

Michał Kaczmarczyk  
Uniwersytet Gdański

## WIELOWYMIAROWA TEORIA SOLIDARNOŚCI

Artykuł zawiera próbę zarysowania nowej, wieloaspektowej teorii Solidarności zwracając uwagę na jednostronność proponowanych dotąd koncepcji. Proponowana teoria ma na celu syntezę głównych wątków aksjologicznych i pragmatycznych występujących zarówno w debacie na temat Solidarności, jak i w socjologicznych teoriach ruchów społecznych.

Główne pojęcia: Solidarność, ruchy społeczne, demokracja, rewolucja.

„Odkrycia etyczne poprzedzają odkrycia teoretyczne” pisał w 1989 roku Józef Tischner (1991: 173). Miał przy tym na myśli rolę prawdy i zakłamania w relacjach między reżimem politycznym a społeczeństwem w dobie realnego socjalizmu. Przyświecało mu przekonanie, że zdolność do prowadzenia dialogu oraz sposób traktowania fundamentalnych wartości społecznych, do których między innymi należy prawda, miały podstawowe znaczenie dla dziejów Solidarności i polskich przemian ustrojowych. Wydaje mi się, że ten pogląd pozwala na krytyczne i bardziej adekwatne odczytanie współczesnych socjologicznych teorii wyjaśniających powstanie i historię Solidarności. Jak będę wykazywał, pluralistyczny charakter tego ruchu społecznego każe nakreślić odpowiadający mu nieredukcjonistyczny, wielowymiarowy model teoretyczny. Celem niniejszego tekstu nie jest pisanie na nowo historii Solidarności ani nawet proponowanie jej nowej interpretacji. Ma on natomiast służyć integracji istniejących już sposobów konceptualizacji omawianego ruchu poprzez nakreślenie wielowymiarowej perspektywy analitycznej, godzącej obecne w debacie socjologicznej punkty widzenia a zarazem krytycznie oceniającej jednowymiarowość niektórych ujęć.

Ta wielowymiarowa rama interpretacyjna w dwojaki sposób nie może być jednolita. Po pierwsze, obejmować musi różne koncepcje ruchów społecznych wypracowane we współczesnej teorii socjologicznej. Po drugie, musi też obejmować pewne elementy nieuwzględnione dostatecznie w istniejących koncepcjach teoretycznych, ale występujące w rozproszonej literaturze poświęconej Solidarności. Wreszcie po trzecie, potrzebna wydaje się próba powiązania obu wskazanych aspektów.

Przyjęcie założenia o symbolicznej konstytucji działań, wokół których organizują się ruchy protestu, przywodzi na myśl słynne strukturalistyczne – nawiązujące do Emile’a Durkheima i Mary Douglas – kody binarne leżące u podstaw naszych wizji świata: *sacrum* i *profanum*, czystość i zmaza, dobro i zło. W niniejszym artykule chciałbym tymczasem zaproponować koncepcję nawiązującą raczej do Platońskiego monizmu i akcentującą nadrzędność dobra jako konstytutywnego elementu działania. W tym układzie odniesienia formy symbolicznej niewspółmierności odzwierciedlają zróżnicowane idee ruchów społecznych, różnorodność praktycznych koncepcji dobra i jego poznawania. Ta perspektywa jest w mniejszym stopniu skoncentrowana na języku i semantycznych cechach dyskursu ruchów społecznych, a bardziej na abstrakcyjnych cechach ich programów i społecznym usytuowaniu dobra. Tak więc może ono być rozumiane jako prawo natury, prawo pozytywne wynikające z władczego oktrojowania, albo też jego źródło może być dostrzegane w samym podmiocie i jego orientacji na siebie lub w homogenicznej wspólnotcie narodowej, albo też wreszcie w zasadach procedur demokratycznych i mechanizmach integracji społecznej. Pojęcie dobra nie jest tu wszakże traktowane esencjalistycznie, lecz podobnie jak kody binarne u Emile’a Durkheima, Mary Douglas czy Jeffreya Alexandra, a więc jako pojęcie kierunkowe – nadające sens poszukiwaniom metafizycznym, ale nie wypełniające ich.

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie socjologii ruchów społecznych i postępowi, jaki się dokonał w tej dziedzinie mimo niesłabnących kontrowersji. Część druga poświęcona będzie Solidarności i głównym nurtom teorii wyjaśniających genezę oraz dynamikę tego ruchu. W podsumowaniu wskazane zostaną niektóre zalety perspektywy wielowymiarowej i możliwości dalszych badań. Będę przy tym przychyłał się do poglądu, że Solidarność stworzyła program, który nie był prostym odwróceniem manichejskiej wizji świata reprezentowanej przez partię, lecz ściśle wiązał się z dyskursywną i pluralistyczną wizją polityki. Tego rodzaju koncepcja znajduje dziś coraz więcej zwolenników. Na szczególną uwagę zasługuje wnikliwa praca Pawła Rojka pt. *Semiotyka Solidarności* (2009). W niniejszym artykule bronić będę dość podobnych poglądów, co Rojek, jednak zamiast skupiać się na analizie narracji obu stron konfliktu politycznego lat osiemdziesiątych XX wieku zajmę się w większej mierze wewnętrzną złożonością programu Solidarności i jego różnorodnymi źródłami, aby dzięki temu wskazać na powiązania różnych teorii Solidarności ze współczesnymi teoriami ruchów społecznych.

## Teorie ruchów społecznych

Ruchy społeczne stanowiły zawsze jedno z największych wyzwań dla ambicji teorii socjologicznych, ponieważ z trudem dawały się wpisać w proste schematy zachowań czy procesów społecznych. Jako planowe i racjonalne formy działania wydawać się mogły elementem porządku społecznego, ale wtedy też okazywały się zbyt nieprzewidywalne i wyjątkowe. Z kolei jako działania spontaniczne mogłyby z pozoru być redukowane do uwarunkowań sytuacyjnych, jednak jako takie wymykały się partykularyzmom za sprawą swego niejednokrotnie uniwersalnego przesłania.

Jeśli najogólniej podzielimy teorię socjologiczną na teorię działania społecznego, teorię porządku oraz teorię zmiany społecznej, to ruchy społeczne niewątpliwie stanowią punkt styczny tych trzech obszarów refleksji, wymagają ich integracji i wzajemnego wyważenia. W tym sensie są też swoistym papierkiem lakmusowym wewnętrznej spójności teorii socjologicznych. Nie ma się zatem co dziwić, że jedną z najpowszechniej podzielanych ambicji teoretycznych socjologów jest wyjaśnienie genezy i dynamiki ruchów. Z drugiej strony rośnie ich znaczenie merytoryczne w teoriach społeczeństwa, ponieważ przypisuje im się większą niż kiedyś rolę w kształtowaniu struktur społecznych i traktuje jako jedno z centralnych zjawisk nowoczesności, być może decydujące o jej dalszych losach.

Jeśli pójść tropem Alexandra i uznać, że właściwie cała powojenna teoria socjologiczna jest w jakimś sensie próbą rozrachunku z syntezą dokonaną przez Talcotta Parsonsa, czy to w formie krytyki czy twórczego rozwinięcia, to także refleksję nad ruchami społecznymi należałoby rozpocząć od pytania, jaki jest ich status w ramach teorii Parsonsofskiej. Należy zacząć od tego, że pisząc *System społeczny* Parsons nie zajął się ruchami społecznymi jako takimi, a pokrewną tematykę znajdziemy przede wszystkim w rozdziale poświęconym zagadnieniom dewiacji i kontroli społecznej, co od razu musi nasuwać podejrzenie, że autor sprowadzał je do tych właśnie zagadnień. Potwierdza to wyłożona na wstępie rozważań o dewiacji koncepcja buntu jako rezultatu alienacyjnej orientacji kompulsywnej w interakcjach społecznych (Parsons 2009: 196–198).

Jednak to nie dynamika samej interakcji ma decydujące znaczenie dla kształtowania się dewiacji o istotnych i długoterminowych skutkach społecznych. Błędne koło dewiacji interakcyjnej prowadzi bowiem z reguły do wycofania. W istocie dla funkcjonalizmu strukturalnego charakterystyczne było wyjaśnianie zmiany społecznej poprzez napięcia w wewnętrznych stanach systemu społecznego. Parsons zwrócił też uwagę, że wzrost abstrakcyjności norm i uniwersalizmu wzorów normatywnych stwarzają dla podmiotu sytuacje „nieokreśloności”, w których ten, w zależności od uwarunkowań behawioralno-osobowościowych, musi wykazać się względną samodzielnością (tamże,

s. 206). Często jest zmuszony do reakcji, mianowicie w sytuacjach konfliktu ról, który w miarę możliwości stara się łagodzić, o ile nie da się go uniknąć. Jeśli na przykład biały mieszkaniec amerykańskiego Południa zinternalizował zarazem etos amerykańskiej obywatelskości oraz południowy wzór wyższości białych, to może przejawiać postawy uniwersalistyczne wobec kolegów z pracy, a wrogość wobec czarnych w sytuacjach konfliktowych w miejscu zamieszkania. Niezależnie od tego, że owa wrogość wywodzi się zapewne z przeniesienia afektu, jest ona zapośredniczona przez role społeczne i związane z nimi oczekiwania. Według Parsonsa to brak integracji społecznej jest zatem w ostatecznym rozrachunku przyczyną dewiacji.

