

# Vincenzo Bova

---

## "Solidarność", podział i władza : proces demokratyzacji w Polsce

---

Postscriptum nr 1(53), 99-115

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

VINCENZO BOVA  
Politiche dell'Università della Calabria

## „Solidarność”, podział i władza: proces demokratyzacji w Polsce

Ten artykuł, chociaż syntetyczny, przerzuca karty historii Polski od czasów powojennych po dzień dzisiejszy i odnosi się przede wszystkim do analizy mechanizmów uprawomocnienia, będących u podstaw władzy, które — choć przy użyciu odmiennych metod i form, były stosowane przez trzech wielkich protagonistów zbiorowych: partię komunistyczną, ruch „Solidarność” i Kościół katolicki.

O pochodzeniu społeczeństwa postkomunistycznego

Rozpocznę od twierdzenia, że narodzin społeczeństwa postkomunistycznego nie należy szukać pod gruzami muru berlińskiego, lecz w pierwszych latach po głośnych wydarzeniach polskiego października 1956 roku. Spróbuję w toku wywodu udowodnić to twierdzenie (głębsza analiza Bova 1997). Ten właśnie rok stanowi czas przejściowy, gdyż jest pierwszym krokiem do formowania się kolektywnego ruchu, którego głównym celem jest przededefiniowanie prawowitości i przywilejów władzy socjalistycznej i jest też chwilą ogólnego rozczarowania wobec niemal mesjanistycznych oczekiwań stworzenia perfekcyjnego społeczeństwa opartego na ideologii marksistowskiej.

Po roku 1956 kryteria prawowitości władzy partii komunistycznej znajdowały coraz mniej poparcia i naśladowców, w porównaniu do celu, jakim było „budowanie socjalizmu”. Od tego momentu kwestia ta była powodem ogólnego rozczarowania w Polsce. Szczególnie po ostrych represjach, po protestach studentów i intelektualistów w 1968 w Polsce stanie się jasne, że

władza wygrała, ponieważ wydaje się, że nie ma już przeciwników. Ale równocześnie nie ma też już interlokutorów poza własną sferą. Nie ma już niczego do pokonania i na czele społeczeństwa stoi sama (Flores D'Arcais 1979: 9).

Edward Gierek, który zastąpił Gomułkę po proteście robotników w 1970 nie będzie już mówił o budowaniu socjalizmu, będzie natomiast obiecywał Polakom „drugą Polskę”, bardzo uprzemysłowioną i gwarantującą dobrobyt całemu społeczeństwu (por. Kuczyński 1981). „Strategia dynamicznego rozwoju”, której niepowodzenie będzie widoczne już po kilku latach, ma więcej wspólnego nie tyle z hasłami socjalizmu, co z „propagandą sukcesu, która bezczelnie się związała z dobrymi starymi tradycjami stalinizmu” (Me-tais 1982: 77). Podobnie o zbudowaniu socjalizmu nie będzie mówił Jan Kania, który, zbierając potrzaskane okruchy „drugiej Polski” i stojąc wobec narodzin „Solidarności”, pamiętał będzie tylko o realnym socjalizmie i o jego międzynarodowych zobowiązaniach:

Dziś trzeba powiedzieć głośno, że są granice, których nie możemy przekroczyć. Wszystkie nasze doświadczenia potwierdzają, że socjalizm i bezpieczeństwo Polski są kwestiami, których nie można rozdzielić<sup>1</sup>.

Jeszcze mniej będzie mógł o tym powiedzieć generał Wojciech Jaruzelski, u którego jedyne uprawomocnienie władzy będzie bazować na pożytku z zastąpienia Armii Czerwonej wojskiem polskim w chwili, w której będzie należało zdusić nowo narodzony ruch „Solidarność”. W socjalizm jako nośnik prawa i dobrobytu społecznego nie będą wierzyć już robotnicy, ale jednocześnie tej wiary nie będą mieć również ci, którzy dysponują władzą i którzy przeniosą na inne dziedziny starania o poparcie społeczne. Idee „budowania socjalizmu” zastąpi bardziej pragmatyczna praca — zbudowanie tego, co Piotr Sztompka zdefiniował jako „kulturę bloku”<sup>2</sup>, która — według

---

<sup>1</sup> Cytat pochodzi z wypowiedzi J. Kani w Nowej Hucie z 5 listopada 1980, przytoczonej w: „Problèmes politiques et sociaux”, nr 417, 19 giugno 1981, s. 160.

<sup>2</sup> „Poprzez narzucenie pewnych form organizacyjnych i stworzenie podobnych instytucji, podobnego modelu życia, podobnej ideologii w wielu państwach Europy centralnej i wschodniej, i poprzez umacnianie ich przez pokolenia, reżim komunistyczny stworzył wspólny model kultury, inny niż kultura narodowa i stosunkowo odizolowany od kultury światowej: jedyny zespół wartości, reguł, norm, kodów, standardowo typowych dla bloku jako jedności. To zjawisko możemy nazwać „kulturą bloku” (Sztompka 1995: 74).

tego autora — będzie miała jeszcze wiele lat później wpływ na proces transformacji demokratycznej.

### O naturze „Solidarności”

Podpisanie Porozumienia Gdańskiego 31 sierpnia 1980 stanowi w oczach światowej opinii publicznej nieoczekiwane zdarzenie historyczne, które ma wartość większą niż może mieć zgoda zawarta pomiędzy władzą a związkiem zawodowym, wydarzenie to zdefiniowano jako podpis na traktacie pokojowym pomiędzy „dwoma wielkimi potęgami” (Singer 1980: 5).

