

Transformacja w wyobraźni zbiorowej

Transformacja symboliczna

Rok 1989 symbolizuje systemową „wielką zmianę”¹, określaną też mianem przełomu ustrojowego². To całościowe zjawisko społeczne³ obejmuje złożone procesy zmian instytucji prawno-politycznych, gospodarczych i instytucji społecznych w węższym sensie, to jest regulujących interakcje, role, stosunki społeczne, funkcjonowanie grup. Obejmuje także zmiany kulturowe w sferze ideologii, aksjologii oraz zachodzące w nowych ramach systemowych zmiany mentalności i zachowań ludzi. Modnym terminem — używanym zarówno w dyskursie naukowym, jak i potocznym — kondensującym wielość znaczeń tych złożonych procesów stała się „transformacja”⁴. Nie istnieje jednak teoria transformacji⁵. Co więcej wątpliwe, aby była ona możliwa⁶. Pozostaje kwestią

¹P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartość i więzi społeczne czasów transformacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1999, s. VIII.

²J. Kurczewska, *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 8.

³J. Szacki, *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany*, w: J. Kurczewska, *Zmiana społeczna*, s. 123.

⁴Tamże, s. 125.

⁵A. Rychard, *Spółczesność w transformacji: koncepcja i próba analizy*, w: A. Rychard, M. Federowicz, *Spółczesność w transformacji*, Warszawa 1993, s. 5.

⁶E. Wnuk-Lipiński, *Is a Theory of Postcommunist Transformation Possible?*, w: tenże (red.), *After Communism. A Multidisciplinary Approach to Radical Social Change*, Institute of Political Studies, Warszawa 1995.

otwartą, czy „transformacja” może być precyzyjnym pojęciem teoretycznym.

„Transformacja” niewątpliwie pełni jednak rolę kategorii organizującej potoczne doświadczenie i pozwalającej na pewne minimum rozumienia nowych, złożonych procesów społecznych. Stanowi element konstrukcyjny definiowania sytuacji zbiorowej, która pozostaje problematyczna jako całość. Inaczej mówiąc, jest pojęciem pewnej „quasi-teorii”⁷ wyjątkowego czasu zmian. Niejasność, wieloznaczność tej kategorii wiedzy potocznej odzwierciedla przejściowy, „liminalny” stan⁸, w jakim znalazło się społeczeństwo, dokonujące jakoby konwersji wszystkich swych instytucji ku demokratycznemu łaadowi i rynkowym regułom w życiu zbiorowym. Termin „przejście” (ang. *transition*) jest zresztą używany zamiennie z pojęciem transformacji, które kształtuje zbiorowe wyobrażenia i tendencje działania, wypierając zarówno kategorię rewolucji, jak i cząstkowej, przewidywalnej reformy. Symboliczna organizacja wyobrażeń i tożsamości zbiorowych, w tym za pomocą kategorii transformacji, w procesach wielkiej zmiany zasługuje na szczególne zainteresowanie badawcze.

W naukach społecznych, także w socjologii, „transformacja” jest terminem względnie nowym i jego różne użycia, bądź w odniesieniu do szczególnego przedmiotu badania, to jest historycznie niepowtarzalnego kompleksu zmian systemowych umownie mających początek w 1989 r., bądź w odniesieniu do jakiejś bardziej ogólnej formy tych zmian, nie są wyraźnie odgraniczane. Co dokładnie miałyby oznaczać ten termin? Nie jest jasne, do jakich odnosiłby się specyficznych własności zmiany społecznej, których nie obejmowałyby takie koncepcje, jak: wzrost, to jest ilościowa zmiana w pewnym kierunku; ewolucja, to jest jakościowa zmiana pod względem strukturalnych czy funkcjonalnych różnicowań; postęp, to jest jakościowa zmiana zgodna z jakimś standardem; adaptacja względnie integracja, czyli zmiana polegająca na wzro-

⁷ R. Stockes, J. P. Hewitt, *Aligning Actions*, „American Sociological Review” 1976, t. 41, s. 838-849.

⁸ V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977, s. 145.

ście zgodności z innym systemem⁹, albo imitacja¹⁰. „Transformacja” jest wszakże terminem precyzyjnie określonym w innych naukach, jak biologia czy lingwistyka, które sięgnęły ponownie do źródłosłowa łacińskiego *transformatio*, czyli przekształcenie. Użyteczna może być zwłaszcza analogia społecznej transformacji do matematycznego znaczenia transformacji jako zmiany określeń obiektów, czy zmiany współrzędnych obiektów, albo jako pewnego ruchu obiektów. Podstawowym pozostaje zagadnienie inwariancji transformacji, to znaczy zachowania pewnych niezmienności w transformacji¹¹. Chodzi tu o następujące problemy: jeśli dane są pewne relacje czy funkcje, jak znaleźć transformację, które ich nie zmienia; jeśli dany jest zespół transformacji, jak znaleźć wszystkie elementy w nich niezmiennie. Analogiczne pytania można postawić w odniesieniu do procesów transformacji ustrojowej, będą to zatem pytania o jej niezmienniki — w jaki sposób transformacja pozwoliła na utrzymanie uprzywilejowanych pozycji ekonomicznych przez elity komunistycznego reżimu i udział we władzy politycznej poprzez działalność eks-komunistycznej partii; co nie zmieniło się w transformacji. Proponuję przy tym analizę użycia symbolizacji jako narzędzia transformacji i zachowania jej niezmienników.

W centrum uwagi pozostaje tu wymiar symboliczny transformacji — wprowadzenie do wyobraźni zbiorowej nowego lub odzyskiwanego na nowo porządku znaczeń, który określa, czym jest rzeczywistość i co jest w niej ważne. Jest to proces polityczny, ponieważ symboliczna organizacja wyobrażeń wpływa na zachowania zbiorowe. Transformację jako okres przejściowy cechuje szczególne upolitycznienie symboli i konflikty o właściwą interpretację znaczenia¹². Symboliczne transformacje są istotnym czynnikiem zmian społecznych i kulturowych. Nazwy miejsc, ulic,

⁹ R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 407.

