się do jej trwałości”<sup>74</sup>. Z tego więc względu filozofia publiczna ma mieć charakter zdroworozsądkowy i praktyczny, co odróżnia ją od filozofii politycznej, zajętej problemami uniwersalnymi. Filozofia publiczna ma z natury partykularny charakter, a wytworzyć ją może każda dostatecznie długi istniejąca społeczność. W związku z tym, argumentuje autorka, można mówić o filozofii publicznej „Solidarności”, która charakteryzowała się takimi cechami jak:

- moralizm – składać się miało nań przeświadczenie, że problemy polityczne i społeczno-gospodarcze mogą znaleźć rozwiązanie na poziomie indywidualnej moralności; szczególną wagę w solidarnościowym myśleniu przypisywano godności osoby ludzkiej, którą wyprowadzano z transcendentnych wartości;
- intuicyjność – wartości „odczytywano”, a właściwie odkrywano, uznając zarazem ich obiektywny charakter; w ich odkrywaniu mógł uczestniczyć każdy, kto chciał posługiwać się własnym sumieniem;
- eklektyzm – następstwem intuicyjności poznania miał być programowy eklektyzm ruchu, wyrażający się w łączeniu różnych intelektualnych tradycji;
- aideologiczność – czerpiąc z wielu ideowych inspiracji, ruch nie wybrał w konsekwencji żadnej ani też żadnej nie zdołał wypracować.

Podstawowymi składnikami solidarnościowej filozofii publicznej była godność osoby ludzkiej, wolność, sprawiedliwość, praworządność, równość i solidarność<sup>75</sup>. Wolność pojmowano jako osobistą autonomię jednostki ludzkiej, wynikającą z jej godności. Tak pojmowana wolność skłaniała do wzięcia odpowiedzialności za los swój i innych, a zatem inspirowała do samorządności i działania na rzecz dobra wspólnego. Wiązało się to z zagwarantowaniem poczucia bezpieczeństwa poszczególnym członkom związku i społeczeństwa, które prowadziło do pytań o zakres sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej.

Kolejnym składnikiem solidarnościowej filozofii publicznej była praworządność, przejawiająca się w prawnym zagwarantowaniu podstawowych wolności, w tym przede wszystkim swobody wypowiedzi i druku. Prawo pojmowano jako warunek zapewnienia wolności, a nie jako jej zagrożenie. Z tego więc względu, dowodzi Cizewska, ideały anarcho-syndykalistyczne, choć w „Solidarności” obecne, nie miały szansy na rozpowszechnienie. Równość w solidarnościowym myśleniu rozumiano jako równość wobec prawa, zniesienie przywilejów i możliwość równego startu. Zdaniem Cizewskiej, „Równość raczej nie oznaczała dla związkowców równości pod względem materialnym, ponieważ postulaty ekonomiczne, chociaż niezmiernie ważne, jednak ustępowały miejsca w hierarchii sprawom kulturowym i politycznym”<sup>76</sup>.

W porównaniu z wcześniej prezentowanymi ujęciami Osta i Arato, republikańska interpretacja „Solidarności” należy do ujęć statycznych, gdyż pomija wewnętrzne dylematy ideowe związku i problem wyboru adekwatnej strategii działania w totalitarnym otoczeniu.

<sup>74</sup> E. Cizewska, *Socjologia Solidarności jako filozofia publiczna* [w:] *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. Jan Kłoczowski, Kraków 2011, s. 245.

<sup>75</sup> E. Cizewska, *Filozofia publiczna Solidarności...*, s. 324.

<sup>76</sup> *Idem*, *Socjologia Solidarności...*, s. 257.