Gotowość komisji rządowej i ruchu robotniczego do podpisania zgody w Gdańsku wzięła się, oczywiście, z wielu źródeł. Robotnicy reprezentujący całe społeczeństwo przeciwstawili sile biurokracji, sile prawa, aparatowi policyjnemu, porozumieniom międzynarodowym i przewodniej roli partii komunistycznej — siłę jedności, etyki i solidarności, a także nieuniknioną potrzebę rozwoju, potrzebę poprawy jakości życia i demokratycznego uczestnictwa w życiu państwa. Przed rządzącą ekipą polityczną wyłoniło się społeczeństwo cywilne zdecydowane na odebranie kredytu zaufania, które pomimo lepszych i gorszych momentów trwało przez ostatnie 30 lat. Ruch społeczny, który żądał wówczas zmodyfikowania życia państwa — bez odwoływania się do działalności podziemnej albo do przemocy — zwrócił się z prośbą do władz o potraktowanie ich inicjatywy jako rozpoczęcia polityki, opierającej się na szacunku wobec ludzi i ich kultury.

To wydarzenie jest rewolucyjne, ponieważ w polityce, ekonomii, kulturze postawiono kwestie, które nie podlegają negocjacji i to spowodowało, że zachwiał się model, na którym opierało się istnienie systemu kierowania państwem.

Ruch robotniczy jest podmiotem historycznym, który włożył swój wkład w tworzenie wewnątrz narodu systemu zdolnego do zbudowania projektu alternatywnego wobec tego, który obiecywała — lecz nie przestrzegała — ukonstytuowana władza<sup>3</sup>. W Polsce ruch robotniczy przyjął na siebie rolę realnej siły wykonawczej władzy, którą społeczeństwo sobie zdobywa oraz przyjęło obowiązek przekształcenia „niezadowolenia ogólnego w poparcie społeczne” (Kołakowski 1982: 8). Paradoksalnie w Polsce stworzenie w krótkim czasie nowoczesnego ruchu robotniczego odwróciło się przeciw samemu twórcy tego procesu, przeciw państwu socjalistycznemu. Stopień

---

<sup>3</sup> O robotniczej naturze „Solidarności” zob. w: Tonini 2002.

spójności, który osiągnął ruch robotniczy, jego nowa zdolność organizacyjna, mają korzenie w nieudanych przewrotach, w źle sformułowanych żądaniach.

To nowe wydarzenie historyczne, rozpoczęte dzięki ewolucji społeczeństwa, stanowiło zbieżność zainteresowań kulturalnych i interesów materialnych pomiędzy ruchem robotniczym i resztą narodu. Ewolucja form konfliktu społecznego stworzyła warunki do przejścia od niezorganizowanych i improwizowanych protestów — niezdolnych z tego powodu do zainteresowania całego społeczeństwa — do kreacji „Solidarności” jako wyniku solidarnego i kulturalnie zaawansowanego narodu<sup>4</sup>.

Pojawienie się pod koniec wieku ruchu robotniczego, który uczestniczył w konflikcie z władzami okupacyjnymi — pisze Jasińska-Kania — czyni zbieżnymi antagonizmy klasowe i narodowe, co daje powód do uformowania się poczucia wspólnoty klasowej i narodowej u robotników polskich (Jasińska-Kania 1982: 107).

Chłopi, intelektualiści, studenci zacierają stare nieporozumienia i idą nie obok ruchu robotniczego, lecz wraz z nim. Osiągnięcia i upór pojedynczych osób oraz całych grup ludzi w dążeniu do oddzielenia dziedzin i środków rozwoju od władzy politycznej pozwoliły zlikwidować podziały, a nie je pogłębiać, co propagował reżim. Istnienie wewnątrz państwa „paralelnej Polski” z kulturą i sposobem życia innym niż to oficjalne — z biegiem lat przyciągało coraz szersze kręgi społeczeństwa, a co za tym idzie ograniczyło możliwości władzy reżimu i pozwalało na rozwijanie relacji, które zachowywały nietkniętą i nie poddającą się manipulacji nadzieję na zmianę. „Solidarność” zaczyna być więcej niż związkiem zawodowym, w sensie, w którym normalnie rozumie się to słowo, tworzy bowiem oryginalny ruch ludzi i idei, symbol sposobu bycia Polaków zgodny z ich własnymi tradycjami. To, co najmocniej wzmocniło związek wśród wszystkich kręgów społecznych, to historyczne porozumienie, które się zawiązało pomiędzy ruchem robotniczym a kościołem. Podobny sposób postrzegania religii przez dużą część społeczeństwa polskiego albo przynajmniej tradycyjny szacunek wobec walorów chrześcijańskich dały podstawę koncepcji życia, wokół którego zjednoczyły się ruch robotniczy i reszta narodu. Kościół był miejscem, gdzie było możliwe mówić prawdę i żyć w prawdzie, doświadczać solidarności i kultury alternatywnej wobec stylu życia proponowanego przez reżim. Kościół dzielił kłopoty ruchu robotniczego i nie podporządkowywał się władzy. Wszystko to

---

<sup>4</sup> Na ten temat pozwalam sobie odesłać czytelnika do mojej pracy: Bova 2003.

spowodowało, że w historii Polski komunistycznej kościół dla wierzących i niewierzących, dla całej opozycji, stał się nieuniknionym punktem odniesienia, jedynym, z którym przed narodzinami „Solidarności” władza musiała się liczyć.