¹⁰ M. Ziółkowski, *O różnorodności teraźniejszości (Pomiędzy tradycją, spuścizną socjalizmu, nowoczesnością a ponowoczesnością)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 4, s. 7.

¹¹ *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, A. Bullock (red.), London 1986, s. 81.

¹² K. Pekonen, *Symbols and Politics as Culture in the Modern State*, w: J. R. Gibbins (red.), *Contemporary Political Culture*, London 1990, s. 136.

instytucji zostały zmienione — dawniej wywrotowe stały się oficjalnymi, włącznie z nazwą Rzeczypospolitej Polskiej i godłem państwa, orłem w koronie. Postawiono nowe pomniki symbolizujące identyfikacje antykomunistyczne, na przykład pomniki marszałka Józefa Piłsudskiego. Na nowo pochowano wiele prochów i przeprowadzono procesy sądowe przywracające honor niesłusznie skazanym przez komunistów. Zmieniono kalendarz świąt państwowych. Tak zwana transformacja ustrojowa niewątpliwie została uwidoczniiona w upamiętniających rytuałach zbiorowych. Integralną częścią procesu transformacji była „praca” symboli, wymagająca czasu, energii i finansów publicznych.

Niezwykłe ważne pozostaje w tym kontekście pytanie o niezmienniki transformacji, a więc pytanie o funkcję alibi pełnioną przez zmiany symboliczne w stosunku do transmisji przywilejów i zachowania panowania elit wywodzących się z poprzedniego reżimu. Zagadnienie to nie było dotychczas szerzej poruszane. Jedynie Jadwiga Staniszkis, podejmując próbę budowania teorii transformacji, wzmiankuje, że stabilizacja i ułatwianie zmian dokonywały się dzięki zasobom kulturowym w procesie kontrolowanej transformacji¹³. Badanie symbolizmu ma wszakże znaczenie kluczowe, począwszy od rytuału Okrągłego Stołu, owego — jak mówi Gustaw Herling-Grudziński — „bezkrwawego pomostu”, który stał się składnikiem popularnych wyobrażeń transformacji¹⁴. Spośród wielu problemów, jakie wiążą się z symboliczną koordynacją transformacji, proponuję zwrócić uwagę na trzy funkcje symbolizmu: stabilizację procesu transformacji przez mobilizację symbolizmu odnoszącego się do niepodległościowego etosu „Solidarności”, w tym symbolizmu „odzyskiwanej pamięci”; dezaktywację podmiotu zbiorowego, który zainicjował te zmiany, czyli inflację symbolu „Solidarności” oraz idealizację celów — utopię stanu docelowego transformacji. Metaforycznie te funkcje będą określone jako: „anestezja”, „amnezja” i „kres” transformacji. Problem wyobrażeń zbiorowych kreowanych w dyskursie

¹³J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe. The Polish Experience*, Los Angeles-Oxford 1991, s. 11.

¹⁴G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1989-1992*, Warszawa 1993, s. 303.

publicznym, zachowaniach rytualnych, a także za pomocą symboli ikonicznych zostanie ukazany także w wymiarze aksjologicznym. Analogicznie bowiem do pytania o tożsamość jednostkową można postawić pytanie o integralność tożsamości zbiorowej¹⁵, a zatem także o odpowiedzialność za przedstawienia symboliczne i działania¹⁶.

Etyka dyskursu publicznego

Wymóg zgodności słów i czynów osoby formułuje etyka indywidualna i jego spełnianie należy do zespołu cech charakteryzujących człowieka sprawiedliwego. W sposób udratyzowany przedstawia go ideał człowieka honoru. Zgodność słów i czynów można postulować też w obrębie instytucji, gdzie cnoty również uzyskują sens polityczny. Jak pisze Alasdair MacIntyre: „Zdolność praktyki do zachowania integralności zależy bowiem od tego, czy możliwe jest przestrzeganie wymogów cnót w procesie utrzymywania instytucjonalnych form będących społecznymi nosicielami tej praktyki”¹⁷. Psychologowie społeczni badający postawy stwierdzają wszakże wieloznaczność związków między tym, co mówimy, a tym, co robimy¹⁸, i relatywizują rygorizm moralnego osądu takiej niezgodności, ponieważ nie zawsze jest ona zamierzona i instrumentalizowana. Jeszcze bardziej złożony jest ten problem na poziomie komunikującego się i działającego społeczeństwa. Jeden ze sposobów modelowania demokracji polega na analizie idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Model taki, przedstawiony przez pragmatystów — George’a H. Meada i Charlesa Peirce’a, a obecnie rozwijany przez Jürgena Habermasa¹⁹, zakłada

¹⁵L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, Warszawa 1995, s. 45.

¹⁶R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 116.

¹⁷A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 351.

¹⁸I. Deutscher, *What We Say, What We Do: Sentiments and Acts*, London 1973.

¹⁹J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge 1992, s. 99.

możliwość racjonalizowania definicji sytuacji działań zbiorowych oraz sprawiedliwość i solidarność jako wartości publiczne.

Etyka dyskursu publicznego zakładałaby zatem, jak można sądzić, zgodność kluczowych przedstawień zbiorowych czy wyobrażeń i przebiegających zgodnie z nimi działań zbiorowych. Model idealny i uniwersalistyczna zasada tego rodzaju komunikacji stoją wszakże wobec wyzwań ze strony partykularnych interesów, których realizacja wymaga instrumentalnego użycia symboli w celu kontroli areny działania, mówiąc inaczej – wobec dynamiki władzy, produkcji ideologicznej i dominacji w komunikacji²⁰. Nie tylko jednak instrumentalne użycie komunikacji, czy wręcz manipulacja, może być powodem rozżewu słów i czynów na poziomie doświadczeń zbiorowych. Zwłaszcza w problematycznej sytuacji zmiany w makroskali orientowanie działań zbiorowych opiera się na prowizorycznych wyobrażeniach celów, warunków i środków. Dyskurs waha się między biegunem abstrakcyjnych projektów, jeśli zawiera kategorie nie sprawdzone jeszcze w działaniu, albo biegunem znanych, choć anachronicznych motywów, które doświadczenie weryfikowało negatywnie. Elementami takich różnych stylów poznawczych w dyskursie transformacji²¹ są na przykład tzw. teoretyczne interesy²² racjonalnej gospodarki rynkowej albo motyw „nostalgii” za egalitaryzmem realnego socjalizmu.