W odniesieniu do powstania Solidarności tradycja funkcjonalistyczna dostarcza kilku istotnych wskazówek teoretycznych. Po pierwsze, w Polsce lat siedemdziesiątych XX wieku można było bez wątpienia zaobserwować niespójność wzorów normatywnych, np. tradycjonalizmu i specyficznej, socjalistycznej wersji nowoczesności, religijności i oficjalnego ateizmu, a przede wszystkim obecną na poziomie oczekiwań niezgodność między prorobotniczą ideologią a zrzucaniem na robotników winy za problemy gospodarcze. Napięcie, które mogło mieć kluczowe znaczenie dla mobilizacji społecznej w czasie strajków roku 1980 wynikać mogło również ze względnej deprivacji – rozdźwięku między poprawą sytuacji ekonomicznej w początkach ery Edwarda Gierka a jej pogorszeniem się w późniejszym czasie przy względnej łagodności reżimu w porównaniu z sytuacją z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a zwłaszcza w porównaniu z totalitaryzmem innych państw bloku wschodniego. Aby wskazać napięcia typowe dla ustroju komunistycznego nie trzeba zresztą szukać daleko – pisał o nich sam Parsons w *Systemie społecznym*. Wskazywał na przykład na obecne w Związku Radzieckim napięcie między drastycznym ewaluatywnym wyrzeczeniem się przemocy jako stanem idealnym a drastycznym sposobem wykorzystania reżimu do jego własnych celów” (Parsons 2009: 130–131).

Klasyczne podejście funkcjonalistyczne jest jednak dalece niewystarczające do konceptualizacji ruchów społecznych. Trudno bowiem wyjaśnić dynamikę ruchu odnosząc się jedynie do wyjściowych napięć w stanie względnie wyizolowanego systemu społecznego. Trudno też zaakceptować redukcjonowanie wszelkich form buntu, protestu czy nawet nonkonformizmu do dewiacji czy mechanizmów kompensacyjnych. W istocie w analizach Parsonsa dostrzec można dyskrepancję pomiędzy analizą źródeł dewiacji na poziomie integracji społecznej a analizą dynamiki interakcyjnej prowadzącej do błędnego koła dewiacji. Teoria ta otwiera możliwość rozwijania koncepcji ruchów społecznych w dwóch całkiem różnych kierunkach.

Nie może dziwić fakt, że teorie neoutylitarystyczne, krytycznie odnoszące się do holistycznych i systemowych aspektów funkcjonalizmu strukturalnego

Parsonsa i proponujące w zamian indywidualizm metodologiczny, koncentrowały się na perspektywie racjonalnego podmiotu, a zwłaszcza na konkurencji interesów różnych stron konfliktu społecznego (McCarthy i Zald 1977). Koncepcje neoutylitarystyczne deprecjonują jednak ideologiczny wymiar działalności ruchu, choćby dlatego, że redukują wartości do mierzalnych preferencji, a ostatecznie do konstelacji interesów łączących członków ruchu. Ponieważ jednak interesy te nie są definiowane poprzez wspólne wartości, poziom konfliktu wartości nie może być traktowany jako niezależny wymiar rozwoju ruchu. Głównym elementem stają się zasoby, takie jak czas, pieniądze, zdolności organizacyjne, charyzma przywódców i legitymizacja. Zdolność ich mobilizacji zależy od szeregu uwarunkowań (osobowościowych, interakcyjnych i sytuacyjnych), które teorie indywidualistyczne starają się skrupulatnie badać i włączać do szerszych modeli wyjaśniających. Indywidualistyczny sposób myślenia o ruchach społecznych w szerokim sensie sięga swymi korzeniami do socjologii Maksa Webera i jego wielowymiarowej koncepcji konfliktu klasowego. Tak więc na przykład ruch praw obywatelskich interpretowany był w tym duchu jako konflikt konsumentów i producentów – wyraz roszczenia tych pierwszych do pełnego uczestnictwa w rynku (Wiley 1967).

Wpływowy nurt neoutylitarystyczny wymaga kilku uwag krytycznych. Sądzę, że trafnie charakteryzuje on szereg procesów, zwłaszcza w tzw. ruchach syndykalistycznych, które skupiają jedynie stosunkowo niewielkie branżowe grupy interesów domagając się przywilejów ze strony całej populacji i nie wzbudzając w niej większego sprzeciwu z uwagi na efekt dużego rozproszenia kosztów. Koncepcja mobilizacji zasobów pozwala też na stosunkowo trafną charakterystykę szans efektywności długotrwałych akcji podejmowanych przez ruch na podstawie oceny dotychczasowych działań i zgromadzonych zasobów. Teoria ta jest jednak sama wpisana w pewną historyczną koncepcję polityki pochodzącą od Machiavellego a kontynuowaną w myśli wspomnianego już Webera czy Carla Schmitta. O ile dla filozofów starożytnych, na przykład dla Arystotelesa *polis* oznaczało sferę przyjaźni równych obywateli, rządzących równymi sobie i rządzonych przez równych sobie, o tyle Machiavelli eliminuje cnotę z polityki na rzecz sztuki sprawowania władzy – przemysłowości i wyrachowania. Myślenie w kategoriach władzy wkracza także do prawoznawstwa pod postacią pozytywizmu prawnego i stanowi fundament Weberowskiej socjologii prawa. Władza jest tu jednak traktowana jako gra o sumie zerowej, a nie jako zdolność działania przysługująca każdemu podmiotowi i stanowiąca podstawę budowy szerokich „sieci władzy” (Giddens 2003). Polacy, zamiast wyjść na ulice, mogliby przecież powiedzieć: „Nie mamy władzy”. Do adekwatnego wyjaśnienia Solidarności potrzebna jest teoria uwzględniająca władzę każdego człowieka, nawet najsilniej nadzorowanego i zastraszonego.

W omawianym kontekście ruchy społeczne mogą jawić się jako specyficzny podmiot polityki pośredniczący w komunikacji między władzą państwową a społeczeństwem. Choćby dlatego można postawić pytanie, czy procesy komunikacyjne nie odgrywają tu, jak chce Alain Touraine (2000) roli konstytutywnej, albo czy poszczególne czynniki pozwalające zdefiniować typy władzy nie są wzajemnie niewspółmierne, jak sugeruje Michael Mann (1986). Z pewnością ruchy społeczne uprawiają odmienny od tradycyjnego (państwocentrycznego) typ polityki, który Charles Euchner nazwał nadzwyczajnym (Euchner 1996). Jest to polityka jawna, otwarta i w przeważającej mierze symboliczna, odwołująca się do performatywnych aspektów przekazu, a co za tym idzie – przykładająca dużą wagę do roli mediów w społeczeństwie, ingerująca w zastane struktury komunikacyjne. Jest to polityka, która zakłada gotowość społeczną do obrony istotnych wartości, a więc zakładająca możliwość szerokiego konsensu aksjologicznego. Innymi słowy, nawet jeśli jej rdzeniem pozostaje roszczenie do efektywności, to jest ona zrozumiała tylko w kontekście symboli, na tle reprezentacji zbiorowych oraz zawsze nieco zawodnych i nie do końca satysfakcjonujących urządzeń demokratycznych.

Silny związek ruchów społecznych z komunikowaniem znaczeń pokazuje nieadekwatność zarysowanych wyżej teorii neoutylitarystycznych. Chociaż bowiem są one słusznie skoncentrowane na podmiocie i działaniu, to przykładają zbyt dużą wagę do racjonalności podmiotu i jego interesów czyniąc z ludzi „kalkulujących naukowców”. W tym kontekście pojawia się pytanie, czy możliwa jest teoria ruchów społecznych dostarczająca modelu uwzględniającego wiele różnych czynników natury emocjonalnej, irracjonalnych i jako takich uczestniczących w nadawaniu znaczeń i mających w rezultacie wartość bodźcową. Od kilku dziesięcioleci zadanie to podejmują koncepcje mieszczące się w ramach interakcjonizmu symbolicznego, zapoczątkowane przez szkołę Herberta Blumera (Snow i Davis 1995). Wprawdzie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku panowało coś w rodzaju niepisanego podziału ról między funkcjonalizmem a interakcjonizmem, przy czym domeną tego ostatniego była raczej mikrosocjologia, socjologia emocji czy rodziny, ale za sprawą wielu interesujących prac uczniów Blumera, poświęconych na przykład ruchowi praw obywatelskich, interakcjonizm zaczął wkraczać w dziedzinę zarezerwowane uprzednio dla nurtów funkcjonalistycznych czy teorii racjonalnego wyboru (Joas 2004: 212–213). Jedynie w świetle pragmatycznych założeń o pierwotnie interakcyjnej strukturze podmiotowości i konstrukcji znaczeń aktywnie przypisywanych rzeczywistości, ruch praw obywatelskich jawił się jako próba nowego zdefiniowania sytuacji politycznej i walki czarnoskórych obywateli USA o słuszne, konstytucyjne prawa, o włączenie do sfery obywatelskiej.

