

Millenarystyczna solidarność. Rozmowa z Jadwigą Staniszkis

Myślę, że te ruchy wyrosły także z potrzeby moralnego porządku i oparcia w sobie, to znaczy odkrycia podmiotowości moralnej. Problemy materialne i polityka były tu trzeciorzędne, to raczej było przygotowywanie się w ogóle do funkcjonowania publicznego poprzez rekonstruowanie się jako podmiot – przypominamy rozmowę z Jadwigą Staniszkis dla rocznika „Teologia Polityczna. Mesjanizm i Polityka”.

Joanna Błachino: We wstępie do swojej książki *The Pursuit of the Millennium* Norman Cohn pisze: „Podejmuję mój własny temat. Jest nim proces, w którym tradycyjna wiara w nadejście złotego wieku lub mesjańskiego królestwa stała się, w pewnych sytuacjach masowej dezorientacji i niepokoju, ideologią ludowych ruchów, o osobliwie anarchistycznej wymowie” [1]. Czy zdaniem Pani Profesor ten cytat mógłby posłużyć także do opisu Solidarności?

Prof. Jadwiga Staniszkis: Czytałam tę książkę w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. I kiedy pojechałam do Gdańska, w czasie strajków Sierpnia '80, zaobserwowałam fenomen, który opisałam w swojej książce *Self-Limiting Revolution*: robotnicze doświadczenie ryzyka w imię wartości, a nie interesu; które uruchamia język wartości do języka opisu rzeczywistości, bardzo szczególnego opisu. Do analizy tego zjawiska włączyłam problem ograniczonych kompetencji

językowych. Języka wartości nie tworzą pojęcia, tylko znaki taksonomii, dzielące przestrzeń publiczną na sferę dobra i sferę zła. Wtedy właśnie pomyślałam o książce Cohna: nie o tym aspekcie, powiedzmy, anarchizacji; ale przede wszystkim o tym, jakim szokiem było dla nas – obserwujących dynamikę protestów robotniczych i wychowanych w komunizmie – uruchomienie kategorii etycznych, a nie interesu, rozumianego w wymiarze materialnym. Dostrzegało się u tych prostych ludzi potrzebę – czy też rodzaj interesu, ale właśnie niematerialnego – by inni uznali ich nowo odkrytą podmiotowość moralną. Kategorie moralne równocześnie określały próg, kiedy się mówiło „nie” – to było odtworzenie podmiotowości moralnej przez doświadczenie. Na przykład Hannah Arendt uważała, że cała obecna w komunizmie technika kontroli służyła zniszczeniu podmiotu moralnego i nie wierzyła, że to się uda odtworzyć. Zналиśmy oczywiście prace Arendt, i to odtworzenie miało dla nas charakter cudu. Równocześnie, żeby utrzymać tę podmiotowość, myślało się w kategoriach, które dzieliły przestrzeń społeczną w sposób bardzo sztywny, czarno-biały. W wydaniu Cohna, które ja czytałam, nie było takiego wstępu, w ogóle go nie pamiętam, być może dlatego, że nie czytam wstępów. W moim tekście wydanym w „Telos” w Stanach Zjednoczonych w 1985 roku – to się nazywa „Forma myślenia jako ideologia” – opisywałam efekt takiej taksonomii i strachu przed dekonstrukcją systemu znaków, który umożliwia ludziom o ograniczonych (w rozumieniu Basila Bernsteina) kompetencjach językowych wyrażenie istoty konfliktu w komunizmie jako walki dobra ze złem. Interesowało mnie również, jak to opisywanie systemu za pomocą taksonomii etycznej wpływa na zapamiętanie komunizmu – w tej chwili można także powiedzieć, że wpłynęło na jego zapomnienie – i jak wpłynęło na działanie. I to właśnie było w tym myśleniu anarchiczne, że dryfowało ono w pewnej próżni: przez swój radykalizm zabsolutyzowanej klasyfikacji nie mogło reagować na to, co się działo w rzeczywistości. Nigdy nie zeszło na poziom konkretnych relacji z drugim człowiekiem – jak choćby w amerykańskiej kulturze

kontraktu. Zresztą cała moja książka *Self-Limiting Revolution* wyrażała zniecierpliwienie owym myśleniem znakami, a nie pojęciami: uważałam, że to jest zbyt sztywne. Dopiero po latach zrozumiałam, że gdyby to myślenie było myśleniem pojęciowym, dostrzegającym te małe ustępstwa komunizmu, to Solidarność zostałaby wessana przez system. Właśnie ta sztywność, czarno-białe widzenie, mit własnej, jednoznacznej racji moralnej, pozwolił zachować energię ruchu stosunkowo długo. Ale równocześnie, w sensie działania, towarzyszyła temu bezradność.

