



ETYKA
I ŻYCIE
PUBLICZNE

SOLIDARNOŚĆ

W ŻYCIU PUBLICZNYM

REDAKCJA NAUKOWA
KS. WŁADYSŁAW ZUZIĄK
BARBARA ŻMUDA-FRYDRYCHOWSKA



Solidarność w życiu publicznym

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Katedra Etyki i Katedra Filozofii Społecznej i Polityki

Seria:
Etyka i Życie Publiczne
tom X

Solidarność w życiu publicznym

pod redakcją
ks. Władysława Zuziaka,
Barbary Żmudy-Frydrychowskiej

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2021

Recenzje

prof. dr hab. Aleksander Bobko, Uniwersytet Rzeszowski

dr hab. Andrzej Kobyliński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Korekta

Zofia Sajdek

Łamanie

Lucyna Sterczewska

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
w Krakowie przyznanej w roku 2021

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-822-1 (druk)

ISBN 978-83-7438-973-0 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389730>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

W ramach prac Katedry Etyki od 2008 roku organizujemy konferencje z cyklu „Etyka i Życie Publiczne”, w których podejmujemy szczególnie ważne i aktualne problemy etyczne współczesnego życia publicznego. Dotychczas badaliśmy między innymi wolność i władzę, kłamstwo, autentyczność, równość, chciwość, zaufanie, nienawiść, wrażliwość i obojętność, prawo oraz sprawiedliwość. W jubileuszowym, dziesiątym tomie, zatytułowanym: *Solidarność w życiu publicznym*, chcemy zaproponować Państwu szereg refleksji na temat aktualności idei solidarności w życiu publicznym.

Czterdzieści lat temu powstał w Polsce ruch społeczny „Solidarność”, który do dziś fascynuje filozofów, socjologów i politologów. Do rozwoju zarówno tego ruchu, jak i idei solidarności w znacznej mierze przyczynili się dwaj wybitni Profesorowie naszej uczelni: kard. Karol Wojtyła i ks. prof. Józef Tischner. Czujemy się zatem zobowiązani do rozwijania ich dzieła. Dlatego też Katedra Etyki naszej Uczelni dwadzieścia lat temu opublikowała ważną książkę *Idea solidarności dzisiaj. Działanie według wartości*. W roku 2018 powołano na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności. Przygotowując się do symbolicznego jubileuszu czterdziestolecia, staraliśmy się włączyć w te wydarzenia poprzez intelektualną refleksję nad tym, jaki był i jest wpływ idei solidarności na kształt polskiego społeczeństwa w ostatnich latach. Autorzy zaproszeni do filozoficznej analizy pojęcia solidarności w różnych sferach życia publicznego podjęli się próby zdefiniowania tego pojęcia

i uchwycenia go w jego oryginalnym kontekście, jak również wyjaśnienia tego, jak je rozumie człowiek współczesny.

W poszczególnych artykułach zastanawiamy się między innymi nad tym, czy odeszliśmy od oryginalnego rozumienia solidarności, a jeśli tak, to w którą stronę i dlaczego. Jak daleko można rozsądnie rozszerzać granice solidarności – czy obejmuje ona wszystkich ludzi, wszystkie byty ożywione, a może całość stworzenia? Czy idea solidarności jest wpisana w polską i europejską tożsamość?

Może nie znajdziemy pełnych odpowiedzi na te pytania, ale mamy nadzieję, że poszczególne teksty będą zachętą do pogłębionej refleksji i wspólnego poszukiwania zarówno możliwości, jak i potrzeby odświeżenia, a także upowszechniania idei solidarności w życiu społeczno-gospodarczym, nie tylko w naszych codziennych relacjach społecznych, lecz również w relacjach poszczególnych wspólnot i narodów. Chcemy, aby publikacja *Solidarność w życiu publicznym* była ważnym wydarzeniem w rozważaniach dotyczących idei solidarności i jej znaczenia we współczesnym świecie.

Wyrażamy wdzięczność wszystkim Autorom, którzy w tej książce podjęli się analizy zagadnień dotyczących solidarności. Mamy nadzieję, że ich prze-myślenia pozwolą rzucić nowe światło na ten wielostronnie już ujmowany, a wciąż jeszcze nie w pełni zrozumiany fenomen społeczny.

Redaktorzy

Ryszard Moń

 <https://orcid.org/0000-0002-7113-4730>

Akademia Katolicka w Warszawie

Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności

Zagadnienie solidarności może być rozważane w wielu aspektach i temu zadaniu podporządkowana jest niniejsza publikacja. Podejmując ten temat, chciałbym pokazać zależności, jakie istnieją między indywidualnym, społecznym i moralnym wymiarem tego zjawiska. Specjalnie używam słowa „zjawisko”, by zwrócić uwagę na pewien fenomen zarówno w życiu jednostek, jak i całych społeczności. W Polsce stało się ono popularne wraz z powstaniem Niezależnego Związku Zawodowego „Solidarność” w roku 1980. Niemniej jednak warto odnotować, że pisał na ten temat Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn* już w roku 1969, zaliczając solidarność do postaw autentycznych, społecznotwórczych (obok sprzeciwu) i odróżniając od postaw nieautentycznych, nazywanych przez niego konformizmem bądź unikiem¹. Wojtyła rozważał zagadnienie solidarności w kontekście partycypacji i uczestnictwa osoby w społeczności lub tym, co nazywał on *communio personarum*, a więc wspólnotcie osób. Spotkało się to zresztą z dużą krytyką choćby ze strony Leszka Kuca², który pytał, jak można uczestniczyć w życiu osoby, skoro *persona est alteri incommunicabilis*, zgodnie z definicją podaną przez Boecjusza. Późniejszy namysł na temat solidarności pokazał, że może

1 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 310–319.

2 Por. L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, „*Analecta Cracoviensia*” 5 (1973–1974), s. 183–190.

być ona ujmowana od strony socjologicznej, psychologicznej, filozoficznej i teologicznej, zwłaszcza w świetle późniejszych wypowiedzi Wojtyły, już jako papieża Jana Pawła II.

Powstaje też pytanie, czy solidarność można traktować jako sprawność moralną, czyli cnotę. Wedle klasycznego podziału cnót – nie. Warto w tym miejscu odwołać się do poglądów francuskiego myśliciela Andrégo Comte-Sponville'a, który w książce *Mały traktat o wielkich cnotach*³ nie tylko jej nie wymienia, ale wręcz twierdzi, że nie może być za taką uznawana. Jest to o tyle ciekawe, że wspomniany myśliciel uważał siebie za ateistę. Jest to szczegół, który ma spore znaczenie w kontekście dalszych rozważań. Twierdził on, że solidarność jest pewnym stanem duszy (w jej ateistycznym rozumieniu), ale jest to raczej wartość niż cnota. Wskazywać ma na to sama etymologia, zgodnie z którą solidarność oznacza działanie czy współdziałanie, które nie zawsze jest dobre. Jest ona najczęściej interesowna i zbyt złudna, by można ją było uznać za cnotę. Bywa uznawana za coś dobrego, podczas gdy tak naprawdę jest egoizmem grupowym. Comte-Sponville uważa wprawdzie, że jest ona wtedy czymś lepszym niż działania nastawione na osiągnięcie jedynie osobistego zysku, niemniej jednak twierdzi, że brakuje jej bezinteresowności i jest ona „raczej wadą niż zaletą”⁴. Jest też głęboko przekonany, że we współczesnym świecie nadużywa się tego słowa i przypisuje się mu niewłaściwą konotację⁵. „Stało się ono zamiennikiem takich pojęć jak równość, sprawiedliwość, szlachetność, co oczywiście jest błędem leksykalnym”⁶.

Powstaje zatem pytanie, czy takie potraktowanie solidarności jest właściwe. Czy rzeczywiście jest to zamiennik wyżej wymienionych słów? A jeśli tak, to czy istnieje tożsamość zakresów treściowych? Czym zatem jest solidarność? Wartością, cnotą czy jeszcze czymś innym? Jakie jest jej źródło? Czy jest to zjawisko społeczne, cnota, wartość, powinność? Innymi słowy: warto czy należy być solidarnym? Jaki jest moralny wymiar tego pojęcia?

3 Por. A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 2000.

4 Tamże, s. 87.

5 Por. R. Moń, Recenzja książki A. Comte-Sponville'a *Mały traktat o wielkich cnotach*, „*Studia Philosophiae Christianae*” I (2003), s. 231.