Ruch sierpniowy 1980 deklarował program solidarności społeczeństwa, dla którego nie istniała różnica pomiędzy walką o chleb a wolą obrony kultury narodu. W tych latach pisze Jan Kołakowski:

Sytuacja w Polsce po zachowaniu koniecznych proporcji przypomina w zaskakujący sposób tę, w której żyją pracownicy z Trzeciego Świata. Katastrofalna sytuacja ekonomiczno-społeczna nacechowana dużym stopniem zależności od zagranicy i od władzy, której autorytaryzm jest równoważny ze słabością i nieumiejętnością gospodarowania. Z tego wynika, że w Polsce, jak i w Trzecim Świecie ruch robotniczy nie może tylko być związkiem zawodowym w sensie „zachodnim”, w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale musi być globalnym ruchem socjokulturowym, powołaniem społeczeństwa i narodu (Kołakowski 1982: 28—40).

Te cechy szczególne „Solidarności” zostały bardzo dobrze wyjaśnione przez francuskiego socjologa Alaina Touraine’a, który na zakończenie ankiety prowadzonej we współpracy z członkami polskich związków zawodowych twierdzi, że wydarzenia sierpnia 1980 spowodowały *totalny ruch społeczny* z podkreśleniem, że „jest on równocześnie demokratyczny i przywracający świadomość narodową w opozycji do zależności obcej i do walki klasy robotniczej” (Touraine, Dubet, Wiewiorka, Strzelecki 1982: 33).

„Solidarność” nie jest formą ideologicznego przymusu czy zwyczajnym przywróceniem ruchu robotniczego, ale jest radykalnym żądaniem innego modelu życia, w którym prawda o człowieku doświadczona w kręgu tego, co możemy zdefiniować jako „kulturę Solidarności”, zostanie wyrażone z siłą, która może zmienić wszystkie aspekty życia społecznego.

Giuglielmo Meardi, po uważnej analizie porównawczej najważniejszych artykułów, które ukazały się w naukowej prasie międzynarodowej, podkreślił robotniczą naturę „Solidarności”, ale rozsądnie uznał, że „przypadek Polski to prośba o rozwój bardziej kulturalnej i mniej materialistycznej koncepcji klasy robotniczej” (Meardi 2002: 70). Słowa Alana Touraine’a opisują wspaniale pewną nowość, którą można odnotować w naturze „Solidarności”:

do niedawna silne było jeszcze przekonanie rodem z zeszłego wieku, które mówiło, iż istotne mogą być tylko ruchy społeczne, które podą-

żają „w kierunku historii” i które skierowane były przeciw staremu reżimowi w imię postępu, w tej koncepcji siły społeczne postrzegano jako wojsko komenderowane przez władze polityczne i przez ideologów, którzy mieli zdefiniować sens historii. [...] Załamanie się tego starego wyobrażenia nie było nigdy tak oczywiste, jak wówczas, kiedy nastąpiła w Polsce „Solidarność”. Wezwanie do postępu nigdy nie zostało zastąpione tak otwarcie apelem o prawa człowieka i o wolność. Ruch społeczny, który szukał w historii potwierdzenia własnych praw, może teraz dopiero je znaleźć w wewnętrznym apelu o wolność. Od tej chwili sprzymierza się z moralnością — a władza sprzymierza się z nauką. Stąd wynika pragnienie ludzi, aby przeżywać w sposób wyjątkowy i to od zaraz ten typ związków społecznych, które pragną ustanowić w przyszłości dla wszystkich. Natomiast działacze ruchów społecznych starych czasów chcieli być konstruktorami przyszłości, której, gdyby ją zobaczyli, nigdy by nie rozpoznali — i organizowali własne akcje o charakterze walki zbrojnej, przesuając transformację swojego i kolektywnego sposobu myślenia na nieokreślone „potem”. Solidarność nie przygotowywała przyszłej, na nowo zbudowanej Polski, ale żyła tą budową każdego dnia (Touraine, Dubet, Wiewórka, Strzelecki 1982: 237—238).

Podobnie piszą Linz i Stepan:

Wziąwszy pod uwagę trudności opozycji w walce przeciw dobrze zorganizowanemu państwu, należy widzieć oczywistą taktyczną i strategiczną potrzebę, aby działać w sposób spontaniczny, natychmiast i nieformalnie. Niedostrzegalnie wszystkie te aspekty stały się standardem etycznym zachowania indywidualnego i kolektywnego. W sumie taki język i zachowanie tworzą to, co niektórzy intelektualiści polscy nazywają „etycznym cywilnym społeczeństwem”, co bez wątpliwości było jedną z najnowocześniejszych i najważniejszych kreacji opozycji polskiej i, ostatnio, polskim zwroćciem się ku demokracji (Linz, Stepan 2000: 79).

Ten proces został dobrze opisany przez Bohdana Cywińskiego językiem, który odsyła w sposób sugestywny do dynamiki „rodzenia się ruchów społecznych”:

to, co się stało w Polsce było przede wszystkim transformacją świadomości. Skrępowanie wobec niesprawiedliwej sytuacji zmusiło ludzi do zmian w sobie samych, i mówiąc prawdę, wygrywać ze swoim

strachem i swoim egoizmem. Stali się solidarni, odważni, odpowiedzialni. Ludzie stali się wolni zanim inni dali im wolność (cyt. za Geinazzi 1981).

Podsumowując: to, co pozwoliło w 1980 narodzić się „Solidarności” i 9 lat później przemienić ją w partię polityczną, to jedność kulturalna i wspólnota interesów, które powstały pomiędzy ruchem robotniczym a resztą narodu. Uгода, do której doszło między klasą robotniczą a kościołem katolickim, wzmocniła ten związek. Istnieją jeszcze dwa inne elementy, które definiują osobliwość „Solidarności”: niemożność oddzielenia świadomości potrzeb materialnych społeczeństwa od kwestii identyfikacji społecznej i od potrzeby uczestniczenia w demokracji, a wreszcie — wcale nie mniej ważna kwestia — istnienie wspólnego wroga, partii komunistycznej, która ogarnęła system ekonomiczny, społeczny i polityczny. To wszystko spowodowało, że kościół i „Solidarność” musiały się całkowicie zjednoczyć, by móc stanowić opozycję dla partii.