W tej chwili, z perspektywy późniejszych wydarzeń, można powiedzieć: bardzo dobrze. Jedyną potrzebą Solidarności było bowiem stworzenie własnej przestrzeni, jak gdyby wyłączonej. Takie rozumienie wolności było podejściem dużo bardziej radykalnym, nie w tym sensie, że przekształcało system, ale jak gdyby tworzyło pewną alternatywę. Z tego punktu widzenia, wracając do Cohna, uważam, że ruchy millenaryjne, ich ludowy wymiar przyspieszył reformację. Elity mieszczańskie dostrzegły jakiś dynamit, który może się obrócić także przeciwko nim, tkwi w tej substancjalnej racjonalności, napędzanej utopią aktywizującą kategorie etyczne. Mieszczaństwo zaczęło w tej sytuacji pielęgnować formę, procedurę jako rodzaj amortyzatora, porządkującego energię moralnego protestu. To przyspieszyło polityzację nominalistycznej ontologii. I znowu, kiedy pisałam już znacznie później książkę o postkomunizmie, dotarłam do różnych dokumentów sowieckich z okresu Solidarności, dostrzegłam – wtedy znowu pomyślałam o Cohnie – szokujące podobieństwo. Elity sowieckie nagle, w obliczu fenomenu Solidarności odkrywały korzyści z proceduralizacji i z legitymizacji właśnie legalnej, a nie rewolucyjnej. Bo rewolucyjna, wyrażana w pewnym substancjalnym projekcie, może być konfrontowana przez inny projekt substancjalny. A proceduralna daje alibi, niezależnie od tego, czy ma się sukces, czy nie. Towarzyszyło

temu odkrycie w latach 1980 – 1981 przez ekipy sowieckie, że artykulacja konfliktu jest funkcjonalna dla nich samych, bo zapobiega kumulacji i regulacji przez kryzysy. A po drugie, odkrywano, jak dalece można spacyfikować protest poprzez ograniczoną, jak myśłano, demokratyzację. Wybór czyni współodpowiedzialnym, bo samemu dokonało się wyboru; to stabilizuje władzę. I właśnie ten moment, ten dynamit fundamentalizmu zawartego w millenaryzmie jako impulsu do reform podjętych przez elity – i efekty historyczne dla ruchu idei – to samo było w Solidarności. Ze względu na te dwa wymiary, dwie analogie, książka Cohna zawsze mi się przypominała, gdy myślałam o wydarzeniach 1980 roku.

Wracając do cytatu ze wstępu, który przytoczyłam – szczególnie uderzyło mnie w nim sformułowanie: *peculiarly anarchic*. Zastanawiałam się, czy można, nieco przewrotnie, określić Solidarność jako podwójnie czy też *à rebours* anarchiczną – anarchiczną wobec ówczesnego oszalałego systemu, oszalałego państwa?

Nie, bo to była właśnie reakcja na anarchię, którą wprowadzał sam komunizm. Za pomocą totalnej i nieuchronnie arbitralnej, czyli nieregulowanej jakimiś procedurami kontroli nad ludźmi, komunizm starał się opanować pułapkę braku władzy nad rzeczywistością. Opisywałam to jako ten status „pozoru” w *Ontologii socjalizmu* – same założenia ideologii komunistycznej tworzyły język, który nie mógł dotrzeć do rzeczywistości. Brak rynku powodował z kolei, że nie było obiektywizacji pojęć używanych do decyzji gospodarczych. To tworzyło wrażenie, że wszystko jest możliwe i nic nie jest możliwe w sensie realnym – właśnie tę anarchizację, brak reguł, arbitralność władzy. Także przy jej próbach wychodzenia z tej pułapki. Ten system rozpadł

się. I to, co próbowała robić Solidarność, to była próba wprowadzenia wymiaru, którego tam nie było, to znaczy jednoznacznego porządku moralnego. Komunizm był anarchiczny nie tylko ze względu na ideologię, ale także na kwestionowanie, relatywizowanie wszystkiego. Źródłem tego było wprowadzanie przez komunistów ideologicznych kategorii, takich jak: interes obiektywny, interes subiektywny, prawda obiektywna wynikająca ze znajomości praw historii, inna niż prawda egzystencji w naszej tradycji (w zgodzie z prawem naturalnym). Potrzebą porządku moralnego w wydaniu Solidarności była odwrotność anarchizacji wnoszonej przez komunizm. Przy równoczesnej własnej pułapce niemożności uchwycenia tego, co się działo realnie, wynikającej z używania taksonomicznych znaków dobro – zło, a nie pojęć.