### „Solidarność” jako ruch rewolucyjny

Jedną z pierwszych autorek, która analizowała „Solidarność” w kategoriach ruchu rewolucyjnego, była Jadwiga Staniszkis. Wprowadzony przez nią termin „samoograniczająca się rewolucja” stał się jednym z klasycznych określeń wydarzeń lat 1980–1981. Nawet autorzy sceptycznie odnoszący się do samego terminu dostrzegają użyteczność tego oksymoronu do opisu „Solidarności”. Sergiusz Kowalski zauważa bowiem: „»Solidarność« była rewolucją, jednak najosobliwszą z dotychczasowych: nie stosowała przemocy, odżegnywała się od zamiaru obalenia istniejącej władzy, nie żywiła też eschatologicznych marzeń w specyficznym rewolucyjnym gatunku. Była związkiem zawodowym, którego potęga, bezprecedensowa w historii ruchu zawodowego, pozwala jednak mówić o faktycznej dwuwładzy w państwie; była ruchem społecznym, jednak niesłuchanie rozległym, obejmującym swoim zasięgiem wszystkie niemal aspekty życia zbiorowego; była organizacją, ale taką, która trwa w stanie permanentnej destabilizacji i niepewności jutra. Będąc każdą z tych rzeczy po trochu, nie była żadną w pełni”<sup>77</sup>.

Jadwiga Staniszkis przedstawiła trzy fazy rozwojowe ruchu: jego instytucjonalizację (wrzesień 1980 – marzec 1981 r.), kryzys tożsamości (marzec–lipiec 1981 r.) i poszukiwanie formuły ruchu społecznego (lipiec–grudzień 1981 r.)<sup>78</sup>.

W początkowym okresie istnienia ruchu miał miejsce proces wtłaczania radykalnej fali protestu w wąski gorset formuły związkowej. Wynikały z tego późniejsze napięcia i kryzysy w związku. Najważniejszy z nich był przez autorkę określany jako kryzys tożsamości, który polegał na sprzeczności między siłą związku, zdolną blokować decyzje władzy, a brakiem instrumentów decyzyjnych. Kryzys ten miał trzy wymiary. Po pierwsze, ograniczona solidarnościowa rewolucja nie była w stanie zmienić struktury gospodarki opartej na państwowej własności środków produkcji, a samo istnienie związku wzmocniło centralne sterowanie gospodarką, które doprowadziło do kryzysu gospodarczego. Po drugie, po początkowych sukcesach w budowie organizacji, jesienią i wczesną zimą 1980 r. nastąpił impas w działalności związkowej. „Solidarność” – ograniczona w działaniu przez przyjętą formułę związkową – nie mogła otwarcie zaangażować się w działalność, którą druga strona określiłaby mianem „politycznej”. Impas pogłębił się na skutek wewnętrznej centralizacji ruchu, wymuszonej między innymi przez tryb negocjacji, które były prowadzone w zaciszu gabinetów, a nie publicznie. Po trzecie wreszcie, kryzys skuteczności działań związku wynikał z obserwowania poczynań władzy i skutecznego protestowania przeciwko nim, ale bez możliwości podejmowania działań pozytywnych, z którymi wiązałyby się ponoszenie odpowiedzialności za stan gospodarki.

Uświadomienie sobie przez centralne władze „Solidarności” konieczności odgrywania różnych ról społecznych prowadziło do kryzysu tożsamości. Wychođenje z niego miało miejsce na przełomie lipca i sierpnia 1981 r. i znamionowało przejście do trzeciej fazy ruchu. Uznano wtedy związkową formułę działania za zbyt wąską, a „Solidarność” zaczęła się określać jako ruch społeczny, co dopro-

<sup>77</sup> S. Kowalski, *Krytyka solidarnościowego rozumu. Studium z socjologii myślenia potocznego*. Warszawa 1990, s. 17.

<sup>78</sup> J. Staniszkis, *Samoograniczająca się rewolucja*, Gdańsk [1983] 2010, s. 36.

