

Hella Dietz

Georg-August-Universität Göttingen

„NOWI NIEPOKORNI”. POWSTANIE KOMITETU OBRONY ROBOTNIKÓW JAKO WYZWANIE DLA TEORII SOCJOLOGICZNEJ

Powstanie Komitetu Obrony Robotników (KOR) stanowi wyzwanie dla badań nad ruchami społecznymi. Wypracowane w nich koncepcje oparte były głównie na studiach dotyczących ruchów w zachodnich krajach demokratycznych. Dominujące obecnie podejście strukturalistyczno-racjonalistyczne redukuje protesty do strategicznej reakcji na korzystne struktury szans politycznych. Choć jest to podejście, które dostarcza adekwatnego ewolucyjnego wyjaśnienia sukcesu KOR-u, to nie wyjaśnia przyczynowo jego powstania oraz mobilizacji aktywistów. Niniejszy artykuł wysuwa wyjaśnienie alternatywne, korzystając z teorii tożsamości zbiorowej, pragmatyzmu amerykańskiego, Émile'a Durkheima oraz Maksa Webera.

Główne pojęcia: ruchy społeczne; Solidarność; mobilizacja społeczna; tożsamość zbiorowa; pragmatyzm.

Wprowadzenie

Wprawdzie od czasu ukazania się pierwszego studium Alaina Touraine'a (1982) opublikowano wiele ciekawych prac poświęconych Solidarności¹, ale nie zmienia to faktu, że mimo swego znaczenia dla współczesności, Solidarność jest jak na razie zadziwiająco rzadko przedmiotem badań socjologicznych (Kubik i Lynch 2006: 9). Szczególnie zaskakuje znikoma liczba prac o masowym ruchu Solidarności czy mniejszych ruchach społecznych lat siedemdziesiątych XX wieku, jak Komitet Obrony Robotników, Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela (ROPCiO) czy Ruch Młodej Polski (RMP), które odwoływałyby się wyraźnie do socjologicznych badań nad ruchami społecznymi². Prawdopodobnie dlatego, że nie jest jasne, jak

Institut für Soziologie, e-mail: hella.dietz@sowi.uni-goettingen.de

¹ Zaliczają się do nich prace Brumberga (red. 1983), Staniszki (1984), Misztala (red. 1985), Bakuniaka i Nowaka (1987), Tatur (1989), Kowalskiego (1990), Laby (1991), Goodwyna (1991), Karabela (1993), Kubika (1994), Fehra (1996), Flam (1998), Glenna (2001), Osy (2003), Latoszka (2005; 2006), Rojka (2009), Cizewskiej (2010) i Szymańskiej (2012). W socjologii niemieckiej Solidarność omawiana była tylko marginesowo – przez Melanie Tatur (1989; 1990) przede wszystkim jako ruch związkowy, przez Helmuta Fehra (1996) jako ruch mający na celu ustanowienie niezależnej sfery publicznej, przez Klause Müllera (1991) w ramach krytycznego rozrachunku z teorią modernizacji, przez Helenę Flam (1998) w ramach socjologii emocji i wreszcie ostatnio przez Berenikę Szymańską (2012) w pracy, która wprawdzie należy do zakresu nauk o teatrze, ale zawiera argumentację socjologiczną i dotyczy teatralności protestu.

² Nieliczne wyjątki to obok Touraine'a (1982): Crighton (1985), Bakuniak i Nowak (1987), Glenn (2001), Osa (2003), Latoszek (2006) i ostatnio Mielczarek (2011).

dalece teorie formułowane w odniesieniu do ruchów społeczeństw demokratycznych dają się zastosować do reżimów państw socjalistycznych (Osa 2003: 3, 15 i nast.; Mielczarek 2011). Poza tym (co jest punktem wyjścia niniejszego przyczynku) właśnie z tego względu pożądane wydaje się studium przypadku, które pozwoli sprawdzić podstawowe założenia wspomnianych teorii z punktu widzenia poprawnego tworzenia teorii socjologicznej i opracować wyjaśnienia alternatywne.

Przedmiotem dalszej analizy jest pytanie, jak powstał Komitet Obrony Robotników (KOR). Na pierwszy rzut oka, dominujące w badaniach nad protestem, koncepcje strukturalistyczno-racjonalistyczne dają zadowalającą odpowiedź (część pierwsza). Protest uważa się w nich za racjonalną reakcję na przemiany strukturalne. Powstanie KOR-u jawi się w jako racjonalna reakcja na strukturalne problemy gospodarcze, które dały o sobie znać w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku oraz reakcja na poprawę politycznych szans protestu w wyniku podpisania Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE 1975). Jednak po dokładniejszym rozważeniu okazuje się, że jest to wprawdzie przekonujące **ewolucjonistyczne** wyjaśnienie **sukcesu** KOR, ale nie jest satysfakcjonujące jako **przyczynowe** wyjaśnienie jego **powstania**. Koncepcja alternatywna, rekonstruująca KOR jako udany proces kształtowania się tożsamości zbiorowej, wydawać się może wiarygodna, ale w istocie wiąże się z podobnym problemem co poprzednia, czyli nie dostarcza przyczynowego wyjaśnienia, w jakich warunkach społecznych ukształtowała się wspomniana tożsamość, ponieważ nie może wytłumaczyć związku między tożsamością zbiorową a mobilizacją. W częściach od drugiej do piątej przedstawię wyjaśnienie alternatywne, które oprócz elementów teorii tożsamości zbiorowej wykorzystuje Durkheimowską teorię rytuałów, rozważania Ervinga Goffmana na temat piętna oraz tezę Maksa Webera o protestantyzmie. Na koniec krótko podsumuję i zinterpretuję wyniki, aby skonstatować do jakiego typu sytuacji moje wyjaśnienie da się zastosować, a do jakiego raczej nie.

Dominujące wyjaśnienie strukturalistyczno-racjonalistyczne

W socjologicznych badaniach protestu dominują koncepcje strukturalistyczno-racjonalistyczne, które ujmują protest jako celoworacjonalną reakcję na zmianę struktur – czy to struktur szans politycznych, czy to struktur podziału zasobów³. Zgodnie z tymi koncepcjami, powstanie KOR-u wyjaśnić można następująco. Rosnące pro-

³ Oprócz koncepcji struktury szans politycznych i koncepcji mobilizacji zasobów, do grupy koncepcji strukturalistyczno-racjonalistycznych należy również koncepcja ramowania (*framing*). Są to wszystkie koncepcje często klasyfikowane pod zbiorczym określeniem Political Process Theories (PPT) (por. McAdam i in. red. 1996), wszak ich wspólną cechą jest przyjmowanie w sposób wyraźny lub domyślny założenia, iż protest sprowadzić można do zmian strukturalnych, nawet jeśli wymagają one wcześniej interpretacji. Teoretyczne ugruntowanie PPT por.: McCarthy i in. (1977, 2002); Kitschelt (1999); Tarrow (1994); McAdam (1982); McAdam i in. (1996). Przeniesienie tej koncepcji na polskie ruchy opozycyjne por. Crighton (1985); Glenn (2001) oraz Osa (2003). Wyjaśnienia strukturalistyczno-racjonalistyczne były i są krytykowane w badaniach nad protestem ze względu na swoje skrzywienie strukturalistyczne (por. Goodwin i Jasper 1999; Pettenkofer 2010), a w literaturze

blemy legitymizacji i problemy gospodarcze w Europie Środkowo-Wschodniej tworzyły od końca lat sześćdziesiątych XX wieku względnie korzystne struktury możliwości protestu. W roku 1975 zostały one dodatkowo zwiększone przez szczególne wydarzenie – podpisanie aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Akt ten gwarantował zachowanie granic w Europie oraz stwarzał podstawy współpracy gospodarczej, po której kraje Układu Warszawskiego obiecywały sobie wzrost swego potencjału gospodarczego. Dlatego też KBWE uważana była bezpośrednio po podpisaniu dokumentów za sukces Związku Radzieckiego i jego sojuszników (Veen 2007: 11). Jednak umieszczone w nich po długich negocjacjach pod naciskiem Watykanu i państw zachodnioeuropejskich deklaracje praw człowieka i obywatela okazały się skuteczną bronią w rękach dysydentów (Pöllinger 1998: 3 i nast.). Wprawdzie prawa te nie wykraczały poza ustalenia podpisanych już przez państwa Układu Warszawskiego Paktów Praw Człowieka z roku 1966, jak też poza konstytucje niektórych państw Europy Środkowo-Wschodniej, ale po raz pierwszy wiązały one postanowienia w sprawie praw człowieka (traktowane dotąd w państwach socjalistycznych jako zabieg czysto retoryczny) z ustaleniami gospodarczymi i (geo)politycznymi, którym w tychże państwach przypisywano duże znaczenie (Schlotter 1999: 109 i nast.). Poza tym gwarantowały uwagę zachodnich mediów. Zwłaszcza Stany Zjednoczone z Jimmym Carterem stały się w kolejnych latach ważnym sojusznikiem dysydentów i opozycjonistów (Thomas 1999: 121–156). W kilka miesięcy po podpisaniu aktów, niemal we wszystkich państwach Układu Warszawskiego założone zostały komitety helsińskie i inne ruchy powołujące się na prawa człowieka, jak również polski KOR i czechosłowacka Karta 77, wskazujące na naruszenia praw człowieka i wywierające wpływ na rządy socjalistyczne za pośrednictwem opinii publicznej krajów zachodnich (von Bredow 1992; Pöllinger 1998).

Opozycja KOR-owska wydaje się z perspektywy strukturalistyczno-racjonalistycznej szerszym ruchem opozycyjnym niż komitety helsińskie czy Karta 77. Jest tak między innymi dlatego, że polski reżim był szczególnie zależny od zachodnich kredytów. Zarazem, ponieważ w procesie destalinizacji poszedł on na niewyobrażalne wcześniej ustępstwa względem Kościoła katolickiego, inteligencja katolicka dysponowała własnymi klubami, czasopismami, względnie niezależnym kołem poselskim, a tym samym wartościowymi zasobami finansowymi i społecznymi, które mogły posłużyć do protestu (Crighton 1985; Osa 2003). Poza tym, obecne w dyskursie katolickim przeciwstawienie „my”, czyli katolicy, i „oni”, czyli państwo, dostarczyło wzoru interpretacyjnego, który zarządcy ruchu podjęli w połowie lat siedemdziesiątych, by protest odwołujący się do praw człowieka, a więc wychodzący od „nas”, społeczeństwa, definiować jako protest przeciwko „nim”, a więc państwu (Osa 2003: 75 i nast.).

Powyższe wyjaśnienie ma charakter **ewolucjonistyczny** i jest przekonujące w odniesieniu do skuteczności KOR-u. Trudno było rządowi bagatelizować KBWE, skoro Związek Radziecki wychwalał akty końcowe z powodów gospodarczych i ze względu na swe bezpieczeństwo polityczne. Rząd nie mógł też zdusić protestu adre-

poświęconej socjalizmowi państwowemu od wielu lat wskazuje się słusznie na ich jednostronne zainteresowanie tym, co polityczne (Segert 2002).

sowanego do zachodniej opinii publicznej, wszak poprzez zaciągnięcie kredytów na Zachodzie w dużej mierze uzależnił się od dobrej woli tamtejszych kredytodawców i stał się zależny od swego wizerunku w zachodnich mediach (Thomas 1999: 120).