Z kolei z perspektywy kulturalistycznej ruchy społeczne jawią się jako formy działania zbiorowego, które mają głównie charakter komunikacyjny – przekładają problemy grup interesów i innych słabo reprezentowanych w polityce grup społecznych na język sfery publicznej, na kategorie dominującej ideologii, która określa, co jest racjonalne i kto ma prawo uczestniczyć w podejmowaniu wiążących decyzji politycznych. Ku takiemu rozumieniu ruchów skłania się w ostatnich latach Alexander (2006), który uważa, że ruchy społeczne epoki postindustrialnej i postmaterialistycznej starają się wyrazić interesujące je problemy w kategoriach istotnych dla całego społeczeństwa, w szczególności za pomocą binarnych kodów dobra i zła, bądź czystości i zmazy. Alexander nawiązuje w ten sposób do Touraine'a, który zwracał uwagę, że należy bronić się przed prostym odwróceniem rewolucyjnej, materialistycznej koncepcji ruchów społecznych, co było udziałem wielu interakcjonistów. Według Touraine'a ruchy nie są bowiem subiektywistyczne w tym sensie, że redukują problemy społeczne do intersubiektywnie konstruowanych znaczeń, lecz ich roszczenia wynikają ze strukturalnych uwarunkowań typowych dla określonego sposobu produkcji. Uważa on, że gospodarka postindustrialna ingeruje przede wszystkim w codzienne życie ludzi, ich relacje i tożsamość, przez co ruchy społeczne przenoszą swe zainteresowanie właśnie ku tym dziedzinom. Przeniesienie akcentu na subiektywność nie oznacza zatem u Touraine'a odrzucenia dawnego modelu rewolucyjnego, a jedynie ograniczenie jego zastosowania do wcześniejszych typów ruchów. Z kolei Ann Swidler (1995), także krytyczna wobec klasycznej koncepcji rewolucyjnej, ale bliższa kulturalizmowi, pisze, że ruchy społeczne wyrażają konflikty w kategoriach kulturowych, ponieważ łatwiej jest w dobie demokracji wpływać na kulturę (np. za pomocą mediów masowych i symbolicznego aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa) niż wywierać presję na instytucje i zmieniać konstytutywne reguły ich funkcjonowania. Alexander rozszerza koncepcję kulturalistyczną na instytucje, motywy oraz relacje obywatelskie. Według niego, ruchy społeczne wysuwają roszczenie do reprezentowania szerszego społeczeństwa i przekładania partykularnych problemów na ogólnospołeczne. Oznacza to często nadawanie nowych, „obywatelskich” tożsamości ludziom i grupom, które wcześniej były z perspektywy sfery obywatelskiej traktowane jako niegodne prowadzenia z nimi dyskusji, nieracjonalne, „brudne” bądź aspołeczne. Przykładem są robotnicy, kobiety, Żydzi czy czarnoskórzy w Stanach Zjednoczonych. Jak zobaczymy, ruch Solidarności w dużej mierze można rozumieć jako próbę stworzenia w Polsce sfery publicznej i wprowadzenia do niej zróżnicowanych grup społecznych, jednak wyjaśnienie, jak możliwe było pojawienie się tego roszczenia, wymaga odniesienia do wielu innych „reprezentacji tła” (*background representations*) obecnych w licznych teoriach Solidarności.

## Teorie o związku zawodowym Solidarność

W istniejących pracach poświęconych Solidarności, a w dużej mierze również w popularnym dyskursie na temat tego ruchu dają się wyróżnić kilka charakterystycznych koncepcji, które pozornie nie wiążą się z wyróżnionymi wcześniej nurtami teorii ruchów społecznych, niemniej w warstwie głębszych założeń, jak będę dalej wykazywał, istnieją między nimi pewne powiązania. Co więcej, przedstawiane niżej koncepcje Solidarności zdają się oferować możliwość bardziej wieloaspektowej interpretacji innych ruchów społecznych oraz uporządkowania wspomnianych teorii.

Pierwsza z koncepcji, jakie dają się wyróżnić w interpretacjach historii Solidarności, akcentuje symboliczny wymiar ruchu, a w szczególności rytualną warstwę działań społecznych, które ukształtowały obraz ruchu w świadomości społecznej i doprowadziły do mobilizacji ludzi z różnych warstw społecznych. Przykładu koncepcji mieszczącej się w tej kategorii dostarcza książka Jana Kubika *The Power of Symbols Against the Symbols of Power* (1994). Autor ten uważa, że rewolucja Solidarności w roku 1980 była ceremonialna, a więc wynikała z powszechnej mobilizacji społecznej mającej źródło w symbolicznym oddziaływaniu rytuałów zbiorowych. Według Kubika rytuały Solidarności wiązały się silnie z religijnością i patriotyzmem Polaków, podczas gdy rytuały władzy oraz dyskurs publiczny czasów Gierka symbolizowały raczej opresję i przemoc. Mimo dostrzegania innych czynników – ekonomicznych, społecznych i kulturowych – podstawowa rola przypada w analizie Kubika symbolom religijnym. Dlatego też pierwszą z omawianych tu koncepcji nazwę *religijną*.

Określenie to można rozumieć przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, traktując Solidarność jako ruch odwołujący się do idei religijnych, do przekonań podzielanych przez polskich katolików. W tym sensie byłby to po prostu ruch religijny. W drugim znaczeniu, które znajdujemy właśnie u Kubika, religijny wymiar życia społecznego rozumiany jest inaczej przypominając pojęcie religii znane nam z dzieła Durkheima i jego kontynuatorów (por. Collins 1998). Warto sobie uświadomić, jak bardzo idzie ono na przekór wyobrażeniom potocznym. Bardzo często mamy dziś tendencję, aby nawet w dyskusjach naukowych utożsamiać religię z zespołem przekonań tłumaczących sens, początek i cel świata, z rodzajem teorii. Durkheim tymczasem nie tylko unikał takiego zawężenia, ale wręcz deprecjonował rolę przekonań akcentując symboliczny wymiar rytuału religijnego, wobec którego przekonania mają (przynajmniej historycznie) charakter wtórny. Można więc wykazywać, że w przeważającej części historii rodzaju ludzkiego, gdy nie dysponowaliśmy z ogóle językiem, nie mówiąc o możliwości tworzenia zaawansowanych narracji, cała kultura opierała się tylko na powtarzalności zachowań, była to tzw. kultura mimetyczna. Według Durkheima, społeczeństwo, jakkolwiek



byłoby prymitywne, zawdzięcza swą jedność emocjom wytwarzanym w rytuałach zbiorowych, doświadczeniu zbiorowemu. Wedle dalej jeszcze idącej koncepcji Douglas, religia nie była pierwotnie nawet symboliczna, jej istotą była jedynie powtarzalność. Współczesny obraz religii jako teorii wywodzi się z czasów wielkiego przełomu w rozumieniu struktury rzeczywistości i sytuacji człowieka, z czasów nazwanych przez Karla Jaspersa epoką osiową. To wówczas pojawił się platonizm dekonstruujący wielkie narracje przeszłości i zastępujący je wizją świata podzielonego, wizją codzienności jako niedoskonałego odbicia idei. Nie trzeba dodawać, że koncepcja transcendencji wzmocniła rolę symbolizmu w społeczeństwach. Zarazem jednak nie zniknął rytuał, jest nadal obecny we wszystkich sferach naszego życia. Współcześni socjologowie demaskują rytualny wymiar działań. Oprócz Durkheima wystarczy w tym kontekście wspomnieć Ervinga Goffmana, Harolda Garfinkela, Randalla Collinsa czy Alexandra.

Religia w drugim, socjologicznym znaczeniu obejmuje zdecydowanie więcej niż praktyki i przekonania, które określamy jako religijne. Pojęcie religii stanowi określenie wszystkich symbolicznych aspektów życia społecznego, których funkcją jest tworzenie bądź integracja grup społecznych poprzez specyficzne doświadczenia zbiorowe. O ile więc w pierwszym znaczeniu odnoszącym się do przekonań trudno byłoby nazwać Solidarność ruchem religijnym, o tyle była ona takim ruchem jako podmiot ceremonialnej rewolucji. W takim też znaczeniu Kubik przeciwstawia działania symboliczne grupy rządzącej (dygnitarzy PZPR i ich współpracowników) działaniom Solidarności. Te pierwsze miały charakter formalny, odbywały się w czasie świąt państwowych a uczestnictwo w nich było często wymuszane na obywatelach. Te drugie były często nieformalne, spontaniczne, były to demonstracje silnych uczuć zbiorowych. Partia posługiwała się chętnie symbolami władzy, znienawidzonego komunistycznego reżimu, dominacji radzieckiej, militarystyki. Tymczasem Solidarność korzystała przede wszystkim z symboli katolicyzmu i była w tym silnie wspierana przez Kościół. Były to zarówno drobne rekwizyty takie jak znaczek z Matką Boską w klapie marynarki Lecha Wałęsy, jak i wielkie demonstracje religijne manifestujące zarazem poparcie dla Solidarności – msze odprawiane przez Jana Pawła II czy pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki. Kościół był w owym czasie instytucją, do której niewątpliwie należała „prawdziwa” władza w Polsce, rząd dusz.

Gdy mowa o symbolach, nie chodzi oczywiście tylko o same zachowania, sferę rekwizytów bądź organizacji przestrzennej. Głębsze odniesienia symboliczne obu stron konfliktu lat PRL-u także były odmienne. W przypadku partii symbole wyrażały doktrynę marksistowską, natomiast w przypadku Solidarności luźno powiązane i nie do końca jasne elementy ideologii antymarksistowskich. Można zastanawiać się oczywiście, czy prymat należał do wolności,

pluralizmu, idei demokratycznych, wolnego rynku, państwa socjalnego czy też może do patriotyzmu. Dyskusja na temat idei leżących u podłoża Solidarności może się na pozór wydawać jałowym poszukiwaniem wspólnego mianownika wśród chaosu koncepcji, wizji lepszego państwa, lepiej funkcjonującego społeczeństwa i dobra jako takiego. Jeśli jednak wzniesie się na wyższy poziom abstrakcji w analizie działania, to okaże się, że oprócz sprzeciwu czy wspólnego wroga istniały także inne elementy integrujące ruch Solidarności. Choć łączył on zdesperowanych robotników i tłamszonych intelektualistów, często ludzi o bardzo odmiennych poglądach, to był sprzeciwem przeciwko *czemuś* w imię *czegoś*. Był więc sprzeciwem wobec systemu faktycznie monopartyjnego w imię podstawowych zasad demokracji: pluralizmu i tolerancji. Jeśli był sprzeciwem wobec radykalnej nowoczesności komunizmu, to w imię tradycjonalizmu. Jeśli zaś był oporem wobec naruszania praw pracowniczych, to w imię zasad wynikających z nowożytnej doktryny praw człowieka. Koncepcje idące w przeciwnym kierunku i przypisujące genezę Solidarności „wichrowatości społecznej” (Adam Podgórecki) bądź interpretujące ten ruch na modłę postmodernistyczną jako „pustą znaczącą” (Ernesto Laclau), a więc negujące ideową jedność ruchu, prowadzą do wniosku, że religijne symbole i ceremonialność Solidarności były arbitralne, że wyrażały co najwyżej ulotne emocje zbiorowe albo stanowiły przykrywkę planowej mobilizacji mas.