6 A. Comte-Sponville, *Mały traktat...*, s. 87.

Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba sprawę rozważyć w perspektywie historycznej. Wiele bowiem wskazuje na to, że mamy do czynienia z poglądami odziedziczonymi po rewolucji francuskiej, która wylansowała trzy słowa (czwarte pomijam), czyli „wolność”, „równość”, „braterstwo”. Co więcej, myśliciele popierający działania rewolucyjne czynili wszystko, by oderwać ocenę ludzkich działań od wszelkich autorytetów zewnętrznych, zwłaszcza religijnych (Boga, Kościoła). Pozostawmy na uboczu pytanie, czy wspomniane terminy mogą jednocześnie istnieć obok siebie. Bo jeżeli mamy do czynienia z wolnością, to nie będzie równości, jako że ludzie nie są równi pod względem uzdolnień, pracowitości czy wytrwałości w działaniu. Jak można mówić o braterstwie, gdy odrzuca się wiarę w Boga jako Ojca wszystkich ludzi, na co zwracał uwagę Emmanuel Lévinas?⁷ Niemniej wydaje się, że słowo „solidarność” było pierwotnie odnoszone do działań o charakterze społecznym, przy jednoczesnym zachowywaniu wymiaru osobistego, zwłaszcza wolnościowego. W jaki jednak sposób uzyskało ono konotację moralną? Należało być solidarnym czy też się to opłacało (było warto)? Śledząc historię myśli społecznej, można odkryć dwa podstawowe podejścia do tego zagadnienia. Jedni dopatrywali się źródeł solidarności w zwalczaniu zła społecznego, którego istotę ukazywały szalejące epidemie; i choćby z tego względu, w dobie pandemii koronawirusa, warto się przyjrzeć zarówno istocie zła społecznego, jak i powstawaniu zjawiska solidarności. Inni doszukiwali się źródeł solidarności w walce z zagrożeniami jawnymi się w grze sił rynkowych i próbach zaradzenia temu, choćby poprzez instytucję ubezpieczeń społecznych i nadania charakteru prawnego pewnym działaniom o charakterze społecznym. Wskazywali oni przy tym, że jesteśmy wzajemnie zadłużeni, tj. mamy długi, a z drugiej strony jesteśmy wierzycielami, gdyż inni wiele nam zawdzięczają – stąd też wypływa pewien obowiązek moralny. Powstaje jednak pytanie, na podstawie czego moglibyśmy ustalić treść i wielkość tego obowiązku. Czy mamy odwoływać się do teorii umowy społecznej w wersjach zbliżonych do tego, co głosił Jean-Jacques Rousseau, czy może do tak zwanej umowy solidarnościowej? Jedna i druga wydaje się

7 Por. E. Lévinas, *L'au – delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, s. 129. Na temat tak rozumianego humanizmu i braterstwa pisze: B. Skarga, *Spotkanie z Lévinasem*, „Przegląd Powszechny” 5 (1985), s. 198 i n. Por. także R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości*, Warszawa 1999, s. III–III7.

fikcją. Ale czy na pewno? A może któraś z tych wersji jest bardziej zbliżona do rzeczywistości? Jeśli tak, to która i dlaczego? Tak czy inaczej nadawanie charakteru prawnego pewnym działaniom jako obowiązującym jest próbą znalezienia miejsca między liberalizmem a socjalizmem. Gdzie wreszcie ujawnia się moralny charakter działań solidarnościowych? Jaka jest ich podstawa? Oto pytania, na które będziemy poszukiwali odpowiedzi w dalszych rozważaniach.

Walka ze złem społecznym źródłem i istotą solidarności

Wiele wskazuje na to, że mówiąc o solidarności, poszukiwano trzeciej drogi między liberalizmem a socjalizmem. Chodzi o to, że do końca XIX wieku solidarność nie oznaczała żadnej szczególnej doktryny społecznej czy programu poprawy sytuacji klasy robotniczej. Myśliciele wypowiadający się na ten temat mieli na uwadze głównie szczególny rodzaj wspólnego fundamentu, tj. obowiązkowego – zarówno naukowego, jak i ideologicznego – odniesienia pomiędzy ludźmi. Zagadnienie solidarności stało się przedmiotem badań socjologicznych, czego przykładem mogą być prace Émile’a Durkheima, jak choćby *De la division du travail social*⁸, a także prawnych i politycznych. Rozważania te pokazały jednak, że zasadniczą sprawą jest nie tyle kwestia społeczna, ile raczej moralna. Doktryna solidarności jest bowiem zasadniczo doktryną moralną. Jej teoretycy, czy byli naturalistami, socjologami, ekonomistami, czy też prawnikami, to i tak byli oni, i to przede wszystkim, obrońcami moralności⁹. Aż do końca XIX wieku odnoszono się do kwestii obowiązków w terminach moralnych. Chodziło o sformułowanie reguł moralności laickiej, ostatecznie zsekularyzowanej, która pozwalałaby uzasadniać wprowadzane obowiązki pozytywne względem drugiego człowieka. Problem solidarności przewija się przez działalność reformatorów społecznych początku XIX wieku. Towarzyszy programowi politycznemu tego stulecia, czyli powtarzanemu pytaniu, jak „dokończyć rewolucję”, ustanowić pozytywną organizację społeczności bez odwoływania się do wskazań religijnych.

8 É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893.

9 Por. F. Ewald, *Solidarité*, w: M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Paris 2004, s. 1830.

Jak zauważa François Ewald, zarówno Henri de Saint-Simon, jak i Auguste Comte czynią to zagadnienie tematem rozważań socjologicznych. W wyniku debaty na temat konstytucji we Francji w roku 1848 zwrócono uwagę na rolę braterstwa jako kategorii konstytutywnej obok wolności i równości. W rozumieniu prawnym było ono traktowane jako rodzaj miłosierdzia i dobroczynności. W apendyksie do *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* Charles Renouvier napisał: „Cnota republikańskiej moralności, która jest tylko społeczną formą moralności chrześcijańskiej, zależy zasadniczo od tego, czy Republika poznała siebie jako zobowiązaną przez Obowiązek braterstwa”¹⁰.

Warto zauważyć, że niemal do końca XIX wieku trudno jest mówić o istnieniu upragnionej przez rewolucjonistów moralności pozytywnej, która pozwalałaby nadać charakter prawny temu, co dotąd uchodziło za miłosierdzie i dobroczynność i było wyrazem dobrej woli. Chodzi o to, że wedle terminologii doktryny liberalnej sfera obowiązków prawnych była ograniczana jedynie do poszanowania praw drugiego. Uważano, że prawo może nakazywać tylko naprawianie krzywdy wyrządzonej drugiemu, ale nie działania na rzecz jego dobra. Obowiązki „pozytywne” (czynienie dobra drugiemu) pozostawały poza dziedziną tak rozumianej moralności. Stąd jawił się problem, na który zwracali uwagę niektórzy reformatorzy, a brzmiał on mniej więcej w ten sposób: jak sformułować teorię prawa, która odrzucałaby podział dóbr proponowany przez liberalizm, ale bez niszczenia go jako systemu? Chciano zapisu prawnego ukazującego potrzebę urzeczywistnienia haseł rewolucji o powszechnym braterstwie. Dlatego zaczęto coraz śmielej proponować sposób na przekroczenie liberalnego ograniczenia. Starano się pokazać, że wolność może generować pozytywny obowiązek czynienia dobra. Takie zobowiązanie nie tylko miało być zgodne z wolnością, ale wręcz stanowiłoby jej warunek. Zastanawiano się nad sposobem transformacji postawienia problemu zgodności tezy o wolności każdego z tezą, że mamy obowiązki wobec innych. Chodziło o rozwiązanie pewnego problemu epistemologicznego. Tym sposobem pojawiło się zagadnienie solidarności, rozważane w kontekście zagrożeń, głównie epidemiologicznych¹¹.

10 C. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris 1981, s. 153 (tłum. własne).

11 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 183i; L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*,

Zależność między obowiązkami a dobrem, jakie trzeba czynić, ujmowana w kontekście solidaryzmu, dotyczy szczególnego doświadczenia zła. Chodzi nie tyle o zło, z jakim spotykamy się w naturze, ile o to, które tkwi w człowieku, a dokładniej rzecz ujmując – w relacji jednego z drugim. Léon Bourgeois nazywa je złem społecznym. Pisze on:

Rzeczy złe społeczne są tymi, których pojawienie się nie było spowodowane jedynie błędami osobistymi jednostki, lecz błędami lub niewiedzą wszystkich. Zła społeczne są tymi, których skutki nie pojawiają się tylko u jednostki, lecz mają wokół niej nieuchronne reperkusje u innych członków społeczności; zła społeczne są tymi, których przyczyny i skutki są bardziej fatalne, szersze, bardziej rozciągle niż u samej jednostki i gdzie, w konsekwencji, odpowiedzialność całego narodu jest ciągle angażowana¹².

Bourgeois przywołuje postać Ludwika Pasteura, pisząc:

To dzięki niemu pojęcie nowej ludzkości mogło się ukazać i zapaść w pamięć. To on postrzegał dokładniej relacje, które istnieją pomiędzy ludźmi; to on udowodnił w sposób ostateczny głęboką współzależność, jaka istnieje między wszystkimi żyjącymi, między wszystkimi bytami; to on, formułując w sposób ostateczny doktrynę mikrobiologiczną, pokazał, jak każdy spośród nas zależy od inteligencji i moralności innych [...]. Udowodnił nam, że każdy z nas mógłby być ogniskiem śmierci dla innych żyjących, a w konsekwencji to był dla nas obowiązek zniszczenia tych śmiertelnych zarodków, i dla zapewnienia naszego własnego życia, i dla zagwarantowania życia wszystkich innych¹³.

W przywołanym cytacie chodzi o to, że odkrycia Pasteura miały podwójne znaczenie: w porządku wiedzy medycznej i w porządku moralnym. Pozwoliły na sformułowanie pozytywnej moralności, na wyprowadzenie powinności

t. I, Paris 1914, s. 42.

12 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. I, s. 42.