Po pojawieniu się „Solidarności” poprzednie organizacje kulturalne, polityczne i społeczne (niezależne od kontroli rządu) połączyły się w nowy ruch społeczny i uczestniczyły w rozwoju „Solidarności”, rezygnując ze swej własnej indywidualności<sup>5</sup>.

To dynamiczne połączenie, które można łatwo zauważyć w kraju narodzin ruchu społecznego, towarzyszy doświadczeniu „Solidarności” przez około 10 lat: od podpisania porozumień sierpniowych aż do okresu istnienia podziemia po zamachu stanu Wojciecha Jaruzelskiego i potem aż do momentu, w którym ruch stał się partią polityczną i wygrał wybory.

#### Od połączenia do podziału

Lata 90., które nastąpiły po runięciu „wielkiego wroga”, doprowadzają do kryzysu tożsamości ruchu oraz możliwości reprezentowania jego wartości i spraw rozpowszechnionych w byłej Polsce Ludowej. Udział społeczeństwa w budowie Polski postkomunistycznej opierał się na mnożeniu pól równouprawnienia, w którym społeczeństwo miało sposobność odnalezienia własnej osobowości i własnej wizji kraju.

O ile w latach 80. możliwość określenia swojej przynależności ograniczała się do wyboru pomiędzy dwoma wyłącznymi formacjami: „Solidarnością”

---

<sup>5</sup> W tym sensie symboliczny jest fakt, że KOR podczas spotkania na I Kongresie „Solidarności” ogłosił rozwiązanie komitetu i połączenie się z „Solidarnością”.



i partią rządzącą, to lata 90. przyniosły wielość możliwości działań politycznych. Cecha ta jest typowa dla procesu instytucjonalizowania ruchów społecznych:

podczas gdy w kraju przemian mamy do czynienia z przejściem od różnorodności do jednolitości, w momencie wychodzenia z okresu przejściowego mamy do czynienia z przejściem z jednolitości do zróżnicowania. To znaczy, że rozpoczęcie procesu jest homogeniczne, proces instytucjonalizacji jest natomiast heterogeniczny (Alberoni 1981: 223).

Po 1989 w Polsce nastąpiła eksplozja organizacji ulokowanych ideologicznie pomiędzy partią komunistyczną a Solidarnością, co zakończyło obowiązkowy monolityzm w polityce. To, co stanowiło doświadczenie jedności, stało się pamięcią mityczną:

rozcłonkowane grupy byłej „Solidarności” uważają się za jej spadkobierców i wobec tego nie wydają alternatywnych programów ani nie starają się sami stworzyć innych partii z innym programem. Dyskusje etyczne na temat wartości nie podlegającym negocjacji pozostały dominującymi tematami politycznymi, nie stały się nimi natomiast partie, które miały strukturę apolityczną i powstawały jak grzyby po deszczu (Linz, Stepan 2000: 84—85).

Wybory w 1993 pokazały jasno, że

linia podziału pomiędzy siłami spadkobierców „Solidarności” i partii postkomunistycznych może jeszcze zaważyć na wyborach i na porozumieniach między koalicjami. Linia ta ma jednak inne znaczenie niż napięcie pomiędzy „Solidarnością” a reżimem komunistycznym kilka lat wcześniej. W grę wchodzi teraz ważne kwestie polityczne i sprawy społeczne, a już nie kwestia istnienia starego reżimu. Czasy koalicji przeciw reżimowi i nieprzekraczalnej przepaści pomiędzy „nimi” i „nami” skończyły się” (Cotta 1995: 279—295).

„Wybuch” „Solidarności” był niezbędnym z wielu powodów, które zostaną zwięźle opisane dalej. Pierwszym powodem jest jedność ruchu społecznego. Jak powiedziano wcześniej, „Solidarność” jest formacją całego społeczeństwa i równocześnie związkiem zawodowym, ugrupowaniem uczestnictwa demokratycznego i ruchem wyzwolenia narodowego. Formacja ta, przekształcając

się w partię polityczną, stanęła oczywiście wobec konieczności zweryfikowania własnej struktury organizacyjnej i określenia spraw, za które powinna wziąć odpowiedzialność — co musiało się stać, aby wypełnić puste miejsce, które powstało po upadku aparatu państwowego, który dotąd dominował całe życie kraju. Członkowie „Solidarności” zostali postawieni przed faktem dokonanym — stali się tymi, którzy rządzą, liderami partii, związkowcami, a poza tym musieli również zrestrukturyzować wszystkie dziedziny życia społecznego (przedsiębiorstwa, komunikację, edukację itd.), które po upadku komunizmu stanęły wobec możliwości przeorganizowania się i rozpoczęcia działalności w nowych warunkach. Wolna przestrzeń, która powstała wraz z upadkiem reżimu jest okresem zwielokrotnionej działalności „Solidarności”, która znajduje wyraz w różnych dziedzinach, spotykając się z różnorodnym odzewem i dzieląc odpowiedzialność oraz strategię rządzenia.