Transformacja była jednocześnie legitymizowana przez odwołanie do pojęcia sprawiedliwości, rozumianej jako dążenie do rewindykacji praw człowieka, z prawem do własności prywatnej i do swobodnej działalności gospodarczej jako podstawą godności i suwerenności obywateli. Podkreślanie idei państwa prawa jako zasady naczelnej wskazuje na upolitycznienie koncepcji sprawiedliwości, nawet na jej formalizację, jakby procedury legalne były głównym mechanizmem demokracji. „Sprawiedliwość społeczna”, wartość i symbol dotknięty inflacją, jako slogan ideologii komunistycznej w tym kontekście przestaje być właściwym wy-

²⁰ P. Bourdieu, *La distinction*, Paris 1979, s. 465.

²¹ A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2: *Studies in Social Theory*, The Hague 1976, s. 20.

²² J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough...*, s. 184.

obrażeniem. Warto tu przypomnieć, co pisał Friedrich von Hayek stwierdzając, skądinąd słusznie, że ofiarami tego sloganu stały się miliony: „Konieczne jest jasne rozróżnienie między dwoma zupełnie odmiennymi problemami, które wnoszą żądanie sprawiedliwości społecznej w systemie rynkowym. Pierwszy polega na tym, czy w porządku ekonomicznym opartym na rynku pojęcie `sprawiedliwość społeczna` ma jakiegokolwiek znaczenie czy treść. Drugi wiąże się z tym, czy można zachować porządek rynkowy, nakładając nań (w imię sprawiedliwości społecznej czy jakiegokolwiek innego pretekstu) pewne wzory wynagradzania oparte na oszacowaniu osiągnięć albo potrzeb różnych jednostek czy grup przez autorytet mający władzę, aby je narzucić. Odpowiedź na każde z tych pytań jest jednoznacznie negatywna”²³.

Zmiany dokonujące się w zakresie tzw. transformacji systemowej przedstawiano jako przyczynowo związane z działaniem ruchu „Solidarność” i kwestionowanie ich założeń, na przykład przez antykomunistyczny Ruch Odbudowy Polski²⁴, w *Karcie Niepodległości* określano jako zagrażające demokratycznej reformie. Wytwarzano, także na Zachodzie, potoczne przekonanie, że rok 1989 i następujące potem zmiany są rezultatem protestu „Solidarności” w 1980 r. Ruch „Solidarności” jako „samoograniczająca się rewolucja” nie zmierzał wówczas bezpośrednio i nie mógł zmierzać do obalenia ustroju komunistycznego. Działanie „Solidarności” polegało wszakże na eskalacji delegitymizacji panującego systemu. Siła mobilizacji do ruchu społecznego pochodziła z moralnego potępienia niesprawiedliwości, której miarą były niespełnione obietnice — rozdział między egalitarną ideologią i praktyką nomenklaturowych przywilejów. Jednocześnie narastanie roszczeń do rewindykacji obietnic musiało prowadzić do samodestrukcji mitu ustroju socjalistycznego. Taka była projektowana w przyszłość logika działania zbiorowego „Solidarności”. Podmiot zbiorowy tych działań rządzony był przez wyobraże-

²³F. A. von Hayek, *«Social» or Distributive Justice*, w: A. Ryan (red.), *Justice*, Oxford 1993, s. 124.

²⁴Zob. „Gazeta Wyborcza”, 12 XI 1996.

nia afektywne sprawiedliwej wspólnoty²⁵ albo wspólnoty solidarnych wspólnot: rodzinnych, kościelnych, sąsiedzkich, terytorialnych, zawodowych, na czele z narodową wspólnotą losu historycznego. Nietrudno byłoby udowodnić, że wyobrażenia te celowo „anestezyjnie” użytkowano jeszcze w czasie „terapii szokowej”, czyli w okresie zmian po roku 1989 w kierunku tzw. wolnego rynku. Ten czynnik miał niewątpliwie udział w kontrolowaniu reakcji społecznych przybierających postać protestów i niepokojów. Jeśli był to, według wyrażenia Leszka Balcerowicza, „szok kontrolowany”, to także w sensie socjotechnicznym, symbole i tworzone przez nie wyobrażenia odgrywały w nim niepomiarną rolę. Symbol „Solidarności” w każdym razie z natury swej taką, bardziej lub mniej jawną, funkcję socjotechniczną musiał pełnić za cenę inflacji z powodu powszechnego nadużywania w nowym kontekście²⁶.

Wracając do problemu „sprawiedliwego przedstawienia” w dyskursie publicznym²⁷ dokonywanych zmian i zachodzących procesów, trzeba zadać pytanie, czy można mówić o upodmiotowieniu społeczeństwa obywatelskiego, które przedstawia się sobie w sposób niezgodny z rzeczywistością albo nie zmierza do zmniejszenia rozdziewu między sposobem przedstawiania i rzeczywistością. Dotyczy to wyobrażeń przeszłości oraz projektowania siebie przez społeczeństwo, które już znalazło się w sytuacji empirycznie weryfikowalnych faktów, w tym faktów wyliczalnych, nie będącej początkowo przedmiotem wyboru. Okrągły Stół bowiem nie został demokratycznie wybrany, lecz był wynikiem kontraktu zawartego między nomenklaturą partyjną i opozycyjnymi elitami. Formalnie postkomuniści przejęli demokratycznie i ponownie sprawowali władzę w III Rzeczypospolitej Polskiej od 1993 do 1997 r. Stanowisko prezydenta objął w 1996 r. człowiek należący do młodego pokolenia partyjnych karierowiczów z lat

²⁵ T. Buksiński, *Postmoderność a sprawy Polski*, w: tenże (red.), *Współnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 81.

²⁶ O. Klapp, *Inflation of Symbols, Losse of Values in American Culture*, New Brunswick 1991.