13 Tamże, s. 57.

z bycia. Ukazały, że zło społeczne jest rezultatem działań solidarności lub ich braku w trudnym czasie. Różne rodzaje solidarności ujawniają się bezpośrednio jako solidarności oceniane negatywnie, solidarności w złu (zakazania, brak pomocy). Wskazują na konieczność utworzenia sztucznego porządku prawnego, który uprzedzałby wyrządzenie krzywdy. Inny myśliciel, Charles Gide, tak ujmował to zagadnienie: „Istnieje tylko solidarność życzeniowa, taka, która jest sztuczna, w nadziei na taką, która jest realizowana środkami instytucjonalnymi”¹⁴. Społeczność powinna więc tworzyć się wbrew naturze poprzez stworzenie systemu instytucjonalnego. Ewald, komentując te słowa, zauważa, że śledząc wydarzenia w perspektywie historycznej, dostrzegamy dwa rodzaje utopii: liberalną i solidarnościową. Zwolennicy utopii liberalnej utrzymywali, że społeczność powinna pozbywać się wszystkiego, co trzyma ją na dystans, a co pochodzi bądź od natury fizycznej, bądź natury poszczególnych jej członków; że władza ma dążyć do własnego zniknięcia. Utopia solidarnościowa jest dokładnie odwrotna. W tym ujęciu społeczność nie będzie nigdy wystarczająco społeczna, czyli stworzona tylko przez siebie, gdyż natura zabrania jej połączenia się w pełni z nią samą. Ciągłe poszukujemy zewnętrznych punktów oparcia¹⁵.

Tymczasem namysł nad rzeczywistością pokazuje, że zło społeczne jawi się pod postacią inności. Zło to drugi, jak powiedziałby Jean-Paul Sartre. Zło jest w drugim. Obecność zła społecznego uwidacznia, jak bardzo mylił się solipsyzm liberalny, utrzymując, że gdy będę wolny, będę mógł urządzić sobie życie wedle własnego uznania. Okazuje się jednak, że odnajduję siebie pozostającego w zależności od drugiego. Jestem nierozzerwalnie związany z innymi, z wszystkimi. Uświadamiam sobie powoli, że zło społeczne stawia tę relację pod znakiem zlorzeczenia temu, gdyż każdy gest, wszelka aktywność drugiego pobudzają mnie – i odwrotnie. Tak dzieje się bez końca. Stosunek do drugiego jest stosunkiem nieznośnej ludzkiej mieszaniny, czyli tego nieznośnego sąsiedztwa, o którym mówił Sartre, a co znalazło swój szczególny wyraz w jego książce *Przy drzwiach zamkniętych* w słowach: „Piekło to są inni”.

14 Ch. Gide, *Éssai d'une philosophie de la solidarité*, Paris 1902, s. 223.

15 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1831.

Istnienie zła społecznego świadczy również o pewnej alternatywie dotyczącej każdego z nas, a więc i odniesienia do samego siebie. Zło społeczne nie ujawnia jedynie złej woli ludzkiej. Zło społeczne nie jest przypisywaniem winy dopiero po fakcie, w wyniku doszukania się złej woli działającego. Jego poznanie ujawnia bowiem wiedzę, która wymykała się jednostce, a także instytucji dokonującej scalenia. Żeby pokazać, czym jest zło społeczne, Bourgeois używa pojęcia „wzajemne ryzyko” (ang. *risque mutual*). Jest to jakaś rzecz całkowicie niesprowadzalna do kategorii prawnej błędu i przypadkowego wydarzenia. Chodzi o to, że z jednej strony wirus, choroby są fenomenami naturalnymi, faktami, których nie można przypisać woli osoby. Z drugiej – natura nie czyni źle (nie szkodzi) człowiekowi, jeżeli ten nie stwarza jej odpowiednich warunków. Poprzez uchylone drzwi bez troski zło ujawnia odpowiedzialność, jaką ponosi sam człowiek. Zło społeczne nie ma bowiem swojej siedziby ani w naturze, ani w człowieku. Ono tkwi w relacjach społecznych. Jego obecność prowadzi do obiektywizacji i staje się realnością *sui generis*, zawsze zasadniczo różną od jej członów. Jeżeli ryzyka zawarte w przyrodzie i społeczności idą w parze, to społeczności stają się bardziej niebezpieczne. Oznacza to, że to, co dzisiaj nazywamy „społecznością”, nabiera sensu tylko jako podmiot ryzyka lub jako wsparcie społeczne ryzyka obecnego w tym samym czasie w otaczającej nas naturze¹⁶.

Samotny człowiek, logicznie rzecz biorąc, z góry przegrywa tę walkę. Może on jednak dostąpić ocalenia, ale tylko poprzez walkę prowadzoną wspólnie z innymi. To, co ma on do zrobienia, jest podyktowane przez obiektywne warunki. Natomiast jego powinność ma charakter osobisty i nie może być w pełni zdefiniowana społecznie. Biorąc to pod uwagę, próbowano ustalić podstawę moralności społecznej, a nie religijnej czy też rozumianej na sposób filozoficzny. Można to sformułować w następujący sposób: troska o własne dobro zobowiązuje mnie do pragnienia takiegoż dobra u innych. Ponieważ wszyscy wyrządzamy sobie zło, przeto jesteśmy zobowiązani, by czynić dobro. Nie ma zatem potrzeby Boga ani żadnego zewnętrznego autorytetu względem każdego z ludzi, by zobligować człowieka, żeby sam z siebie pragnął dobra innych. A zatem jestem bardzo zainteresowany wykazywaniem czujności, korygowaniem podjętych działań, przestrzeganiem higieny. Taka czujność

16 Por. tamże.

pozwała mi z kolei odkryć moją zależność względem drugiego i prowadzi mnie do wniosku, że moje ocalenie zależy od innych ludzi. Postacie z książki *Przy drzwiach zamkniętych* pokazują, że konsekwencją przekleństwa obecnego w ich relacji jest to, że nie można wyzwolić się samemu¹⁷. Wcześniej niż Sartre takiej samej dedukcji hipotezy solidarności dokonał Charles Renouvier, pisząc: „Solidarność w dobrym, jak i w złym jest nakazem Ludzkości: Nie jest dane nikomu zbawić się lub zatracić się samemu”¹⁸.

Bourgeois, omawiając plan koniecznych walk przeciwko formom zła społecznego, odwołuje się do historii walki z gruźlicą, która jako choroba ujawniła *par excellence* różne formy solidarności:

Gruźlik, w ostateczności, jest prawie zawsze ofiarą faktu społecznego. Z czego wywodzi się gruźlica? Ze spotkań załączka wirusa z podłożem, z kontaktu bakcyli z organizmem predysponowanym do jego rozwoju. Bakcyli pochodzą ze „środowiska”, które go otacza; predyspozycje jednostki pochodzą ze „środowiska”, w którym ona żyje, z jej narodzin, z jej wykształcenia, warunków jej pracy, niewystarczalności lub złej jakości odżywienia się. Gruźlik jest więc „produktem” życia społecznego. Lecz i na odwrót, staje się on sam zagrożeniem dla podobnych sobie. Jeżeli jest prawdą, że choroba jest do uniknięcia, to można powiedzieć na obecność każdego przypadku gruźlicy, że społeczność ponosi winę i jest zagrożona¹⁹.

Jak więc widzimy, taka jest charakterystyka zła moralnego. Nie odsyła ona do jedynej tylko przyczyny, ale do „środowiska”, do wielości splątanych czynników, do systemu pomnażających się i nakładających się na siebie przyczyn. Zło społeczne ukazuje kondycję społeczności zarówno w niewystarczalności jej instytucji, jak i warunków materialnych egzystencji. A zatem odpowiedzialność zostaje nadmiernie rozciągnięta na wszystko to, co jest. Walka przeciwko złu społecznemu, walka każdego przeciwko wszystkim i każdego za wszystkich, powinna być zatem organizowana z punktu widzenia całości,

17 Por. J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. Jan Kott, w: *Dramaty*, Warszawa 1956.

18 C. Renouvier, *Manuel républicain...*, s. 145.

19 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. 2, s. 73.

w perspektywie funkcjonowania całej społeczności. Przybiera ona formę ogólnej mobilizacji także w czasach pokoju. Wymaga całkowitego bycia i w czasie, i w przestrzeni. Dotyczy całej egzystencji jednostek, od narodzin aż do śmierci. Tak więc trzeba czuć i odpowiednio się zachowywać, poczynając od matczyngo łona, a więc przestrzegać instrukcji, dbać o higienę, troszczyć się o wyżywienie, spożycie alkoholu, randki, „środowisko osobiste”. Jak zauważa Ewald, troska musi rozciągnąć się na całą przestrzeń, gdyż aby mieć szansę na pokonanie zła, trzeba się zetrzeć ze „środowiskiem” i je przekształcić wedle zasad higieny: a więc warunki pracy, warunki zdrowotne w pomieszczeniach, czas dnia pracy, architekturę koszar, więzień, schronisk, zabudowę miast, ukształtowanie aglomeracji. Ponieważ ryzyko jest wszędzie, bakcyl się rozlewa, istnieje ryzyko jego nieograniczonego rozprzestrzeniania się. To wymaga poszukiwania, badań naukowych, nieustannego tropienia. Tym, co charakteryzuje ryzyko, jest jego ciągła aktualność i możliwość niespodziewanego wystąpienia. Groźba ryzyka polega na jego chwilowej niedostrzegalności. Tymczasem ono jest wszędzie i nigdzie. Walka z nim wymaga wielkich środków, skoordynowanych działań, które powinny obowiązywać wszystkie jednostki objęte przez te same formy solidarności. Jednostka nie może czynić jedynie tego, co jej odpowiada. Tkwiąca w logice ryzyka, powinna zatem delegować swoją władzę nad nią samą instancji zdolnej do zobowiązania wszystkich do niej podobnych do odpowiednich działań²⁰.