Wydaje mi się, że pogląd ten rozmywa religijną naturę ruchu i że Solidarność może być z powodzeniem interpretowana jako forma zbiorowej obrony wartości o charakterze na wskroś religijnym, wręcz definiujących religię jako taką. Załączki takiej koncepcji znaleźć można w tekstach Jana Lutyńskiego poświęconych fasadowości propagandy komunistycznej (Lutyński 1990). Podkreśla on, że w faktycznie funkcjonującym systemie ustrojowym obecne były tzw. działania pozorne, a więc niemające wyraźnego racjonalnego uzasadnienia, ale wspierające wizerunek systemu, czy też, aby wyrazić się po marksistowsku, jego nadbudowę. Uważa też, że pociągały one za sobą „działania ukryte”, czyli faktycznie planowane i wykonywane przez obywateli, zwłaszcza urzędników i decydentów, ale niejawnie, w tajemnicy lub pod pozorami innych działań. Według Lutyńskiego, działania pozorne są często formalistyczne i asekuracyjne, polegają na przykład na stosowaniu ideologicznego języka, nowomowy władzy partyjnej, choć za wypowiedzianymi słowami nie kryła się wcale poważnie traktowana doktryna, pod jej pozorami dygnitarze i urzędnicy niższej rangi próbowali zapewnić sobie korzyści ekonomiczne lub polityczne. Lutyński wykazuje, że rozwój działań ukrytych wiąże się ściśle z mechanizmami biurokratycznego centralizmu państwowego. Jest to ostatnia faza komunistycznego autorytaryzmu, występująca wtedy, gdy wyczerpują się możliwości ideologicznej legitymizacji ustroju, a rewolucyjni autokraci tracą władzę na rzecz autokratycznych biurokratów pragnących za wszelką cenę

utrzymać władzę szukając legitymizacji w rozbudowanym aparacie biurowym, dyscyplinie i tymczasowych formach unikania konfliktu.

Z naszego punktu widzenia najważniejsza wydaje się hipoteza Lutyńskiego, że w systemie komunistycznym narastanie rozbieżności między życiem a nadbudową jest nieuniknione. Fałsz i maskarada były, według obserwacji polskiego socjologa, nieodłączne od realnego socjalizmu. W tym kontekście przywiązanie Polaków do wiary i silnie religijne nacechowanie ruchu opozycyjnego odczytywać można jako wyraz tęsknoty za prawdą, opór wobec powszechnego zakłamania. Pozwala to na sformułowanie kolejnego już „religijnego” wyjaśnienia genezy Solidarności wynikającego z jeszcze innego, węższego niż durkheimowskie, rozumienia religii. Można mianowicie postrzegać religię (ale tym razem w pojęciu tym mieściłyby się tylko religie „osiowe”) jako zespół przekonań, których osoba wierząca jest całkowicie pewna (Schärfl 2003). Tak pojmowana religia daje pewność prawdy, której nigdy nie będzie mogła dostarczyć nauka, potoczna intuicja czy nawet doświadczenie zmysłowe. Wszystko, co stanowi treść naszej codzienności jest niepewne, podlega platońskiej zasadzie wątpienia, dialogicznej dekonstrukcji, tymczasem religia jest obszarem przedosiowej pewności symbolizowanej w rytuałach i narracjach, w wyobrażeniach, z których rodzą się wizje dobra. Jak pisał William James, pewność prawdy religijnej zmienia postrzeganie świata, sprawia, że jest nam on bliższy i bezpieczniejszy.

W tym kontekście zakłamana rzeczywistość PRL-u wydawała się szczególnie podatna na reakcje społeczne o charakterze religijnym, ogrom fałszu czyni bowiem prawdę szczególnie wartościową, fikcja, którą można zobaczyć wyglądając za okno, każe stawiać sobie fundamentalne pytania o źródła pewnej wiedzy. Solidarność mogła bez trudu zdefiniować swą walkę polityczną w kategoriach religijnych jako konfrontację pozoru z autentycznością – z prawdziwym przekonaniem, uczuciem, zaangażowaniem. Niepozbawiona podstaw jest teza o strukturalnych podobieństwach Kościoła i państwa totalitarnego – obie instytucje były wielkimi organizacjami o hierarchicznej strukturze, obie poddane były ścisłej kontroli i regułom wewnętrznym, obie też oferowały monistyczną ideologię z rozbudowaną warstwą symboliczną wnosząc roszczenie do uniwersalności własnej doktryny. Jednak partia dysponowała tylko symbolami władzy, Solidarności udało się zaś zyskać dla siebie religijne symbole prawdy.

Owe symbole prawdy różniły się od symboli władzy nie tylko autentycznością, ale także, a może przede wszystkim tym, że były wybrane z wolnej woli. Tym samym przechodzimy do drugiej koncepcji Solidarności, a zarazem do drugiej tradycji intelektualnej, realizowanej przez omawiany ruch społeczny. Chodzi tu o *tradycję romantyczną*, która, zgodnie z tym, jak będę ją definiował, koncentruje się na wolności człowieka i obronie jego subiektywnej tożsamo-

ści. Subiektywność wymaga tu podkreślenia, ponieważ doktryna marksistowska w pewnym sensie również odwoływała się do tożsamości, ale rozumianej ogólnie i obiektywnie, do tożsamości „człowieka jako gatunku”. Klasa robotnicza miała reprezentować interesy definiujące człowieka, najbardziej uniwersalne, stąd mowa też była o klasie uniwersalnej. Pomijając fakt, że poprzez biurokratyczny centralizm i wyłonienie nowej klasy rządzącej – nomenklatury partyjnej oderwanej od realnych potrzeb robotników, partia właściwie przestała reprezentować interesy robotnicze, sama idea klasy uniwersalnej wydawała się nie do pogodzenia z zasadą wolności wyboru, którą promował liberalizm, jak również tradycja oświeceniowa, a zwłaszcza Kant podkreślający zdolność każdego człowieka do posługiwania się własnym rozumem. Solidarność artykułowała jednak tę wolność w mniejszym stopniu jako wolność jednostki, a bardziej jako wolność homogenicznego kulturowo narodu, nawiązując tym samym wprost do programu polskich romantyków i romantycznej tradycji powstańczej (Kowalczykowska 1991: 39–48). Wydaje się, że silne powiązanie religii katolickiej z patriotyzmem jest w pełni zrozumiałe jedynie w kontekście romantycznych korzeni świadomości narodowej Polaków.

Wyraźne odniesienia romantyczne znaleźć można w słynnej *Etyce Solidarności* oraz innych tekstach ks. Tischnera, jednego z głównych intelektualnych rzeczników i programowych mentorów Solidarności. Możemy u niego znaleźć nawet radykalnie romantyczne fragmenty, mówiące, że człowiek jest w pewnym sensie twórcą wartości: „Wartości wyższego rzędu – sprawiedliwość, pokój, poznanie prawdy – są dziełem wolnego wyboru człowieka. Aby je urzeczywistnić, trzeba je wybrać.” (Tischner 1991: 161).

Warto zwrócić uwagę, że we wskazanym fragmencie pojawiła się lista przykładowych wartości, które są „dziełem wolnego wyboru”. Znalazła się wśród nich także prawda. Sugeruje to sprzeczność, a przynajmniej odejście od narysowanej wcześniej tradycji religijnej, w której prawda była zasadą nadrzędną wobec innych wartości. Idea romantyczna w istocie czyni człowieka źródłem prawdy, a jego wolność staje się kryterium oceny moralnej ustroju społecznego. Nie wystarcza więc przekonanie rządzących, że prowadzą politykę kierującą się prawdą – owa prawda musi być wolnym wyborem ludzi, powinna wypływać z ich wiedzy i doświadczenia. Chrześcijaństwo nabiera w tradycji romantycznej nowego znaczenia – staje się religią człowieka albo symboliczną osnową tożsamości kulturowej jednostki. W tym sensie może też wzmacniać postawy patriotyczne lub nacjonalistyczne. Grupa może być zdolna do działania prawodawczego i akceptowalnego moralnie przestrzegania prawa jedynie pod warunkiem, że jej członkowie dokonają podobnych wolnych wyborów. Tak należy zapewne odczytywać następujące słowa Tischnera: „Idzie bowiem nie tylko o to, by w otoczeniu człowieka powstały określone struktury aksjologiczne, ale przede wszystkim o to, by sam człowiek był trwałym nosicielem

tych wartości, które stwarzają owe struktury. Nie ma sprawiedliwych struktur bez sprawiedliwych ludzi, nie ma poznania prawdy bez przywiązania do prawdy. Zewnętrzne urzeczywistnienie wartości musi iść w parze z ich wewnętrznym przyswajaniem. Ale żadna moc nie ma władzy nad procesami przyswajania, oprócz mocy wolności.” (tamże).