Uderzające jest, że Cohn nieustannie podkreśla, iż członkowie czy entuzjaści ruchów millenaryjnych byli ludźmi na marginesie społeczeństwa. Stąd zrodziła się w nich potrzeba sprawiedliwości, porządku moralnego. Czy obserwując to, co działo się w Stoczni Gdańskiej, powiedziałaaby Pani Profesor, że Solidarność także wyrosła z poczucia robotników, iż są na marginesie?

To bardzo trudna kwestia, bo w oficjalnym dyskursie robotnicy byli klasą rządzącą, partia była tylko ich wyrazicielem. Równocześnie czuli biurokrację i absurd tego systemu. Byli wykorzenieni w tym sensie, że było im bardzo trudno wyrazić – póki nie odkryli tego języka moralnego – na czym polega istota tego konfliktu. W tym sensie było to raczej przekroczenie takiego wykorzenienia myślowego. Ale w sensie egzystencjalnym byli to ludzie, dla których komunizm był często sytuacją awansu, dużo pełniejszego niż dziś dostępu do dóbr kultury, bezpieczeństwa socjalnego. Równocześnie był niesprawiedliwy. Brałam

udział w negocjacjach w Sierpniu, między innymi w grupie razem z Andrzejem Kołodziejem, który był przywódcą ze Stoczni Gdyńskiej, i z Aliną Pienkowską. Uderzające było wyczulenie na problem sprawiedliwości, równości wobec reguł. Dzisiaj robotnicy mają poczucie zagrożenia w miejscu pracy, panuje niemożność zorganizowania się w związek w sektorze prywatnym i poczucie, że są pozostawieni sami sobie. Strukturalna atomizacja i straszak bezrobocia to jest również sytuacja wykorzenienia. I znowu niemożność przyłożenia do tej sytuacji kategorii etycznych inaczej niż poprzez rewanż, ukaranie. Tamto solidarnościowe myślenie było pozytywne, to była wizja zbudowania państwa i społeczeństwa działającego bez polityki, rozumianej jako kompromis ze złem, w sposób naturalny budującego świat, w którym można żyć podług wartości. Utrzymuję kontakty ze środowiskami robotniczymi, spotykam ich przedstawicieli przy różnych okazjach – dzisiaj nawet nie próbują tak myśleć. Nie ma nawet tego typu nadziei. To jest taka elipsa: powrót do pewnego stanu bezradności i uznanie, że obecnie liczą się tylko indywidualne strategie i mała zaradność. Stąd agresja albo niechęć, jeżeli się próbuje wracać do symboli Solidarności. I właściwie te wszystkie obchody odbywają się w zupełnej pustce.

Mówiła Pani Profesor o dzisiejszej atomizacji, w której wymiar wspólnotowy obecny jest znacznie mniej albo w ogóle. Cohn przytacza zdanie Orygenesusa, który mówi, że Królestwo Boże nie znajduje się w czasie ani w przestrzeni, lecz w duszach ludzi wierzących. Autor *The Pursuit of the Millennium* określa to stanowisko mianem *eschatology of the individual soul* [2]. Czy zdaniem Pani Profesor tego rodzaju eschatologia charakterystyczna była również dla Solidarności? Czy ludzie wówczas uwierzyli, że to w nich może dokonać się moralna przemiana?