W ten sposób rodzić ma się solidarność w ramach społeczności. Chodzi o to, że walka przeciwko złu społecznemu wymaga mobilizacji wszystkich jednostek, wszelkich mocy, wszystkich stowarzyszeń, organizacji związkowych i politycznych. Zło społeczne ma charakter obiektywny, a konieczność walki z nim taką oczywistość, że trzeba położyć kres podziałom społecznym i stworzyć federację indywidualnych osobliwości pod przewodnictwem czegoś takiego jak wola powszechna, która mogłoby być zasadą dobrowolnego ukonstytuowania się społeczności. Ewald trafnie zwraca uwagę, że słownik Bourgeois ma charakter wojskowy. Jego okrzyk wojenny *Delenda Phthisis!* („Niech przepadnie gruźlica/zaraza!”) był wygłaszany z taką samą zaciętością, z jaką kiedyś uczynił to Kanton przeciwko Kartaginie²¹.

20 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1832.

21 Por. L. Bourgeois, *L'association contre la tuberculose*, w: L. Bourgeois, *La politique*

Zwalczanie zła społecznego staje się zatem zadaniem „obrony społecznej”. Jest formą, jaką przyjmuje polityka zarówno wewnątrz społeczności, jak i wobec tego, co zewnętrzne; często staje się obroną narodową, ponieważ to, co jawi się na widnokręgu wspólnego działania, nie jest tylko lepszym sposobem bytowania każdej jednostki, lecz także stanem naszej „jakości życia”. Mówiąc o tym, Ewald powołuje się na przykład dawnej RFN, w której istniał dobrze funkcjonujący systemem zabezpieczeń społecznych²².

Taki program solidarnościowy wymaga jednak organizacji i zespolenia sił indywidualnych i zbiorowych, całościowego punktu widzenia. Rodzi to pewne pytania. Można zastanawiać się, wedle jakiej organizacji ma się to dokonywać. A następnie: czy walka przeciwko złu społecznemu wymaga państwa silnego i zcentralizowanego? Czy uspołecznienie wysiłków nie zakłada upaństwowienia egzystencji ludzkiej? Ideom centralizacji i reglamentacji Bourgeois przeciwstawia więc ideę koniecznej koordynacji wysiłków. Pisze on, że walka przeciwko złu społecznemu jest:

wielką batalią żyjących przeciwko śmierci i wymaga wielorakich inicjatyw, zróżnicowanych zadań, które powinny być uwzględniane przez zróżnicowane instytucje. Bez wątpienia solidaryzm jest doktryną, która ustanawia publiczną higienę jako model polityczny; lecz czy szuka on w tym umocnienia władzy państwa? Jego marzeniem jest, przeciwnie, uczynienie z tego zasady w rodzaju buntu społeczności przeciwko państwu²³.

Solidarność formą spłacania długu zaciągniętego u innych

To, czym jest solidarność, stanie się bardziej zrozumiałe, gdy rozważymy ją w kontekście wzajemnego zadłużenia. I tak Ewald, zastanawiając się, czym jest solidarność, rozpatruje ją w kontekście znanych z historii filozofii koncepcji umów społecznych. Twierdzi, że takie doktryny powodują powstawanie

de la prévoyance..., t. 2, s. 189; F. Ewald, *Solidarité*, s. 183I.

22 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1833.

23 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. I, s. 32.

stowarzyszeń politycznych. Forma stowarzyszenia miałaby się zatem wywodzić z rodzaju polityki zwalczania zła. Chodzi o to, że fakt solidarności burzy model przyczynowości fizycznej, ukrytej i trudno dostrzegalnej, a zastępuje go modelem krzyżujących się przyczynowości, w ramach którego wszystko jest jednocześnie przyczyną i skutkiem. Powszechna zależność przyczyn i skutków nie pozwala zatem na znalezienie punktu odniesienia, niezbędnego do wyznaczenia odpowiedzialności indywidualnej. Wszystko sprawia wszystko. Wszystko funkcjonuje, gdyż ma swoją własną konieczność. Sama odpowiedzialność rozpowszechnia się, zwiększa się, rozciąga się w nieskończoność, „ponieważ jest to dla nas niemożliwe, by w jakimkolwiek momencie dostrzec, gdzie znika ostatecznie drgnienie indywidualnego czynu przez nas spełnianego. Nie możemy nigdy przewidzieć, gdzie zatrzyma się ostatecznie drgnienie naszej powinności względem wszystkich”²⁴. Idea odpowiedzialności indywidualnej traci zatem swój dotychczasowy sens, dlatego może być rozumiana już tylko jako odpowiedzialność kolektywna. Siedlisko obowiązków przemieszcza się z jednostki na całość różnych solidarności, od których one zależą. Każdy może i powinien poczuć się odpowiedzialnym za nędzę świata²⁵.

Politykę walki przeciw złu społecznemu Bourgeois nazywa polityką dalekowzroczności społecznej. Odwołuje się do ekonomii obowiązków, która nieobca jest ekonomii liberalnej. Twierdzi, iż nie jest prawdą to, że każdy ponosi odpowiedzialność jedynie za swój los osobisty, jako że los konkretnej osoby interesuje odtąd każdego. „Akt nieprzezorności nie jest tylko złem indywidualnym, ale jest złem społecznym”²⁶. A zatem przezorność może być obowiązkowa. Polityka przezorności niepostrzeżenie przemienia się w politykę powszechnej prewencji.

Solidarystyczna ekonomia obowiązków sprzeciwia się zasadzie liberalnego podziału praw i obowiązków, a prawo i moralność są przez nią rozumiane jako dwa modele tego samego oddziaływania społecznego. Jak twierdzi Ewald, są to – bez różnicy, w jakim języku będą się wypowiedali prawnicy czy socjologowie – wymagania ekonomiczne i muszą być traktowane jako powinności moralne. Prawo mówi, co trzeba czynić, z taką tylko różnicą

24 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. 1, s. 57.

25 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1833.

26 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. 2, s. 159.

w stosunku do moralności, że jego polecenia są bardziej uciskające. Idei różnicy w naszej zależności od prawa i moralności jest podporządkowywana idea gradacji jakościowej co do ciężaru nacisku społecznego. Prawo zmierza zatem do stania się wykładnią moralną. Tak więc wszystko, co jest moralne, może być uświęcone prawnie. Zdaniem Ewalda, jest to odwrócenie artykułu 1382 francuskiego kodeksu cywilnego, w którym zostało zmienione jego wcześniejsze sformułowanie: „Zostaniesz ukarany, jeżeli spowodujesz, poprzez błąd, krzywdę komuś” na wyrażenie: „Żeby zadanie społeczności spełniło się, nie wystarczy, by prawo każdego było szanowane przez wszystkich, trzeba także, żeby obowiązek każdego był spełniony wobec wszystkich”²⁷. Prawo nie jest już dłużej tym, co ogranicza aktywność rządu, ale staje się narzędziem w jego rękach. Jeżeli to, co rząd uważa za konieczne, nie staje się w sposób naturalny, niejako spontanicznie, to zostanie nakazane prawem. Uprawnienie traci godność, jaka by mu przysługiwała w odniesieniu do natury i do rozumu, a staje się narzędziem techniki społecznej²⁸.

Ewald uważa zatem, że zło społeczne nie powodowałoby tak wielkich skutków, jeżeli nie miałyby wymiaru ontologicznego: jest nim operator prawdziwości. Wprowadza on w poznanie bycia społecznego jako bytu, a tym samym sprawia, że działania solidarne, pragnienia nadania swojej działalności formy prawnej umowy społecznej zaczynają się sprzeciwiać doktrynie prawa naturalnego jako podstawy działań. Proponuje on więc porównanie poglądów Durkheima z teorią umowy społecznej Jeana-Jacques’a Rousseau i dochodzi do wniosku, że istnieje między nim zasadnicza różnica. U Rousseau w punkcie wyjścia jego rozważań nie ma oddzielonych jednostek, lecz jest tam społeczność. Pierwotnie jednostka jest niczym, jest wtopiona w masę jej podobnych, nie ma właściwej tożsamości. U Durkheima natomiast jest ona wytworem całej historii, procesu podziału i rozczłonkowania społecznego. Indywidualność jednostek jest utworzona poprzez wysiłek zmierzający do zróżnicowania zamysłów. To, czym jesteśmy i co nas odróżnia, to fakt, że nie jesteśmy dłużnikami niczego innego, jak tylko nieskończonej pracy dokonującej zróżnicowania, jakiego społeczność nie przestaje czynić na sobie samej. Jesteśmy przede wszystkim bytami społecznymi. Tak więc zasada

27 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. I, s. 5.

28 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1834.

moralna i związana z nią powinność zostają umieszczone w idei wolności i odpowiedzialności. Nie jesteśmy niczym sami z siebie, lecz tylko tym, czym staliśmy się jako wytwory społeczne²⁹.