Zamierzam jednak wykazać, że nie jest to przekonujące **przyczynowe** wyjaśnienie powstania KOR-u. U jego podstaw leży założenie, iż sprzyjające możliwości prawne rzeczywiście **wywołują** protest, ponieważ działanie aktorów przebiega zawsze wedle tego samego mechanizmu, napędzanego przez owe struktury (Kitschelt 1999)⁴. Aktorzy mieliby być gotowi do protestu, gdy konwencjonalny sposób reprezentowania interesów zablokowany jest z powodów strukturalnych, a jednocześnie zasoby oraz polityczne czy kulturowe struktury szans tworzą korzystną perspektywę protestu poza tymi strukturami. Protest uważany jest za dobrze rokujący wtedy, gdy jego oczekiwany sukces przewyższa oczekiwane koszty. Owym oczekiwanym sukcesem może być osobista korzyść idąca w parze z protestem, ale również coś, co wiąże się z samym tematem protestu, tak więc aktorzy nie muszą być wcale, jak to się często przyjmuje racjonalnymi egoistami (Pettenkofer 2010: 24 i nast.). Decydujące jest raczej to, że aktywistki i aktywiści umotywowani są do protestu **oczekiwaniem sukcesu**⁵.

Właśnie wspomniane założenie racjonalności było początkowo siłą omawianych koncepcji, które dzięki niemu sprzeciwiały się patologizacji protestu w psychologii mas. Jednak choć założenie racjonalnego wyważenia kosztów i zysków wiarygodnie opisuje sytuacje, w których ruchy społeczne konkurują o poparcie, to trudno im przenieść to rozumowanie na sytuacje, w których „koszty” protestu obejmują więcej i co innego niż pieniądze i czas. W roku 1968 inicjatorzy protestów zostali skazani na wieloletnie więzienie, a w roku 1971 członkowie konspiracji otrzymali najwyższe od czasów stalinowskich kary więzienia. Wydawało się zatem bardzo możliwe, że aktywiści spotkają się z podobnymi represjami po raz kolejny. Nawet gdyby nie miało się tak zdarzyć, to protest miałby wedle wszelkiego prawdopodobieństwa głębokie skutki dla życia i tożsamości uczestników. Ponadto szedł on zwykle w parze z zakazem publikacji. W roku 1975 większość sygnatariuszek i sygnatariuszy protestów przeciwko zmianom w konstytucji straciła pracę, a młodszy aktywiści stracili zarazem ubezpieczenie emerytalne (Lipski 1985: 29, 68). Także na początku lat siedemdziesiątych znani aktywiści byli szykanowani i zamykani w areszcie na 48 godzin. Ze strachu przed represjami odwracali się od nich znajomi i przyjaciele. Protestujący

⁴ Tylko dlatego słuszne wydaje się porównywanie struktur zasobów lub struktur szans politycznych w różnych krajach lub różnych punktach czasowych, nie rekonstruując przy tym faktycznego radzenia sobie ze zmianami tych struktur przez aktorów.

⁵ Teorie strukturalistyczno-racjonalistyczne rozwijane były w krytycznej dyskusji z wcześniejszymi powstałymi teoriami zachowań zbiorowych, które interpretowały protest jako tendencyjną, irracjonalną i emocjonalną reakcję na względną deprivację lub inne napięcia strukturalne. Przedstawiciele PPT wychodzili natomiast z założenia, że ludzie są wprawdzie często niezadowoleni, ale niezadowolenie rzadko prowadzi do protestu: „Grievances are everywhere, movements not” (Japp 1984: 316). Sądzą oni, że preferencje na rzecz zmiany istnieją we wszystkich czasach i społeczeństwach. Co więcej: „For some purposes we can go even further: grievances and discontent may be defined, created, and manipulated by issue entrepreneurs and organizations” (McCarthy i Zald 1977: 1215). Dlatego też nie należy pytać o to, dlaczego powstają ruchy społeczne, lecz o to, jak organizowane jest działanie przyjmujące postać protestu.

stawali się więc „ludźmi na marginesie społeczeństwa” (Friszke i Paczkowski red. 2008: 47, 57 i nast., 263). Ponieważ sukces był przynajmniej na początku w najwyższym stopniu niepewny, nie wydaje się prawdopodobne, by ludzie opowiadający się za zmianą zdecydowali się na protest po rozważeniu przewidywalnych kosztów jedynie ze względu na oczekiwalne rezultaty⁶.

W reżimie autorytarnym dochodzi problem polegający na tym, że zarówno powodzenie protestu, jak i koszty zależą w dużej mierze od tego, jak wielu aktywistów się doń przyłącza. Zależność ta dyskutowana jest często pod hasłem dylematu ubezpieczeń (*assurance dilemma*) (Pettenkofer 2010). Koszty zależą między innymi od tego, czy protest ogranicza się do grupy odszczepieńców, czy też jest w stanie zmobilizować szerszą bazę społeczną. Także w tym przypadku wydaje się, że lepiej jest wyjść z założenia, iż tworzenie się takich form kooperacji w reżimach socjalistycznych było dużo bardziej wymagające niż w krajach demokratycznych, wszak musiało przezwyciężać inspirowaną przez reżim nieufność między różnymi grupami, które nie miały możliwości wymiany poglądów i dyskusji nad strategią w wolnej sferze publicznej.

Aby wyjaśnić powstanie KOR-u, należy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego mimo względnie wysokich oczekiwanych kosztów i niepewnych korzyści aktywiści podejmowali się protestu oraz jak udało im się zbudować dostateczne wzajemne zaufanie umożliwiające współpracę przekraczającą lojalności środowiskowe.

Rodowody i etos „nowych niepokornych”

W dalszej części tekstu stawiam tezę, że pierwszym etapem budowy KOR-u było ukształtowanie się etosu „nowych niepokornych”, który powstał dzięki zbliżeniu między krytyczną lewicą a laikatem katolickim z kręgu „Więzi” i Klubów Inteligencji Katolickiej (KIK-ów).

Fakt, że doszło do zmiany w relacjach między lewicą a katolikami, przywoływany jest w niemal wszystkich studiach poświęconych powstaniu polskiej opozycji. Zaraz po zakończeniu II wojny światowej przedstawiciele lewicy i katolicy byli wobec siebie nieufni, a niektórzy charakteryzowali ich wzajemny stosunek jako „konflikt totalny” (Michnik 1977). Tradycyjna postawa Polaków-katolików wobec lewicy oparta była na wyobrażeniu lewicowców jako bezbożników i założeniu, że w kontaktach z lewicą nie ma czego szukać (Cywiński 1971: 316). Z kolei lewica komunistyczna długo widziała w katolicyzmie jedynie narzędzie polityczne, za pomocą którego „bastion reakcji” powstrzymuje ludzi od protestu przeciwko istniejącym niesprawiedliwościom (Michnik 1977: 23). Po roku 1956 doszło do pierwszych zbliżeń, lecz dopiero w połowie lat siedemdziesiątych obie grupy po raz pierwszy nawiązały współpracę.

Nie badano dotąd bliżej, jak doszło do tej współpracy, postrzegając ją zwykle jako skutek ogólnych procesów zmiany i przemian zewnętrznych. Teoria moderni-

⁶ Możliwe rozwiązanie tego dylematu pojawia się jako realna opcja dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych, a polegało na wyrównaniu kosztów poprzez dodatkowe gratyfikacje, na przykład zrekompensowaniu utraty pracy stypendiami zagranicznymi, możliwościami publikacji i pracą w wydawnictwach podziemnych.

zacji mówiła, że rosnące zróżnicowanie prowadzi do wyraźniejszego uwzględniania jednostki i jej praw, a więc że lewica i katolicy niejako automatycznie odchodzili od starszych postaw kolektywistycznych na rzecz rosnącego szacunku wobec praw człowieka (Moravcik 1995)⁷. Mogła się przy tym odnosić do postanowień II Soboru Watykańskiego i ogólnego rozwoju europejskiej lewicy. Koncepcje strukturalistyczno-racjonalistyczne w badaniach nad protestem podkreślają wpływ KBWE, przez który odniesienie do praw człowieka stało się łatwo dostępnym instrumentem politycznym. Wyjaśnienia te pomijają jednak zarówno lokalną specyfikę wspomnianego zbliżenia, jak też bardziej specyficzny mechanizm socjologiczny, leżący u jego podstaw, który zostanie tu bliżej zrekonstruowany.

Rewizja samorozumienia prowadząca od postaw kolektywistycznych do akcentujących prawa człowieka była w obu grupach wynikiem długiej refleksji. W przypadku reformistycznie myślących katolików rewizja ta dokonała się na początku jako proces recepcji innych nurtów ideowych, wszak już w okresie międzywojennym laikat katolicki zaczyna przyswajać myśli francuskiego personalizmu Jacques'a Maritaina (Maritain 1936; Turowicz 1938). Personalizm pozwala przedstawicielom tej grupy pozostawać w zgodzie z katolicyzmem narodowym, a zarazem poszukiwać trzeciej drogi pomiędzy komunizmem a liberalizmem i zarysowywać teologicznie uzasadnioną alternatywę wobec stanowiska katolicyzmu narodowego. Chodziło zwłaszcza o to, by w centrum usytuować nie wspólnotę narodu katolickiego, lecz osobę ludzką, a tym samym przeciwstawić się wszelkim formom podporządkowania osoby przez zbiorowość, niezależnie od tego, czy tą zbiorowością byłoby państwo, naród czy partia (por. Friszke 1997: 16).

Ów proces recepcji wyczerpywał się z początku (tak jak chce teoria modernizacji) w spóźnionej, selektywnej recepcji dokonywanej przez mały, elitarny nurt wewnątrz polskiego katolicyzmu, nieposiadający znaczenia politycznego. Personalistyczny schemat interpretacyjny pozwolił mu jednak zaangażować się w ideologicznie potępiany system, wszak w odróżnieniu od interpretacji Polaków-katolików, która zmierzała do stworzenia katolickiego państwa, personalizm nie widział w podziale na to, co zmysłowe i to, co ponadzmysłowe zdrady sprawy polskiej. W kolejnych latach polscy rzecznicy personalizmu konkretyzowali te idee w trojaki sposób (Micewski 1978; Friszke 1997). Redaktorzy „Tygodnika Powszechnego” chcieli wycofać się z wąsko rozumianej dziedziny polityki do sfery kultury (kształcenia katolików, dalszego rozwoju katolicyzmu) i bronić swej integralności praktykując zasadę, że lepiej milczeć niż kłamać⁸. Po destalinizacji i ogłoszeniu przez Gomułkę „polskiej drogi

⁷ Krytyczne przedstawienie teorii modernizacji por. Knöbl 2007. O problemach wyjaśnień procesów w Europie Środkowo-Wschodniej oferowanych przez teorię modernizacji patrz Müller 1991; Thaa 1996.

⁸ Reżim zezwolił na wydawanie tygodnika tylko dlatego, że obiecywał sobie, iż pismo przyczyni się do podziału katolików. Wrzecz ze wzmocnieniem się reżimu w latach pięćdziesiątych program ten upadł jako strategia polityczna – wydawanie tygodnika wstrzymano. Program moralny okazał się jednak trwały, wszak poprzez odgraniczenie się od kompromisowych postaw PAX-u oraz odmowę wydrukowania nekrologu Stalina w złeczonej formie, redaktorom udało się nakreślić granicę, której w swej działalności nie zamierzali przekraczać (Micewski 1978).

do socjalizmu”, nowo założone koło poselskie Znak zainicjowało „dialog o kwestiach politycznych”. Posłowie koła chcieli zaakceptować reżim socjalistyczny jako (w owym momencie) niemożliwą do zmiany rzeczywistość, a rządzących (niezależnie od ideologicznej krytyki socjalizmu państwowego) zaakceptować jako ludzi, aby w zamian wynegocjować koncesje na rzecz katolików. Jednocześnie redaktorzy próbowali uruchomić wydawanie nowego miesięcznika katolickiego „Więź”, by zainicjować w nim „dialog o wartościach” z lewicą partyjną. Wychodzili z założenia, że trzeba zaakceptować sekularyzację oraz pluralizm społeczny i światopoglądowy we wszystkich jego postaciach, a tym samym, niezależnie od wszelkich różnic ideologicznych, poszukiwać wspólnych wartości wraz z tymi, którzy w centrum uwagi także stawiają człowieka (Zespół Więzi 1958).