Obecność wątków romantycznych w poglądach intelektualistów Solidarności i znaczenie kulturowe tradycji romantycznej dla mobilizacji społecznej przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nie powinny przesłaniać faktu, że w pewnym sensie romantyczne korzenie posiadała również doktryna komunistyczna, którą próbowano oficjalnie realizować. Wprawdzie marksizm był programowo pozbawiony elementów subiektywistycznych, jego filozofia historii była świadomie „odmoralniona” powołując się na „konieczność dziejową”, ale w marksistowskiej doktrynie ustrojowej, w pojmowaniu rewolucji, elementy romantyczne musiały się niechybnie pojawić, o ile tylko ustrój ten miał się cieszyć legitymizacją, a tym samym zachować podstawy efektywności. W doktrynie Jeana Jacques’a Rousseau, który zajmował się relacją między państwem a jednostką, woła ustawodawcza musiała być wolą powszechną – powszechnie podzielaną. Musiała więc być wolą każdego obywatela zjednoczoną z innymi podobnymi aktami woli. Warunkiem takiej jednomyslności prawodawczej wydawała się Rousseau homogeniczność społeczna, wspólne wartości, których trwałość zapewnić może religia państwowa. Marks pragnął wprawdzie zastąpić wolę powszechną i zasadę suwerenności ludu ideą postępu, ale musiał dla tej ostatniej znaleźć odpowiedniego „reprezentanta”. Do tej roli nadawała się właśnie klasa robotnicza. W niektórych swoich pracach sam Marks zwracał wprawdzie uwagę na złożoność nierówności społecznych i miał trudności w ich zredukowaniu do prostego antagonizmu dwu klas (Marks i Engels 1981: 615–714), niemniej wierząc w postępowość idei komunizmu liczył na możliwość rewolucji w wyniku przekonania przynajmniej części arystokracji do zmiany frontu, miał nadzieję na obudzenie świadomości „ponadklasowej” sprawiającej, że część arystokratów działałaby wbrew swym interesom. Marks był więc daleki od idei demokratycznych i demokratycznej koncepcji prawa, zgodnie z którą obywatele powinni przestrzegać nawet tych norm prawa pozytywnego, które nie odpowiadają ich przekonaniom. Ustrój komunistyczny był programowo niedemokratyczny, ale w pewnym sensie jego ambicje były nawet większe. Ostatecznym celem społecznym komunistów było wykreowanie całkiem nowego, homogenicznego ideologicznie społeczeństwa. W istocie wymagać to mogło szczególnie silnych form integracji, doświadczenia wspólnotowego jednoczącego obywateli wokół wspólnej misji, oddania tak intensywnego, by mogło znieść pozostałości myślenia w kategoriach własnych interesów. W tego rodzaju planie przekształcenia kultury nie mogło być miejsca na trwałe zróżnicowanie ideowe czy antagonizmy między

grupami interesu. Toteż w retoryce komunistycznej pojawia się koncepcja „sojuszu robotniczo-chłopskiego”, „jedności narodu politycznego”, a u niektórych socjologów wizja kultury robotniczej. Znamienne jest, że kulturę robotniczą pragnął promować przede wszystkim autor, który pozostawał zarówno pod silnym wpływem marksizmu, jak i szkoły durkheimowskiej, a mianowicie Stefan Czarnowski. Obecność wątków romantycznych w tradycji komunistycznej może być słabo widoczna ze względu na jej obiektywistyczną modyfikację przez samego Marksa oraz z uwagi na to, że nawiązująca do Rousseau koncepcja homogeniczności narodu jest tylko jednym z wariantów romantyzmu. Drugi wariant, indywidualistyczny, związany był w XIX wieku raczej z anarchizmem niż komunizmem, z krytycyzmem wobec ingerencji państwa w sferę wolności obywateli, a zwłaszcza w wolność sumienia. Do tej właśnie tradycji krytycyzmu wobec opresji państwowej, do idei niezbywalności praw indywidualnych i niepodległości grupy narodowej odwoływał się Tischner pisząc, że „procesy przyswajania” muszą być samoistne, że nie można ich prawnie bądź politycznie indukować.

Widoczna w tle konfrontacji partii i Solidarności konkurencja dwóch wariantów romantyzmu nie jest tylko rywalizacją między dwoma sposobami dochodzenia do tego samego celu, konkurencją dwóch wariantów nowoczesności, jak chciałaby teoria konwergencji. Jest to raczej konkurencja komunistycznej idei postępu z wolnorynkową koncepcją stwarzania warunków swobodnego rozwoju (Preuss 1995). Liberalizm nie tworzy docelowej wizji społeczeństwa, lecz rezygnuje z niej na rzecz wyzwolenia inicjatywy i kreatywności ludzi. Poświęca częściowo ambicje zbiorowe na rzecz ambicji indywidualnych.

W pewnym sensie teoria konwergencji przybliżyła nas jednak do lepszego zrozumienia ambiwalentnej natury programu Solidarności. Nie był on bowiem prostym sprzeciwem tradycjonalizmu katolickiego wobec proponowanej przez marksizm idei postępu i związanej z nią przymusowej modernizacji. Nie był takim sprzeciwem przede wszystkim dlatego, że, jak wspomniano, w komunistycznej doktrynie konstytucyjnej tkwiły załączki idei homogenicznej wspólnoty prawodawczej. Idea ta była w praktyce niemożliwa do realizacji, gdyż komunizm był w sensie ideowym obcy społeczeństwu polskiemu, etosowi chłopskiemu i szlacheckiemu. Solidarność przeciwstawiła mu własny wariant romantyzmu skoncentrowany na całkiem innych wartościach, na wspólnocie narodowej. Jednak pod narodowo-katolicką symboliką krył się indywidualistyczny wariant romantyzmu, implikujący sprzeciw wobec kolektywizmu gospodarczego i centralizmu biurokratycznego. W tym właśnie indywidualizmie można również doszukiwać się punktów zaczepienia dla doktryny liberalizmu społeczno-gospodarczego. W Polsce trafiła ona na dobry grunt, mimo tradycjonalizmu polskiego społeczeństwa. Polacy mogli w liberalizmie dostrzegać naturalną kontynuację romantycznej tęsknoty za wolnością, naturalną konse-

kwencję odwrotu od zarządzania komunistycznego. Istniał także, jak sądzę, drugi powód swoistej fascynacji samą doktryną liberalizmu. Trzeba bowiem przypomnieć, że sytuacja gospodarcza Polski była na początku lat osiemdziesiątych bardzo zła. Była ona tak fundamentalnie zła, że oficjalny rynek towarowo-pieniężny był w dużej mierze zastępowany przez prywatną, nieoficjalną wymianę towarową. System administracyjny nadzorujący transport i dystrybucję towarów działał nieefektywnie, a wprowadzony później z konieczności system kartkowy doprowadził do jego skrajnej korupcji. W tych warunkach dyskusja na temat zmian w istniejących przepisach i w polityce gospodarczej powoli ustępowała miejsca prowadzonej początkowo tylko w kręgach intelektualnych (głównie na Wybrzeżu) dyskusji nad podstawami gospodarki, nad jej elementarnymi instytucjami, takimi jak własność i umowa. Trzeba było na nowo przemyśleć podstawowe mechanizmy kooperacji, redukcji niepewności i innowacji. W owym czasie rozpoczęto ożywioną dyskusję nad tym, jak możliwy jest kapitalizm, opierając się na tłumaczonym w podziemi Weberze czy dziełach amerykańskich neoliberałów, np. Milтона Friedmana. Trudno tu nie wspomnieć, że liberalizm rozwijał się zwłaszcza w gdańskim ośrodku akademickim.

Jeśli Solidarność mogła początkowo wydawać się tradycjonalistyczną rewolucją, romantycznym zrywem w walce o niepodległość, a z perspektywy partii kontrrewolucją, to szybko okazało się, że członkowie ruchu nakreślili alternatywny wariant modernizacji – nie tak szybki, ambitny i radykalny jak komunistyczny, ale oparty na bardziej wyrafinowanych założeniach antropologicznych. Toteż na działalność Solidarności można spojrzeć także z perspektywy teorii „wielu nowoczesności” (Eisenstadt 2001). Perspektywa ta jest niezwykle cenna, gdyż oprócz wielu innych elementów wyjaśniających pozwala wprowadzić do naszych rozważań definicję Solidarności jako ruchu racjonalnego, realizującego względnie spójny (choć zmieniający się i stale dyskutowany) program reform. Od samego początku nie był to program radykalny, nie był nawet wolnorynkowy ani nie deklarował roszczeń pełnej demokratyzacji życia politycznego w kraju. Teza o kontrrewolucyjności ruchu odzwierciedlała raczej partyjne myślenie w kategoriach manichejskiej wizji polityki i społeczeństwa. Głosy o przejęciu pełnej władzy lub konieczności głębokich zmian pojawiły się na zebraniach Komisji Krajowej dopiero w wyniku frustracji brakiem postępów negocjacji, a zwłaszcza pod wpływem presji ze strony władzy i pogarszającej się sytuacji gospodarczej (Kula red. 2000: 109–110).

W świetle tezy o wielu nowoczesnościach nie trzeba wcale przyjmować założenia o rewolucyjnym charakterze Solidarności. Przemawia ona raczej za tym, by Solidarność traktować jako ruch zmierzający do racjonalnej zmiany społecznej, do modyfikacji polityki prawa, tak aby reflektowała potrzeby społeczne i ludzkie motywacje. W trudnych warunkach geopolitycznych i przy mi-

litarnej dominacji partii rządzącej konkurencja dwóch wariantów modernizacji oznaczała raczej konieczność przyjmowania przez obie strony perspektywy racjonalnego inżyniera społecznego i skutecznego negocjatora. Toteż trzecią teorię Solidarności, którą chciałbym tu wyodrębnić, należałoby nazwać *reformistyczną*. Zgodnie z nią Solidarność konsekwentnie i racjonalnie realizowała strategię stopniowych zmian społecznych, które w najlepszym razie mogły, choć wcale nie musiały – także w zamyśle członków ruchu – prowadzić do przejścia władzy i rewolucji. W tym sensie Solidarność była ruchem uczącym się – poprzez wyciąganie wniosków z wcześniejszych porażek robotników walczących o prawa socjalne oraz włączanie przedstawicieli innych grup społecznych, zwłaszcza intelektualistów. Pragmatyczna orientacja ruchu pozwala wyjaśnić jego „samoograniczający się” charakter i świadome odrzucenie przemocy. Tradycja reformistyczna akcentuje stopniowe i stosunkowo długotrwałe kształtowanie się ruchu, jakkolwiek trudno zaprzeczyć, że stał się on masowy dopiero w szczególnych warunkach, prawdopodobnie przede wszystkim dzięki charyzmatycznemu oddziaływaniu papieża i Lecha Wałęsy. Wcześniej, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych intelektualiści opozycyjni organizowali się nie nawiązując współpracy z robotnikami – głównie w organizacji Logofagów, a następnie w Klubie Krzywego Koła kierowanym przez Jana Józefa Lipskiego. Komitet Obrony Robotników traktować można jako próbę rozszerzenia społecznego zasięgu opozycji, a zarazem jej ukierunkowanie na zadania doraźne, ale tym bliższe życiu i wzmacniające więzi międzyludzkie. Liczne działania podejmowane przez KOR, roznoszenie ulotek przez opozycjonistów, funkcjonowanie niewidzialnego uniwersytetu i szereg innych akcji opozycyjnych nie miało jeszcze wydźwięku rewolucyjnego. Zniechęcała do tego zresztą sytuacja geopolityczna Polski. Nawet dynamika wydarzeń roku 1980 nie wskazywała na rewolucyjne plany Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego. Jak wiadomo, w wielu momentach akcja protestacyjna w stoczni mogła się zakończyć przedwcześnie, a robotnicy mogli poprzestać na wywalczeniu połowicznych koncesji.