wadziło do zmanifestowania dwóch typów mentalności<sup>79</sup>: „Pierwszym z nich była orientacja pragmatyczna, zakorzeniona w taktyce rewolucji instytucjonalnej, skutecznej, lecz prowadzonej kosztem unikania kwestii zasadniczych. Drugim było podejście fundamentalistyczne, które można opisać jako moralizatorskie. Wszystkie deklaracje brano za dobrą monetę i w zasadzie nie tolerowano dysonansu między nimi a rzeczywistym działaniem”<sup>80</sup>. Mentalność pragmatyczna była popularna wśród doradców i ekspertów związku, fundamentalistyczna – wśród szeregowych członków. Cechami tej drugiej miał być ahistorycyzm, moralizatorstwo polegające na widzeniu świata w czarno-białych barwach, przekonanie, że wystarczy mieć rację, aby odnieść zwycięstwo, oraz instrumentalne traktowanie prawa. W „Solidarności”, zdaniem Staniszkis, dominowała orientacja na status, prowadząca do personalizacji polityki i braku zainteresowania tworzeniem instytucji zabezpieczających przed korupcją i samowolą władzy politycznej. W konsekwencji: „mentalność ruchu w połączeniu ze wspomnianymi cechami jego formuły stanowi szczególne lustrzane odbicie mentalności PZPR, z jej niewielką tolerancją wewnętrznych konfliktów i dużymi obszarami milczenia, wynikającymi z erozji i rytualizacji ideologii. [...] Konsekwencje takiego fundamentalizmu są dla obu ruchów podobne: tendencja do polaryzacji sił społecznych, personifikacja polityki, pogarda dla formalnych reguł w imię przywoływania substancjalnej legalności, opartej na powszechnym poczuciu sprawiedliwości”<sup>81</sup>.

Innym autorem opisującym „Solidarność” przy użyciu kategorii rewolucji jest Roman Loba. Akcentując robotniczy charakter ruchu, polemizuje on jednocześnie z tezą, że postulat tworzenia niezależnych związków zawodowych wnieśli do niego z zewnątrz korowscy intelektualiści. Loba zauważa, że do powstania „Solidarności” były niezbędne trzy rzeczy: strajk okupacyjny, terytorialna struktura komitetów założycielskich nowych związków zawodowych oraz utworzenie struktury ogólnopolskiej<sup>82</sup>. Dowodzi, że idea strajku okupacyjnego, nazywanego włoskim, pojawiła się w Polsce w latach dwudziestych ubiegłego wieku. Ten typ strajku upowszechnił się w Polsce w latach 1931–1933, a w roku 1936 przyjął się we Francji (pod nazwą strajku polskiego). W Polsce w okresie stalinowskim wszelkie próby podejmowania strajku okupacyjnego były bezwzględnie tłumione przez władze i dlatego o nim zapomniano. Pierwszy protest robotniczy inicjujący wyjście z epoki stalinizmu, który miał miejsce w Poznaniu, przybrał formę manifestacji ulicznej<sup>83</sup>. Narodziny „Solidarności”, zdaniem Loby, były rezultatem społecznego uczenia się na podstawie kolektywnego doświadczenia historycznego (*collective historical experience*), które doprowadziło do przekonania, że w warunkach realnego socjalizmu najskuteczniejszą bronią jest strajk okupacyjny. Ważną rolę odegrała tu historyczna pamięć o powstaniach listopadowym i styczniowym, wspomnienia o powstaniu warszawskim, doświadczenia klęski

<sup>79</sup> Pojęcia „mentalność” autorka używa „jako synonimu szczególnej struktury form poznawczych i modeli rozumowania, zorientowanej na działanie i mającej zawartość emocjonalną” (*ibidem*, s. 161).

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 41–42.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>82</sup> R. Loba, *The Roots of Solidarity. A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization*, Princeton 1991, s. 112.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 102.

rewolucji węgierskiej 1956 r. i ruchu reform roku 1968 w Czechosłowacji oraz wnioski płynące z polskich miesięcy: Czerwca 1956, Marca 1968, Grudnia 1970 i Czerwca 1976<sup>84</sup>.

Laba polemizuje z tezą, że w poprzedzających powstanie „Solidarności” latach siedemdziesiątych nastąpiła ewolucja treści postulatów wysuwanych przez robotników – od ekonomicznych do politycznych – co było skutkiem uświadamiającej masy robotniczej aktywności intelektualnej opozycji i Kościoła katolickiego<sup>85</sup>. Jego analiza postulatów robotniczych wysuwanych podczas strajków w 1970 r. na Wybrzeżu, 1971 r. w Szczecinie i w 1980 r. w całej Polsce dowodzi, że żądanie utworzenia wolnych związków zawodowych pojawiło się już w roku 1970<sup>86</sup>. Dowodem nikłej roli zorganizowanej opozycji i Kościoła w uświadamianiu mas robotniczych miał być Lublin, gdzie działała opozycja i istniał Katolicki Uniwersytet Lubelski, a jednak podczas strajków w lipcu 1980 r. nie pojawił się postulat powołania wolnych związków zawodowych.