²⁷ M. Czyżewski, *W stronę teorii dyskursu publicznego*, w: M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997, s. 115.

siedemdziesiątych. Za ten stan rzeczy niektórzy, jak Gustaw Herling-Grudziński, obciążyli odpowiedzialnością politykę tzw. grubej kreski, wobec komunistycznej przeszłości, brak jej rozliczenia. Z elitystycznego punktu widzenia natomiast winny tego stanu rzeczy miał być *homo sovieticus*, nie akceptujący własności prywatnej, praw wolnego rynku, którego widmo zobaczył pierwszy w Polsce ks. Józef Tischner. *Homo sovieticus*, który „jeszcze nie wykrzesał w sobie odpowiedzialności za rzetelne ´mieć~”²⁸, uciekający od wolności do mrzonki o państwie opiekuńczym, miałby wynosić postkomunistów ponownie do władzy.

Dominacja i uwodzenie za pomocą symbolicznych przedstawień stanowią dla socjologa interesujący temat²⁹. Według doniesień prasowych, jesienią 1996 r. rosła popularność prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego, który „w październikowym rankingu zaufania (CBOS) [...] zajął nawet pierwsze miejsce *ex aequo* z Kuroniem (po 20%)”³⁰. Wcale nie były zatem oczywiste słowa, które wypowiedział biskup połowy Sławoj Leszek Głódź w rocznicę niepodległości 1918 r.: „Polska wie, skąd przyszła i czego doświadczyła, szczególnie w ostatnim półwieczu”³¹. Kościół hierarchiczny oraz media katolickie, od 1991 r., a zwłaszcza kontrowersyjne „Radio Maryja” prowadzone przez redemptorystów, są czynnikami kształtującymi wyobrażenia zbiorowe. Ponoszą one, jak podkreślił to prymas Józef Glemp, odpowiedzialność za niezgodne z rzeczywistością przedstawienia, jak rozpowszechniane przekonanie, że „teraz przeżywamy najtrudniejsze czasy”³². Ewangeliczną radę „poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) encyklika Jana Pawła II *Veritatis Splendor* (II, 31) wprowadza do życia publicznego wskazując, że ważnym atrybutem społeczności obywatelskiej jest owa „zdolność rozpoznawania prawdy”. W PRL panował system niemal zupełnego

²⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 30.

²⁹ Jadwiga Staniszkis w swej analizie transformacji tylko mimochodem wspomina o udziale fenomenów paraideologicznych, to jest wyobrażeń na poziomie świadomości popularnej (J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough...*, s. 188–195).

³⁰ Zob. *Zmienny głos ludu*, „Gazeta Wyborcza”, 2 I 1997.

³¹ Zob. „Gazeta Wyborcza”, 12 XI 1996.

³² J. Glemp, *Hałaśliwa metoda walki*, „Gazeta Wyborcza”, 2 XII 1997.

monopolu autorytarnego kłamstwa. W okresie transformacji zaistniała możliwość pluralizmu i konkurencji perswazyjnych dyskursów, jednak i wtedy państwo zachowało wiele aktywów pozwalających na to, co Bourdieu nazywa przemocą symboliczną. Czy postulat etyki autentyczności, by posłużyć się wyrażeniem Charlesa Taylora, może zostać przeniesiony na poziom dyskursu publicznego, to jest dialogu i argumentacji, a nie manipulowania potencjalnym „elektoratem” albo „prawdziwie wierzącymi”?

Anestezja symbolu

Nie mam na myśli w tym kontekście jakiejś prawdy metafizycznej, lecz maksymalne zbliżenie poznania do historycznej kondycji egzystencji, zarówno w biografii indywidualnej, jak i w życiu zbiorowym, które są ściśle ze sobą związane. Nie jest w modzie dziś cytowanie egzystencjalistów, zamiast postmodernistów, ale do tego problemu szczególnie pasuje analiza Jeana-Paula Sartre'a, który twierdził, że lęk przed prawdą jest lękiem przed wolnością. Można tę wypowiedź interpretować także w kontekście wyobrażeń zbiorowych i odnieść do procesu transformacji systemowej. Przykład podany przez Sartre'a — pani T., która nie idzie do lekarza z obawy przed zdiagnozowaniem gruźlicy, a zatem ucieka od odpowiedzialności i wolności, da się odnieść do kondycji społeczeństwa i obywateli byłego PRL, którego część stanowił tzw. aparat partyjny, nieliczni spiskowali, a większość akomodowała się, w tym także instytucja Kościoła, który — jak zauważył ks. Józef Tischner — działając publicznie, „współżył z procesami 'budownictwa socjalistycznego'”³³. Ignorowanie prawdy o doświadczeniu tego systemu to ucieczka od odpowiedzialności w imię „nie można było inaczej”, a także według zasady: „czego nie wiemy, nie istnieje”. Jak pisze Oscar Handlin — „gdzie nie ma dowodu, nie ma historii. Prawda dla historyka znajduje się w małych elementach, które razem tworzą dokument”³⁴. Nie podjęto

³³J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980, s. 191.

³⁴O. Handlin, *Truth and History*, Cambridge, Mass. 1979, s. 405.

wystarczająco poważnego badania systemu realnego socjalizmu — zwłaszcza wobec niszczenia akt instytucji — tworzenia dokumentów narracyjnych doświadczeń potocznych, także jako zadania naukowego. Wiedza o systemie realnego socjalizmu, rozumienie potocznych doświadczeń czy, bardziej ogólnie, prawda o PRL nie stała się politycznie znacząca dla większości ludzi i fakt ten określa dzisiejszą kulturę polityczną.