Charakterystyczną cechą tradycji reformistycznej jest przeniesienie punktu ciężkości z jednostki, jej wolności i uprawnień na społeczeństwo jako całość, na społeczną odpowiedzialność ruchu realizującego strategię reform. Dlatego też ruch, podobnie jak państwo, koncentruje się na jakości prawa i prowadzonej polityki społecznej, a w jego działaniach wykorzystywane są metody typowo polityczne. Polityka ruchu jest jednak zasadniczo odmienna od zwyczajnej polityki państwowej. Jest ona „nadzwyczajna”, a więc zawsze stanowi reakcję na niestabilność czy porażki państwa, jest nieformalna, odwołuje się do pokładów społecznego niezadowolenia ze sformalizowanych, skostniałych mechanizmów administracyjnych prowadzących do kumulujących się negatywnych konsekwencji. W państwach demokratycznych jawność konfliktów społecz-



nych pozwala ruchom nie przekraczać progu bezpieczeństwa ustroju i oficjalnie sprawowanej władzy, gdyż ta stale koryguje swą politykę w odpowiedzi na akcje protestu. Tymczasem w państwach autorytarnych podskórnie gromadzące się niezadowolenie może doprowadzić do „nadzwyczajnego” obalenia władzy i tego właśnie mogła obawiać się partia. Z drugiej strony w obliczu braku legitymizacji porządku legalnego władza mogła odwołać się do ostatecznego środka odbudowy tejże legitymizacji – w tym przypadku komunistycznej – poprzez wprowadzenie stanu wyjątkowego. Taki krok jest niejako odwrotnością polityki nadzwyczajnej ruchu, nadzwyczajnym posunięciem rządu mającym na celu przywrócenie spójności między legalnością a legitymizacją. Analogia, o której tu mowa, dotyczy wszakże tylko aspektu konstytucyjnoprawnego, bowiem pod innymi względami (np. stosunku do przemocy czy sfery publicznej) działania te były odmienne.

Powyższe uwagi miały zwrócić uwagę na symetryczność perspektyw przyjmowanych przez rządzących, prawodawcę oraz ruchy społeczne. Jedni i drudzy koncentrują się na państwie i prawie traktując je jako obszar swego działania, jedni i drudzy biorą też na siebie odpowiedzialność za społeczeństwo jako całość (tak było przynajmniej w przypadku Solidarności, choć warto pamiętać o przypadkach ruchów reprezentujących w państwach demokratycznych mniejszościowe grupy interesu). Zarówno rządzący, jak i ruch społeczny dbają o skuteczność swych działań, ich socjotechniczną poprawność uprzedmiotowiając w pewnym sensie społeczeństwo. Trafnie i obszernie pisał na ten temat Adam Podgórecki, twórca nowoczesnej socjotechniki. Na uwagę zasługuje sam fakt, że to właśnie Podgórecki, aktywny i prześladowany jeszcze w latach pięćdziesiątych działacz opozycji, był autorem koncepcji socjotechniki. Miała ona unikać wszystkich wad „czarnej socjotechniki” władz komunistycznych, uprzedmiotowienia społeczeństwa. Zarazem jednak koncepcja Podgóreckiego opierała się na założeniu perspektywy prawodawcy – tej samej, którą musieli przyjmować marksiści. W obu typach socjotechniki społeczeństwo jako całość miało stać się przedmiotem świadomych i empirycznie uzasadnionych zabiegów polityki prawa. Inny był wprawdzie zarówno cel, jak i metody, ale w obu przypadkach centralną osią stawało się przeciwstawienie państwa i społeczeństwa. Perspektywa przyjmowana później przez Solidarność nie mogła być od razu państwowa. Cele były początkowo skromniejsze i dopiero silne poparcie społeczne i wyraźna utrata kontroli nad gospodarką przez rządzących pozwalały myśleć o przejęciu władzy. Władza ta właściwie leżała na ulicy, przed jej uzurpacją powstrzymywała członków ruchu jedynie groźba eskalacji przemocy ze strony aparatu bezpieczeństwa, a zwłaszcza Związku Radzieckiego. Nie ulega wszakże wątpliwości, że wraz ze słabnięciem realnej, socjologicznie rozumianej władzy partii, rosły też aspiracje Solidarności i kształtowały się idee alternatywnego porządku.

Koncepcja reformistyczna nie przeczy, rzecz jasna, obecności wątków religijnych i romantycznych w genezie i dynamice ruchu. Jednak z perspektywy reformizmu uzyskują one znaczenie drugoplanowe, podlegają ocenie instrumentalnej, politycznej. Kluczowa staje się bowiem konfrontacja dwóch konkurencyjnych wizji państwa i prawa, rozróżnienie my–oni. Nieco inaczej wygląda natomiast relacja między koncepcją reformistyczną a czwartą już, rozpatrywaną tu teorią Solidarności, którą określać będę jako *demokratyczną*. Również i to szerokie podejście teoretyczne koncentruje się na stosunku Solidarności do państwa i prawa oraz jej zdolności do mobilizacji społecznej, ale tym razem na pierwszy plan wysuwa się sposób podejmowania decyzji przez członków ruchu, ich wzajemne relacje, a nie ostateczne cele. To, co się dzieje w samym ruchu, jego organizacja, stosowane metody i typ wspólnoty, to ogromnie ważne czynniki, często decydujące o dalszych losach i ocenie ruchu, podobnie jak losy i ocena władzy państwowej zależą nie tylko od treści programowej i celów jej działania, ale także od jego metod, a często sposobu, w jaki została powołana lub dokonała uzurpacji (Moore 1966).

Jedynie koncepcja reformistyczna wystarczająco silnie akcentuje rolę organizacji wewnętrznej i strategiczne znaczenie takich elementów jak nieodwoływanie się do przemocy i samoograniczający charakter ruchu. Były to podstawowe elementy skłaniające rządzących do negocjacji i uświadamiające im ich słabą pozycję. Koncepcja reformistyczna nie pozwala w związku z tym mówić o rewolucji Solidarności. Dobitnie świadczy o tym wizyta w Stoczni Gdańskiej dwóch hiszpańskich trockistów, którzy powiedzieli strajkującym: „Chcielibyśmy się zapoznać z waszą rewolucją” na co usłyszeli w odpowiedzi: „Nie robimy tu żadnej rewolucji. Załatwimy nasze sprawy.” (Kula red. 2000) Trudno było posłać wojsko do walki z robotnikami, którzy definiowali swoje cele jako niepolityczne i sami wykluczali rozwiązania siłowe. Stosowanie siły wobec tak dużej masy zdeterminowanych ludzi byłoby okazaniem słabości i dalszym podważeniem legitymizacji władzy. Solidarności udało się zatem wypracować na podstawie doświadczeń własnych i wcześniej działającej opozycji wyrafinowaną strategię reform i pokojowej walki z autorytaryzmem partii. Solidarnościowy sposób działania kontrastował mocno z romantycznym umotywowaniem dawnych polskich zrywów powstańczych i niezorganizowanych protestów lat 1956 i 1970. Zarazem jednak reformizm wymagał pewnych społecznych przesłanek, które już wskazywały na możliwe źródła rozproszenia ruchu. Przede wszystkim wymagał szerokiej mobilizacji społecznej i względnej jednomyślności obywateli w poparciu dla głównych kierunków zmian. To zaangażowanie, autodefinicja grupy przypisującej sobie podmiotowość w procesach zmiany, w pewnym sensie były dla uczestników zrozumiałe same przez się, nie należały do samej koncepcji reformistycznej stanowiąc jej przesłankę wynikającą z oddziaływania innych czynników i kon-

cepcji. Koncepcja reformistyczna jest ukierunkowana instrumentalnie, a więc sam status celu ruchu i zgody członków na jego osiągnięcie nie stanowi istotnego wyznacznika działalności. Problem integracji wokół celów, a ostatecznie wokół wspólnych wartości staje się dopiero kluczowym punktem odniesienia dla czwartej koncepcji – demokratycznej.

Zastosowanie demokratycznej koncepcji ruchu społecznego do Solidarności jest bardzo popularne (Krzemiński 1997). Bardzo często pisze się o tym, że wewnętrzna organizacja stoczni w czasie strajku i sposób podejmowania decyzji przez MKS i inne ciała decyzyjne Solidarności były prototypem demokracji, projektem tego, ku czemu miała programowo zmierzać Solidarność w swej pierwotnej postaci w 1980 roku. Świadczyć o tym miała powszechna tendencja do uzgadniania wszelkich wspólnych stanowisk i poddawania ich głosowaniom, w których uczestniczyli wszyscy strajkujący. Ta demokratyczna struktura i sposób załatwiania spraw przez Solidarność były przeciwieństwem stylu rządzenia reprezentowanego oficjalnie przez rządzących. Zamiast odgórnego narzucania praw i decyzji dominowały negocjacje i głosowania, zamiast biurokratycznego i centralistycznego zarządzania, decyzje podejmowane były przez Międzyzakładowe Komitety Założycielskie w sposób samorządny, to znaczy, że komitety rozstrzygały sprawy im najbliższe, dotyczące ich własnych regionów. Tendencję tę wzmacniał nie tylko demokratyczny program Solidarności, ale i działania władz starających się odciąć struktury regionalne od centrali. Ze względu na słabość państwa Solidarność stanowiła swoiste „państwo w państwie”, a jej władza kształtowała się spontanicznie i oddolnie. Odwoływała się do powszechnego poczucia, że zmiany społeczno-gospodarcze są konieczne oraz do organizacyjnej inicjatywy obywateli.