Te trzy różne odpowiedzi laikatu katolickiego rozumieć można jako stopniowe odejście od wyobrażeń kolektywistycznych do postaw zogniskowanych na prawach człowieka, a więc ruch zbieżny z przybliżaniem się do lewicy, nawet jeśli nie oznaczało to jeszcze trwałej współpracy. W odróżnieniu od narodowych katolików, rzecznicy personalizmu akceptowali istnienie politycznie krytykowanego przez siebie systemu. Próbowali współpracować politycznie w Sejmie, a w ramach dialogu o wartościach poszukiwać takich wartości, na które partnerzy mogliby się zgodzić, niezależnie od różnic ideologicznych. Dialog został jednak szybko przerwany i koło poselskiemu nie udało się wynegocjować znacznych koncesji (Micewski 1978: 245).

W przypadku krytycznej lewicy, rewizja własnego samorozumienia dokonała się jako refleksja nad doświadczeniami stalinizmu. Proces ten doprowadził różne frakcje do całkiem odmiennych wniosków. Właśnie ci, którzy wierzyli w komunizm, nie mogli całkowicie przezwyciężyć swych dawnych tożsamości w sposób odpowiadający komunizmowi stalinowskiemu, gdyż wierzyli w Boga, kochali muzykę klasyczną lub w inny sposób byli wierni starym wartościom. Podzielając doświadczenie „wewnętrznego rozdarcia”, podkreślali znaczenie indywidualnej wolności (Miłosz 1954; Kula 1958; patrz też Walicki 1993). Było tak nawet wtedy, gdy wolność miała oznaczać jedynie wolność różnych form konfirmacji komunizmu (Kołakowski 1957). Strategia przewidująca reformowanie systemu od środka poprzez apelowanie do dobrej woli partii, załamała się jako strategia polityczna już w roku 1963 (Friszke 2011). Myślenie reformistyczne w ramach komunizmu nadawało jednak ton także w kolejnych latach. Spotkania dyskusyjne organizowane przez krytyczną młodzież, list otwarty Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego z roku 1965, jak też protesty studenckie roku 1968 ciągle jeszcze miały na celu umotywowanie partii do reform odgórných, nawet jeśli nie „odśrodkowych”. Inicjatywy lat sześćdziesiątych silniej niż Polski Październik akcentują postulat ochrony praw wolnościowych, które ujmują jako prawa uprzednie wobec państwa [*vorstaatlich*], a więc obowiązujące nawet w przypadku sprzeczności z literą ustawy (Kuroń i Modzelewski 1966). Po brutalnej pacyfikacji protestów studenckich i kampanii nienawiści przeciw studentom, intelektualistom (stalinowskim) oraz Żydom, także program reformistyczny w ramach komunizmu można było uznać za nieudany (Friszke 2012).

Zarysowany wyżej rozwój krytycznej lewicy można odczytywać jako stopniowe odwrócenie się od postawy kolektywistycznej na rzecz stanowiska akcentującego

prawa człowieka, które z kolei stanowiło pierwszy krok w zbliżaniu się do katolików. Po odejściu od ateizmu politycznego lat pięćdziesiątych przedstawiciele lewicy zaczęli odróżniać polityczną rolę Kościoła i wiarę oraz akceptować katolicyzm jako składnik kultury polskiej.

Na początku lat siedemdziesiątych sytuacja polityczna i społeczna w Polsce zmieniła się w sposób zasadniczy. Nowy rząd pod wodzą Edwarda Gierka (1970/71) zaoferował protestującym robotnikom większe możliwości konsumpcji w zamian za lojalność polityczną. Ta wsparta zagranicznymi kredytami korporacyjna odpowiedź na rosnące roszczenia wykwalifikowanych robotników była z początku bardzo skuteczna, a obserwatorzy z zachodu mówili wręcz, że reżim socjalistyczny znalazł „świętego Graala” legitymizacji (Thaa 1996: 201). W tym okresie, który pozornie był niekorzystny dla ruchów protestu (na długo przed debatami o trzecim koszyku aktów końcowych KBWE), doszło do zmiany pokoleniowej w laikacie katolickim. Młodsza i średnia generacja z kręgów KIK-u i „Więzi” krytykowała strategię polityczną koła poselskiego. Jego członkowie krytykowali wprawdzie ostro postępowanie rządu wobec protestujących studentów, ale później zachowywali się koncyliacyjnie. Młodsze i średnie pokolenie chciało natomiast nawiązać do koncepcji otwartego dialogu, wypracowanej w środowisku „Więzi” na początku lat sześćdziesiątych i zaprosić do rozmowy młodszych przedstawicieli krytycznej lewicy, których kary orzeczone po protestach roku 1968 zostały wtedy zawieszono. W kolejnych latach warszawski KIK stał się „miejscem spotkań” (Hirsch 1985: 127), dochodziło do licznych spotkań i dyskusji, w których brała udział zarówno krytyczna lewica, jak i laikat katolicki. W roku 1974 środowisko to uruchomiło „niezależne seminarium historii PRL”.

Pierwszym, widocznym także na zewnątrz znakiem złożonej przez katolików propozycji dialogu były *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego (1971). Podstawowe znaczenie w jego rekonstrukcji historii polskiej inteligencji miało po pierwsze to, że prawa człowieka i godność ludzką opisał jako trzon etosu niepokornych, który ukształtował się w środowisku lewicy, ale mógł być zarazem zaakceptowany przez katolicki laikat. Po drugie, zasadnicze znaczenie miał fakt, że Cywiński podbudował postulowaną gotowość do dialogu i współpracy gotowością do rewizji własnej postawy.

Pierwszą widoczną odpowiedzią lewicy był opis młodej polskiej opozycji przez jej własnego przedstawiciela Jacka Kuronia w kategoriach praw człowieka (1974: 9). Pokazywała ona przede wszystkim, że w latach siedemdziesiątych lewica przejęła od katolików **język** praw człowieka. Ten nowy sposób mówienia o sobie przez młodą lewicę mógłby się wydawać racjonalną strategią „framingu”, wszak po niepowodzeniu reformizmu komunistycznego przedstawicielom lewicy mogło zależeć na tym, by poszukiwać sojuszników poza partią. Dialog o wartościach nie wyczerpywał się jednak w takiej strategii. **Był on mianowicie, po drugie, ostatnim etapem dłuższego procesu generalizacji wartości** (Joas 2011: 260 i nast.)⁹, w którym krytycz-

⁹ Joas przejmując tu pojęcie Talcotta Parsonsa, ale w odróżnieniu od Parsonsa podkreśla, że nie chodzi o funkcjonalnie konieczny proces zmiany społecznej, lecz o przygodny proces spotkania

na lewica i rzecznicy personalizmu odżegnali się od postaw kolektywistycznych, odkrywając naprawdę wspólne wartości w prawach człowieka i godności ludzkiej. Każde z ugrupowań rozumiało jednak pod tymi pojęciami co innego, pojęcia te były wszak otwarte interpretacyjnie. Dla katolików przyjęcie praw człowieka związane było z odrzuceniem poglądu, że jednostka musi się podporządkować wspólnocie katolickiej. Jednak prawa człowieka i godność ludzka nie oznaczają tylko – jak w interpretacji liberalnej – dziedziny wyłączanej spod władzy państwowej, lecz również wyłączenie ludzkiej kompetencji dysponowania własną godnością przez jednostkę – zasadę wynikającą z koncepcji stworzenia człowieka na podobieństwo Boże. W ten sposób można było też uzasadnić żądanie, by państwo broniło jednostkę przed samoponiżeniem obyczajowym (Tischner 1982; Böckenförde 1987: 15). Dla krytycznej lewicy przyjęcie praw człowieka szło w parze z odrzuceniem poglądu, że jednostka powinna się podporządkować partii. Z prawami człowieka lewica zaczęła wiązać nie tylko sferę wolności wobec państwa, lecz także ideę praw względem innych członków społeczeństwa (Kuroń 1972: 795; Böckenförde 1987: 15).

Dialog o wartościach wiązał się wreszcie, po trzecie, ze specyficznym doświadczeniem, które uwidaczniało w całej okazałości pewne aspekty etosu praw człowieka. Mowa tu o czymś, co w roku 1975 Jacek Kuroń zawarł w swym anonimowo opublikowanym artykule *Chrześcijanizm bez Boga* w piśmie „Znak”. Kuroń dokonał tam rewizji swej postawy wobec katolicyzmu. Pisał, że chce zaakceptować chrześcijaństwo próbując współprzeżywać zdumiewającą niejednokrotnie odrębność Innego (tu czytaj: wierzącego w sposób tak pełny, by ową odrębność znaleźć następnie w swym wnętrzu; 1975: 545). I tym razem decydującego znaczenia nie miało to, czy i w jakim stopniu Kuroń rzeczywiście stał się „chrześcijaninem bez Boga”, a raczej to, że podobnie jak Cywiński, był gotów zrewidować swą postawę w punkcie, który miał centralne znaczenie w stosunku do innych grup, nie traktując wiary jako „psychologicznej protezy” (Michnik 1977: 151), lecz jako znak odrębności, którą pragnął zrozumieć.

Możliwość takiego otwarcia się na Innego jest, jak pisał John Dewey (2001 [1927]), potencjalnie zawarta w każdej rozmowie. Rozmowa, która się w tym sensie udaje, stanowi na przykład często początek dobrej przyjaźni. Wyjaśnienia wymaga jedynie to, jakie warunki społeczne umożliwiły takie otwarcie w Polsce, w jej specyficznej sytuacji. Dla owego dialogu o wartościach zasadnicze znaczenie miało to, że wspomniane spotkania i rozmowy nabrały szczególnej wagi politycznej i moralnej w ramach nowego programu opozycji politycznej (patrz część trzecia), bowiem każda działalność społeczna obejmująca dyskusowanie o sprawach publicznych traktowana była jako politycznie opozycyjna i przyczyniała się do wzrostu opozycji politycznej poprzez obronę sfery niezależności od państwa (Kuroń 1974). Jak dowodzą słowa Zbigniewa Herberta z cyklu wierszy o Panu Cogito, poprzedzające omawiany artykuł, uczestniczki i uczestnicy dialogu o wartościach zostali postawieni w jednym rzędzie z bohaterami polskich walk o niepodległość. Jednocześnie byli świadomi

się różnych systemów wartości, które prowadzić może do uniwersalizacji wartości (Joas 2011: 260 i nast.).

niebezpieczeństwa represji. Zarówno w procesie przeciwko „komandosom” w roku 1968, jak i przeciw członkom Ruchu w roku 1971, okazywało się, że działalność opozycyjna prowadzi do wieloletniego więzienia. „Komandosi” byli nadal szykanowani. Oba czynniki, a więc zarówno ciężar moralno-polityczny, jak i uzasadniony z ówczesnego punktu widzenia strach przed represjami, prowadziły do tego, że dialog o wartościach stał się sytuacją niecodzienną. Jak w studiach Émile’a Durkheima na temat rytuału, zbiorowe uniesienie (*effervescence*) umożliwia rytualne doświadczenie wspólnoty, tak naznaczona przez swój ciężar moralny i groźbę represji niecodziennosc rozmów między młodą lewicą krytyczną a młodszymi katolikami z KIK-u umożliwiła otwarcie na Innego. Podobnie jak owe doświadczenia rytualne, rozmowy w małych grupach nadawały atrakcyjność i moc społecznego obowiązywania nowym kategoriom społecznym (tu: prawom człowieka i godności ludzkiej) oraz społecznej praktyce otwarcia się na Innego. W ten sposób określały działania uczestników (Durkheim 1981 [1912]).