Jak wiadomo, Rousseau wychodził w swoich rozważaniach od pojęcia wolności. A wtedy problemem politycznym było poznanie, jak wolność i przymus mogą być ze sobą uzgodnione. Teraz pytanie takie nie ma sensu, gdyż panuje powszechne przekonanie, iż nie istnieje wolność naturalna, czyli wolność sama w sobie, ale że jest ona darem otrzymanym od społeczności, darem, który trzeba jeszcze uznać, by był cenniejszy. Wolność jest tylko produktem społecznym, jednym ze skutków odpowiedniego podziału pracy. Co więcej, samo słowo „wolność” chce się, jak utrzymuje Ewald, skazać na banicję i zastąpić je bardziej pozytywnym, takim jak „wyzwolenie”, „uwolnienie”, by dobrze zaznaczyć, że chodzi o proces, a nie o jakiś trwały stan o charakterze metafizycznym. Nie mówi się więcej o „osobie”, lecz opisuje się osobowości, ich uzdolnienia, szczególnie te, które trzeba będzie zapewnić, ponieważ istnieje „kapitał ludzki” i byłoby wielką winą nie ubogacić nim społeczności³⁰. Tak więc przemiany polityczno-społeczne, które się rozpoczęły w XIX wieku, związane są z promocją polityczną nowego słownika antropologicznego proponującego wezwanie do wyzwolenia się, uwolnienia sił, inicjatywy, możliwości, uzdolnień, gdyż potrzebuje ich społeczność, tak jak jednostki potrzebują społeczności. Kluczowym słowem, które skupia w sobie przedstawione myślenie (cały nowy słownik), jest „rozwój”³¹.

A zatem bez względu na to, czy tego chcemy, czy nie, niezależnie od tego, czy wiemy o tym, a nawet czy mamy tego świadomość (ta jest przecież produktem społecznym), jesteśmy stwarzani przez innych i posiadamy potrzebę innych. Jedni bez drugich jesteśmy niczym. Durkheim powiadał niegdyś, że im więcej wygrywamy na indywidualności, tym większa jest nasza wzajemna zależność. Jesteśmy podwójnymi dłużnikami przeszłości, tj. pokoleń, po których tak wiele dziedziczymy, i usług społecznych, z których korzystamy. Mamy więc olbrzymie zobowiązanie, by spłacać sobie nawzajem

29 Por. tamże.

30 Por. tamże.

31 Tamże.

dług bez końca, który dotyczy nie tylko poszczególnych dóbr, które posiadamy, lecz nade wszystko nas samych, naszego bycia³².

Stąd rodzi się nakaz tworzenia nowej moralności. Mamy dać wyraz świadomości naszego zadłużenia i naszego obowiązku spłaty. „Trzeba, żeby każdy człowiek stał się bytem społecznym. Oto cała rewolucja moralna”³³. Niegdyś umieszczono walkę przeciwko złu pod znakiem szerokiego i wszechobecnego „umoralnienia”. Nie przyniosło to jednak spodziewanych skutków. Kluczowym słowem ma być teraz to o uspołecznieniu: uspołeczniamy dzieci w szkole, dorosłych w związkach zawodowych, w społecznościach wzajemnej pomocy i innych stowarzyszeniach; resocjalizujemy przestępców. Uspołecznianie stało się teraz celem wyznaczonym edukacji. I nie chodzi o przekazywanie do wiadomości dzieciom i dorosłym, że powinni pojmować siebie nie jako byty odizolowane, jako jednostki mające niezbywalne prawo do wyznaczania sobie samym celu własnej egzystencji, lecz jako istoty zrzeszone, jako członków społeczności, w ramach której wszyscy są wzajemnie za siebie odpowiedzialni. Powinny one odtąd uświadamiać sobie wspólną zależność i oceniać swoje szczegółowe działania z nowego punktu widzenia, czyli w perspektywie świadomości społecznej³⁴. A zatem chodzi o to, by każdy uświadamiał sobie, że jego bycie jest możliwe tylko poprzez „poślubienie” punktu widzenia ludzi solidarnych, od których zależy, szczególnie, by działać w sposób modyfikujący ocenę, jaką przenosimy z siebie na siebie, by odkrywać siebie wedle zasady obiektywności społecznej. Edukacja nie polega zatem na nauczaniu o powinnościach. Jej pierwszym zadaniem jest uwiarygodnienie, że jesteśmy dłużnikami innych. „Dobrem moralnym będzie odtąd, jak to powiedział Eugène Secrétan, by chcieć nas samych i pojmować siebie jako członków ludzkości. Złem będzie chcieć nas oddzielnie, tj. oddzielać się od ciała, którego jesteśmy członkami”³⁵. A więc chodzi bardziej o przemianę stosunków, jakie każdy utrzymuje

32 Por. tamże.

33 L. Bourgeois, *L'éducation de la démocratie française*, t. 1, Paris 1897, s. 72.

34 Por. L. Bourgeois, *La solidarité et la liberté*, w: J. Chevalier (éd.), *Solidarité, un sentiment républicain?*, Paris 1992, s. 76.

35 F. Ewald, *Solidarité*, s. 1834.

z samym sobą, niż tych utrzymywanych z innymi, o pozwolenie każdemu na odkrycie swojej własnej prawdy wedle obiektywnej zasady społecznej.

Potrzeba bezpieczeństwa warunkiem umowy solidarnościowej

Tym, co jest również istotne dla doktryny solidarności, jest chęć sformułowania reguły sprawiedliwości, która byłaby alternatywą dla reguły liberalnej, a nie tylko sformułowanie wymogów społecznych mających znieść podział liberalny ani nawet ontologia bytu społecznego. Stąd też Ewald powiada, że propozycja przedstawiona przez Bourgeois nie była ani teoretyczna, ani socjologiczna. Konstruując doktrynę solidarności, chciał on pokazać, że można wyprowadzić z tego, co ma charakter społeczny, regułę sprawiedliwości, która umożliwiałaby stworzenie prawa społecznego samego w sobie³⁶. Było to dlań zaszczycem, że – jak mniemał – sformułował to za pomocą nowej koncepcji, którą – jak sądził – można było wywnioskować z faktu solidarności³⁷.

Istniała bowiem idea, że związki zależności i niezależności, jakie ukazywało zjawisko solidarności, miały bezpośrednią tradycję prawną, i to ona powinna służyć myśleniu o prawie w codziennym życiu. Ma pokazywać, że każdy z nas zależy od innych, że jest jednocześnie nieskończonym dłużnikiem i wierzycielem innych.

Istnieje dla każdego żyjącego człowieka zadłużenie wobec wszystkich ludzi żyjących za sprawą i na miarę wyświadczonych mu usług poprzez wysiłek wszystkich [...]. Istnieje ponadto, dla każdego żyjącego człowieka, zadłużenie wobec przyszłych pokoleń z powodu i na miarę wyświadczonych mu usług przez poprzednie pokolenia³⁸.

Łatwo jednak zauważyć, że wymiana ta jest nierówna. Codzienny podział korzyści i obciążeń społecznych nie jest sprawiedliwy. Niektórzy

36 Por. L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. 1, s. 77.

37 Por. L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. 1, s. 77.

38 Tamże, s. 63.

są nieskończonymi wierzycielami, a inni wiecznymi dłużnikami. Sprawiedliwość ma zatem polegać na przywróceniu równowagi.

Doktryna solidarności rozwija więc nowe sformułowanie starego wymogu lepszego rozdziału bogactw. Ale jest ona niezdolna, jako taka, by ufundować prawo. By tego dokonać, trzeba najpierw doprecyzować miarę wielkości zadłużenia każdego z nas. A to wydaje się niewykonalne. Szybko dostrzegł to sam Bourgeois, pisząc:

Jest to dla nas niemożliwe, by to wyliczyć indywidualnie, jest to niemożliwe na Ziemi, aby ktokolwiek tego dokonał. Jest niemożliwe, by wiedzieć, w jakiej mierze ten człowiek, który doszedł do wyższego stopnia władzy czy do fortuny, zawdzięcza to społeczności, jak i nie jest możliwe, by zmierzyć to, co jest należne przez społeczność temu biednemu bytowi, który nie mając orientacji ani zaliczki kapitałowej, ani być może zdrowia i sił fizycznych niezbędnych do wygrania swojego życia, znalazł się w całej swej egzystencji przygnieciony przez fakt ogólnej solidarności, nie mając, by tak rzec, korzyści³⁹.

Niemożliwość ta nie jest przypadkowa. „Ma ona podstawę w ontologii solidarności, w doktrynie bytu społecznego. Jest sposobem przyznawania pierwszeństwa społeczności ponad wszelką wymianę indywidualną, rozpraszania przyczyn, czynienia z wszystkiego powodu całkowicie zakazującego, by kiedykolwiek wiedzieć, co każdy winien jest innym⁴⁰. Niemożliwość dokładnego indywidualnego wyliczenia wzajemnego zadłużenia wydawała się decydującą przeszkodą do stworzenia doktryny, by była ona doktryną prawną. Stąd nie brakowało zarzutów kierowanych do Bourgeois, że jego doktryna nie ma charakteru prawa, ale jedynie ujawniania, iż pojęcia zadłużenia i udzielania kredytu, których używał, mają sens jedynie metaforyczny⁴¹.

Wydaje się, że Bourgeois był nieco zażenowany taką niemożliwością nadania swojej doktrynie charakteru prawnego. Pisał bowiem:

39 L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance...*, t. I, s. 48.

40 L. Bourgeois, *La solidarité et la liberté*, s. 91.

41 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1836.

Jest pewne, że w szczegółowych i precyzyjnych kalkulacjach obowiązków społecznych każdego obywatela ujawnią się trudności wszelkiego rodzaju. Jest tak, jak i z prawem natury nastręcza ono chemikowi niezliczonych trudności z jego zastosowaniem, ale trudności te nie powodują odrzucenia prawa jako takiego⁴².