To było uderzające, jak bardzo ci ludzie przeżywali kategorie moralne właśnie jako kategorie poznawcze, do opisu sceny publicznej i, po drugie, do wyrażenia pewnej utopii przyszłości: państwo i społeczeństwo żyjące podług tych samych wartości. Odkrywali te wartości w sobie poprzez zdolność powiedzenia „nie”, a równocześnie nie było przełożenia na to, co jest takie pociągające w systemie amerykańskim, to znaczy uznanie, że budowanie świata moralności musi się zacząć już w tej chwili, ode mnie samego, od tego, co ja robię wobec innego człowieka w konkretnym wymiarze. Nie jako znak przeżywany niesłuchanie fundamentalistycznie i ekstremalnie, ale właśnie w tym wysiłku bycia troszkę lepszym na co dzień, troszkę sprawiedliwszym, uznającym godność drugiego człowieka. To konkretne wychylenie do drugiego człowieka i codzienna moralna refleksja nad samym sobą jest podstawą amerykańskiej kultury kontraktu rozumianej jako fundament demokracji. Nie abstrakcyjne przeżywanie tego, że człowiek ma w sobie instynkt dobra, ale przeżywanie skromne, konkretne, zmuszające do ciągłej refleksji nad sobą, nad swoimi konkretnymi działaniami. Mnie strasznie raziła ta luka. Na Wybrzeżu panowała wówczas histeria: na jednym z afiszy w stoczni widniało hasło „Przez Solidarność do prawdy”. Ktoś dopisał „nie” i to wywołało falę strajków na całą Polskę. Podejmowano próby przeżywania wartości w ekstremalnym wydaniu i opisu świata w czarno-białych barwach. Równocześnie reżim komunistyczny odkrywał, że to nie jest świadomość, z którą można dyskutować, tylko można zniszczyć taki sposób myślenia poprzez odebranie ludziom poczucia wewnętrznej racji. To, co się działo wobec środowisk robotniczych w stanie wojennym, te lojalki, bicie, próby podzielenia, próby ponownego przekonania ludzi, że są gorsi niż próbowali być i że utracili prawo do używania tych kategorii. I ponieważ to nie przeszło na poziom modelu rodziny, stosunku do dzieci, jakiegoś takiego zoperacjonalizowania

konkretnego, po prostu zniknęło. Nie zostało nawet zapamiętane. Pozostało jako mgliste święto, stało się tylko snem. To nie zmieniło naprawdę tkanki społecznej – naszym problemem jest, że funkcjonujemy bardzo słabo jako społeczeństwo, dużo bardziej jako wyimaginowana wspólnota typu agregat – takim agregatem jest, powiedzmy, naród – ale bez nacisku na konkretne relacje. I w ruchach millenaryjnych też to było. To był tłum – ale właśnie ten pozbawiony struktury tłum – i to potem znikało, nie zostawiając śladu w instytucjach życia codziennego. Dlatego tak drażni mnie dziś sprowadzanie rewolucji moralnej znów do takiej taksonomii: oni źli – my dobrzy, bez konkretnej moralnej refleksji konkretnych ludzi, co do własnego funkcjonowania. W komunizmie i potem.

Czyli powiedziałyby Pani, że na skutek działalności ruchów, które opisuje Cohn, także nie doszło do zmiany tkanki społecznej?

Zmiana przyszła, ale przeciwko tym ruchom. Reformacja, te wszystkie rygory moralne, instytucje kontroli. Reformacja to przede wszystkim bardzo rygorystyczna struktura kontroli, wymuszająca respektowanie pewnych standardów, która wytworzyła społeczną, jak to się dzisiaj mówi, infrastrukturę władzy, która stanowi fundament zachodniej, proceduralnej demokracji. Na przykład Holandia funkcjonowała praktycznie bez struktur władzy, bo to było wszystko w ludziach. I to stworzyło mieszczaństwo, wobec zmarginalizowanych ruchów, których się obawiało, wobec ich braku strukturalizacji. U nas nic takiego nie powstało. W środowiskach inteligencji była imitacja tej fascynacji, przeżywania wartości jako języka mówienia o rzeczywistości, mimo że miały one przecież inny język czy powinny wykorzystać swoje szare komórki, żeby znaleźć inny język. A potem po prostu wrócono do swoich zajęć, inaczej przeżyto stan wojenny, nie było takiej zależności

od tego wewnętrznego poczucia, że jest się w porządku, aby zachować zdolność mówienia, jak u tych ludzi prostych. Lepsza w sumie adaptacja środowisk inteligenckich i półinteligentkich, także do postkomunizmu. I praktycznie nie pozostały trwałe ślady, które by zmieniły w sposób konkretny funkcjonowanie ludzi i społeczeństwa. Po ruchach millenaryjnych powstały, w tej reakcji reformacyjnej, w protestantyzmie, w różnych jego odmianach. U nas też powstały reguły demokratyczne – ale i demoralizująca kontrfaktyczność „układu”, gdy komuniści byli ciągle górą.