Opisany proces przyswajania etosu „nowych niepokornych” jest przynajmniej uzupełnieniem wyjaśnienia strukturalistyczno-racjonalistycznego, bowiem jego rekonstrukcja pokazuje, że jeszcze przed podpisaniem aktów końcowych KBWE pojawiły się w Polsce zaczątki „ramowania” protestów w kategoriach praw człowieka. Zarazem wykracza on poza to wyjaśnienie – przyswajanie etosu „nowych niepokornych” stało się częścią zmiany tożsamościowej samych aktywistek i aktywistów, która nie da się zrozumieć po prostu jako rezultat wyboru. Nawet jeśli to emfaticzne przyswojenie praw człowieka i godności ludzkiej było, jak chce teoria modernizacji, ułatwione przez procesy rosnącego zróżnicowania, to proces ów był bardzo specyficzny, ponieważ po pierwsze, wartości te przyswoiły sobie dwie ściśle określone grupy odróżniając się pod tym względem od innych grup, podobnie podlegających różnicowaniu. Po drugie, etos „nowych niepokornych” pociągał za sobą szczególne rozumienie praw człowieka i godności ludzkiej, związane z praktyką otwartego dialogu¹⁰.

Program samoobrony społeczeństwa jako tożsamość zbiorowa

Drugi etap powstawania KOR-u polegał na sformułowaniu atrakcyjnego programu politycznego. Programowe innowacje KOR-u zostały zrekonstruowane w latach osiemdziesiątych przez badaczy zainteresowanych teorią demokracji i pragnących rozpocząć debatę o tym, w jakiej mierze koncepcja społeczeństwa obywatelskiego broniącego się przed państwem mogłaby przysłużyć się również poprawie kondycji demokracji zachodnich (Arato 1981; Arato i Cohen 1992; Ost 1990). Nawet jeśli te

¹⁰ O tym, że owa praktyka otwartego dialogu w istocie posiada znaczenie nie tylko sytuacyjne, świadczy choćby (pod wieloma względami nieszczęśliwa) próba Adama Michnika, by w roku 1995 wszcząć podobny dialog z Włodzimierzem Cimoszewiczem. Michnik próbował zastosować doświadczenie otwartego dialogu z katolikami do odmiennej sytuacji po roku 1989 i był za to krytykowany przez swych towarzyszy z lat siedemdziesiątych. O ile z innych stron zarzucano mu „zdradę”, Lityński i inni krytykowali nie samą próbę dialogu, lecz zwracali uwagę, że brakuje (jeszcze) przesłanek, aby taki dialog mógł być prowadzony (Lityński 1995, cyt. za Śpiewak 1999: 150).

prace (słusznie) krytykowano za zbytnią wybiórczość – wszak ignorowały zarówno wkład robotników (Laba 1991; Goodwin 1991), jak też katolicyzmu (Osa 2003; Kubik 1994) – dobrze nadają się one do tego, by pokazać, że ów program polityczny w połączeniu ze zrekonstruowanym w części drugiej etosem „nowych niepokornych”, oferował atrakcyjną tożsamość opozycyjną, niezależnie od tego, że nie tłumaczą, w jaki sposób ta tożsamość przyczyniała się do mobilizacji aktywistów.

Punktem wyjścia innowacji programowych stały się *Tezy o nadziei i beznadziejności*, które Leszek Kołakowski opublikował w roku 1971 w piśmie emigracyjnym „Kultura”. Rozpoczynają się one od popularnej interpretacji, mówiącej, że w ówczesnej sytuacji geopolitycznej **każda** forma opozycji skazana jest na porażkę, ponieważ despotyzm, który dał o sobie znać w roku 1968, nie był **przypadkową**, lecz **konstytutywną** cechą systemu komunistycznego i ponieważ roszczenie monopolu uniemożliwia jakąkolwiek demokratyzację (1971: 37). Tym samym **każda** forma opozycji jawiła się jako bezsensowna. Kołakowski przeciwstawił tej interpretacji tezę o nadziei, wychodzącą z założeń, że po pierwsze systemy przynajmniej częściowo zależne są od tego, czy poddani przekonani są o ich trwałości, a po drugie, system socjalistyczny, podobnie jak kapitalistyczny charakteryzuje się sprzecznościami, które rozwiązać można w różny sposób, zależnie od zachowania się poddanych. Kołakowski wnioskuje z tych założeń, iż dynamika korzystna dla ludności powstaje wtedy, gdy ta decyduje się na aktywny opór i zwraca się w ten sposób do „społeczeństwa”. W miejsce partyjnych reform „odgórnych” pojawić się musi nacisk „odolny”, zdolny do uruchomienia zmian. Ten nowy sposób myślenia oznaczał „koniec reformistycznego komunizmu i początek społeczeństwa obywatelskiego” (Arato 1981: 23). Na tej podstawie aktywiści późnego KOR-u sformułowali w kolejnych latach program polityczny. Mówił on, że polskie społeczeństwo powinno poprzez najróżniejsze formy działalności społecznej stworzyć sobie przestrzeń niezależności od kontroli państwowej – przestrzeń, która przyczyniłaby się do upodmiotowienia tegoż społeczeństwa (Kuroń 1974, 1976).

Program ten różni się od wcześniejszych programów opozycyjnych w trojaki sposób. W odróżnieniu od krytyki ze strony komunizmu reformistycznego nie diagnozował on niespójności między ambicjami marksizmu a rzeczywistością, lecz starał się na nowo określić relację między państwem a społeczeństwem. Marks miał odczytać koncepcję społeczeństwa obywatelskiego z punktu widzenia ekonomii krytycznej i zredukować „citoyen” do „bourgeois”. Ponieważ, wedle tego poglądu, sprzeczności społeczne zakorzenione są ostatecznie w stosunkach produkcji, to uspołecznienie tych stosunków doprowadziłoby do zniesienia rozdziału między państwem a społeczeństwem. Polscy intelektualiści zrewidowali tę tezę. W pewnym sensie cofnęli się przed Marksa, przeciwstawiając państwu alternatywne wobec niego i wyraźnie politycznie pojęte społeczeństwo (Thaa 1996: 173)¹¹. Ten aspekt politycznego

¹¹Przynajmniej przedczesna wydaje się wyrażona ostatnio krytyka, że jeśli określimy koncepcję alternatywną jako „społeczeństwo obywatelskie”, to mamy do czynienia z „nieporozumieniem semantycznym” (Arnd 2007: 30), gdyż pojęcie to nie odgrywa roli w polskiej debacie. Aktywiści wyraźnie wychodzili poza Marksa, aby określić specyficzny stosunek państwa i społeczeństwa, który

„społeczeństwa alternatywnego” dowodzi, że program opozycji był czymś więcej niż reakcją na zewnętrzne przemiany. Aktywiści wysuwali nie tylko **defensywne** żądanie przestrzegania praw zapisanych w gwarancjach KBWE i/lub chronionych oficjalnie przez państwo socjalistyczne, lecz raczej przeciwstawiali reżimowi **alternatywną zasadę prawomocności** (Thaa 1996: 16).

Zwrócenie się aktywistów w stronę „społeczeństwa” zamiast w stronę partii szło w parze z wyraźnym samoograniczeniem się opozycji, której paradoksalny charakter kilka lat później znalazł wyraz w słynnym określeniu Solidarności przez Kurońską jako „samoograniczającej się rewolucji” (Staniszkiś 1984). Celem nie było już zmienianie państwa i społeczeństwa od góry, a raczej zmienianie państwa w sposób **pośredni**, poprzez tworzenie i bronienie sfery niezależnej od instytucji państwowych. Wewnątrz tej sfery stosunki społeczne, zagrożone przez system określany teraz jako totalitarny, miały być budowane „oddolnie”, przez co dojść miało do wymuszenia trwałego i korzystniejszego zniesienia sprzeczności. Ten cel można z kolei nazwać rekonstrukcją społeczeństwa obywatelskiego w kategoriach „świata życia” [*lebensweltliche Rekonstruktion*] (Thaa 1996: 19 i nast.). Zasadnicze znaczenie ma tu fakt, że program powyższy nawiązuje do codziennych praktyk. To odniesienie do codzienności niejednokrotnie pomijane było przez zachodnich przedstawicieli nauk społecznych, gdyż tendencyjnie przeceniali stabilność reżimu, nie doceniając zarazem marginesów wolności (Segert 2002: 98). Na przykład David Ost postrzega opozycję polityczną jako ledwie egzystencjalistyczne wyzwanie wobec totalnego zarządzania społeczeństwem (1990: 61). Nie dostrzega wszakże, iż w Polsce lat siedemdziesiątych działanie opozycyjne w żadnym razie nie było „niemożliwością”, nawet jeśli słowo „totalitarne” nasuwa taką interpretację. Puentą prezentowanej tu argumentacji jest tymczasem wniosek, że omawiany program budowany był na podstawie **istniejących** wartości i istniejących praktyk.

Koncepcja społeczeństwa alternatywnego charakteryzuje się moralnie nacechowanym autopoportretem aktorów, podkreślającym integralność i wiarygodność jednostki (Thaa 1996: 167). Ten moralizm odnosi się do zrekonstruowanego w części pierwszej etosu „nowych niepokornych”, który jednak w dotychczasowej analizie historii idei dochodzi do głosu jedynie jako „irydujący moralizm” (Thaa 1996: 167).

Dla koncepcji strukturalistyczno-racjonalistycznych program ten stanowi li tylko „materiał” strategicznie motywowanego „ramowania” protestu (Snow i Benford 1988). „Ramowanie” uzupełnia wyjaśnienie strukturalistyczne o **interpretację** struktur szans. Wbrew interpretacji dominującej po roku 1968, mówiącej, że każda forma opozycji skazana była na niepowodzenie, nowy program wychodził z założenia, iż można zmienić także system określany jako „totalitarny”, ponieważ musi on rozwiązać swe wewnętrzne sprzeczności, a sposób, w jaki to się dzieje, zależny jest w pewnym stopniu od działania ludności (*diagnostic frame*). Wynika z tego nowe „rozwiązanie”, polegające na obronie własnej godności, zmierzaniu do upodmiotowienia społeczeństwa, a w końcu stopniowym zmuszaniu systemu do zniesienia

mógłby być opisany jako politycznie rozumiane społeczeństwo „obywatelskie”, nawet jeśli samo to pojęcie nie jest używane przez aktywistów.

wewnętrznych sprzeczności poprzez mniejsze i większe inicjatywy opozycji politycznej. Program ten stanowił „call to the arms” (*action mobilization*) polskiej inteligencji, ponieważ apelował do jej szczególnego poczucia odpowiedzialności za los narodu. Przez to, że od roku 1974 protest „ramowany” był nie tylko jako kampania antytotalitarna, lecz także jako walka o niepodległość, mogły się do niego przyłączać również grupy nielewicowe (*frame bridging*) (Glenn 2001)¹². Jednak dowód, że dokonywano *framingu*, który spełniał wszystkie trzy zadania, nie jest jeszcze dowodem, że ów framing rzeczywiście zmobilizował aktywistów. Łatwo tu narazić się na niebezpieczeństwo „myślenia od strony rezultatu” i późniejsze istnienie opozycji traktować jako potwierdzenie działania *framingu* (Dobry 1999: 77).