Drugim powodem, ściśle związanym z pierwszym, będącym silnym środkiem spajającym, jest uczucie strachu przed silnym wrogiem. Wraz z końcem PZPR i jeszcze bardziej wraz z upadkiem reżimu w byłych republikach ludowych i w samym Związku Radzieckim — jedność ruchu komunistycznego, jako czynnik niezbędny dla swojej własnej egzystencji, nie była już jedyna i najważniejsza, stała się tylko jedną z opcji. Już nie trzeba było ukrywać różnic i powstało pytanie: „jak” i „którędy” musi być przeprowadzone przejście do demokracji. Wobec tego pytania zanikła umiejętność definiowania wspólnych celów. Po dojściu „Solidarności” do władzy wynurzyły się różnorodne wyobrażenia dotyczące jej działalności, ale nie tylko: obok tradycyjnych subkultur zrodziła się wielość organizacji, które zaproponowały różne projekty stworzenia państwa postkomunistycznego. Wszystko to w systemie politycznym, w którym

funkcja reprezentacyjna jest bardzo skomplikowana [...] ponieważ, pomimo że celem [...] było stworzenie społeczeństwa i ekonomii rynkowej, tylko niewielka część społeczeństwa rościła rzeczywiste pretensje materialne (w opozycji do potencjalnych potrzeb teoretycznych) w chwili rozpoczęcia procesu transformacji i właściwych temu procesowi reform. A jest oczywiście bardzo trudno reprezentować roszczenia materialne, które jeszcze nie istnieją (Linz, Stepan 2000: 76).

Trzecim powodem jest otwarcie gospodarki rynkowej.

Po początkowej eksplozji euforii, podtrzymywanej też przez myśl, że wprowadzenie wolnego rynku rozwiąże wszystkie problemy ekono-

miczne, wynurzyły się pierwsze, wielkie problemy: po pierwsze wolny rynek (zwłaszcza w pierwszej fazie niekontrolowanego odrodzenia) ukazał wszystkie swoje nieludzkie strony, po drugie, zrodziły się pierwsze dyskusje na temat strategii, jaką należy zastosować oraz konieczność sformułowania i zastosowania nowych praw (Grilli Di Cortona 1989; Grilli Di Cortona 1994: 215).

Ostatnim powodem podsumowującym ogólną sytuację jest pewne zacieraanie się różnic w bloku partii rządzących wobec trudności wynikających z rozłamu, jaki nastąpił pomiędzy oczekiwaniami związanymi z upadkiem komunizmu a umiejętnością podjęcia rządów. Wysoki procent wstrzymujących się od głosowania<sup>6</sup> i spory między formacjami politycznymi, nawet jeśli opierają się na tym samym źródle kulturowym, wskazują w sposób bardzo widoczny pomnażanie się jednostek uczestnictwa politycznego, czemu odpowiada niebezpieczna niechęć i dezorientacja tych, którzy w tych ramach powinni znaleźć swoich przedstawicieli.

Wydaje się paradoksalne, że Polska, która otworzyła drogę postkomunizmowi, jest wśród krajów byłego bloku sowieckiego tym, w którym pomimo stworzenia wielu nowych partii, notuje się niewielki stopień utożsamiania się obywateli z poszczególnymi partiami. Tylko 17% Polaków w latach 1990—1991 czuła się związana z jedną partią albo ruchem politycznym istniejącym w Polsce, podczas gdy liczba ta w innych krajach postkomunistycznych jest o wiele wyższa: w Bułgarii 67%, w Czechosłowacji 53%, na Węgrzech 51%, w Rumunii 64% (Cyt. za Linz, Stepan 2000: 98).

Przypadek Tymińskiego w wyborach prezydenckich 1990 roku<sup>7</sup> jest symboliczny. Obietnice szybkiego wzbogacenia się dane przez kandydata bez precyzyjnej orientacji politycznej, aż do dnia wyborów nieznanego na scenie politycznej Polski, doprowadziły do kryzysu reprezentantów dwóch wielkich zwycięskich liderów poprzedniego reżimu: byłego premiera Tadeusza Mazowieckiego, który przegrał w pierwszych wyborach i Lecha Wałęsę, który wygrał w drugiej turze dzięki przejściu na jego stronę wyborców-byłych wrogów politycznych.

Protest Polaków, wyrażony głosowaniem na partię X Tymińskiego podczas wyborów, został zinterpretowany jako znak niedojrzałości

---

<sup>6</sup> W wyborach prezydenckich w 1990 głosowało 53% uprawnionych, a w wyborach do Sejmu i Senatu w 1991 42%, natomiast w wyborach w 1993: 50%.

<sup>7</sup> W pierwszej turze wyborów Wałęsa zdobył 39,96% głosów, Tymiński 23,10%, a Mazowiecki 18,08%. W drugiej turze Wałęsa otrzymał 74,25% głosów, a Tymiński pozostałe 25,75%.

społeczeństwa polskiego, oczarowanego snem o szybkim wzbogaceniu się. Mimo to, Tymiąński był czymś więcej, był też kandydatem, który przyszedł z zewnątrz i nie brał udziału w żadnych konfliktach, które paraliżowały nowe władze (Tonini 1992: 344).

Słowa Linza i Stepana są doskonałym podsumowaniem tego fenomenu:

to, że społeczeństwo cywilne i etyczne przeszło w sposób pionierski i heroiczny przez polskie zmiany demokratyczne dało asumpt do dyskusji, które aż do momentu, w którym nie zostaną zmodyfikowane, będą powodem problemów o charakterze systemowym i muszą wykreować społeczeństwo polityczne i demokratyczne: społeczeństwo cywilne i etyczne reprezentuje prawdę, ale społeczeństwo polityczne w stabilnej demokracji reprezentuje po prostu „korzyści”. W politycznym społeczeństwie aktorem nie jest prawie nigdy naród, ale są to zwykle „grupy”, „wewnętrzne różnice” i „konflikt”; nie są one już usuwane kolektywnie, ale są reprezentowane w zorganizowany sposób w politycznym społeczeństwie; kompromis i instytucjonalizacja nie są już wartościami negatywnymi lecz pozytywnymi (Linz, Stepan 2000: 80).