Głosowanie w 1989 r. przebiegało jako symboliczne „wykreślanie” komunizmu i było momentem zgody na przemianę dzięki identyfikacji z „Solidarnością” jako nośnikiem polityki odwołującej się do wartości, przede wszystkim do godności „człowieka prostego”. Czy oznacza to rzeczywiste istnienie wówczas podmiotu zbiorowego — społeczeństwa o antykomunistycznej tożsamości, przeciwstawiającego się „władzy”? Z pewnością oznacza wyrażoną w tym momencie zbiorową wolę suwerenności i istnienia autentycznego, nawet jeśli członkowie tego społeczeństwa wchodzili w „brudne układy” z władzą. Społeczeństwo nie jest bytem, organizmem, lecz uobecnia się zarówno w jednostkowych interakcjach, jak i w kierunkowym, zbiorowym działaniu, mającym swoje *momentum*, to jest możliwość pełnej artykulacji celów i maksimum mobilizacji uczestników do ich realizacji w sprzyjających warunkach. Problematyczne pozostaje zatem zaniechanie przez elity ukierunkowania zbiorowego działania „Solidarności” po 1989 r., gdy jednocześnie nadano jej rangę symbolu działań instytucji państwa. Zamknięcie po 1989 r. Komitetów Obywatelskich było unicestwieniem możliwości lokalnego wzmocnienia podmiotu zbiorowego zdolnego ukierunkować swój byt historyczny. Pozbawienie złudzeń ma groźne następstwa w życiu zbiorowym. Oligarchiczne tendencje, uwłaszczanie się elit związkowych prowadziły do dekonstrukcji ideału i tożsamości zbiorowej „Solidarności” jako mitu. Zastąpiło go wyobrażenie pragmatycznej polityki z korupcją wpisaną w grę i w istocie uznanie dla zręcznych graczy. Z jednej strony powodowało to bezradność i bierność, z drugiej zaś beztroską kapryśność tej części elektoratu, która głosowała „byle nie na Wałęsę”. Stracił on symboliczny kapitał charyzmatycznego przywódcy wraz z inflacją instrumentalnie używanych symbolicznych odniesień

do Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”.

Utrata znaczeń i wartości osłabia tożsamość zbiorową i uniemożliwia odpowiedzialność za wspólnotę. Odrzucenie przeszłości — „gruba kreska” czy przesłona nad doświadczeniami PRL, które miały już być nieważne, niesie wielorakie konsekwencje. Nie może być tożsamości zbiorowej — „kim jesteśmy” jako społeczeństwo obywatelskie bez „skąd jesteśmy”³⁵. Transformacja nie tylko obejmuje instytucje państwa i rynku, lecz przede wszystkim systemy znaczeń i tożsamość zbiorową, bez której problematyczne jest powołanie do istnienia tego potencjalnego podmiotu zbiorowego — społeczeństwa obywatelskiego.

Nie ma nic złego w heroicznej projekcji w dużym stopniu oportunistycznego polskiego społeczeństwa i Kościoła, to jest w identyfikacji z dysydentami i męczennikami, takimi jak ks. Jerzy Popiełuszko. W systemie komunistycznym wszyscy, przynajmniej trochę, nasiąkali jego zasadami. Taką formą zniewolenia umysłu może być obsesyjne przywiązywanie wagi do codziennej w PRL inwigilacji, fobia wobec donosicieli i domaganie się lustracji. Życie w PRL nie mogło być autentyczne, wymagało choćby pewnej dozy zakłamania i sekretności. Różna była sekretność uprawiających mimikrę, dostosowujących się powierzchownie do systemu od sekretności „dla systemu” tajnych agentów i konfidentów różnego szczebla. Ustawa sejmowa z dnia 11 kwietnia 1997 r. o ujawnieniu pracy lub służby w organach bezpieczeństwa państwa lub współpracy z nimi w latach 1944–1990 osób pełniących funkcje publiczne obejmuje w artykule 7 tylko wyodrębnione stanowiska kierownicze w państwie. Jak określił to w sprawozdaniu Komisji Nadzwyczajnej poseł Bogdan Pęk³⁶, ustawa ta „wychodzić ma naprzeciw utraty wiary” przez część społeczeństwa polskiego w „czystość polityczną elit”. Poza wszelkimi innymi funkcjami miała ona zatem oddziaływać także na wyobraźnię zbiorową. Pozostaje wszakże problem wyobrażeń o działaniu instytucji w systemie nieustannej inwigilacji — szkoły, uniwersy-

³⁵Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1994, s. 34 (wyd. pol. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996).

³⁶B. Pęk, Przemówienie sejmowe, 6 III 1997 r., <http://ks.sejm.gov.pl>.

tetu, wojska, zakładu pracy, kościoła. Ich brak przyczynia się do oczyszczania systemu komunistycznego, proporcjonalnie zresztą do poczucia niewinności społeczeństwa, które zwłaszcza w okresie „Solidarności” przyjęło manichejski podział: „my” i „oni”. Bez uświadomienia sobie fałszywych form życia, habitusów, mentalności kształtowanych w ciągu kilku dekad zakaz aborcji i wprowadzenie religii do szkół dekretem mogły zostać przyjęte jako odebranie wolności. Paradoksalnie, dziedzic Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej — Sojusz Lewicy Demokratycznej — mógł być przedstawiony w wyobraźni zbiorowej jako oferujący wolność i ochronę prywatności, gdyż nie odsłonięto całej techniki zniewolenia w systemie komunistycznym. W tym kontekście pojawia się też problem praktykowania sprawiedliwości bardzo konkretnej w odniesieniu do prawa jednostki, do ochrony jej dóbr osobistych. Każdy personalny zapis dokumentalny stanowi część jaźni społecznej, zobiektywizowany wizerunek osoby. Wolność zatem może zostać doświadczona w postaci uznania prawa do poznania własnego zniewolenia, odczytania biografii przez zapis w aktach personalnych UB.