Alternatywną perspektywę, która nie redukuje tego programu ani do jego treści ideowej ani do „materiału” strategicznie umotywowanego *framingu*, proponują teorie tożsamości zbiorowej. Tak na przykład Alain Touraine odcina się od teorii strukturalistyczno-racjonalistycznych i pisze, że ruch społeczny nie reaguje na sytuację społeczną, lecz ją najpierw tworzy (Touraine 1982: 97, 104), a więc że „za zachowaniem pozornie reaktywnym odkryć trzeba zachowanie podające daną sytuację w wątpliwość” (Touraine 1982: 104)¹³. Według Alberto Melucciego, który w nawiązaniu do Touraine’a sformułował rodzaj teorii średniego zasięgu dotyczącej nowych ruchów społecznych, ruchy społeczne nie są ani bytami homogenicznymi („KOR protestuje”) ani zwykłymi agregatami indywidualnych preferencji, lecz złożoną grą negocjacji i konfliktu, której rezultatem jest, w przypadku powodzenia, tożsamość zbiorowa: „Kształtowanie się tożsamości zbiorowej jest delikatnym procesem i wymaga ciągłego wysiłku, jest procesem, w którym aktorzy produkują najpierw ogólne kognitywne wzory interpretacyjne, a te z kolei sprawiają, że mogą oni ocenić swe otoczenie oraz kalkulować koszty i zyski swego działania” (Melucci 1999: 117). Te złożone systemy działania charakteryzują się solidarnością, obecnością konfliktu oraz przesunięciem granic koncyliacyjności (Melucci 1999: 115). Aktywiści są solidarni, gdyż uważają się za wspólnotę „nowych niepokornych”, która na dodatek podziela główne założenia wizji opozycji politycznej, nakreślonej przez Kołakowskiego i Kuronia. Konflikt polega na tym, że zderzają się tu ze sobą dwie konkurencyjne zasady legitymizacji, bowiem państwo i opozycja konkurują o zasób, jakim jest legitymizacja – aktywiści przeciwstawiają państwu partyjnemu „społeczeństwo”. Państwo partyjne charakteryzuje się istnieniem w nim przymusów systemowych, społeczeństwo zaś „autentyzmem wzajemnych relacji”, które z kolei

¹² Maryjanne Osa również odwołuje się w swym wyjaśnieniu powstania KOR-u do koncepcji „framingu”. Wychodzi z założenia, że nie inteligencja lewicowa, lecz dyskurs katolicki stanowił kluczową ramę („master frame”) przeciwstawienia „my” i „oni”, przez co KOR odtworzył nie tyle społeczeństwo obywatelskie, ile samą lewicę, zbliżając się do katolików, przejmując ich framing i budując wraz z nimi stabilną sieć opozycyjną (Osa 2003: 155). To odczytanie nie bierze jednak pod uwagę, że przemianie uległa nie tylko lewica, ale i katolicy, i że to nie dyskurs katolicki, ale szczególnie rozumienie przeciwstawienia „my” i „oni” stało się wiodącym wzorem interpretacyjnym.

¹³ Touraine stawia jednak inne pytanie badawcze. Pyta z perspektywy teorii społeczeństwa, co wyróżnia nowe ruchy społeczne, które zastępują ruchy robotnicze w roli napędowej siły zmiany społecznej oraz jak uczeni mogą przyczynić się do tego procesu (1973).

obdarzone są godnością i wiarygodnością. Tym samym, społeczeństwu zaprogramowanemu wychodzi naprzeciw „społeczeństwo samoorganizujące się” (Kuroń 1974). Konflikt ten przekracza granice koncyliacyjności wyznaczone przez system socjalistyczny, ponieważ system nie może spełnić postawionych przed nim wymogów, nie narażając przez to własnego istnienia (Kołakowski 1971: 37).

Mimo wszystko, także koncepcja tożsamości zbiorowej pozostaje niezadowolająca jako wyjaśnienie przyczynowe, ponieważ ani nie wyjaśnia, w jakich warunkach społecznych może ukształtować się skuteczna tożsamość zbiorowa, ani też jaki jest związek między tożsamością zbiorową a mobilizacją. Byłoby do pomyślenia, że tożsamość ta kształtuje się jako subkultura, ale mimo jednoznacznej definicji konfliktu, nie prowadzi do politycznego ruchu protestu. Aby odpowiedzieć na te pytania, odwróć na koniec wyjściowe pytanie – zamiast pytać, jak i dlaczego powstał KOR, zapytam, jakie **przeszkody** stanęły na drodze powstaniu tego ruchu społecznego. Nie będę więc niżej pisać o potencjalnych aktywistach, lecz o ich stosunkach z innymi grupami w ramach polskiej inteligencji.

O aniołach, gęgaczach i gnidach, albo jakie czynniki powstrzymały mobilizację inteligencji

Janusz Szpotański napisał w latach sześćdziesiątych polemiczną operę poświęconą warszawskiej inteligencji i nadał jej tytuł *Cisi i gęgacze, czyli bal u prezydenta* (1971). Rozróżnił tam między opozycyjnymi „gęgaczami”, „cichymi” współpracownikami polskiej służby bezpieczeństwa i „białymi gnidami”, które wprawdzie chodzą na spotkania inteligencji krytycznej, ale gdy przyjdzie co do czego, nie protestują – w środku są wprawdzie białe, na zewnątrz jednak czerwone. Ta charakterystyka została podchwycona w roku 1979 w polemice Piotra Wierzbickiego, który podkreślił, że białe gnidy były wprawdzie „pachołkami czerwonych”, ale nie zasługiwałyby na to, by się z nimi rozprawiać, o ile tylko byłyby osobami, które „ze strachu zdejmują kapelusze przed nowymi panami”, a więc których konformizm wobec systemu sprowadzał się właściwie tylko do codziennej, banalnej uległości wynikającej z tchórzostwa (1979: 107). Jednak owi ludzie, występujący tylko w środowiskach intelektualistów, przyczyniali się do stabilizacji i usprawiedliwienia systemu „codzienną pracą swych szarych komórek” (1979: 108).

Możliwość dokładniejszego zrozumienia procesu dostosowania, opierającego się nie tylko na tchórzostwie, wynika z przemyśleń Ervinga Goffmana o oddziaływaniu piętna (1986 [1963]), por. Pettenkofer 2012: 220 i nast.). Punktem wyjścia było dla niego założenie, że tożsamość jednostki tworzy się nie tylko poprzez znaczących innych, lecz również poprzez określone **struktury** stosunków społecznych (Goffman 1961: 168). Struktura stosunku napiętnowanych do innych, „normalnych” członków społeczeństwa cechuje się tym, że prowadzi tych pierwszych do spoglądania na siebie z perspektywy (wyżej postawionych) innych. „The stigmatized individual is [...] asked to see himself from the point of view of [...] the normals and the wider society that they constitute.” (Goffman 1986 [1963]: 114 i nast.). Z perspektywy napiętnowanych piętno jest czymś, co wywołuje wstyd. Ów wstyd motywuje ich z kolei,

paradoksalnie, do tego, by przynajmniej zewnętrznie starać się przestrzegać norm ludzi „normalnych”. Zachowanie to jest paradoksalne dlatego, że wstyd z piętna staje się przyczyną przestrzegania norm, które najpierw stabilizują ową normalność, której skutkiem jest wstyd. Napiętnowani przyczyniają się więc do stabilizacji owych norm, których utrzymanie nie leży w ich interesie¹⁴.

Zilustrujmy ten mechanizm przykładem uczestnictwa w wyborach. W artykule, wydanym pod pseudonimem w roku 1971, Stefan Kisielewski potraktował różnicę między latami pięćdziesiątymi i siedemdziesiątymi w Polsce jako punkt wyjścia do postawienia pytania, dlaczego ludzie masowo uczestniczą w „grotesce surrealistycznego żartu”, jakim były wybory. Ich wynik był wszak przesądzony, zanim jeszcze się odbyły, a pod rządami Gierka ludzie nie musieli się już obawiać represji. Zgodnie z tezą Kisielewskiego, doskonale wiedzieli oni w głębi, że „pozwalają robić z siebie błaznów” (1971: 91). Gdy jednak raz tak postąpili, nie było powodu, by to powtórzyć: „Lepiej jest oszukiwać nawet samego siebie, że wszystko jest w porządku, wszystko jest normalne, wszystko jest częścią normalnego obrotu rzeczy” (tamże, s. 94). Myśl ta pozwala nawiązać do tego, co Wierzbicki pisał o „gnidach”. Mogło być tak, że początkowo uczucie, że nie jest się dość dobrym, a jednak chce się być kimś, albo uczucie, że nie jest się wystarczająco uznanym, ale chce się być uznanym przez każdego, prowadziło do pierwszych deklaracji lojalności. Jednak owa pierwsza deklaracja lojalności stawała się źródłem wstydu, wszak unikano spoglądania na swe działanie z perspektywy krytyków systemu zarzucających uległym konformizm i tchórzostwo. Aby więc nie musieć przyjmować piętna, ugodowcy próbowali przekonać siebie i innych, że nie było innej możliwości: „Po tym, jak zdusił w sobie wiedzę, że pozwolił z siebie zrobić błazna, nie pozwoli innym na nieskazitelną i nie pozwoli, by mu przypominali, że stracił swą niewinność” (Kisielewski 1971: 93)¹⁵. Mechanizm ten występował również, gdy pierwszy z etapów nakreślonej drogi motywowany był przez tchórzostwo. Także wtedy strach przed wstydem stabilizuje dalsze działania konformistyczne. Poza tym mechanizm ten ulega jeszcze wzmocnieniu, gdy inni uznani i szanowani członkowie inteligencji czynią podobnie (Michnik 1979: 133).

Sformułowana w nawiązaniu do Kisielewskiego odpowiedź na pytanie, dlaczego inteligencja przyczynia się do stabilizacji i usprawiedliwienia systemu już „przez codzienną pracę szarych komórek” (Wierzbicki 1979: 108), brzmi zatem tak: Ponieważ stara się nie być zmuszona do oceny własnego działania z perspektywy krytyków reżimu jako aktu tchórzostwa dyktowanego strachem, dążeniem do uznania czy kariery, to koncentruje się na tym, by bronić konieczności tego działania i „normalności” istniejącego ładu – nawet wtedy, gdy działanie to nie jest już wymuszane represjami. Formalnie rzecz biorąc, jest to argument odwołujący się do zjawiska zależności

¹⁴ Podobna intuicja leży u podstaw pracy Hanny Świdy-Ziemby, która odwołując się do Harolda Garfinkla doszła do wniosku, że także mniejszość odrzucająca system, staje się „wewnętrznym niewolnikiem” naturalności porządku (1998: 305).

¹⁵ Albo też z perspektywy „Labeling Approach” w ujęciu Howarda Beckera: „Zbyt wiele za-inwestował w kontynuowanie swego pozostawania normalnym, by mógł sobie pozwolić na to, by powodowały nim niekonwencjonalne impulsy” (1973 [1963]: 24).

od obranej ścieżki. Mówi, że pierwsze działanie jest przygodnym punktem początkowym, a niechęć do postrzegania go z perspektywy przeciwników reżimu w celu uniknięcia wiążącego się z tym wstydu, stanowi mechanizm, który uwiarygodnia trwanie w tym zachowaniu i to nawet, gdy (jak zwykle mówią argumenty z zależności od obranej ścieżki) do dyspozycji pozostaje inna opcja, racjonalna w nowych warunkach.