To wszystko nie świadczy jednak, moim zdaniem, o tym, że można powstanie i dynamikę Solidarności wyjaśnić za pomocą jej rzekomo demokratycznego programu lub demokratycznej koncepcji prawa. Dotychczas wskazane elementy ruchu dają się w pełni wyjaśnić za pomocą odniesienia do wcześniej omówionych koncepcji. Powszechna mobilizacja i zaangażowanie możliwe było dzięki wyzwoleniu emocji w zbiorowych doświadczeniach, które, nawiązując do Durkheima, określiłem jako religijne. Z kolei homogeniczność kulturowa oraz podejmowanie decyzji drogą bezpośrednich wyborów i głosowań w celu wyrażenia woli narodu lub społeczności to, jak pisałem, raczej wskaźniki idei romantycznych niż demokratycznych. Wreszcie koncepcja reformistyczna najlepiej wyjaśnia, w jaki sposób organizował się ruch Solidarności i dlaczego jego organizacja mogła stanowić alternatywę wobec nieskutecznego zarządzania centralistycznego.

Aby jednak dokładniej wyjaśnić, dlaczego należy zachować ostrożność określając Solidarność jako ruch demokratyczny lub stosując do jego wyjaśnienia pojęcia i koncepcje demokratyczne, spróbuję zdefiniować, co rozumiem

pod pojęciem demokratycznej koncepcji prawa. Nie oznacza ono po prostu demokracji w sensie formalnym, a więc jakiegoś zbioru procedur, w tym przede wszystkim głosowania większościowego, ani też określonego sposobu procedowania nad projektami ustaw i ich uchwalania, lecz sposób rozumienia prawa oraz źródeł jego słuszności. Najłatwiej pokazać specyfikę tego rozumienia zestawiając je z prawnonaturalnym. O ile w tym ostatnim źródół dobra i jego poznania upatruje się poza społeczeństwem, o tyle demokratyczna koncepcja prawa traktuje wspólnotę obywateli, ich zbiorową opinię utartą w toku debat toczących się na arenie publicznej lub wyrażoną przez jej reprezentantów za źródło wiedzy o tym, co jest dobre i wyznacznik dobrego działania. Dobro nie jest tu rozumiane w sposób absolutny, prawo jest wyrazem zmiennej i tymczasowej wiedzy na jego temat. Autorytet przysługuje tu, innymi słowy temu, co intersubiektywne, co zostało uświęcone – jak powiedziała John Dewey – praktyką niezakłóconej komunikacji. Doktryna prawnonaturalna nie tylko inaczej sytuuje źródło dobra i jego poznania, ale również jest niepozytywistyczną koncepcją prawa, a więc samemu podmiotowi przypisuje odpowiedzialność za stwierdzenie, co jest dobre, za uzasadnienie swojego działania. Koncepcja demokratyczna tymczasem przenosi to uzasadnienie na zbiorowość prawodawczą, a ostatecznie na wspólnotę demokratyczną, która na drodze różnych procedur i praktyk skłania ustawodawcę (po uprzednim jego ustanowieniu) do wydania określonego prawa. Ta kultura kształtowania się opinii publicznej i ciągłej debaty wokół wartości integrujących wspólnotę stanowi legitymizację ostatecznego aktu wprowadzenia ustawy w życie, a wyobrażenie jej trwałości i jakości jest społeczną pieczęcią ważności prawa. Demokratyczna koncepcja prawa przenosi zatem odpowiedzialność za działanie z człowieka na prawo, z indywidualnej oceny moralnej przenosi punkt ciężkości na struktury komunikacyjne społeczeństwa i uzależnia jakość prawa od społecznego konsensu co do wartości. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, demokratyczna koncepcja prawa realizuje Parsonsofski model społeczeństwa. Zarazem oznacza to przedefiniowanie podstawowych problemów społecznych, przeniesienie uwagi społecznej na inne sprawy niż te, które są interesujące dla reprezentantów koncepcji reformistycznej, a więc z metod działania na integrację społeczną, na możliwość działania.

Biorąc pod uwagę nakreśloną wyżej definicję, Solidarność nie działała na podstawie demokratycznej koncepcji prawa, gdyż miała po swojej stronie zdecydowane poparcie społeczne, którego nie musiała wcześniej „kształtować” czy inaczej sobie zapewniać. Mobilizacja społeczna była gotową podstawą działań Solidarności, a nie jej celem. Celem mogło więc być wykorzystanie swego „zasobu” w postaci opinii publicznej i powszechnej gotowości do działania na rzecz realizacji programu reform. Władza komunistyczna mogła epatować retoryką reform, ale nigdy nie zapewniła sobie w Polsce odpowied-

niej bazy społecznej i zaangażowania na rzecz realizacji komunistycznego wariantu modernizacji. Toteż musiała pozostać romantyczną mrzonką – czymś, co Solidarność przekroczyła.

Stanowiąc jeden z najwspanialszych przykładów tradycji reformistycznej Solidarność nigdy jednak w moim przekonaniu nie rozpoczęła realizacji demokratycznej koncepcji prawa, gdyż jej przyjęcie, musiało oznaczać rozpad ruchu. Gdy w latach 1989–90 rozpoczęła się debata na temat wagi pluralizmu politycznego i konieczności rozpisania w pełni wolnych wyborów, pojęcie „pluralizmu” nabrało kluczowego znaczenia dla polskiej polityki, ponieważ politykom (przynajmniej racjonalnej większości) nie chodziło już przede wszystkim o to, by walczyć z komunistami, ale by ujawnić spory toczony wcześniej podskórnie w Solidarność. Adam Michnik mówił otwarcie o „niezacieraniu różnic”, a nowe partie polityczne powstawały jak grzyby po deszczu. O ile wcześniej głównym tematem wolnej debaty politycznej były metody wymuszania reform gospodarczych na władzy oraz realizacja powszechnie uznawanego katalogu praw i zmian, o tyle po roku 1989 nie było już wcale oczywiste, do czego właściwie Polacy powinni zmierzać jako naród i państwo. Trzeba było zbiorowo zdefiniować podstawowe cele i podstawowe reguły funkcjonowania społeczeństwa. Stały się one tak ważne, ponieważ nie było wokół nich takiego konsensu, jaki łączył ludzi popierających Solidarność. Konsens stał się wartością, gdy stał się celem do osiągnięcia. Zasada pluralizmu politycznego ukazała więc w praktyce, jak niestabilna jest perspektywa reformistyczna. Jeśli konstatujemy dziś, że brakuje w Polsce takiego zaangażowania i mobilizacji, jakie można było zaobserwować w pierwszych latach Solidarność, to wbrew pesymistom, świadczy to o tym, jak *dziś* ważne są dla nas te wartości: jedność, integracja czy zaangażowanie. W skali cywilizacyjnej to przeniesienie akcentu z dyskursu o środkach na dyskurs o celach działania świadczyć może o tym, że w epoce, w której trudniej jest realizować wspólne cele, ludzie koncentrują się na środkach, natomiast wtedy, gdy środki stają się łatwiej dostępne, do głosu dochodzą różnice poglądów na to, do czego właściwie dążymy i powinniśmy dążyć jako ludzie i społeczeństwa. Ponieważ wiemy, że nie wystarczy zdać się na własne sumienie, gdyż prowadzi to albo do wycofania, albo do absolutyzmu normatywnego, którego ilustracją był konstytucjonalizm komunistyczny, staramy się odnaleźć podstawowe źródła naszych wartości albo zdefiniować je na nowo razem z innymi. Jeśli nie jesteśmy w stanie odwołać się do intersubiektywnych struktur społeczeństwa, będziemy jedynie odkrywać różnice kulturowe i deficyty integracji. Jeśli jednak, jak chciał George Herbert Mead, odkryjemy, że nasza tożsamość nie jest dana naturalnie, lecz sama ma strukturę intersubiektywną, to będziemy mogli budować pożądany przez socjologów konsens co do wartości.

## Podsumowanie

Pisząc o różnych koncepcjach Solidarności zwracałem uwagę na to, że często zacierają się różnice między nimi jako programami obecnymi w samym ruchu a wyjaśnieniami powstania i dynamiki ruchu. To zatarcie wynika z faktu, że skuteczność Solidarności wynikała w dużej mierze z idei, do których się odwoływała, oraz z tego, że ruch ten był refleksyjny, a więc jego członkowie, zwolennicy a właściwie całe społeczeństwo rozpoznawali we własnym zaangażowaniu i mocy używanych symboli czynniki zwiększające legitymizację i faktyczną władzę ruchu. Z drugiej strony frustracja wywołana brakiem możliwości skutecznego wpływania na sytuację zmuszała do ciągłej rewizji metod i strategii. Pewne problemy w wyjaśnieniu genezy i dynamiki Solidarności mogą wreszcie wynikać z faktu, że wewnątrz ruchu istniało wiele różnych idei politycznych i filozoficznych. Nie było żadnej doktryny, która zasadniczo wpływałaby na negocjacyjne warunki brzegowe Solidarności. Typowo dla reformizmu, ruch ten powołany był do rozwiązywania „spraw zwykłych ludzi”. Zamiast do doktryn, odwoływano się w nim do pluralizmu. Stanowiło to siłę Solidarności, a słabość władzy, którą ograniczała materialistyczna doktryna rewolucji proletariackiej. W rezultacie zaangażowanie aktywistów Solidarności było zaangażowaniem dla sprawy, ale nie na rzecz ideologii. Moim zdaniem, wyjaśnienie genezy i dynamiki Solidarności nie wymaga właściwie odwoływania się do niczego więcej niż do subiektywnych sensów przypisywanych działaniu zbiorowemu przez samych członków ruchu, tyle że problemem pozostaje wyraźne sformułowanie związków między tymi subiektywnymi sensami.