Trwanie historyczne jest z pewnością długie w habitusie i mentalności zbiorowej, także w instytucjach. Komunizm miał swoją teorię i praktykę życia społecznego. Wyeliminowanie doktrynerskiego języka oficjalnej ideologii i wprowadzenie podstawowych zasad gospodarki rynkowej nie oznacza faktycznego końca systemu komunistycznego, co trafnie wyraża termin „postkomunizm”. Nie tylko dlatego, że struktury komunistyczne z PZPR na czele kontynuują przetransformowane istnienie, tak że można mówić o alibi transformacji. Nomenklatura partyjna zachowała aktywa umożliwiające sprawowanie władzy. W istocie, chociaż za Francisem Fukuyamą, który w roku 1989 ogłosił „koniec historii”, wielu uważa, że przeznaczeniem postkomunistycznych krajów jest kapitalistyczna demokracja liberalna z już niepodważalnymi jej instytucjami i zasadami, fakt, że nośnikiem jej pozostają stare struktury, każe zapytywać o możliwe mutacje, tym bardziej że istnienie „społeczeństwa socjalistycznego” nie zostało potraktowane poważnie, a zmienne wyniki wyborów tylko to potwierdzają. Nietykalność, bezkarność byłej władzy oznacza nor-

malizację systemu przemocy, korupcji i nagradzanego oportuniźmu. Wraz z tworzeniem socjoekonomicznych faktów dokonanych i tzw. szarą strefą czyni cnoty obywatelskie pustą retoryką. Powaga stawki w walce o wolność mierzona spektakularnymi ofiarami życia i zdrowia, terrorem stanu wojennego, którego symbolem pozostaje pacyfikacja kopalni „Wujek” — egzystencjalne zbiorowe doświadczenie lat osiemdziesiątych zostało określone „grubą kreską”, podobnie jak „Solidarność” jako nośnik zmiany społecznej. Można by doszukiwać się dialektyki stosowanej: od komunistycznej tezy, przez solidarnościową antytezę, do postkomunistycznej syntezy. W historię najnowszą została wpisana zasada sprzeczności w procesie dziejowym: masowy ruch związków zawodowych umożliwił jakościową zmianę komunistycznych funkcjonariuszy partyjnych w kapitanów kapitalizmu, do których zgodnie z żelaznym prawem oligarchii dołączyli liderzy związkowi. Dialektyczne unicestwienie się realnego socjalizmu i powstanie w nim elit jako nowej klasy rządzącej za pomocą narzędzi myślenia liberalnego, wolnego od principiów etycznych sprawa, że postkomunizm można uznać za formę awangardową, ponieważ jest pastiszem demokracji. Tę awangardę w pełni ucieleśnia prezydent Aleksander Kwaśniewski oddający hołd Kościołowi, opozycji demokratycznej i emigracji, w cieniu pomnika marszałka Piłsudskiego głoszący, że patriotyzmem rządzącej lewicy było „[...] zapewnienie jak najwięcej suwerenności w pojałtańskich warunkach”³⁷. Żądanie prawdy i sprawiedliwości może już być tylko „fundamentalizmem” albo „totalitaryzmem” wobec uchylającego miary doczesne wymiaru transcendencji, w którym lokuje Kwaśniewski legitymizację *status quo* politycznego. W orędziu noworocznym w 1996 r. posłużył się słowami papieża Jana Pawła II, heroizując *implicite* swą rolę męża stanu, „odpowiedzialnego wobec Boga i Historii”, wpisując ją w uniwersalną misję budowania „cywilizacji miłości”³⁸. Strategia ta godna jest dokładniejszej analizy. Obejmuje takie gesty symboliczne, jak:

³⁷ *Dwie Polski*, „Gazeta Wyborcza”, 12 XI 1996.

³⁸ *Przebaczenie wyzwala*, „Gazeta Wyborcza”, 2 I 1997.

- unikanie typizacji „komunistycznego antychrysta” wedle przysłowia „tylko diabeł boi się wody święconej”;
- dawanie do zrozumienia, że papież jest autorytetem;
- sugerowanie, że podziela się podstawowe wartości chrześcijańskie, czemu służy metafora „cywilizacji miłości”;
- domaganie się rozgrzeszenia komunistów w imię apelu do wyższych moralnie racji (zasada miłości bliźniego i nieprzyjaciół);
- obsadzanie nieskłonnych do przyjęcia *status quo* postkomunizmu w roli zniewolonych moralnie.

Amnezja po anestezji

Funkcjonalność dyskursu liberalnego dla postkomunistycznej syntezy systemowej jest widoczna zwłaszcza w stosunku do pamięci zbiorowej, czyli wyobrażeń i sposobów upamiętniania tego, co działo się w przeszłości³⁹. Doktryna i praktyka liberalna są zasadniczo przeciwne pamięci, ponieważ wolność musi być też uwolnieniem od ciężaru przeszłości. Już markiz Mirabeau wiedział, że władać to panować nad wyobrażeniami zbiorowymi. Syntetyczny postkomunizm możliwy jest tylko przez kształtowanie zbiorowej amnezji⁴⁰. Zrozumienie tego procesu uważam za kluczowe, ponieważ prowadzi on do przekształcania wspólnoty co najwyżej w grupy interesów i oznacza uprawianie antytożsamiociowej polityki symbolicznej. Zostało to zresztą wyraźnie powiedziane przez twórcę opinii publicznej myśliciela, redaktora naczelnego „Nowej Republiki”, i warto jest zacytować: „Przykładem na to były i są spory dotyczące pamięci dawnego ustroju w czasach postkomunistycznych i ewentualnych konsekwencji, jakie z pamiętania zbrodni i krzywd należałoby wyciągnąć. Spór dotyczący tych zagadnień jest sporem, który — bez względu na jego znaczenie — ma charakter niedemokratyczny, ponieważ pamięć nie może być w pełni demokratyczna, czyli ani nie

³⁹ B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965–1988*, Warszawa 1990, s. 8.

⁴⁰ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, s. 156.

ma tu mowy o oddaniu sprawiedliwości, ani o takim samym potraktowaniu wszystkich, których należałoby pamiętać. Dlatego właśnie, a nie z powodów moralnych, umiarkowane zapominanie bardziej sprzyja budowie liberalno-demokratycznego społeczeństwa. I okaże się dopiero, czy tak jest rzeczywiście, czy pionowy, hierarchiczny i emocjonalny wymiar pamięci nie będzie wprawdzie czynnikiem niezbyt demokratycznym, ale na tyle silnym, że zdecyduje o losach krajów postkomunistycznych w zaskakująco znacznym stopniu” [podkr. — E. H.]⁴¹.