Argument powyższy uprawdopodobnia po pierwsze możliwość, że niejeden polski intelektualista przyczynił się do stabilizacji systemu, nawet gdy w istocie go odrzucał. Zarazem argument ten pokazuje, że opozycjoniści w żadnym razie nie mogli liczyć na domyślną zgodę swych mniej zaangażowanych rodaków, jak można by tego oczekiwać w kraju, w którym większość odrzuca system (Świda-Ziemia 1998: 305). Przeciwnie, opozycjoniści stawali się zagrożeniem dla „gnid” i wywoływali w nich rodzaj „szoku Garfinkla” (Świda-Ziemia 1998: 312). Jak nieświadomi badani w eksperymentach Harolda Garfinkla reagowali z początku zaskoczeniem, złością, strachem i oznakami szoku na zaburzenie ich rutyny, by następnie szukać wyjaśnienia powstałego zaburzenia i odbudować ład lub się wycofać, znaleźć winnego, zadenuncjować go i poszukiwać rewanżu (Garfinkel 2004 [1967]: 49), tak większość ludzi w Polsce mimo (a może właśnie za sprawą) swej konsekwentnie krytycznej postawy wobec reżimu podchodziła do opozycjonistów z nieufnością, ponieważ zagrażali ich autoportretowi (Świda-Ziemia 1998: 312). Dotyczy to także okresu po powstaniu KOR-u. Jak wspomina w wywiadzie jeden z aktywistów: „Tych ludzi uważano za plagę” (anonim., cyt. za Flam 1998: 149). Wierzbicki z kolei wspomina, jak sobie uświadomił, „że znajomi przestali do nas dzwonić, bo się bali, bo byliśmy trędowaci” („Gazeta Wyborcza”, 23 wrzesień 2006). Pisarz Kazimierz Brandys pisał w swym dzienniku: „Nie wiem, jak dalece są świadomi swej samotności. W tym gadatliwym kraju milczy się o nich częściej niż o rządzie [...]. Nawet dzisiaj większość Polaków nie łąknie jakoś szczególnie wolności. Boją się ryzyka nagłego przewrotu, ryzyka otwartych sytuacji, w których musieliby decydować za siebie.” (1996 [1981]: 160 i nast).

Próba rekonstrukcji struktur interakcyjnych wewnątrz warszawskiej inteligencji pokazuje po pierwsze, że aby wyjaśnić powstanie (i rozrost) opozycji, nie wystarczy zidentyfikować atrakcyjnej tożsamości zbiorowej, wszak tożsamości właśnie nie podlegają „wyborowi”, a aby przejąć nowy wzór interpretacyjny musimy zrewidować te, które obowiązywały dotychczas. Toteż na koniec musimy wyjaśnić, jak udało się opozycjonistom zmobilizować aktywistów. Jak doszło do tego, że od roku 1976 coraz więcej Polaków odcinało się od owej „naturalności” istniejącego porządku i mimo oczekianych kosztów oraz usprawiedliwiających strategii unikania wstydu decydowało się dołączać do „ludzi na marginesie społeczeństwa”?

Tożsamość i dowód – mobilizacja korowców

W odróżnieniu od koncepcji racjonalistycznych, które w centrum uwagi sytuują moment decyzji, proponujemy wyjaśnienie, które właśnie unika założenia, iż konieczna jest jakaś pojedyncza, „wielka” decyzja za czy przeciwko protestowi. Zamiast tego, chcę tu nawiązać do refleksji Howarda S. Beckera na temat kariery

i wyjść od tego, że zachowanie dewiacyjne stabilizuje się w wielu mniejszych krokach, które, jak zamierzam pokazać, wcale nie muszą być tak samo umotywowane i wcale nie muszą opierać się na świadomej, racjonalnej decyzji¹⁶.

Program, który określa każdą aktywność społeczną implikującą także dyskusję o sprawach publicznych jako opozycję polityczną, nadaje takim spotkaniom znaczenie polityczne i moralne (co pokazaliśmy w części drugiej), zarazem jednak obniża próg, jaki trzeba przekroczyć, by dostać się do „opozycyjnego” środowiska „nowych niepokornych”. Potencjalni opozycjoniści nie musieli więc jeszcze decydować, czy podpiszą list protestacyjny, a jedynie czy chcą pójść na jedno z coraz liczniejszych spotkań o polskiej historii powojennej albo o kontrowersyjnych książkach autorstwa polskich inteligentów. Taka decyzja nie była jeszcze „wielką” decyzją ważącą korzyści i straty z przynależności do opozycji, a raczej codzienną decyzją o tym, z kim zamierza się spędzić wieczór, decyzją, do której motywować mogła ciekawość, nuda albo nadzieja spotkania miłych ludzi (Friszke i Paczkowski 2008: 237).

Im częściej potencjalni aktywiści chodzili na takie spotkania, tym silniej wiązali się z nowym kontekstem komunikacyjnym, stopniowo przejmując akceptowane w tym kontekście interpretacje. Uczyli się strategii pomagających im zracjonalizować zachowania dewiacyjne, takie jak zakazane rozpowszechnianie literatury emigracyjnej (Becker 1973 [1963]: 35). Ta konkretna praktyka była wprawdzie złamaniem obowiązującego prawa, ale nie naruszała przedpolitycznych praw wolnościowych, wypełniających ową przestrzeń, której „nowi niepokorni” pragnęli bronić przez przymusem systemowym charakteryzującym państwo partyjne. Uczyli się, „jak można praktykować zachowania dewiacyjne przy minimum gniewu” (Becker 1973 [1963]: 35). Istniał rodzaj vademecum działalności opozycyjnej, sformułowany przez prawników broniących „komandosów” w roku 1968. Vademecum to uczyło, że po aresztowaniu nie należy nic mówić, do niczego się przyznawać, o nic się nie kłócić, milczeć, znać kodeks karny, powoływać się na właściwe paragrafy, być świadomym prawa do zwolnienia po czterdziestu ośmiu godzinach i wreszcie tego, że inni siedzą na korytarzu i będą czekać na aresztowanego (Friszke 2011; Lipski 1985: 65; Kuroń 1991: 8).

Jak jednak doszło do tego, że społeczne spotkania, ukształtowanie, etosu „nowych niepokornych”, względnie jego przyswajanie oraz tożsamość zbiorowa rzeczywiście mobilizowały do działalności opozycyjnej?¹⁷ Odpowiadając na to pytanie, chcę odwołać się do mechanizmu, którego owocność w odniesieniu do protestu wykazał

¹⁶ Becker wprowadził tę koncepcję kariery, by wyjaśnić, w jaki sposób Amerykanie przejmowali w latach sześćdziesiątych tożsamość dewiacyjną palacza marihuany, muzyka, kryminalisty czy, krótko, outsidera. Becker przeciwstawia się przede wszystkim koncepcjom, które sprowadzają te zjawiska do cech patologicznych. Opowiada się za tezą, że dewiacja jest wynikiem procesu, który w głównej mierze uwarunkowany jest wpływem innych ludzi na ten sposób zachowania się (1973 [1963]: 12).

¹⁷ Pytanie to wymaga odpowiedzi nie tylko w odniesieniu do dawnych „białych gnid”, lecz również w odniesieniu do „komandosów”, wszak fakt, iż byli oni opozycjonistami, nie wyjaśnia jeszcze, dlaczego w połowie lat siedemdziesiątych mimo sztywnego reżimu byli gotowi wziąć na siebie jeszcze większe ryzyko.

Andreas Pettenkofer powołując się na pisma Maksa Webera o etyce protestanckiej (2010: 185–192). Punktem wyjścia Pettenkofera jest myśl, że teza o protestantyzmie określa ogólny mechanizm, nieograniczający się tylko do zjawisk religijnych i stabilizujący sposoby działania, które w danych okolicznościach są nieprawdopodobne lub wiążą się z niepewnymi korzyściami (2010: 185). Wszak teza Webera mówi, że działanie, które wymaga wyjaśnienia, stanowi dla podmiotów formę ascezy wewnątrzświatowej, a tym samym jest wartościowe niezależnie od swych skutków (Weber 1972 [1920]: 159). Przesłanką takiego działania jest odwrócenie się działających od świata. Im bardziej tak czynili, tym ważniejsze było dla nich, by działanie było wykonane, **ponieważ** czuli się przywiązani do wartości leżących u jego podstaw. Pointą Webera jest teza, że to działanie wprawdzie odwracało się od świata wewnętrznie, przyjmowało jednak zarazem postać odrzucającego świat zbliżenia się do niego, słynnej „ascezy wewnątrzświatowej” (1972 [1920]: 142). Działanie takie jawi się dziś jako instrumentalne. Stąd też częste nieporozumienie, że protestanci działali tak jak działali, by zapewnić sobie zbawienie, choć przecież dogmat o predestynacji mówił, iż kwestia zbawienia była przesądzona jeszcze przed ich narodzinami. W istocie nie było to więc działanie instrumentalne, lecz wartościoworacjonalne [*wertrational*]. Rodziło się z problemu niepewności, a mianowicie z tego, że działający nie byli pewni, czy w ogóle spełniają wymagania etyczne ascezy wewnątrzświatowej, a więc czy są naprawdę „inni” (Pettenkofer 2010: 188). Szukali przez to działań, poprzez które mogliby upewnić siebie i innych co do swej postawy. Główne znaczenie miała idea dowodu, upewnienia się (*Bewährung*), sprawdzianu, który w przypadku protestantów dawał się wprawdzie przeprowadzić poprzez pomiar sukcesu gospodarczego, ale nie był przeprowadzany ze względu na ten sukces (tamże, s. 188).

Na pierwszy rzut oka mechanizm ten nie ma zbyt wiele wspólnego z KOR-em. Wszak niektórych późniejszych aktywistów, zwłaszcza Jacka Kuronia, można z pewnością określić jako *zoon politikon*, kogoś, kto jest świadom politycznych skutków swoich działań. Zarazem właśnie w przypadku Kuronia znaleźć można oznaki owej logiki upewnienia się, o której była mowa. Nie chodziło mu o działanie czysto instrumentalne, lecz wartościoworacjonalne w sensie Webera, nawet jeśli nie było ono motywowane etyką sumienia, a etyką odpowiedzialności.

Polityczny program opozycji zmierzał w dłuższym okresie do korzystniejszego rozwiązania sprzeczności wewnątrzsystemowych, wymagał jednak od aktywistów obrony przestrzeni wolności od państwa, a więc (krótkookresowo) właśnie nie sukcesu politycznego, lecz odżegnania się od „kłamstwa”, tak dalece, jak to tylko możliwe. W roku 1974 Kuroń skonkretyzował tę regułę zachowania. Jako jedną z dwóch słabości opozycyjnej strategii niezależnych inicjatyw omawiał trudność w oddzieleniu ruchu od tych form działalności, które mu szkodzą, a więc nie są opozycyjne (w jego rozumieniu). Chodziło mu o aktywności, które wprawdzie w większych lub mniejszych sprawach walczą z totalitaryzmem przy użyciu pustych słów, ale jednocześnie też go usprawiedliwiają lub chwają (1974: 19). Tymczasem, nawiązując do Aleksandra Sołżenicyna, „nie wolno uczestniczyć w kłamstwie. Nigdy, pod żadnym pozorem i za żadną cenę” (1974: 20). Kuroń dodaje: „Każdy, kto publicznie głosi myśli, w które nie wierzy, godzien jest potępienia” (tamże).