Laba dowodzi, że w „Solidarności” doszło do syntezy dwóch nurtów: tradycji insurekcyjno-narodowej, która dostarczyła symboliki i komunikacyjnego kodu ruchu, oraz demokratycznej, socjalistycznej, kształtującej cele i zamierzenia ruchu, takie jak występowanie w obronie słabszych, walka z wyzyskiem i niesprawiedliwością, dążenie do równości i demokracja uczestnicząca<sup>87</sup>. Głównym celem „Solidarności” była walka z niesprawiedliwością i nieuzasadnionymi przywilejami aparatu partyjno-państwowego. Polscy robotnicy definiowali sprawiedliwość jako stan równości, w której każdy zarabia mniej więcej tyle samo, ponieważ każdy ma mniej więcej takie same potrzeby<sup>88</sup>. Laba opatruje to następującym komentarzem: „Ponieważ socjalistyczny reżim nie mógł zaspokoić najbardziej żywotnych potrzeb zaspokojenia głodu i schronienia, sytuacja ta stymulowała najbardziej egalitarne pojmowanie sprawiedliwości. Być może takie pojmowanie rozpowszechnia się tylko w momentach kryzysu i stresu, kiedy każdy jest zobowiązany poświęcić się dla wspólnego dobra”<sup>89</sup>.

„Antyintelektualne” nastawienie Laby sprawia, że pomija on bardziej wysublimowane formy uczenia się w trakcie procesu rewolucyjnego – formułowanie programów i dyskusję ideową. Pomija tym samym w swoich rozważaniach rolę intelektualistów pełniących w związku funkcje doradców i ekspertów. Według niego, robotnicy sami bez ich pomocy rozpoznawali „monolityczne państwo-przedsiębiorcę”, które narzucało swoim obywatelom-pracownikom jednolitą ideologię<sup>90</sup>. Dlatego postulaty robotników miały być prostym odwróceniem systemu, z którym walczyli: zamiast nomenklatury i przywilejów – równość zamiast hierarchii (*hierarchical pillars of control*) i kontroli – najbardziej zdecentralizowana forma demokracji. „Jeżeli była jakaś rola dla nauczyciela w tej szkole życia, [...] to empatycznie można zasugerować, że nauczycielem był nie polski Kościół katolicki

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 169–170.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 155–161.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 180.

czy opozycja, ale Leninowskie państwo”<sup>91</sup>. Autor pisze wprawdzie o uczeniu się na podstawie historycznego doświadczenia, co można utożsamić z uczeniem się metodą prób i błędów. Okresem nauki były jednak głównie lata 1956–1980, w których wypracowano optymalną metodę walki, jaką był strajk okupacyjny.

Porównując oba ujęcia, można zauważyć, że koncepcja Staniszkis ma charakter dynamiczny, a ujęcie Laby można zaliczyć do statycznych. Staniszkis identyfikuje dylematy programowe „Solidarności” oraz przedstawia stadia ewolucji ruchu. Amerykański socjolog stwierdza, że polscy robotnicy trafnie określili istotę systemu oraz zastosowali adekwatne metody walki z nim, pomija zatem rolę intelektualistów i doradców związku w trakcie szesnastu solidarnościowych miesięcy. Pomija również kwestię narastającej w kierownictwie związku świadomości zużywania się podstawowego narzędzia walki z systemem, którym był strajk okupacyjny, czy dylematy związane z jednoczesnym pełnieniem przez „Solidarność” funkcji rewindykacyjnej i współzarządzającej gospodarką. Sprawia to, że w prezentowanym ujęciu pominięto ewolucję programową związku i dylematy związane z wyborem strategii działania.