Użyła Pani Profesor słowa „histeria”. Mnie bardzo uderzył ten aspekt ruchów millenaryjnych – zresztą sam Cohn pisze, że to, co się tam działo, nie mieściło się w normach średniowiecznej wrażliwości. Czy ten wymiar Solidarności również odniosłaby Pani do książki, o której rozmawiamy?

Nie, wtedy myślałam o tym tylko dwojako: że wartości mogą stać się dynamitem działania bardziej niż interes materialny; a po drugie, co to wywołało w elitach, w tym wypadku komunistycznych. Rzeczywisty strach przed takim sposobem przeżywania świata, dla nich niepojętym, i świadomość, że proceduralizacja daje im pewne bezpieczeństwo. Ta tendencja reformacyjna to była w jakimś sensie Moskwa i Breżniew tego okresu. Nie, o tej histerii nie myślałam. Oczywiście miałam w oczach Bruegla, te tłumy w łachmanach. Ten fundamentalizm: wszystko albo nic i wiara, że dobro zawsze zwycięża. Pamiętam – jeszcze w stanie wojennym chyba – wykład u redemptorystów w Gliwicach. Wsiadłam w Sosnowcu, ktoś mnie dowoził, przetrzymano wszystkich w kościele, żebym mogła wyjść tylnym wejściem, żeby mnie nie zatrzymano po tym wykładzie. Rzecz dotyczyła jednej z homilii Ojca Świętego, który powiedział, że dobro zawsze zwycięża. Pamiętam,

że ja tam w jakimś momencie powiedziałam, żeby się nastawili, że w krótkim horyzoncie czasowym to zewnętrzne, społeczne zwycięstwo może się nie udać, że to zwycięstwo dotyczy właśnie wnętrza człowieka. Ale ruchy millenaryjne, podobnie jak Solidarność, oczekiwały cudu, że to się stanie nagle. Nie zdając sobie sprawy, że to są stadia i że jednym z tych stadiów jest konkretna zmiana naszego stosunku do drugiego człowieka, co nigdy u nas nie nastąpiło. To był ten cud odkrycia podmiotowości moralnej, wyduszonego potem przez komunistów, te wszystkie represje lat 80. i wycucie pewnej wspólnoty z innymi – ale taki agregat, a nie system. Zdolność mówienia, opisywania, widzenia systemu i wreszcie ta utopia pewnego cudu, że nagle wszystko będzie dobre i że to się stanie samo. Reakcja na te moje słowa była bardzo negatywna – buczenie tłumu – to było w kościele!

Jak pisze Cohn, przywódcami ruchów millenaryjnych byli półinteligenci, którzy po dojściu do władzy i uzyskaniu posłuchu wśród tłumów nagle zyskiwali łatwość wypowiedzania swoich racji. Czy mogłaby Pani Profesor w tym kontekście scharakteryzować przywódców Solidarności?

Myślałam o tym, nawet trochę pisząc o samym Wałęsie. Ta półinteligencckość jest tutaj ważna, bo to byli ludzie, którzy stanowili swego rodzaju most. Rozumieli wagę tego, co mnie irytowało – odkrycie języka kategorii etycznych i zdolności publicznej wypowiedzi. Przedtem nie zdawałam sobie sprawy, że ludzie mogli funkcjonować, nie umiejąc zobaczyć nawet tego komunizmu. Nie zdawałam sobie sprawy z tej pułapki ograniczonych kompetencji językowych, związanych z konkretem. I taki Wałęsa, z jednej strony, dostrzegł to, co się stało z tymi ludźmi i docenił, a z drugiej – był o oczko od nich lepszy, bo umiał używać tych pojęć w sposób twórczy, zachowując

równocześnie ich moc taksonomiczną. W wypadku inteligentów, którzy też próbowali, to była imitacja. I na tym polegała jego charyzma – kiedy występował wobec tłumów i w ich strukturze myślenia potrafił przesunąć tę taksonomię na nieco inną płaszczyznę, nadając jej pewną ograniczoną dynamikę, bo ona była niesłychanie statyczna: dobro – zło. To była właśnie taka charyzma komunikacyjna, która oczywiście potem wygasła. Podobna jak u tamtych ludzi, niezrozumienie wymiaru instytucjonalnego, przy instynkcie władzy na zasadzie siła – słabość. Ale jego kunszt to był kunszt komunikacji wynikający ze zrozumienia i docenienia tego, co się stało, umiejętności pewnego ograniczonego manipulowania i dynamizowania tego bardzo zakrzepłego w czarno-białej przestrzeni myślenia.