„Społeczeństwo teologiczne” i próba sekularyzacji

Czy więc czas „Solidarności” się skończył? Co zostało z „ducha” Gdańska? Odpowiedzi, których te pytania wymagają, są bardzo trudne z powodu różnorodnych powodów składających się na budowę współżycia społecznego. Alberto Melucci słusznie zwrócił uwagę, by nie traktować ruchów społecznych, jakby były „figurami o zdefiniowanej i homogenicznej strukturze” (Melucci 1982: 11), lecz zwraca bardziej uwagę na ich oczywistą naturę: „cząstkową, siatkową i wielocelniczną” (Melucci 1982: 162).

Tutaj należy podkreślić jeden z najważniejszych powodów ogólnego niezadowolenia społeczeństwa oraz zaznaczyć możliwe drogi rekonstrukcji solidarności społecznej. W analizie cech charakterystycznych „Solidarności” i powodów, które pozwoliły zjednoczyć ruch robotniczy i resztę narodu, podkreśliśmy rolę katolicyzmu w formowaniu się ducha ruchu. Chcielibyśmy wrócić do tego punktu, żeby zrozumieć, co się stało i jakim wyzwaniom Polska musi sprostać dzisiaj.

W programie stworzonym w październiku 1981 na kongresie delegatów „Solidarności” padła dość precyzyjna definicja:

„Solidarność”, definiując swe własne aspiracje, czerpie z etyki chrześcijańskiej, z naszej tradycji narodowej i z tradycji robotniczej i demokratycznej świata pracy. Encyklika Jana Pawła II o pracy ludzkiej jest dla nas nowym impulsem do działania („Tygodnik Solidarność” 1981, nr 29).

Czy po upadku socjalistycznej utopii doktryna społeczeństwa chrześcijańskiego jest w stanie stworzyć oryginalny system socjalny i instytucjonalny, który wyzwolony od reżimu komunistycznego, nie poddałby się prawom wolnego rynku i nie zostałby zaduszony uściskiem zachodniego hedonizmu? Czy władza, prestiż, bogactwo, ich rozdział i przydział, byłyby regulowane według zasad deklarowanych przez ruch?

Wartości etyki chrześcijańskiej deklarowane w programie „Solidarności” wydają się dzisiaj coraz słabsze w ich zdolności do hegemonizacji kultury narodowej. Bazując na historycznych doświadczeniach, prowadzą do wypracowania decyzji i praktyk, kierujących posunięciami ekonomicznymi, społecznymi i politycznymi Polaków. Ten kryzys transformacji uderza w Kościół, nie tylko w jego autorytet instytucjonalny, ale także w jego świecki komponent, historycznie zaangażowany w realizację doktryny społecznej.

Związek pomiędzy państwem a kościołem i rola kościoła w państwie spełnia jeszcze dzisiaj ważną funkcję w Polsce demokratycznej. Kościół próbował uczestniczyć w budowie Polski postkomunistycznej. Jak zaobserwowano

nakazy hierarchii katolickiej były wyrazem obawy przed możliwym powrotem lewicowej władzy, ale jednocześnie zawierały silne akcenty krytyczne wobec kapitalizmu i ideologii konsumpcyjnej. Były to najważniejsze zagadnienia, zdaniem kościoła, w korozji tradycyjnego katolicyzmu (Tonini 1994: 540).

Ta opinia nie cieszyła się powodzeniem, jakie tradycyjnie w Polsce miały wypowiedzi Episkopatu. Takie przejście w sferę władzy było jednak postrzegane negatywnie przez większą część społeczeństwa postrzegającego nową rolę kościoła jako zdradę ideałów sprawiedliwości i jedności, której kościół bronił w czasie panowania komunizmu. W samym świecie katolickim wytworzył się pierwszy wielki rozłam

pomiędzy tymi, którzy akceptowali bezwarunkowo wskazówki kościoła i tymi, którzy woleliby kościół mniej zaangażowany politycznie (Tonini 1994: 540).

Działanie władz kościelnych nie było już zgodne z zamierzeniami i z wartościami, według których chciała żyć większa część narodu polskiego, pozycja kościoła zaangażowanego w politykę nie jest już neutralna, więc spotyka się z opozycją zarówno ze strony świata laickiego, jak i katolickiego. Równocześnie priorytety i propozycje formułowane przez kościół raczej nie znajdują oddźwięku w laickim społeczeństwie ani w żadnej partii zdolnej do wzięcia na siebie odpowiedzialności za stworzenie grupy, która realizowałaby te wartości. Jest to kryzys nazwany „modelem polskim”, kryzys, którego powiązania sięgają daleko poza granice tego kraju.

To, co się zdarzyło w Polsce, nie jest faktem wyjątkowym, wynika z doświadczenia nowoczesności, w której głos kościoła jest tylko głosem obok innych głosów, głosem, którego polecenia mogą mieć mniejszy lub większy oddźwięk i być mniej lub bardziej selektywne (można być katolikiem, ale nie wykonywać poleceń kościoła, można się zgadzać z tym, ale nie z tamtym, itd.). Z tego punktu widzenia problemy, które ma dzisiaj kościół polski nie różnią się bardzo od tych, które ma kościół włoski, francuski czy irlandzki.

W wyborach prezydenckich 1995 kardynał Józef Glemp kategorycznie skomentował kwestie partyjne: wybór jest „pomiędzy chrześcijaństwem a neopoganizmem”, co podkreśliło poziom oczekiwań kościoła katolickiego w sferze polityczno-partyjnej w Polsce postkomunistycznej i właściwie wpłynęło na ówczesną rywalizację między Lechem Wałęsą a Aleksandrem Kwaśniewskim w referendum za albo przeciw chrześcijaństwu. Wydawało się, że chrześcijaństwo zostało pokonane, jak została pokonana ideologia antykomunistyczna jako siła łącząca. Teraz trzeba określić, czy to pokonanie jest definitywne, tzn. czy kościół polski będzie w stanie dokonać nowelizacji albo czy nastąpi jakaś refleksja z jego strony, która zauważy niedostatki modelu realizowanego nie bez wielkich sprzeczności. I na kilku z tych sprzeczności chcielibyśmy się skupić.