Ta reguła postępowania odnosiła się do znanego rozróżnienia między opozycjonistami a „białymi gnidami”, ale w ramach nowego programu politycznego nabrała bardziej radykalnego znaczenia. Dla opozycji reformistycznej lat sześćdziesiątych rozróżnienie między opozycjonistami a ugodowymi członkami inteligencji musiało pozostawać płynne, wszak także opozycjoniści dążyli do przeprowadzenia zmian w ramach oficjalnych struktur, nie mogli więc uniknąć tego, by być w tych strukturach, a tym samym do pewnego stopnia je podtrzymywać i co za tym idzie, „uczestniczyć w kłamstwie”. Wraz z odwrotem od komunizmu reformistycznego i powstaniem programu opowiadającego się wyraźnie za obroną przestrzeni wolności, **odrębnej** od oficjalnych struktur, wspomniana granica stała się istotna dla oceny działania. Opozycjonistą był ten, kto przyczyniał się do powiększania owej przestrzeni wolności i jak dalece to możliwe, przeciwdziałał logice systemu, a więc ten, kto w sensie Webera odżegnywał się od zanurzenia w codzienność i uwikłania w świat (1972 [1920]: 142).

W tej sytuacji nie było jednak pewności, czym jest działanie „naprawdę” opozycyjne. Gdy tylko ktoś uznał etos „nowych niepokornych” za atrakcyjny czy za rodzaj zobowiązania, musiał z jednej strony udowodnić sobie i innym, że naprawdę jest opozycjonistą, a nie „białą gnidą”, z drugiej jednak musiał też brać pod uwagę, że nie było pewności, do jakiego stopnia można być opozycjonistą nie narażając się na aresztowanie i pozbawienie możliwości dalszego działania. Bycie opozycjonistą nie było więc skutkiem pojedynczej decyzji o proteście, lecz serii mniejszych decyzji o angażowaniu się w coraz dalej idące formy „upewniania się”. W roku 1974 za opozycjonistę mógł uchodzić ktoś, kto angażował się w dyskusje o powojennej historii Polski. W roku 1975 można było dowieść swej tożsamości opozycyjnej, uczestnicząc w protestach przeciwko relegowaniu studentów lub przeciwko planowanym zmianom w konstytucji. Latem 1976 roku tożsamość opozycyjna dowodziła swej wiarygodności w pomocy rodzinom aresztowanych itd. W tej sytuacji młodzi domagali się od starszych dowodu tożsamości opozycyjnej i założenia KOR-u jako komitetu działającego otwarcie. Nie było jednak tak, że opisana dynamika napędzana była ciągle przez te same osoby. Na początku podstawowe znaczenie miał z pewnością Jacek Kuroń, który przez stałość własnych przekonań i własne „upewnianie się” bez wątplenia przyczynił się do przekonania innych o własnej racji (Friszke i Paczkowski 2008: 47). Latem 1976 roku rząd wysłał jednak Kuronia na ćwiczenia wojskowe poza Warszawą. Gdy ten wrócił, pomoc aresztowanym była w toku, organizowana i koordynowana przez innych, tak że musiał on szukać dla siebie nowej roli. Poszedł więc krok dalej i upublicznił swój prywatny numer telefonu, tak by wszystkie meldunki o represjach spływały do jego mieszkania i by mógł wydawać biuletyn informacyjny. Początkowo to młodzi inspirowali starszych do odważenia się na następny krok. Najpóźniej od momentu podziału na KOR i ROPCiO konkurencja między obiema organizacjami przyczyniła się jednak do tego, że uczestnicy motywowani byli do coraz to nowych form „upewniania się”. Różne poglądy na temat tego, czym jest i powinna być opozycja, stały się z biegiem lat motorem rozszerzenia tejże opozycji (Friszke i Paczkowski 2008: 40, 77 i nast., 104 i nast., 110, 264, 303).

Kolejną fazą, decydującą o utrwaleniu się indywidualnej kariery dewiacyjnej, było aresztowanie i idąca z nim w parze zmiana tożsamości publicznej (Becker 1973 [1963]: 28 i nast.). Dokonując porównania karier dysydenckich w NRD i karier opozycyjnych w Polsce, Helena Flam wykazała, że wprawdzie w obu krajach aktywiści odnosili się do uczuć wstydu, gdy wyjaśniali, jak doszło do tego, że zaangażowali się w protesty, ale też, że główna różnica między nimi polegała na tym, iż kariery dysydentów w NRD kończyły się w momencie aresztowania, podczas gdy w Polsce ulegały od tego momentu przyspieszeniu (Flam 1998: 164)¹⁸. W tym kontekście wszystkie wymienione wcześniej aspekty oddziaływały łącznie. Tak więc kontakty w środowisku niepokornych umożliwiały aresztowanym nauczenie się, jak można dokonywać działań dewiacyjnych przy minimum gniewu, a więc wiedzieli oni, jak się mają zachowywać. Fakt, że inni siedzieli na korytarzu, dawał im poczucie bycia częścią grupy. Jednocześnie wiedza ta prowadziła do tego, że pragnęli upewnić się w swej postawie przed sobą i przed grupą: „Wiedziałem, że nie będą mnie bić ani torturować. Groziły mi najwyżej dwa lub trzy lata więzienia. Bałem się czegoś innego, że nie zachowam się dobrze, że kogoś zdradzę.” (anonim, cyt. za Flam 1998: 165)¹⁹.

W ten sposób domykała się „kariera moralna” (Goffman 1961: 128, 148) – aktywiści przyswajali sobie nowe kryteria oceny samych siebie i innych osób. Poszerzanie się opozycji poprzez logikę upewniania się trwało jednak nadal, prowadząc w kolejnych latach do wielu inicjatyw opozycyjnych, które pokazywały, że idea samoobrony społeczeństwa do pewnego stopnia rzeczywiście stała się przeżywaną rzeczywistością.

Podsumowanie

Nie można odpowiedzieć na pytanie o powstanie KOR-u posługując się środkami oferowanymi przez istniejące teorie badań nad protestem, bowiem KOR nie powstał dlatego, że po wyważeniu kosztów i korzyści aktywiści doszli latem 1976 roku do przekonania, że protest byłby dla nich racjonalną opcją. Powstanie KOR-u było raczej jednym z wielu etapów procesu mobilizacji i rozszerzania się opozycji, w którego przebiegu aktywiści wypracowywali czy też przyswajali sobie etos „nowych niepokornych” i związaną z nim tożsamość zbiorową. Stopniowo zastępowali przy tym reguły „normalnego” porządku alternatywną regułą zachowania, mówiącą, że nie należy żyć w kłamstwie. Przecistawiali też oficjalnym strukturom niezależne

¹⁸ Flam sprowadza to przyspieszenie do etosu inteligenckiego oraz specyficznego pojęcia godności. Poprzez to odniesienie nie może ona jednak wyjaśnić, dlaczego etos ten prowadził do kariery opozycyjnej dopiero od połowy lat siedemdziesiątych, ani też dlaczego doszło do zadziwiającego wzrostu dynamiki polskiej opozycji. Wszak opozycję polską charakteryzowało nie tylko to, że po aresztowaniu opozycjoniści pozostawali w swojej roli, ale także i to, że coraz więcej aktywistów brało na siebie ryzyko aresztowania i angażowania się w coraz szerszej zakrojone formy działalności.

¹⁹ Flam również wskazuje na tożsamościowy aspekt strachu, ale nie czyniąc zeń argumentu teoretycznego. Píše: „Niesieni na szczyty prestiżu przez logikę własnej działalności i osiągnięć, bohaterowie obawiali się też upadku z tych szczytów. Wielu bało się, że rozczaruje samych siebie i swych sojuszników haniebnymi aktami tchórzostwa.” (1998: 164).

inicjatywy. Ponieważ oczekiwana korzyść była równie niepewna, jak odpowiedź na pytanie, jak zastosować nową maksymę postępowania, działalność opozycyjna stała się działaniem, poprzez które opozycjoniści udowadniali sobie i innym, że w istocie są prawdziwymi opozycjonistami, a nie na przykład „białymi gnidami”.

Wyjaśnienie to można by z pewnością przenieść także na inne ruchy protestujące w sytuacjach dużej niepewności. Nie nadaje się jednak ono z pewnością do tego, by wyjaśnić powstanie dowolnego ruchu społecznego w krajach socjalistycznych. Na przykład nie można go zastosować do powstania Solidarności w roku 1980. Wszak Solidarność nie cechowała się właśnie ascezą wewnątrzświatową. W dużo większej mierze stanowiła część systemu politycznego i poddana była raczej logice kompromisu niż „dowodu”.

Przełożył z niemieckiego
Michał Kaczmarczyk

Literatura

- Arato, Andrew. 1981. *Civil Society against the State: Poland 1980–81*. „Telos” 47: 23–47.
- Arato, Andrew i Jean Cohen. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT.
- Arndt, Agnes. 2007. *Intellektuelle in der Opposition. Diskurse zur Zivilgesellschaft in der Volksrepublik Polen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Bakuniak, Grzegorz i Krzysztof Nowak. 1987. *The Creation of a Collective Identity in a Social Movement. The Case of Poland*. „Theory and Society” 16(3): 401–429.
- Becker, Howard. 1973 [1963]. *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst Ludwig. 1987. *Zur Einführung*. W: E.L. Böckenförde i R. Spaemann (red.). *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart: Klett-Cotta, s. 10–15.
- Brandys, Kazimierz. 1996 [1981]. *Warschauer Tagebuch: Die Monate davor 1978–1981*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bredow, Hans von. 1992. *Der KSZE-Prozeß: Von der Zähmung zur Auflösung des Ost-West-Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brumberg, Abraham (red.). 1983. *Genesis of a Revolution*. New York: Vintage Books.
- Ciżewska, Elżbieta. 2010. *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Crighton, Elisabeth. 1985. *Resource Mobilization and Solidarity: Comparing Social Movements across Regimes*. W: B. Misztal (red.). *Poland after Solidarity. The Social Movement versus the State*. New Brunswick: Transaction Books: 113–132.
- Cywiński, Bohdan. 1971. *Rodowody niepokornych*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Dewey, John. 2001 [1927]. *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Berlin/Wien: Philo.
- Dobry, Michel. 2001. *„Ereignisse” und Situationslogik: Lehren, die man aus der Untersuchung von Situationen politischer Unübersichtlichkeit ziehen kann*. W: A. Suter i M. Hettling (red.). *Struktur und Ereignis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 75–98.
- Durkheim, Émile. 1981 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fehr, Helmut. 1996. *Unabhängige Öffentlichkeit und soziale Bewegungen: Fallstudien über Bürgerrechtsbewegungen in Polen und der DDR*. Opladen: Leske und Budrich.