Ten kontrolowany proces amnezji zachodzi po anestezyjnym zastosowaniu pamięci „Solidarności”. Szok zmian kontrolowała terapia anestezyjna, to jest symbolika i wiara w wypełnianie się zamierzenia zbiorowego działania w tym ruchu. Szesnaście miesięcy „Solidarności” 1980–1981 było symbolicznie obramowane odniesieniem do pamięci zbiorowej: powstania listopadowego w 1830 r., odzyskania niepodległości w 1918 r., uchwalenia Konstytucji 3 maja 1789 r., poznańskiego czerwca 1956 r., masakry na Wybrzeżu Gdańskim w grudniu 1970 r., robotniczego zrywu w Radomiu w 1976 r. i innych wydarzeń⁴². Odzyskiwanie skonfiskowanej pamięci zbiorowej w ceremoniach upamiętniających i innych „wynalezionych tradycjach”⁴³, pozwalało jednocześnie wzmacniać zbiorową tożsamość ruchu i wspólnoty narodowej w grze pamięci i historii⁴⁴. Można dawać dowody na to, że na poziomie symbolicznym okres transformacji, zwłaszcza na początku lat dziewięćdziesiątych, był kontynuacją tej „pracy” symbolu, zapoczątkowanej w 1980 r. Warto zauważyć w tym momencie znaczenie symbolicznych rewindykacji, na przykład ogniskowanie uwagi publicznej na odkrywaniu prawdy o masowym mordzie oficerów polskich przez NKWD w Katyniu, bez względu na jej doniosłość samą w sobie, pełniło funkcję legitymizacji procesów zachodzących zmian. Antybolszewizm wymierzony był więc celnie dość daleko w przeszłość roku 1940 czy 1920, a nie w swojski,

⁴¹ Tamże, s. 168–169.

⁴² B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne*, Warszawa 1994, s. 193 n.

⁴³ E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

⁴⁴ P. Nora (red.), *Les lieux de mémoire*, Paris 1984, s. XXXIV–XXXV.

narodowy reżim bierutowski, gomułkowski, gierkowski czy reżim Jaruzelskiego. Trzeba zauważyć, że w legitymizowaniu symbolicznym brał udział Kościół instytucjonalny, ukraczający w obszar publiczny w polskim kształcie *civil religion*, zwłaszcza w momencie krytycznego przejścia przez „próg transformacji” 1989 r. Ponowne „zdobycie władzy” przez „Solidarność” reprezentowaną przez Akcję Wyborczą „Solidarność” dokonało się dzięki relegowanej, zdawać by się mogło, metodzie mobilizacji symbolicznej, która zawierała etyczną wizję polityki⁴⁵.

Kres transformacji — liberalna demokracja

Problem przedstawień i wyobrażeń zbiorowych obejmuje nie tylko przeszłość bardziej lub mniej nieodległą z punktu widzenia genezy obecnych działań, a więc *terminus a quo*, ale i przyszłość — *terminus a quem*, to jest stan demokracji liberalnej. Jest ona przedstawiana w wizji „końca historii” jako stacja docelowa, ulokowana w utopii przestrzennej zjednoczonej Europy, bez rozróżnień, bez głębszej problematyzacji, kwestionowania. Mającą się spełnić eschatologię proletariacką „ery komunizmu” zastąpiła utopia docelowego miejsca i stanu bytowania społeczności zintegrowanej Europy. Demokracja liberalna, zwłaszcza w postmodernistycznym wariacie, obfituje wszakże w sprzeczności kulturowe. Alain Touraine ostrzega: „Jeśli zwracamy uwagę na upadek totalitarnych reżimów komunistycznych, możemy interpretować go jako tryumf demokracji. Czemu wszakże mamy zapomnieć, że socjaldemokratyczne ustroje także zanikają?”⁴⁶. Można notabene przypomnieć, że w obrębie postreżimowego dyskursu lansowano

⁴⁵ Jak pisze Jadwiga Staniszkis, część elit politycznych uznała „nacjonalizm” i „fundamentalizm” — cokolwiek miałyby one oznaczać — za dysfunkcjonalne dla transformacji, a Tadeusz Mazowiecki, symboliczny premier początku transformacji, wypowiadać się miał przeciwko „neotradycyjnym” i „neokolektywnym” metodom oddziaływania na wyobrażenia i zachowania zbiorowe. J. Staniszkis, *The Dynamic of the Breakthrough...*, s. 192–216.

⁴⁶ A. Touraine, *Democracy: From a Politics of Citizenship to a Politics of Recognition*, w: L. Macher (red.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London 1995, s. 256.

odrzućcie pojmowanie systemu komunistycznego jako totalitarnego.

Nowa czy ponowoczesna demokracja przedstawia się jako tolerancyjna, oligarchiczna, taka, w której większość stanowią konsumenci, bo także wybory polityczne są częścią zachowań konsumpcyjnych. Charles Taylor uważa, że ponowoczesna demokracja liberalna proponuje dewiacyjne formy autentyczności, bierze w nawias historię, wymogi solidarności i jest antytetyczna wobec jakiegokolwiek silniejszego zaangażowania we wspólnotę⁴⁷.

Z liberalnym woluntaryzmem jednostki żądającej wolności od norm i absolutnej tolerancji zbieżny jest postkomunistyczny postulat zamknięcia czy „odkreślenia” problemu ewaluacji przeszłości. „Koniec historii” w ponowoczesnej demokracji liberalnej oznacza kres państwa narodowego, kres podmiotów zbiorowych, takich jak naród czy klasa, i schyłek instytucji religijnych. Oczywiście zatem, że habitus katolicko-narodowy w Polsce, a także cokolwiek zostało z „Solidarności” stają się tu balastem przeszkadzającym w dążeniu do tego końcowego terminalu. Sposób przedstawienia docelowego stanu transformacji jest uproszczony, nie uwzględnia problematyczności liberalno-demokratycznego porządku politycznego, społecznego i kulturalnego. Jest to, zdaniem niektórych, rozbieżna z codziennymi doświadczeniami ludzi „nowomowa wolnego rynku”⁴⁸. Określenie, do czego się zmierza, dokonuje się przy tym nie tyle przez negatywne odniesienie do instytucji komunistycznych i habitusów życiowych w realnym socjalizmie, ile przez negację form wykształconych w opozycji do nich, to jest solidarnościowych i katolicko-narodowych. Touraine słusznie wskazał, że definicja demokracji jest bezużyteczna, jeśli nie pomaga wskazać głównych wrogów demokracji we własnym kraju. Otóż prenowoczesna klasa chłopska, nowoczesna wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, Kościół, naród stają na przeszkodzie ponowoczesnej liberalnej demokracji. Metonimicznie uważane są za

⁴⁷ Ch. Taylor, *Ethics of Authenticity*, s. 40, 43, 46.