W książce Cohna znalazłam charakterystyczny passus – opis budowy kościoła. Okoliczni mieszkańcy obciążali się ciężkimi głazami jak woły, wprowadzali się niemal w trans, błagając Matkę Boską o przebaczenie grzechów. Ów plastyczny i sugestywny obraz Cohn wieńczy diagnozą, że świętość to w tym ujęciu tyle co zaparcie się siebie, a nawet samoudręczenie (*self-abnegation or even self-torture* [3]). Czy w ludziach, którzy skupili się wokół pierwszej Solidarności, dostrzegała Pani Profesor – choćby podświadome – dążenie do świętości? I druga kwestia – samoudręczenie, od którego, jak się zdaje, Solidarność zdecydowanie się odwracała.

Na pewno to był wysiłek, żeby być kimś lepszym; rozumiany przede wszystkim przez zdolność stawienia oporu, zaryzykowania dla wartości; znacznie mniej w takim pozytywnym wymiarze: być innym w codziennych relacjach z innymi ludźmi. To było bardzo odświętne i sprowadzone do wolności przeżywanej negatywnie, „przeciwko”, a nie

żeby wykorzystać tę przestrzeń i zbudować coś wokół siebie. Na pewno to był wysiłek myślowy, żeby coś zrozumieć: chłonięcie wykładów historycznych, socjologicznych. Nie wiem – trudno mi powiedzieć. W jakimś tekście porównywałam te strajki ze strajkami 1988 roku, które były strajkami innej generacji. Zaczęło się od strajku tramwajarzy, wywołanego przez OPZZ w Bydgoszczy, to już była część tej rewolucji odgórnej. Byłam na Wybrzeżu, mam materiały z tamtego strajku. I to było uderzające, zupełnie inne podejście: po pierwsze, ci ludzie byli znacznie młodsi. Tamci gdańscy to byli trzydziestoparolatkowie, pamiętający 1970 rok. Ci byli bardzo młodzi, świeżo po wojsku. Mieli świadomość, że gdyby to wybuchło w innym miesiącu, oni mogliby być po stronie ZOMO. Po drugie, brak absolutnego przekonania o swojej racji, traktowanie tego jako rodzaj gry, w której każdy gra swoją rolę. Oni na przykład grali w siatkówkę nad bramą z tymi zomowcami, a jeżeli któryś z tych robotników wyszedł w nocy na zewnątrz z kimś się spotkać, np. z dziewczyną, to jeżeli był złapany, ci sami zomowcy łamali mu ręce. To było bardzo brutalne, dużo bardziej brutalne niż w Sierpniu 1980, bez tych akcentów religijnych, bez atmosfery święta, ale równocześnie zdawano sobie sprawę, że to przypadek, że się jest z tej lub z tamtej strony. Nie było tam fanatyzmu i hysterii. To była zupełnie inna atmosfera, właściwie ci ludzie byli takim epizodem, żeby przygotować grunt, rozruszać sytuację przed Okrągłym Stołem. Żeby na nowo wykreować Wałęsę w oczach betonu partyjnego, bo to on przyjechał i gasił te nowe strajki. To była zupełnie inna fala, inaczej przeżywana, mimo podobnych kompetencji językowych. Nie doszło do jednoznacznego odkrycia własnej racji, bo oni czuli, że moment manipulacji jest tutaj bardzo wyraźny.

Na początku naszej rozmowy wspominała Pani Profesor o micie. Zwolennicy ruchów millenaryjnych karmili się nie tyle przekazem Pisma Świętego, ile przede wszystkim właśnie konstrukcjami

mitycznymi, by wspomnieć chociażby legendę o cudownym zmartwychwstaniu i powrocie króla Baldwina. Jak funkcjonował mit w Solidarności?