- Flam, Helena. 1998. *Mosaic of Fear: Poland and East Germany before 1989*. New York: Columbia UP.
- Friszke, Andrzej. 2011. *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza Solidarności*. Kraków: Znak.
- Friszke, Andrzej. 2010. *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski i komandosi*. Kraków: Znak.
- Friszke, Andrzej i Andrzej Paczkowski (red.). 2008. *Niepokorni: Rozmowy o Komitecie Obrony Robotników: Relacje członków i współpracowników Komitetu Obrony Robotników zebrane w 1981 roku*. Kraków: Znak.
- Friszke, Andrzej. 1997. *Oaza na Kopernika: Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Garfinkel, Harold. 2004 [1967]. *Studies in Ethnomethodology. II. Aufl.* Oxford, Malden: Blackwell.
- Gawin, Dariusz. 2002. „Solidarność” – republikańska rewolucja Polaków. W: D. Gawin (red.). *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 161–188.
- Glenn, John K. 2001. *Framing Democracy: Civil Society and Civic Movements in Eastern Europe*. Stanford: UP.
- Goffman, Erving. 1986 [1963]. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Touchstone.
- Goffman, Erving. 1961. *The Moral Career of the Mental Patient*. W: E. Goffman (red.). *Asylums*. New York: Anchor, s. 125–169.
- Goodwin, Jeff i James M. Jasper. 1999. *Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory*. „Sociological Forum” 14 (1): 27–54.
- Goodwyn, Lawrence. 1991. *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland*. New York: Oxford UP.
- Hirsch, Helga. 1985. *Bewegungen für Demokratie und Unabhängigkeit in Polen 1976–1980*. Mainz, München: Grünewald, Kaiser.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. 2010. *Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte*. W: S.-L. Hoffmann (red.). *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein, s. 7–37.
- Holzer, Jerzy. 1983. „Solidarność” 1980–81. *Geneza i historia*. Warszawa: Krag.
- Japp, Klaus P. 1984. *Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen*. „Soziale Welt” 35(3): 313–329.
- Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Karabel, Jerome. 1993. *Polish Intellectuals and the Origins of Solidarity: the Making of an Oppositional Alliance*. „Communist and Post-Communist Studies” 26 (1): 25–46.
- Karłowicz Dariusz. 2002. „Solidarność” jako Kościół. W: D. Gawin (red.). *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 39–61.
- Kisielewski, Stefan. 1971. *One Kind of Magic*. „Survey” 17(3): 90–97. [Pseudonim: Tomasz Stalinski].
- Kitschelt, Herbert. 1999. *Politische Gelegenheitsstrukturen in Theorien sozialer Bewegungen heute*. W: A. Klein, H.-J. Legrand i T. Leif (red.). *Neue Soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen: Wiesbaden, s. 144–163.
- Knöbl, Wolfgang. 2007. *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Kołąkowski, Leszek. 1971. *Hope and Hopelessness*. „Survey” 17(80): 37–52.

- Kołąkowski, Leszek. 1957. *Istota i istnienie w pojęciu wolności*. W: *Światopogląd i życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 104–121.
- Kowalska, Anna. 2011. *Folklor tamtych lat*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Kowalski, Sergiusz. 1990. *Krytyka solidarnościowego rozumu*. Warszawa: Wyd. PEN.
- 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: The Pennsylvania State UP.
- Kubik, Jan i Amy Lynch. 2006. *The Original Sin of Poland's Third Republic: Discounting "Solidarity" and its Consequences for Political Reconciliation*. „Polish Sociological Review” 1(153): 9–38.
- Kuczyński, Paweł i Marcin Frybes. 1994. *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kula, Witold. 1958. *Rozważania o historii*. Warszawa: PWN.
- Kuroń, Jacek. 1972. *Postawy ideowo-etyczne a więź społeczna. Dyskusja nad Rodowodami niepokornych*. „Znak” 6(216): 785–795 [Pseudonym: Elżbieta Borucka].
- Kuroń, Jacek. 1991 [1989]. *Glaube und Schuld: Einmal Kommunismus und zurück*. Berlin/Weimar: Aufbau [pol. *Wina i kara. Do i od komunizmu*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1987].
- Kuroń, Jacek. 1977. *Myśli o programie działania*. „Aneks” 13/14: 4–32.
- Kuroń, Jacek. 1974. *Opozycja polityczna w Polsce*. „Kultura” 319: 3–21.
- Kuroń, Jacek i Karol Modzelewski. 1966. *List otwarty do Partii*. Paryż: Instytut Literacki.
- Laba, Roman. 1991. *The Roots of Solidarity. A Political Sociology of Poland's Working-Class Democratization*. Princeton: Princeton UP.
- Latoszek, Marek. 2005. „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie*. W: M. Latoszek (red.). „Solidarność” w imieniu narodu i obywateli. Kraków: Arcana, s. 240–282.
- Latoszek, Marek. 2006. „Solidarity”. *A Contribution to Social Movement Theory*. „Polish Sociological Review” 1: 39–53.
- Lipski, Jan Józef. 1985. *A History of the Workers' Defense Committee in Poland, 1976–1981*. Berkeley: University of California Press.
- Maritain, Jacques. 1950 [1936]. *Christlicher Humanismus: Politische und geistige Frageneiner neuen Christenheit*. Heidelberg: Pfeffer.
- Mason, David S. 1989. *Solidarity as a New Social Movement*. „Political Science Quarterly” 104 (1): 41–58.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy i Mayer Zald (red.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. New York: Cambridge UP.
- McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McCarthy, John D. i Mayer N. Zald. 1977. *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. „American Journal of Sociology” 82 (6): 1212–1241.
- McCarthy, John D. i Mayer N. Zald. 2002. *The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements*. W: J. Turner (red.). *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer, s. 533–565.
- Melucci, Albert. 1999. *Soziale Bewegungen in komplexen Gesellschaften*. W: A. Klein, H.-J. Legrand i T. Leif (red.). *Neue Soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Wiesbaden: Opladen, s. 114–130.
- Micewski, Andrzej. 1978. *Katholische Gruppierungen in Polen: PAX und Znak 1945–1976*. München, Mainz: Kaiser, Grünewald.

- Michnik, Adam. 1977. *Kościół, Lewica, Dialog*. Paryż: Instytut Literacki.
- Mielczarek, Adam. 2011. *Ruch „Solidarności” w świetle teorii ruchów społecznych*. W: K. Ciechorska-Kulesza, R. Kossakowski i P. Łuczeczko. *Kultura Solidarności*. Gdańsk: Wydawnictwo Orbis Exterior, s. 107–133.
- Miłosz, Czesław. 1954 [1951]. *Verführtes Denken*. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- Misztal, Bronisław (red.). 1985. *Poland after Solidarity. The Social Movement versus the State*. New Brunswick: Transaction Books.
- Moravcsik, Andrew. 1995. *Explaining International Human Rights Regimes: Liberal Theory and Western Europe*. „European Journal of International Relations” 1(2): 157–189.
- Müller, Klaus. 1991. *Nachholende Modernisierung? Die Konjunkturen der Modernisierungstheorie und ihre Anwendung auf die Transformation der osteuropäischen Gesellschaften*. „Leviathan” 2: 261–191.
- Osa, Maryjane. 2003. *Solidarity and Contention. Networks of Polish Opposition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ost, David. 1990. *Solidarity and the Politics of Anti-Politics*. Philadelphia: Temple UP.
- Pettenkofer, Andreas. 2012. *Von der Situation ergriffen. Emotionen in der pragmatistischen Tradition*. W: R. Schützeichel i A. Schnabel (red.). *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*. Wiesbaden: VS, s. 201–226.
- Pettenkofer, Andreas. 2010. *Radikaler Protest: Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*. Frankfurt/New York: Campus.
- Pöllinger, Sigrid. 1998. *Der KSZE/OSZE Prozess: Ein Abschnitt europäischer Friedensgeschichte*. Wien: Braumüller.
- Rojek, Paweł. 2009. *Semiotyka solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- Schlotter, Peter. 1999. *Die KSZE im Ost-West-Konflikt. Wirkung einer internationalen Institution*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Segert, Dieter. 2002. *Die Grenzen Osteuropas, 1918, 1945, 1989: drei Versuche im Westen anzukommen*. Frankfurt: Campus.
- Snow, David A. i Robert D. Benford. 1988. *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*. W: B. Klandermans, H. Kriesi i S. Tarrow (red.). *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*. Greenwich: JAI Press, s. 611–639.
- Staniszkis, Jadwiga. 1984. *Poland's Self-Limiting Revolution*. Princeton: Princeton UP.
- Szymanski, Berenika. 2012. *Theatraler Protest und der Weg Polens zu 1989: Zum Aushandeln von Öffentlichkeit im Jahrzehnt der Solidarność*. Bielefeld: transkript.
- Śpiewak, Paweł. 1987. *Alexis de Tocqueville i Hannah Arendt o „Solidarność”*. „Res Publica” 5: 83–88.
- Śpiewak, Paweł. 1999. *Spór o Polskę*. Warszawa: WN PWN.
- Świda-Ziemia, Hanna. 1998. *Człowiek wewnątrz zniewolony: Problemy psychosocjologiczne minionej formacji*. 2. Auflage, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Szpotański, Janusz. 1971. *Satyra podziemna*. Paryż: Instytut Literacki.
- Tarrow, Sidney G. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge/New York: Cambridge UP.
- Tatur, Melanie. 1989. *Solidarność als Modernisierungsbewegung: Sozialstruktur und Konflikt in Polen*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Tatur, Melanie. 1990. *Moralischer Protest und politische Innovation in Polen*. W: K. Mänicke-Gyngyösi i R. Rytlewski (red.). *Lebensstile und Kulturmuster in sozialistischen Gesellschaften*. Köln: Wissenschaft und Politik, s. 95–107.

- Thaa, Winfried. 1996. *Die Wiedergeburt des Politischen: Zivilgesellschaft und Legitimitätskonflikt in den Revolutionen von 1989*. Opladen: Leske und Budrich.
- Thomas, Daniel C. 1999. *Boomerangs and Superpowers: The 'Helsinki Network' and Human Rights in U.S. Foreign Policy*. San Domenico: EUI, Robert Schuman Centre.
- Touraine, Alain. 1973. *Production de la société*. Paris: Seuil.
- Touraine, Alain. 1982. *Solidarité*. Paris: Fayard.
- Turowicz, Jerzy. 1938. O „dwu katolicyzmach”. „Gazeta Kościelna” 45 (14): o.S.
- Veen, Hans-Joachim. 2007. *Einführung*. W: H.-J. Veen, U. Mähler i P. März (red.). *Wechselwirkungen Ost-West. Dissidenz, Opposition und Zivilgesellschaft 1975–1989*. Köln: Böhlau, s. 7–16.
- Walicki, Andrzej. 1993. *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa: Czytelnik.
- Wierzbicki, Piotr. 1979. *Traktat o gnidach*. „Zapis” 9: 106–126.
- Wójcicki, Kazimierz. 2007. *Polen: Die intellektuelle Formierung der Opposition seit den 1970er Jahren*. W: H.-J. Veen, U. Mähler i P. März (red.). *Wechselwirkungen Ost-West. Dissidenz, Opposition und Zivilgesellschaft 1975–1989*. Köln: Böhlau, s. 47–53.
- Zespół Więzi. 1958. *Rozdroża i wartości*. „Więź” 2 (1): o.S.

The „New Defiant Ones”. The Emergence of the Workers’ Defense Committee as a Challenge to Sociological Theory

Summary

The emergence of Poland’s Komitet Obrony Robotników, KOR, is a challenge for social movement research whose concepts were mainly developed studying movements in Western democratic countries. The currently dominating structuralist rationalist approach tends to reduce protests to a strategic reaction to favourable opportunity structures. Although this approach offers an adequate evolutionary explanation for KOR’s success, it does not offer a convincing causal explanation for its emergence and the mobilization of activists. This article develops an alternative explanation, using concepts from theories of collective identity, american pragmatism, Émile Durkheim, and Max Weber.

Key words: social movements; Solidarnosc; social mobilization; collective identity, pragmatism.