Kto był charyzmatycznym szefem, który powinien był pokierować przejściem Polski komunistycznej do nowej organizacji partyjnej zorientowanej na priorytety doktryny społeczeństwa chrześcijańskiego? Jaka była elita kreująca zdolna do „przywłaszczenia sobie myśli mas w celu ich kształtowania” (Alberoni 1981: 356), na którą spoglądały hierarchie kościelne? Jacy byli uprzywilejowani rozmówcy i układy, na które kościół liczył?

Jest poza dyskusją, że liderem tego ruchu mógł być Lech Wałęsa, silny dzięki ogromnej popularności, którą się cieszył w latach 80. Ale jego charyzmatyczne próby kierowania procesem zmian politycznych okazały się chybione. Walki wewnętrzne w „Solidarności” i sam asocjacionizm polityczny,

oparty na modelu katolickim podważyły u podstaw tę jasną i uznaną możliwość dowodzenia, bez znalezienia zresztą jego odpowiedniego zastępstwa.

Elita katolicka po przemianach postkomunistycznych nie była już elitą tak widoczną, spójną i skuteczną, jaką była w przeszłości. Kto umiał w komunizmie stworzyć „paralelną Polskę”, w postkomunizmie miał trudności z konkretyzacją procesu „rozpoznania granic możliwości w próbie realizacji jak największych celów nowej »Solidarności« i nowego doświadczenia, które nurtowały ten typ społeczeństwa historycznego” (Alberoni 1981: 225).

Pluralizacja zmian może być bogactwem, o ile te zmiany są dobrze zdefiniowane i skupiają się na jednym punkcie wyjścia; w przeciwnym wypadku istnieje ryzyko dojścia do mętnych i konfliktowych sytuacji. Poza tym wydaje się, że przymierza i hasła, którymi się kierowała elita odnosiły się do przeszłości (religia, naród, komunizm) i oczywiście te ideały nie miały już takiej siły wyrazu i takiego dynamizmu, by zjednoczyć interesy społeczne w terażniejszości i wobec przyszłych projektów<sup>8</sup>.

Słabość liderów, brak spostrzegawczości i spory wewnętrzne w elicie rządzącej w pewnym sensie zmusiły kościół do próby wzięcia bezpośrednio na siebie poprowadzenia procesu przemian w postkomunizmie. Powodu dzisiejszej słabej pozycji kościoła katolickiego, które spowodowało to pomieszanie ról, trzeba poszukać w laicyzacji katolicyzmu. Wzięcie przez kościół na siebie odpowiedzialności politycznej nie jest wyrazem siły samego kościoła, ale przede wszystkim stanowi słabość laickiego społeczeństwa katolickiego niezdolnego do przyjęcia na siebie, jak uczy „Christifideles laici”, zadania właściwego laikom: świadczyć w „mieście człowieka” na rzecz wartości ludzkich i ewangelicznych doktryny społeczeństwa katolickiego.

W historycznej tradycji Polski kultura chrześcijańska była zawsze fundamentem istnienia identyfikacji narodowej wobec władz obcych, które bezustannie poddawały dyskusji jej suwerenność. Dziś ostatni „atak” pochodzi z Zachodu: „atak” w sensie oczarowania i zwycięstwa modelu kapitalistycznego świata. Kościół katolicki, który tradycyjnie wzbudzał poczucie wspólnoty narodowej, nie może dzisiaj sugerować reform ekonomicznych ani układów rządowych, to należy do dziedziny eksperymentów i dialogu pomiędzy doświadczeniem laickiego społeczeństwa katolickiego i innych władz społecznych. Ale do kościoła należy teraz, jak i wcześniej, inna i bardziej zajmująca rola: odnowienie kryteriów poczucia przynależności do narodu

---

<sup>8</sup> Znaczącym wskaźnikiem jest tutaj stosunek młodych do wyborów; głosowali oni przeważnie na partie lewicowe.

w ten sposób, by to poczucie było zgodne z nowościami i z trudnym brzemieniem historii Polski. Jeśli to odnowienie motywacji nie powiodłoby się, alternatywa jest jasna: „normalizacja” sprawy polskiej oraz jej mozolna integracja w system tworzenia wartości i korzyści, w którym, najprawdopodobniej, nie będzie się brać pod uwagę specyfiki tego narodu.

Pisze P. Michel:

dzisiaj kościoły muszą stanąć twarzą w twarz ze społeczeństwem, które ciągle w większym stopniu staje się rynkiem wartości. Kościół katolicki walczył o demokrację, tzn. o królestwo względności. Dzisiaj problemem dla kościoła jest zdefiniowanie własnej roli w tej relatywności, w mnogości (Michel 1996: 46).

Ale interesująca jest także kwestia poruszona przez Casanovę:

Często obserwowana rozbieżność między silnym wpływem, który, jak się wydawało, miał kościół na polską opinię publiczną w porównaniu do tak zwanych kwestii narodowych, i dużo mniejszy wpływ, który miał na sumienie pojedynczych wierzących w kwestii moralności prywatnej, wskazuje jasno, że historycznie polski katolicyzm spełniał lepiej funkcje jako religia cywilna i publiczna niż religia prywatna o charakterze ocalenia indywidualnego (Casanova 2000: 203).