### „Solidarność” jako ruch społeczny

Zastosowanie wobec „Solidarności” kategorii ruchu społecznego jest o tyle ułatwione, że w dokumentach programowych ona sama określała się tym mianem. Pojęcie to miało tu, rzecz jasna, inne znaczenie niż to występujące w socjologii zachodniej, w której teoria nowych ruchów społecznych narodziła się w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, a w następnej dekadzie zyskała rozgłos i znaczenie. Jako nowe ruchy społeczne rozumie się tam ruchy powstałe w społeczeństwach zachodnich po roku 1968. Jak wskazują Donatella Della Porta i Mario Diani, ich uczestnicy występują jako strona konfliktu z wyraźnie określonym przeciwnikiem, są elementem nieformalnej sieci powiązań oraz mają odrębną zbiorową tożsamość. Do charakterystycznych cech tych ruchów należy wyjście poza wąską formułę polityczności i realizacja takich celów nieekonomicznych, jak uznanie, równe traktowanie kobiet, mniejszości seksualnych i kulturowych, pokój, ochrona środowiska, a przynależność klasowa nie jest ani kryterium, ani podstawą udziału w nich. Ich zasadniczym spoiwem jest wspólnota wyznaczonych celów, a nie hierarchiczna organizacja, choć mają one luźną sieciową strukturę organizacyjną, która pozwala organizować protesty w sposób wykraczający poza tradycyjny repertuar akcji protestacyjnych (strajki i demonstracje)<sup>92</sup>.

Pionierem stosowania tej kategorii w odniesieniu do „Solidarności” był Alain Touraine, który wraz z zespołem polskich współpracowników prowadził w Polsce w latach 1980–1981 badania terenowe w ramach tzw. socjologii interwencyjnej. Francuski socjolog dostrzegł w programie i działalności „Solidarności” trzy wymiary: społeczny, polityczny i narodowy. Te trzy oblicza związku wynikały z natury realnego socjalizmu, w którym: „partia-państwo jest równocześnie

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> D. Della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 23–26; *Teoretyczne problemy ruchów społecznych i politycznych*, red. S. Wróbel, Toruń 2011; *Dynamika życia społecznego. Współczesne koncepcje ruchów społecznych*, red. K. Górlach, P.H. Mooney, Warszawa 2008.

panem życia politycznego i pracodawcą niemal wszystkich zatrudnionych, będąc zarazem sama podporządkowana centralnej władzy imperium”<sup>93</sup>.

W programie „Solidarności” ujawniała się tendencja do obrony interesów ludzi pracy oraz do uwolnienia społeczeństwa spod presji totalitarnego otoczenia. Autor wyróżnia w związku cztery główne opcje programowe:

1) defensywną i wspólnotową – polegającą na obronie interesów ekonomicznych o charakterze roszczeniowym i rozwiązywaniu doraźnych problemów zawodowych;

2) defensywną i reformatorską – dążącą do obrony interesów ekonomicznych ludzi pracy w połączeniu z reformą gospodarki;

3) wspólnotową i defensywną – opierającą się na uwolnieniu społeczeństwa od totalitarnej władzy w połączeniu z hasłami populistycznymi i nacjonalistycznymi;

4) reformatorską – prowadzącą do stopniowego tworzenia wewnątrz systemu racjonalnych instytucji, które gwarantowałyby wewnętrzną demokrację i racjonalizację procesu gospodarowania<sup>94</sup>.

Touraine wyróżnia trzy etapy w ewolucji „Solidarności”: „Walka o wyzwolenie społeczeństwa nastawiona jest zrazu na zapewnienie istnienia wolnego związku zawodowego, potem rozciąga się na problemy związane z zarządzaniem przedsiębiorstwami i z całokształtem działań gospodarczych, by wreszcie wejść w sferę działań politycznych w ścisłym tego słowa znaczeniu, stwarzając w ten sposób coraz bardziej globalne warunki obrony wolności związkowych”<sup>95</sup>. Przełom – według francuskiego socjologa – nastąpił w latem 1981 r. Od tego czasu w działaniach „Solidarności” można dostrzec wyraźne rozdwojenie: działacze szczebla krajowego angażują się coraz bardziej w działalność o charakterze politycznym, podczas gdy komisje zakładowe koncentrują się na działalności związkowej. Towarzyszy temu stopniowa demobilizacja dołów związkowych, połączona z odgórnym aktywizmem związkowej góry.

Przykładem wykorzystania kategorii ruchu społecznego do analizy „Solidarności” mogą być również badania Maryjane Osy<sup>96</sup>. Według niej, pojawienie się ruchu społecznego zależy od trzech czynników: możliwości politycznych, wytworzenia się sieci organizacyjnej i powstania ram interpretacji kulturowej, pozwalającej na zrozumienie działań uczestników ruchu.