Na tej podstawie Ewald stwierdza, że moment zadłużenia każdego z nas powinien być oceniany w sposób uproszczony. Niemożliwość epistemologiczna ustalenia treści obowiązku jest przeciw tym, co ratuje solidaryzm i czyni go koniecznym. Powoduje, że ci, którzy są poddani nieświadomej i nieuporządkowanej grze ludzi solidarnych, poddają się regułom czyniącym ją opłacalną. Skoro nikt nie może określić, co jest słuszne, ponieważ nie istnieje obiektywna zasada, która służyłaby dobrze wymianie i pozwoliłaby decydować, czy każdy otrzymuje tyle, ile się mu należy, to sprawiedliwość można odnaleźć jedynie w wyrażaniu uzgodnień.

Ewald uważa zatem, że doktryna solidarnościowa to doktryna umowna. Jest nawet doktryną inflacji umysłowej i utopią, próbą poszukiwania, jak można by uczynić ją obowiązującą formą jakiegokolwiek relacji prawnej⁴³. Zastanawia się więc, jakie są terminy wyrażające umowę. Czym różnią się one od tych, które wyrażały doktrynę prawa naturalnego? I dochodzi do wniosku, że umowa solidarnościowa opiera się na trzech postulatach: (1) ludzie zależą jedni od drugich i mają oni tego świadomość, wiedzą, że korzystają z gier solidarności, a zatem leży to w ich interesie, by ją zachować; (2) rozpoznają siebie nie jako równych, gdyż znają swoje zróżnicowanie – innymi słowy, jakkolwiek ludzie różnią się między sobą, to jednak rozpoznają taką samą potrzebę zaistnienia tych samych praw, „równość wartości społecznej”; nikt nie może pretendować do tego, by mieć prawo do czegoś więcej niż inni; (3) ludzie zdają sobie sprawę z tego, że powinni wiedzieć, iż to, co mają, jest pochodną faktu bycia solidarnymi, lecz niezdolni są do tego, by określić, co jeden winien jest drugiemu. Mimo to decydują się, by ich stowarzyszenie nadal się utrzymywało i żeby było jak najbardziej korzystne dla wszystkich, a więc też jak najbardziej pokojowe. Starają się ustanowić regułę podziału

42 L. Bourgeois, *La solidarité et la liberté*, s. 49.

43 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1836.

podstawowych dóbr wspólnych. A skoro nie mają określonej *a priori* miary takiego podziału, to nie pozostaje im nic innego, jak tylko wyrazić swoją zgodę lub niezgodę na aktualny podział korzyści i ciężarów społecznych. Przedmiotem umowy jest zatem zgoda na to, że podział będzie dokonywany wedle tego, co wynika z zawartej umowy.

Przeto obowiązek nałożony przez umowę solidarności nie wpływa na treść zaciągniętego długu. Jest to tylko obowiązek wyrażenia zgody na ratyfikację tego, co zostanie wytworzone przez grę historii i socjologii. A zatem jak klasyczna umowa społeczna, tak i umowa solidarności jest fikcją. Lecz ma ona inną naturę. Nie jest fikcją od samego początku, ideą niemającą sensu z solidarnościowego punktu widzenia. Społeczność jest bowiem zawsze czymś istniejącym. Stąd tak istotna różnica. Bo skoro umowa oparta na doktrynie prawa naturalnego polegała na ukazaniu reguły odnoszącej się do wszystkich możliwych umów, to umowa solidarności odrzuca wszelkie możliwe odniesienia jako niezmiennie. Umowa nie rozstrzyga tego, do czego się zobowiązujemy. Odnosi się tylko do faktu, że decydujemy się czynić to, co jest zawarte w umowie. Bourgeois zaproponował takie oto sformułowanie tego zagadnienia: „Postawmy się na miejscu drugiego i zbadajmy z całą szczerością, czy zgodzilibyśmy się na transakcję, jaką proponujemy my sami”⁴⁴.

Ewald utrzymuje, że reguła solidarności odnosi się do próby oceny, czy koszty solidarności warte są korzyści, jakie się z niej czerpie, i w jakiej mierze zaspokojenie interesów drugiego może służyć wspólnemu interesowi kontrahentów. W odróżnieniu od klasycznej umowy społecznej, która może zostać zawarta tylko raz, umowa solidarności dokonuje się nieustannie. Nie ukazuje ona nienaruszalności reguły sprawiedliwości, do której trzeba nieustannie się dostosowywać, ale dokonuje redefinicji reguły sprawiedliwości jako konkurencji, a więc przedmiotu ciągłych negocjacji. Reguła sprawiedliwości nie może być utrwalona.

Kompetencje umowy solidarnościowej są przeto konstytutywne. Obowiązkiem, jaki ona nakłada, jest organizowanie takich procedur politycznych, by każdy mógł udzielić na nią zgody lub jej odmówić co do sposobu, w jaki dokonuje się podziału korzyści i obciążeń społecznych. Chodzi

44 L. Bourgeois, *L'éducation sociale et l'école primaire*, w: J. Chevalier (éd.), *Solidarité, un sentiment...*, s. 99.

o organizowanie gier politycznych polegających na nieustannej negocjacji społeczności z samą sobą. Polityka powinna polegać na ustanawianiu swoistego rodzaju nieustającego wewnętrznego dialogu społeczności, a jednocześnie na wytwarzaniu świadomości ludzi solidarnych, a przez to porządkowanych zarządzaniu. Tak więc:

Prawo społeczne nie będzie już prawem stworzonym przez państwo i nałożonym przezeń na ludzi. Będzie prawem uzgodnionym przez nich samych, to znaczy będzie wyrażeniem zgody na wkraczanie pomiędzy nich dla określenia warunków ich życia w społeczności. Będzie prawem społeczności ustanowionej pomiędzy ludźmi⁴⁵.

Jeżeli umowa społeczna powinna się kończyć na stwierdzeniu nieobecności wszelkiej reguły z góry określającej, czym jest sprawiedliwość, to nie ma innego modelu, który zajmuje ważniejsze miejsce w namyśle Bourgeois, niż ten o potrzebie bezpieczeństwa. Bourgeois dokonuje bowiem identyfikacji umowy społecznej z umową o bezpieczeństwie. W umowie bezpieczeństwa dostrzega praktyczną możliwość realizacji równowagi przy rozdziale korzyści i obciążeń społecznych, kiedy to niemożliwość indywidualnego obliczenia kwoty długów i wiarygodności każdego z nas wydaje się warunkiem kompromisu:

Istnieje podział do uczynienia pomiędzy wszystkich członków stowarzyszenia, jest to podział spraw ryzykownych i korzyści, które nie mogą być obliczane z góry; jedyny sposób, jaki się nam ofiaruje, by rozwiązać trudność, jest propozycją uczynienia wspólnymi tych działań ryzykownych i korzyści, jest ponownym założeniem, że bez wiedzy, kto poniesie ryzyko lub kto będzie beneficjentem korzyści, ryzyka będą ponoszone wspólnie i że dostęp do różnych korzyści społecznych będzie otwarty dla wszystkich⁴⁶.

45 L. Bourgeois, *La solidarité et la liberté*, s. 94.

46 L. Bourgeois, *Les applications de la solidarité sociale*, „Revue politique et parlementaire” 31 (1902), s. 7.

Tak więc ludzie, poprzez zawieranie umowy społecznej, decydowaliby się organizować swoje społeczności w formie wzajemnego ubezpieczania się. Mechanizmy ubezpieczania się czyniłyby możliwą sprawiedliwość w ich wzajemnych relacjach oraz podtrzymywanie solidarnych rozgrywek. Społeczność, odnajdując swoją prawdę w formie ubezpieczeń, nie urzeczywistniałaby siebie inaczej, jak tylko poprzez zwiększenie pola bezpieczeństwa:

Życie społecznie nie jest już tylko życiem, w którym zadowolamy się jedynie szanowaniem praw innych, w którym używa się dobrych procedur ludzkości, dobroczynności, wzajemnego miłosierdzia; ono jest czymś więcej. Nie ma życia społecznego jak tylko wówczas, gdy taki rodzaj ubezpieczenia dobrowolnego i wzajemnego przeciwko zagrożeniom społecznym jest uzgodniony i zaakceptowany przez stowarzyszających się. Jego postępek można mierzyć dokładnie co do zakresu przedmiotów korzyści, wspólnego ryzyka, na których będzie niesione wzajemne bezpieczeństwo⁴⁷.

A zatem można powiedzieć, że jeżeli doktryna ubezpieczania się ma odgrywać tak decydującą rolę w życiu społecznym, to dlatego, że znajdowała się u jego początku. Doktryna solidarnej społeczności jest jedynie teorią, która zapewnia obiektywne bezpieczeństwo, wychodząc od spostrzeżenia, że istnieją różnego rodzaju ryzyka. Ma ona więc ten sam charakter fikcji, co doktryna umowy społecznej. A samo ubezpieczanie się spełnia potrójną funkcję. Przyjmowany schemat racjonalności wyznacza zakres, w jakim rozważa się problemy społeczne. Jest to jego funkcja epistemologiczna. Technologia ubezpieczania się posłużyła w przeszłości do stworzenia pierwszych instytucji prawa społecznego. Jest to jego funkcja techniczna. Wreszcie ubezpieczanie się jest także wartościowe jako program, czyli jako obiektywny model polityczny.

Do końca XIX wieku potrzeba bezpieczeństwa nie była odnoszona do zagrożeń „społecznych” technologii, które zresztą istniały od zawsze. Nic więc dziwnego, że bezpieczeństwo stało się w tym samym momencie bezpieczeństwem społecznym. Ubezpieczający się podjęli ryzyko co do sposobu zobiektywizowania pewnych wydarzeń, zarówno szczęśliwych, jak i nieszczęśliwych.