W prezentowanych wyżej rozważaniach zwróciłem uwagę, że w ramach każdej z uznanych przeze mnie za najpopularniejsze i najważniejsze koncepcji Solidarności – religijnej, romantycznej, reformistycznej i demokratycznej – daje się dostrzec dodatkowe aspekty i wątki. Tak więc teoria traktująca Solidarność jako zjawisko religijne w znaczeniu durkheimowskim, a więc ruch, którego energia wyzwolona została przez doświadczenie zbiorowe (głównie za sprawą wizyty papieża) przyjmuje definicję religii akcentującą aspekt rytualny kosztem aspektu wierzeń i przekonań religijnych. Tymczasem te ostatnie pozwalają traktować Solidarność jako ruch zmierzający przede wszystkim do zmiany społecznej hierarchii wartości i wyzwolenia dążenia do prawdy w warunkach powszechnego zakłamania.

W ramach teorii romantycznej z kolei wyróżniłem dwa podstawowe nurty: indywidualistyczny i kolektywistyczny, zwracając uwagę, że choć Solidarność czerpała z polskich tradycji powstańczych i romantycznych, to zarazem opowiedziała się za jednym wariantem tradycji romantycznej przeciwko drugiemu, opowiedziała się przeciwko podporządkowaniu za wolnością. Roman-

tyczna teoria Solidarności podkreśla przede wszystkim postęp etyczny dokonany przez Solidarność, a więc wskazuje, że dążenie do prawdy, tak istotne dla koncepcji religijnej może się realizować tylko w określony sposób, gdy dane są warunki wolności działania.

Koncepcja reformistyczna pozwoliła przejść z poziomu analizy orientacji działania na poziom środków działania – organizacji społecznej oraz metod i strategii działania zbiorowego. Solidarność można bowiem rozumieć jako wielki przełom w tej właśnie dziedzinie, wielki tryumf polskiej tradycji pozytywistycznej – w pewnym sensie zwycięstwo tej ostatniej nad romantyzmem, wszak skuteczne działanie zbiorowe wymaga dyscypliny indywidualnej, uczenia się i adaptacji do warunków zewnętrznych. Centralne znaczenie tego wymiaru Solidarności jest, jak sądzę, zdecydowanie niedoceniane w istniejącej literaturze przedmiotu.

Koncepcja demokratyczna w najprostszym znaczeniu mówi, że Solidarność była próbą wprowadzenia demokracji lub że sama była przedsięwzięciem demokratycznym. Jeśli jednak założyć, że pojęcie demokracji dotyczy tworzenia prawa i bliżej przyjrzeć się znaczeniu demokratycznej koncepcji prawa, to okazuje się, że Solidarność uległa rozproszeniu właśnie ze względu na zwycięstwo i dominację demokratycznej koncepcji prawa po roku 1989. Gdy tylko uwaga opinii publicznej przeniosła się ze zmiany społecznej na samo społeczeństwo jako generatora zmian, przestały istnieć podstawy ruchu reformistycznego. Demokracja była w istocie tym, do czego ruch dążył, ale w czym nie mógł sam uczestniczyć. W tym sensie po roku 1990 Solidarność stała się *tylko* związkiem zawodowym i musiała przejść trudny proces nowej autodefinicji w warunkach konkurencji z wieloma partiami, grupami interesu i innymi aktorami sceny publicznej. Proces ten należy rozumieć nie tyle jako deprecjację, ale raczej całkowitą zmianę funkcji społecznej.

Odnosząc się do omawianych w części pierwszej teorii ruchów społecznych, można spróbować określić Solidarność jako ruch wnoszący roszczenie do stworzenia nieistniejącej właściwie w Polsce Ludowej (przynajmniej oficjalnie) sfery publicznej, w której mogłyby uczestniczyć na równych prawach różne partie i grupy społeczne. Niewątpliwie taka sfera publiczna była ideałem wielu aktywistów Solidarności, a organizacja i podejmowanie decyzji w związku stanowiły prototyp tak opisanej sfery publicznej. Przywoływana wcześniej teoria Alexandra jest wszakże o tyle nieadekwatna do omawianego ruchu, że we wczesnym okresie Solidarność nie realizowała tak pojętej koncepcji demokratycznej – nie forsowała pluralizmu ani innych celów politycznych, nie dokonywała też „przekładu” interesów robotniczych na kategorie ogólnospołeczne. Przypomnijmy, że sami socjaliści głosili taką tożsamość interesów odwołując się do Marksowskiej klasy uniwersalnej! Tym, co widoczne było znacznie wyraźniej, była wspomniana, odziedzi-

czona po tradycji romantycznej symboliczna jedność narodu politycznego w walce o najpilniejsze reformy. Na pierwszy plan aktywności ruchu nie wysuwała się integracja w obliczu wewnętrznych niespójności, lecz strategia i metody podejmowanych akcji, kreatywność w dziedzinie środków, a nie celów działania. Cele pozostawały wszak nieokreślone – w odróżnieniu od socjalistów, intelektualiści Solidarności nie wierzyli w ideę postępu. W tym sensie wystąpienie Solidarności może być nawet postrzegane (choć nie jest to słuszne) jako antymodernizacyjne, oparte na pesymistycznej antropologii.

Powyższe rozważania nie oznaczają jednak, by w moim przekonaniu Solidarność była ruchem czysto reformistycznym. Każda z wymienionych wcześniej teorii wskazuje bowiem na odrębny nieredukowalny wymiar sensu, jaki możemy przypisać temu wielkiemu ruchowi społecznemu powstałemu na Pomorzu. Zaangażowanie po stronie prawdy, indywidualizm (rozumiany jako wartość społeczna) oraz programowy pluralizm nie są wartościami, które możemy wzajemnie redukować. Wszystkie one odnosiły się jednak w mniejszym lub większym stopniu do celów ruchu, były rodzajem projekcji społecznych wyobrażeń na przyszłe polskie społeczeństwo. Jedyne koncepcja reformistyczna odnosi się do faktycznych strategii i metod działania ruchu, chociaż ta właśnie koncepcja jest w najmniejszym stopniu obecna w literaturze przedmiotu. Najbliższy jej był badacz Solidarności Alain Touraine, który zwracał uwagę na zadaniowo ukierunkowany sposób organizowania się Solidarności i pragmatyzm władz związku. Powiązanie wielowymiarowej teorii Solidarności z ogólnymi teoriami ruchów społecznych wymagałoby jednak zastosowania do Solidarności tych nurtów teorii działania, które wskazują na wpływ środków działania na procesy wewnątrzgrupowe i kształtowanie się wspólnych wartości. Do tego celu nie mogą wystarczyć teorie mobilizacji zasobów, ponieważ nie uwzględniają symbolicznego i aksjologicznego wymiaru działania. Bardziej pomocne mogłyby się natomiast okazać koncepcje metod działania pokojowego opracowane w odniesieniu do działalności Gandhiego czy ruchu praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych, choćby przez Gene'a Sharpa (1973).

## Literatura

- Alexander, Jeffrey C. 2006. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press.
- Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge–London: Belknap Press.
- Eisenstadt, Shmuel. 2001. *Multiple Modernities*. W: tenże (red.). *Multiple Modernities*. New Brunswick–London: Transaction.



- Euchner, Charles. 1996. *Extraordinary Politics. How Protest and Dissent Are Changing American Democracy*. Boulder Colorado: Westview Press.
- Giddens, Anthony. 2003. *Stanowienie społeczeństwa*. Tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i sp.
- Joas, Hans. 2004. *Sozialtheorie. Zwanzig einfuhrende Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kowalczykova, Alina. 1991. *Idee romantyków polskich*. Wrocław: Ossolineum.
- Krzemiński, Ireneusz. 1997. *Solidarność. Projekt polskiej demokracji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kubik, Jan. 1994. *The Power of Symbols against the Symbols of Power. The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Kula, Marcin (red.). 2000. *Solidarność w ruchu 1980–1981*. Warszawa: Nowa.
- Lutyński, Jan. 1990. *Nauka i polskie problemy. Komentarz socjologa*. Warszawa: PIW.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. T. 1–4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1981. *Dziela wybrane*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McCarthy, John i Mayer Zald. 1977. *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. „American Journal of Sociology” 82: 1212–1241.
- Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Parsons, Talcott. 2009. *System społeczny*. Tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.
- Podgórecki, Adam. 1995. *Spoleczeństwo polskie*. Tłum. Z. Pucek. Rzeszów: Wydawnictwo WSP.
- Preuss, Ulrich K. 1995. *Revolution, Fortschritt und Verfassung*. Berlin: Fischer.
- Rojek, Paweł. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- Schärtl, Thomas. 2003. *Was sind religiöse Überzeugungen*. W: H. Joas (red.). *Was sind religiöse Überzeugungen*. Göttingen: Wallstein.
- Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*. T. 1–3. Boston: Porter Sargent Publisher.
- Snow, David i Phillip W. Davis. 1995. *The Chicago Approach to Collective Behavior*. W: Gary Alan Fine (red.). *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Swidler, Ann. 1995. *Cultural Power and Social Movements*. W: H. Johnston i Bert Klandermans (red.). *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tischner, Józef. 1991. *Polski młyn*. Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przeszłość”.
- Touraine, Alain. 2000. *Can We Live Together? Equality and Difference*. Stanford: Stanford University Press.
- Wiley, Norbert. 1967. *America's Unique Class Politics: The Interplay of Labor, Credit, and Commodity Markets*. „American Sociological Review” 37: 529–540.

## **Towards a Multidimensional Theory of Solidarity**

### Summary

The article includes a critical review of the existing one-sided theories of Solidarity movement in Poland. On that base the author draws an outline of a new, multidimensional approach. The proposed theory is intended as a synthesis of the main axiological and pragmatic threads which are to be found in the debate about Solidarity as well as in the sociological theories of social movements.

Key words: Solidarity, social movements, democracy, revolution.