Kluczowe jest tu jednak uprzednie zawiązanie sieci społecznego działania, które tworzą alternatywne kanały obiegu informacji, są podstawą gromadzenia i dystrybucji zasobów, zmniejszają ryzyko represji za działalność opozycyjną i zwiększają solidarność społeczną, przyczyniając się do wytworzenia zbiorowej

<sup>93</sup> A. Touraine, J. Strzelecki, F. Dubet, M. Wieviorka, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, Gdańsk [1982] 2010, s. 80.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 107–108.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 146–147.

<sup>96</sup> Na ten temat wykorzystania tej kategorii do badań nad „Solidarnością” zob. A. Mielczarek, *Ruch „Solidarności” w świetle teorii ruchów społecznych* [w:] *Kultura Solidarności. Socjologiczno-antropologiczne analizy kulturowego dziedzictwa „Solidarności”*, red. K. Ciechomska-Kulesza, R. Kossakowski, P. Łuczeczko, Pszczółki 2011, s. 107–132.



tożsamości<sup>97</sup>. Zdaniem Osy, wcześniejsze zawiązanie takich sieci jest warunkiem wytworzenia się „społeczeństwa obywatelskiego”<sup>98</sup>. Analizuje ona wytworzenie się ich w Polsce w latach 1956–1970. Jedną z nich obejmowała środowisko działaczy katolickich, wydających „Tygodnik Powszechny”, „Znak” i „Więź”, oraz działaczy Klubów Inteligencji Katolickiej, działających w pięciu miastach. Do trzech kolejnych sieci autorka zalicza środowisko komandosów na Uniwersytecie Warszawskim, grupę „taterników” oraz zakonspirowaną organizację „Ruch”. Największą stabilnością i spistością charakteryzowała się sieć katolicka. Trzy kolejne miały charakter wysp i pod wpływem represji władz ulegały dezintegracji, współpraca między nimi nie istniała, a kontakty – jeżeli do nich dochodziło – były okazjonalne.

Inny charakter miał rozwój sieci nieformalnych powiązań w latach 1976–1980. Przede wszystkim charakteryzowała się ona rosnącą ekspansywnością, a ważne miejsce zajmował w niej sektor obywatelski – składający się z takich organizacji, jak Komitet Obrony Robotników, Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela oraz Towarzystwo Kursów Naukowych – który był warunkiem współpracy między różnymi ogniwami sieci i decydował o jej nieinkluzywnym charakterze.

W dalszej części swojej analizy autorka stosuje rozróżnienie między „główną ramą interpretacyjną” a „ramami interpretacyjnymi działania zbiorowego”. Według jej definicji, główne ramy interpretacyjne: „mają charakter ogólny, są paradygmatami, ustanawiają symboliczne i znaczące uniwersum, wewnątrz którego dochodzi do organizowania konfliktu wokół pewnych wątków”<sup>99</sup>. Ułatwiają one wewnętrzną komunikację i są podstawą do wytworzenia wspólnej tożsamości uczestników protestu. Ramy interpretacyjne działania zbiorowego są konkretyzacjami i heurystycznymi rozwinięciami symboli występujących w głównych ramach interpretacyjnych. Rozwinięcia te są dostosowane do partykularnej sytuacji społecznej i konkretnej grupy adresatów. Według Osy, główne ramy interpretacyjne, w których interpretowano protesty społeczne w PRL, wykształciły się w latach sześćdziesiątych, a ich autorem był kardynał Stefan Wyszyński. W trakcie przygotowań do Wielkiej Nowenny Prymas Tysiąclecia opracował teologię narodu, łączącą mesjanizm romantyków z realizmem narodowej demokracji. W ujęciu Wyszyńskiego naród był ponadjednostkowym organizmem, mającym wspólne cechy etniczne, kulturowe i religijne. Do tych ostatnich należał katolicyzm, który utożsamiano z polskością. Był to, zdaniem Osy, paradygmat konfrontacyjny, gdyż „solidarny naród z narodową tradycją historyczną i religijną, której głównym symbolem jest Czarna Madonna, a głównym obrońcą Kościół”, przeciwstawiano „ateistycznemu, sztucznemu, bo pozbawionemu tradycji, państwu komunistycznemu”. Jednakże prymas wytyczał pole konfrontacji z komunistycznym państwem nie w sferze polityki czy gospodarki, lecz w sferze kultury: „Oddając »politykę« komunistom, Kościół chciał zachować kontrolę nad życiem prywatnym, nade wszystko nad rodziną, indywidualną moralnością

<sup>97</sup> M. Osa, *Sieci opozycji w PRL* [w:] *Dynamika życia społecznego. Współczesne koncepcje ruchów społecznych...*, s. 216.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 217.