47 Tamże.

Nieważne, kiedy ulegli oni pewnej statystycznej regularności ubezpieczenia się. Ideą ubezpieczenia się było to, by sprzedawać ludziom odszkodowania. Operacja ta miała pierwotnie sens tylko o tyle, o ile chodziło o kapitał. Utrata pieniędzy była rekompensowana pewną sumą pieniędzy przewidywaną w umowie. Émile de Girardin w *La politique universelle* pokazał, że można było przenosić schemat ubezpieczenia się na całą społeczność, dokonując tym samym obiektywizacji w rozumieniu zła. Jawiące się ryzyko jest ostatecznie kategorią ukazującą politykę solidarności – podstawową kategorią nowej moralności. Potencjalne ryzyko świadczy o tym, że żyjemy w społeczności. Zło związane z podejmowaniem ryzyka jest dokładnie tym, co łączy jednego z drugim, każdego ze wszystkimi w sytuacji, od której nie zdołamy się uwolnić. Istniejące ryzyko wyznacza procedurę podziału zdarzeń, których dotyczy, zanim wpłynie na konkretne jednostki. Ryzyko pozwala dostrzec, że dochodzenie do dobra wspólnego nie może obejść się bez potknięć i pomyłek i dlatego należy zapewnić odszkodowania, mając na uwadze cały wymiar sprawiedliwości.

Ryzyko jest kategorią filozoficzną. Jego zasięg jest powszechny. Pojęcie ryzyka pozwala myśleć zarówno o indywidualnych różnicach, jak i o równości wszystkich. Jeżeli jeden nie jest drugim, gdyż jeden jest bogaty, a drugi biedny, jeden ma dobre zdrowie, inny jest chory, jeden jest genialnym artystą, drugi – ignorantem, to sytuacja taka nie odnosi się li tylko do indywidualnych umiejętności, które przypisywałyby sprawiedliwość do takich ich przymiotów i możliwości, jak również do szans⁴⁸. Każdy jest wytworem ryzyka, a więc ze społecznego punktu widzenia jest istotą narażoną – *homo aleator*. To sprawia, że jeden jest nie drugim, ale owocem przypadku, okoliczności, nieprzemysłanej lub pochopnej decyzji czy dystrybucji, pochodzenia utrwalonego przez historię. Równość nie wywodzi się zatem z tożsamości i uczestnictwa w jednej wspólnej naturze, ale jest synonimem narażania się na ryzyko. Pojęcie ryzyka przedstawia najnowsza formuła „każdego jednego”, czyli współczesny sposób pojmowania odniesień całości do jego części. Problemem praw rozumianych jako powinności moralne jest to, że nie mogą one być takie same dla wszystkich. Pojęcie ryzyka pozwala pojmować wyrażenie „każdy jeden” poza ideą jego tożsamości, a więc niezależnie od wszelkich

48 Por. F. Ewald, *Solidarité*, s. 1837.

ontologii. Wszyscy różnimy się między sobą, lecz solidarność w posiadaniu różnic zawiera zasadę naszej jedności jako społeczeństwa. Na skrzyżowaniu instytucji ubezpieczeń społecznych i namysłu nad nimi odnajdywanemu w filozofii solidarności kategoria ryzyka znajduje swoje uprawdopodobnienie jako swoista zasada obiektywności osądu społecznego, to znaczy zastosowanych reguł sprawiedliwości.

Pojawienie się doktryny solidarności w końcu XIX wieku jest tym, co można by nazwać narodzinami polityki społecznej, czyli filozofii polityki, która już nie zastanawia się, jak założyć „społeczność”, jak ją usprawiedliwić i jak znaleźć w niej przewodnią zasadę znajdującą się na zewnątrz niej samej, tj. w stanie natury, w teorii umowy lub w prawie naturalnym, lecz ukazuje tę, która wyłania się ze „społeczności”, tę, która na podstawie swojej historii i swojej socjologii stała się zasadą samouprawomocnienia politycznego. Ewald utrzymuje, że jest to poniekąd dzieło rewolucji francuskiej, której zwolennicy wierzyli w możliwość ustalenia prawa dla człowieka, w zdefiniowanie i zagwarantowanie jego praw naturalnych, uniwersalnych i wiecznych. Odkąd prawo stało się „społeczne”, społeczność stała się w sobie samej początkiem i końcem, przyczyną i skutkiem, a człowiek stara się odnaleźć swoje zbawienie poza własną tożsamością, a więc wtedy, kiedy rozpoznaje siebie jako byt społeczny, a zarazem wybrakowany, wyalienowany, prześladowany, uciskany lub uratowany „przez społeczność”⁴⁹.

Bibliografia

- Bourgeois L., *L'éducation de la démocratie française*, t. 1, Paris 1897.
J. Chevalier (éd.), *Solidarité, un sentiment républicain?*, Paris 1992.
Bourgeois L., *La politique de la prévoyance sociale*, t. 1–2, Paris 1914.
Bourgeois L., *La solidarité et la liberté*, w: J. Chevalier (éd.), *Solidarité, un sentiment républicain?*, Paris 1992, s. 65–80.
Bourgeois L., *Les applications de la solidarité sociale*, „Revue politique et parlementaire” 31 (1902), s. 5–29.

49 Por. tamże, s. 1838.

- Comte-Sponville A., *Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 2000.
- Durkheim É., *De la division du travail social*, Paris 1893.
- Ewald F., *Solidarité*, w: M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Paris 2004, s. 1830–1838.
- Gide Ch., *Éssai d'une philosophie de la solidarité*, Paris 1902.
- Kuc L., *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, „Analecta Cracoviensia” 5 (1973–1974), s. 183–190.
- Lévinas E., *L'au – delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982.
- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości*, Warszawa 1999.
- Moń R., Recenzja książki A. Comte-Sponville'a *Mały traktat o wielkich cnotach*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (2003), s. 227–233.
- Renouvier C., *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris 1981.
- Skarga B., *Spotkanie z Lévinasem*, „Przegląd Powszechny” 5 (1985), s. 192–204.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

■ Streszczenie

Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności

Podjmując temat solidarności, chciałbym pokazać zależności, jakie istnieją między indywidualnym, społecznym i moralnym wymiarem tego zjawiska. Aby to uczynić, trzeba sprawę rozważyć w perspektywie historycznej. Wiele bowiem wskazuje na to, że mamy do czynienia z poglądami odziedziczonymi po rewolucji francuskiej, która wylansowała trzy słowa (czwarte pomijam), czyli „wolność”, „równość”, „braterstwo”. Co więcej, myśliciele popierający działania rewolucyjne czynili wszystko, by oderwać ocenę ludzkich działań od wszelkich autorytetów zewnętrznych, zwłaszcza religijnych (Boga, Kościoła). Jedni dopatrywali się źródeł solidarności w zwalczaniu zła społecznego, którego istotę ukazywały szalejące epidemie. I choćby z tego względu, w dobie pandemii koronawirusa, warto się przyjrzeć zarówno istocie zła społecznego, jak i powstawaniu zjawiska solidarności. Inni doszukiwali się źródeł solidarności w walce z jawiącymi się zagrożeniami w konkurencji sił rynkowych i próbach zaradzenia temu, choćby poprzez instytucję ubezpieczeń społecznych i nadanie charakteru prawnego pewnym działaniom o charakterze społecznym. Wskazywali oni przy tym, że jesteśmy wzajemnie zadłużeni, tj. mamy długi, a z drugiej strony

jesteśmy wierzycielami, gdyż inni wiele nam zawdzięczają. Stąd też wypływa pewien obowiązek moralny. Powstaje pytanie, na podstawie czego moglibyśmy ustalić treść i wielkość naszych obowiązków. Czy mamy odwoływać się do teorii umowy społecznej w wersjach zbliżonych do tego, co głosił Rousseau, czy może do tak zwanej umowy solidarnościowej? Jedna i druga wydaje się fikcją, ale może któraś z tych wersji jest bardziej zbliżona do rzeczywistości? Jeśli tak, to która i dlaczego? Tak czy inaczej nadawanie charakteru prawnego pewnym działaniom jako obowiązującym jest próbą znalezienia miejsca między liberalizmem a socjalizmem. W czym zatem ujawnia się moralny charakter działań solidarnościowych? Jaka jest ich podstawa? Oto pytania, na które będziemy poszukiwali odpowiedzi w niniejszych rozważaniach.

Słowa kluczowe

solidarność, zło społeczne, wzajemne zadłużenie, tworzenie instytucjonalnych zabezpieczeń

■ Summary

The Individual, Social and Moral Dimension of Solidarity


In discussing the issue of solidarity, I intend to show the relationship that exists between the individual, social and moral dimensions of this phenomenon. In order to do so, the matter should be looked at from the historical perspective. Much seems to suggest that we are dealing with views inherited from the French Revolution, which has endorsed three words (leaving out the fourth one), namely: “liberty,” “equality,” and “fraternity.” Moreover, thinkers who supported revolutionary actions did their best to detach the evaluation of human deeds from any external authorities, especially religious ones (God, the Church). Some have looked for the sources of solidarity in the fight against social evil whose essence was made apparent by raging epidemics. And even if only for this reason, it is worth looking (at the time of the coronavirus pandemic) at both the essence of social evil and the emergence of the phenomenon of solidarity. Others have sought the sources of solidarity in the fight against the apparent threats from competition between market forces and attempts to remedy them, for example through the institution of social security and the endowment of certain social activities with legal character. They pointed out that

we are indebted to one another, i.e. we have liabilities; while on the other hand we are creditors, that is, others owe us a lot as well. Which is where a certain moral obligation comes from. The question is on what grounds we might determine the content and extent of our obligations. Should we refer to a version of the theory of social contract in line with the views of Rousseau, or perhaps to the so-called solidarity contract? Both seem to be fiction, but maybe one of these versions is more akin to reality? And if so, then which one, and why? One way or another, endowing certain actions with legal character as mandatory is an attempt at finding a spot between liberalism and socialism. How, then, is the moral nature of solidarity manifested? What is it based on? These are the questions we will try to answer in our further reflections.