#### Podsumowanie

W październiku 2001, podczas XIV kongresu, „Solidarność” porzuciła kompletnie swoją rolę polityczną i poświęciła się tylko roli związku zawodowego. Jest to koniec wielkiej paraboli, która pokazuje zmiany wyjątkowego ruchu społecznego. Jeżeli rezultaty mogą pozostawić poczucie rozczarowania wobec początkowych oczekiwań, trzeba powiedzieć, że działalność ruchu nie była nieadekwatna, ale nieadekwatne były oczekiwania i zadania zlecone ruchowi. Spróbuję wyjaśnić to twierdzenie poprzez pewien obraz.

Ruchy społeczne są jak ogromne okręty, które pokonują morze historii, przewożąc społeczeństwo do nowych i nieznanych jeszcze ziem. Okręty robią wrażenie swoją siłą i z powodu prędkości, z jaką obserwator dostrzega ich znikanie na horyzoncie. Jeśli okręt się nie podda sile wrogich fal, jeśli załoga się nie zbuntuje przeciw tej szalonej przygodzie, a wiatr historii podtrzymuje morale marynarzy — nikt nie może ich pokonać. Ile trudu, ile pracy, ile



mądrości, jaka kreatywność, czasami, jaka nieświadomość musiała się skumulować, często w milczeniu, żeby ten okręt mógł istnieć i mógł odpłynąć. Jego zadaniem jest pokonać fale, wskazywać drogę, żeby odkryć nowe ziemie, ziemie, które zostaną objęte w posiadanie, ziemie, po których okręt nie może się już poruszać, chyba że tylko w charakterze opowieści albo pamięci dramatycznego piękna tej podróży, ziemie, na których ten okręt jest niepotrzebnym luksusem, który należy rozmontować po to, by skonstruować rzecz o innym przeznaczeniu, bardziej przydatną w życiu na nowej ziemi. Inne są narzędzia i inne działania, których wymaga stały ład. Dopóki inny okręt nie zostanie zbudowany i znowu nie popłynie odkrywać nowych ziem. Być może jakiś artysta zostanie poproszony, aby upiększyć plażę, na której zakotwiczył stary okręt i z czasem zgromadzi on na wybrzeżu słuchaczy, opowiadając o powodach odbytej podróży.

Ktoś, patrząc na morze, pomyśli o starym świecie, do którego nie można wrócić, ktoś inny będzie myślał o jeszcze nowej ziemi, a większość będzie tęskniła za samą podróżą, w której nie było różnic pomiędzy pragnieniem a doświadczeniem.

„Solidarność” była silnym i solidnym okrętem i aż do końca spełniała rolę, do której została stworzona. Cała reszta, która po części mogła stanowić zwiastun rozczarowań, to już inna historia, ale jej twórcy nie będą już uczestnikami tego ruchu.

*Tłumaczyły Patrycja Maselli i Agnieszka Szol*

#### Literatura

- Alberoni F., 1981: *Movimento e istituzione, Il Mulino*, Bologna.
- Bova V., 1997: *Polonia 1956. Alle origini della società „post-comunista”*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Bova V., 2003: *Solidarność. Origini, sviluppo ed istituzionalizzazione di un movimento sociale*. Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Casanova J., 2000: *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*. Il Mulino, Bologne.
- Cotta M., 1995: *La strutturazione dei sistemi partitici nelle nuove democrazie*, w: „Rivista italiana di scienza politica”, 2.
- Flores D Arcais P., 1979: *Dialettica del revisionismo*, in AA. VV., *Il fronte del dissenso polacco*, Syntesis Press, Milano.
- Geninazzi L., 1981: *Polonia anno uno*, Editoriale LCA, Milano.
- Grilli Di Cortona P., 1989: *Le crisi politiche nei regimi communist*, F. Angeli, Milano.

- Grilli Di Cortona P., 1994: *Nuovi conflitti e nuovi sistemi partitici all'Est. Verso un modello esplicativo*, „Rivista italiana di scienza politica”, 2.
- Jasinskka Kania A., 1982: *Identité nationale et image de la société mondiale*, „Revue Internationale des sciences sociales”, 91. Vol XXXIV.
- Kořakowski J., 1982: préface a K. Pomian, *Pologne: défi a l'impossible? De la révolte de Poznan a Solidarité*. Les Editions Ouvrières, Paris.
- Kuczynski W., 1981: *La seconda Polonia. Contraddizioni di un modello economico*, Editori Riuniti, Roma.
- Linz J.J., Stepan A., 2000: *L'Europa post-comunista*, Il Mulino, Bologna.
- Meardi G., *Riflessioni a posteriori sulla natura operaia di Solidarność*, in E. Jogała, C. Meardi, (a cura di) *Solidarność 20 anni dopo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Meluccia A., 1982: *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna.
- Metais S., 1982: *Pologne: de la faillite d'une politique économique à la remise en cause du système*, „Revue d'études comparatives Est-Ouest”, 3.
- Michel P., 1996: *La fede senza nemico*, Guerini e associate, Milano.
- Singer D., 1980: *Lotta di classe in Polonia: note su un compromesso storico*, „Monthly Review”, 12.
- Sztompka P., 1995: *La fiducia nelle società post-comuniste*. Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Tonini C., 1992: *Problemi della transizione a Est. La via polacca alla democrazia*, „Il Mulino”, 2.
- Tonini C., 1994: *Il ritorno della sinistra al potere in Europa centro-orientale*, „Il Mulino”, 3.
- Tonini C., 2002: *Solidarność, la prima rivoluzione operaia della storia*, E. Jogała, C. Meardi, (a cura di) *Solidarność 20 anni dopo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Touraine A., Dubet F., Wiewiorka M., Strzelecki J., 1982: *Solidarność. Analisi di un movimento sociale*, F. Angeli, Milano.