<sup>99</sup> M. Osa, *Stwarzanie Solidarności. Religijne podstawy ruchu społecznego*, „Pressje” 2010, nr 21, s. 101; o solidarnościowym dyskursie zob. również P. Rojek, *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Kraków 2009.

wychowaniem dzieci i kształceniem religijnym. Chciał również komentować życie publiczne z zewnątrz, jako głos moralności<sup>100</sup>.

Te ramy interpretacyjne dostarczały struktury pojęciowej i symbolicznej działającemu w latach 1980–1981 ruchowi „Solidarności”. Jej przejawem była dekoracja bram strajkujących zakładów pracy – krzyże, obrazy religijne, kwiaty, portrety papieża i prymasa – oraz odprawianie nabożeństw religijnych w zakładach pracy. Również dyskurs „Solidarności” odwoływał się do głównych ram interpretacyjnych wypracowanych przez kardynała Wyszyńskiego: „Stawiane przez robotników z Wybrzeża żądanie godnych warunków pracy było obudowane symboliką przemawiającą do całego narodu, a nie tylko do pracowników fabryk czy liderów partyjnych. Semiotyka »Solidarności« wiązała ruch z polską mitologią historyczną i symbolami Wielkiej Nowenny: Czarną Madonną, umęczonym Chrystusem, narodem chrześcijańskim<sup>101</sup>. Uniwersalność głównej ramy interpretacyjnej sprzyjała mobilizacji społecznej, jednakże – jak zauważa Osa – trudno było przełożyć ją na ramy interpretacyjne działania zbiorowego, które proponowałyby konkretną i wykonalną strategię postępowania w danych warunkach społeczno-ekonomicznych i społeczno-politycznych. Główna rama interpretacyjna utrudniała takie rozwinięcie, skłaniając do działań wykraczających poza zawarte porozumienia sierpniowe i przeszkadzała instytucjonalizacji ruchu. Według Osy, przyczyną tego stanu były religijne treści głównej ramy interpretacyjnej, które w 1980 r. ułatwiały mobilizację społeczną, lecz w późniejszym okresie hamowały „wyjście ruchu poza zakres polityki symbolicznej<sup>102</sup>”.

## Podsumowanie

Do statycznych interpretacji należą konceptualizacje traktujące „Solidarność” w kategoriach ruchu: insurekcyjnego (Korkuć, Labuda, Latoszek), obywatelskiego (Krzemiński), postmodernistycznego (Czabanowski/Skrzypulec, Rojek), religijnego (Karlówicz, Małysa), republikańskiego (Cizewska, Gawin), rewolucyjnego (Laba) i społecznego (Osa). Do dynamicznych interpretacji należą konceptualizacje traktujące „Solidarność” w kategoriach ruchu: obywatelskiego (Arato, Ost), rewolucyjnego (Staniszki) i społecznego (Touraine).

Przedstawione perspektywy konceptualizacyjne są stosowane w sposób jednowymiarowy (statycznie lub dynamicznie) lub dwuwymiarowy (statycznie i dynamicznie). Do jednowymiarowych statycznych konceptualizacji należą ujęcia „Solidarności” w perspektywie ruchu insurekcyjnego, postmodernistycznego, religijnego i republikańskiego. Do dwuwymiarowych konceptualizacji stosowanych w sposób zarówno statyczny, jak i dynamiczny należą ujęcia „Solidarności” w perspektywie ruchu obywatelskiego, rewolucyjnego i społecznego.