⁴⁸ W. Morawski, *Zmiana systemowa jako wyzwanie cywilizacyjne*, w: M. Grabowska, A. Sulek (red.), *Polska 1982-1992*, Warszawa 1993, s. 5.

spuściznę komunizmu, w którym ukształtowały się w swej obecnej formie.

Pytanie „Jaka demokracja?” jest wszakże pytaniem otwartym i dopóki jest otwierane przez ciągłe zapytywanie, dopóty wypełnia się intencja demokratyczna w życiu zbiorowym. W polskich warunkach formalne określenie negatywnej wolności politycznej — nikt nie może mieć władzy wbrew woli większości — okazuje swój problematyczny sens w kontekście nieadekwatnych przedstawień przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zbiorowej. Racjonalność wyborów elektoratu i samostanowienie społeczeństwa w wolny sposób w warunkach prawdy podane są w wątpliwość. Oszustwo w kampanii wyborczej 1995, podczas której kandydat podał biograficzną nieprawdę zostało zinstytucjonalizowane przez orzeczenie Sądu Najwyższego w obecnej prezydenturze, której slogan wyborczy brzmiał: „wybierzmy przyszłość” i symbolizuje fałszywe przedstawienie na szeroką skalę. Wolność wyborów staje się wątpliwa, kiedy wierzenia są traktowane instrumentalnie przez elity, które przecież koncentrują zasoby nawet w tzw. społeczeństwie otwartym⁴⁹.

Pojawia się tu zwłaszcza problem instrumentalizacji klasy robotniczej. Wydaje się, że w obecnym przedstawieniu końca historii zakończyła ona swoją misję w obrębie formacji ustrojowej stworzonej w jej imieniu. Czy dotyczy to także Związku Zawodowego NSZZ „Solidarność”? Wmontowanie samorządnej organizacji masowej było transformacją ustroju od wewnątrz. Legitymizacja działania tego związku i delegitymizacja władzy dokonywały się na gruncie retoryki ustroju robotniczo-chłopskiego przeciw biurokracji partyjnej nomenklatury i aparatu przemocy. Mobilizacja — jak głosiły postulaty strajkowe będące przedmiotem negocjacji — była przeprowadzana w imię sprawiedliwości i egzekwowania egalitarnych zasad idealnych ustroju. W tym sensie nie jest słuszna teza o irracjonalności „Solidarności”⁵⁰. Ze względu na warunki było to działanie racjonalne i osiągające w pełni cel — złamanie monopolu reprezentacji „klasy przodu-

⁴⁹ A. Touraine, *Democracy...*, s. 272.

⁵⁰ A. Magdziak-Miszeewska, *Irracjonalność Polski posierpniowej*, „Więź” 1996, wrzesień, s. 11-16.

jącej” przez PZPR. Związek jako podmiot działania, jako główny aktor historyczny został wszakże „zdezaktywizowany” za prezydentury Lecha Wałęsy. Jakże były tego prawidłowości, zasługuje na badanie, podobnie jak częściowa rewitalizacja „Solidarności”, w której wyniku nastąpiło przejście władzy w kolejnych wyborach 1997 r. i utworzenie rządu koalicyjnego premiera Jerzego Buzka. Niniejsze rozważania na temat przedstawień zbiorowych obejmują ważny wymiar tych procesów. Jako symbol, jak zostało wyżej wspomniane, „Solidarność” w tym procesie uległa inflacji z powodu przesadnego, wielokrotnionego użycia i niespełnienia obietnic. Zamiast aktywności, związek cechowała na początku lat dziewięćdziesiątych reaktywność, funkcje obronne wobec interesów pracowniczych, a nie „określanie historyczności” — wedle wyrażenia Touraine’a. Równolegle, jak pisze Jerzy Szacki, zamiast mitu robotnika i sprzymierzonego z nim inteligenta przedstawiano mit przedsiębiorcy i klasy średniej z jej misją cywilizacyjną. Klasa robotnicza i „Solidarność” „zaczęły być uważane za żywiol potencjalnie niebezpieczny i konserwatywny, związany organicznie ze strukturą gospodarki ustanowioną i utrwaloną przez komunizm”⁵¹, choć „Solidarność” czerpiąca dynamizm z mitu narodowej walki o niepodległość i demokrację mogła być nośnikiem radykalnej zmiany antykomunistycznej.

Dotychczas zmiany tzw. transformacji ustrojowej pozostają w problematycznym związku ze zmaganiem „Solidarności 1980” z totalitaryzmem. Dlatego premier Jerzy Buzek wypowiedział kontrowersyjne zdanie w swym *exposé*: „Zrobię wszystko, aby nasz rok 1997 był zapamiętany jako rok początku naprawy państwa, ostatecznego zerwania ze złą przeszłością”⁵². Jerzy Szacki uważa transformację za liberalny eksperyment w związku z nawróceniem nomenklatury na kapitalizm⁵³. Ponowoczesny liberalizm zaś nie troszczy się już o kwestie prawdy i egzystencji historycznej⁵⁴. Jeśli ks. Tischner stwierdza, że „poczucie sprawiedliwości, które tkwi w każdym człowieku, nie będzie w przy-

⁵¹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 160.

⁵² J. Buzek, *Exposé Prezesa Rady Ministrów*, <http://ks.sejm.gov.pl>.

⁵³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*.

⁵⁴ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

padku komunizmu zaspokojone”⁵⁵, to trzeba zadać pytanie, czy chodzi tylko o niemożność ukarania sprawców zbrodni, czy też o słusne i sprawiedliwe kształtowanie wyobrażeń doświadczeń zbiorowych.

⁵⁵J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 109.