Podstawowy był mit *self-rightness*, wewnętrznej racji, tego, że jest się zawsze po stronie dobra. Mit, że dobro zawsze zwycięża. Wreszcie ten mit, wzięty z kultury prawosławia, że dobro i zło to są fizyczne byty. Koncepcja, że zło się wyczerpuje i te momenty bardzo złe oznaczają, że zbliża się moment dobry, że dokonuje się przełom. Gotowość na cierpienie i funkcjonalność cierpienia, funkcjonalność zła w jakimś sensie. W jakimś sensie głęboko heretyckie wobec mainstreamu katolicyzmu – stosunek do zła jako czegoś, co trzeba wyczerpać, żeby dokonało się dobro i właśnie ta funkcjonalizacja zła. Oczywiście odwoływano się do takich archetypów, ale nie wprost. To przede wszystkim było celebrowanie siebie, celebrowanie nagle zdobytej zdolności mówienia.

W książce Cohna często powraca opis pewnego procesu, który można nazwać stawaniem się kimś innym – z chwilą przystąpienia do ruchu, bardzo prości ludzie z pasterzy czy rzemieślników stawali się niemal mesjaszami. Czy w Solidarności silne było podobne pragnienie?

To się dokonywało, ci ludzie stawali się kimś innym przez doświadczenie ryzyka dla wartości, które było przypadkiem. To, że komuniści zrywali porozumienia, że powstała masa krytyczna, potrzebne im było pewnie w innym celu. Nikt nie przewidział, że nastąpi wtedy przemiana w ludziach, porównywałam to z *bricolage* Lévi-Straussa, skok w myśleniu tradycyjnym, a jednocześnie

niemożność zapamiętania, trudność zapamiętania siebie po tym doświadczeniu, jeżeli zniknie pamięć tego wehikułu, ryzyka dla wartości; nietrwałość, nieciągłość tych stanów. To było bardzo wyraźne, moment przemiany i oczywiście on był podtrzymywany domowym sposobem – powstawały piosenki, wiersze. Na Wybrzeżu po tych strajkach została wydana poezja, pisana przez prostych ludzi, wydobywająca ten aspekt święta przemiany. Ale przemiana trwała tak długo, jak długo ludzie czuli się wewnątrznie w porządku. I po zniszczeniu nagle to wszystko zniknęło, nie wracało się już do tej bezwolności, szczęśliwej nieświadomości stanu wcześniejszego. Była właśnie taka świadomość nieszczęśliwa – że coś było, coś było możliwe, nie potrafiłam tego zachować, rodziła się autoagresja, poczucie winy. Wyraźna jest w środowiskach robotniczych niemożność zatrzymania tej przemiany i jej zwerbalizowania.

***The Pursuit of the Millennium* to książka przeniknięta odwołaniami do dwudziestowiecznych totalitaryzmów, ten problem pojawia się zresztą także w podtytule. Solidarność plasuje się na przeciwnym biegunie. Czy przychyliłaby się Pani do opinii, że u źródeł Solidarności i ruchów millenaryjnych legły te same zjawiska – poczucie wykluczenia, potrzeba sprawiedliwości i artykulacji – zupełnie odmienny był tylko punkt dojścia?**

Myślę, że te ruchy wyrosły także z potrzeby moralnego porządku i oparcia w sobie, to znaczy odkrycia podmiotowości moralnej. Problemy materialne i polityka były tu trzeciorzędne, to raczej było przygotowywanie się w ogóle do funkcjonowania publicznego poprzez rekonstruowanie się jako podmiot. Jeżeli się przytoczy taśmy ze spotkania Gierka z robotnikami w tej samej Stoczni Gdańskiej w styczniu 1971 roku, to kiedy on im dobrotliwie mówił: już nie będziemy

was nazywali warchołami, chuliganami tylko proletariuszami, to było przyjęte jako zwycięstwo. Wyraźna jest tu pułapka bycia wyzyskiwanym przez brak wartości dodatkowej – ona nie była zabierana, po prostu nie powstawała, bo system był absurdalny. Solidarność to było rekonstruowanie porządku moralnego jako jakiegoś porządku w tym absurdzie. To była trochę inna sytuacja, bo ci ludzie wyczuwali pułapkę władzy totalitarnej, która raczej tworzyła rozpad niż koncentrację, rzeczywistą koncentrację kontroli.

Z prof. Jadwigą Staniszkis rozmawiała Joanna Błachino

fot. Lukas Plewnia / CreativeCommons / FLICKR

[1] N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearings on modern totalitarian movements*, Harper Torchbooks, The Academy Library, Harper & Brothers, New York 1961, s. V.

[2] Tamże, s. 13.

[3] Tamże, s. 31.

Rozmowa pochodzi z rocznika *Teologia Polityczna nr 4, „Mesjanizm i Polityka”*.