Trudno jednoznacznie przesądzać, co zadecydowało o dynamicznym bądź o statycznym zastosowaniu danej kategorii konceptualizacyjnej. Idzie o to, czy przesądziła o tym natura wybranej perspektywy konceptualizacyjnej, czy też

<sup>100</sup> *Ibidem*. M. Osa, *Stwarzanie Solidarności...*, s. 104.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 112.

wpłynęły na to inne względy: przyjęta przez autora perspektywa czasowa, cel badawczy, przynależność pokoleniowa. Wydaje się, że wybór samej perspektywy konceptualizacyjnej nie przesądza jeszcze o sposobie jej wykorzystania (dynamicznym bądź statycznym). Przykładowo, wybór perspektywy insurekcyjnej – jak dowodzi tego historiografia polskich powstań narodowych – nie musi wcale prowadzić do ujęcia statycznego. W tym przypadku czynnikiem dynamizującym są interakcje pomiędzy walką o wyzwolenie narodowe a walką o wyzwolenie społeczne<sup>103</sup>. Również opis „Solidarności” w perspektywie ruchu religijnego, jak dowodzą tego rozważania Andrew Araty, nie muszą prowadzić do ujęcia statycznego.

Wydaje się, że zaważyły na tym inne względy. Pewni autorzy, jak np. Dariusz Gawin, Grzegorz Labuda, Dariusz Karłowicz, Maciej Korcuć, przedstawiając „Solidarność” w perspektywie całej dekady lat osiemdziesiątych, ujmowali tzw. pierwszą „Solidarność” w sposób całościowy bez analizy poszczególnych stadiów i dylematów ruchu. Taki sam charakter mają rozważania Osy, rozpatrujące „Solidarność” w perspektywie „długiego trwania” rozwoju sieci nieformalnych powiązań obejmujących okres od 1956 do 1980 r.

Opracowania książkowe poświęcone wyłącznie pierwszej „Solidarności” wydają się lepiej zdawać sprawę z ewolucji i wewnętrznych dylematów „Solidarności”. Są to przypadki dwóch amerykańskich autorów, Andrew Araty i Davida Osta, oraz Jadwigi Staniszkis. Falsyfikuje tę tezę jednak podejście Elżbiety Cizewskiej. W jej obszernej książce trudno bowiem znaleźć opis wewnętrznych dylematów „Solidarności” i ewolucję programową ruchu. Zadecydowała o tym być może przynależność do pokolenia badaczy, które bezpośrednio nie pamiętało ówczesnej sytuacji w Polsce. Sama znajomość źródeł bez kontekstowej wiedzy uczestnika i świadka wydarzeń czasami może prowadzić do niedostrzeżenia (czy niedocenienia) pewnych problemów badawczych. David Ost i Jadwiga Staniszkis byli bezpośrednimi obserwatorami i uczestnikami szesnastu polskich miesięcy, a poszczególne rozdziały ich książek były częstokroć pisane pod wpływem bieżących wydarzeń, a nie z pewnego czasowego oddalenia.

Sprawa to, że wciąż aktualne jest zdanie Davida Osta, który zauważył, iż „Solidarność” nie w pełni rozumiała siebie i to, dokąd dążyła<sup>104</sup>. Podobnie nie rozumieją jej jeszcze w pełni nauki społeczne i humanistyczne. Pewien postępek jednak się w tej mierze dokonał.

**Słowa kluczowe:** Solidarność, republikanizm, społeczeństwo obywatelskie, rewolucja, mesjanizm, ruchy społeczne

<sup>103</sup> Relacja tych dwóch wątków, zob.: M. Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, Warszawa 1991.

<sup>104</sup> D. Ost, *Solidarity and the Politics...*, s. 113.

*From proletariat revolution to national uprising. A survey of the conceptualizations of „Solidarność” in the social science and the humanities*

*The purpose of this paper is to review of various approaches to „Solidarność” in subject-matter literature. The author is going to seek answer to the following interpretative question: whether a given conceptualization grasp „Solidarność” movement in dynamic or in static way. In the second part of the paper interpretations of „Solidarność” in analytical categories of insurrection, civil, postmodern, religious, republican, revolutionary and social movements are presented. Finally, the author tries to identify reasons of dynamic or static approach to „Solidarność”.*

**Keywords:** Solidarity, republicanism, civil society, revolution, messianism, social movements