Keywords

solidarity, social evil, mutual debt, creation of institutional safeguards

T. Homa, *Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 33–56 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.02>

Tomasz Homa

 <https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

Akademia Ignatianum w Krakowie

Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne

Obszarem analiz i refleksji, które podejmuję w tym studium z zakresu filozofii społecznej, jest fenomen międzyludzkiej solidarności w jego wybranych, indywidualnych i zbiorowych, formach wyrazu.

Dokładniej mówiąc, z jednej strony jego artykułowany przez polskich robotników spłot egzystencjalnie oraz społecznie znaczących duchowych i materialnych postaci, które na swój sposób przygotowały grunt pod powszechny protest robotników w sierpniu 1980 roku, jak i znalazły swoje konkretne wyartykułowania w jego wydarzeniach, których historycznym, społeczno-politycznym zwieńczeniem stało się: (1) podpisanie 31 sierpnia 1980 roku, w Sali BHP Stoczni Gdańskiej im. Lenina, porozumienia pomiędzy Międzyzakładowym Komitetem Strajkowym a delegacją rządową, a także (2) zarejestrowanie Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” przez Sąd Wojewódzki w Warszawie 10 listopada 1980 roku.

Równie ważną manifestacją tego fenomenu w obrębie polskiego „ludu pracującego” lat 80. XX wieku, konstytucyjnie opartego na sojuszu robotniczo-rolniczym, o którym mówiła Preambuła obowiązującej do 1992 roku Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 roku¹,

1 Por. Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 roku, Dz.U. 1952, nr 33, poz. 232 (dalej: „Konstytucja PRL”) stanowi, że „Polska Rzeczpospolita Ludowa jest republiką ludu pracującego” (preambuła).

z jej nowelizacją z 10 lutego 1976 roku², stanowią inicjatywy zmierzające najpierw do zawiązania, a następnie rejestracji związków zawodowych rolników, będące kontynuacją wydarzeń sierpniowych, a wśród nich zwłaszcza strajki okupacyjne rolników w Ustrzykach Dolnych i Rzeszowie, zakończone 18 lutego 1981 roku podpisaniem ze stroną rządową rzeszowskiego porozumienia, a 20 lutego porozumienia ustrzyckiego, a także ogólnopolski chłopski strajk okupacyjny w Bydgoszczy, zakończony podpisaniem porozumienia bydgoskiego 17 kwietnia 1981 roku. Porozumienia te otworzą drogę do zalegalizowania powstałego na Zjeździe Zjednoczeniowym w Poznaniu (8–9 marca 1981 roku) ogólnopolskiego związku zawodowego rolników, mianowicie Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego Rolników Indywidualnych „Solidarność”, którego rejestracji dokona 12 maja 1981 roku Sąd Wojewódzki w Warszawie.

Natomiast z drugiej strony przedmiotem sygnalizowanych analiz fenomenu solidarności czynię jego uniwersalnie ważny, gdyż istotowo konstytutywny aspekt, który stanowi egzystencjalna postawa zaangażowanego współuczestniczenia w życiowym losie innych. To znaczy: postawa aktywnego i odpowiedzialnego współdziałania w postaci zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego współdziałania z nimi nadziei, wyzwań i ciężarów ich życia. Ostatecznie zaś postawa wzajemnego wspierania się i towarzyszenia sobie na drogach osobistego i wspólnotowego rozwoju oraz współbycia na miarę człowieka, w poszanowaniu wolności i godności każdego.

Cel, który w tak zakreślonym obszarze analiz przyświeca temu studium, jest w moim zamierzeniu potrójny.

Po pierwsze jest nim próba uchwycenia przedfilozoficznie, głównie opisowo-retrospektywnie, przynajmniej niektórych z istotnych rysów manifestowanego w tych wydarzeniach solidarnego myślenia i działania, i w tym znaczeniu – materializacji solidarnościowego ducha.

Po drugie jest nim próba uchwycenia stopniowo krystalizującego się wówczas pod wpływem owych wydarzeń sierpniowego i posierpniowego kształtu tego, co określam mianem rodzimego wyrazu kultury solidarności w sferze zwłaszcza robotniczego świata pracy w Polsce lat 80. XX wieku.

2 Ustawa z dnia 10 lutego 1976 roku o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. 1976, nr 5, poz. 29.

Wreszcie po trzecie jest nim również filozoficzne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o uniwersalnie ważne aspekty tego rodzaju polskich przejawów ducha i kultury solidarności, a także o ich dzisiejszą kondycję.

Mówiąc o k u l t u r z e s o l i d a r n o ś c i różnorako przejawiającej się w analizowanym okresie w szeroko rozumianych działaniach protestacyjnych i rewindykacyjnych polskich robotników, pod pojęciem tym rozumiem podzielane i praktykowane przez te środowiska i społeczności zarówno wypracowywane przez nie, jak i zapożyczane duchowe i materialne wytwory w zakresie życia społeczno-gospodarczego, socjalnego, obywatelskiego, związkowego i duchowego, inspirowane poczuciem potrzeby solidarnego działania dla dobra wszystkich³, w jego społeczno-politycznie, egzystencjalnie i emocjonalnie polskim kształcie. Należać będą do nich między innymi: rozwijana etyka solidarności, formułowane koncepcje podmiotowości społeczno-obywatelskiej i związkowej, praktyka ponadbranżowych, przedstawicielskich działań roszczeniowych (postulaty polityczne, socjalne i społeczne), propagowane wartości, roszczone prawa polityczne i obywatelskie, prawne i organizacyjne rozwiązania w zakresie zarządzania kryzysem społecznym, strategie i reguły działań protestacyjnych i negocjacyjnych, idee obywatelskiego uczestnictwa i przedstawicielstwa, instytucje strajkowe, związkowe itp.

3 Reprezentatywnie tego rodzaju ogólnospołeczne znaczenie robotniczych protestów zawiera *Apel do społeczeństwa i władz PRL*, wystosowany przez Komitet Obrony Robotników do marszałka Sejmu w dniu 23 września 1976 roku. Źródło: <http://komitetobronyrobotnikow.pl/wp-content/uploads/2016/07/Apel-do-spo%C5%82ecze%C5%84stwa-i-w%C5%82adz-PRL.pdf> (dostęp: 24.11.2020).

Duch solidarności i jego kultura w okresie do powstania NSZZ „Solidarność”: wybrane aspekty – podejście historyczno-filozoficzne

W poniższych refleksjach, analizując fenomen solidarności w jego stopniowym odsłanianiu się i krystalizowaniu w materialnych i duchowych ukonkretnieniach, które swój szczególnie wymowny wyraz znalazły w powstaniu NSZZ „Solidarność”, biorę pod uwagę szczególnie ważne protesty i inicjatywy społeczne lat 1956–1980. Są to z jednej strony społecznie i politycznie znaczące protesty i strajki robotników: Poznański Czerwiec (1956), grudniowe wydarzenia na Wybrzeżu (1970), ogólnopolskie strajki czerwcowe w Radomiu, Ursusie i dwudziestu dwóch innych miastach (1976), strajki lipcowe na Lubelszczyźnie (1980) oraz strajki sierpniowe na Wybrzeżu (1980). Natomiast z drugiej strony należą do nich równie istotne inicjatywy społeczne podejmowane zarówno przez środowiska dysydenckie, czyli opozycję demokratyczną lat 70. i 80., zwłaszcza takie jak: Komitet Obrony Robotników założony 23 września 1976 roku w celu niesienia pomocy robotnikom represjonowanym za uczestnictwo w wydarzeniach czerwcowych i powstały z niego, w wyniku jego przekształcenia, w dniu 29 września 1977 roku Komitet Samoobrony Społecznej „KOR” (1977–1981) oraz Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela (1977), a także te podejmowane wtedy przez Kościół katolicki: publiczne zabieranie głosu przez Episkopat Polski w sprawach społecznie ważnych⁴, moralne i materialne wspieranie uczestników

4 Jednym z emblematycznych przykładów tego rodzaju zaangażowania Kościoła jest jego publiczne stanowisko w sprawach społecznie ważnych, wyrażone po wydarzeniach grudniowych na Wybrzeżu, w Komunikacie 123 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 29 stycznia 1971 roku, w słowach: „Nie jesteśmy ekonomistami, ale jednakże Chrystus powiedział do uczniów swoich: «Wy im dajcie chleba» – a więc tak pouczajcie i napominajcie, aby nie zabrakło chleba dla wszystkich ust. To przecież przyrzekaliśmy w Ślubach Jasnogórskich Narodowi. Nie jesteśmy od organizowania życia państwowego, ale jednakże w imię zasad moralności ogólnoludzkiej i chrześcijańskiej musimy wszystkim powiedzieć to, co jest dla dobra powszechnego, z pozycji jak najbardziej ewangelicznej, ludzkiej i społecznej, z którą zawsze wiąże się moralność” (J. Żaryn (oprac.), *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, Poznań 2006, s. 100). Innym przykładem

protestów społecznych, między innymi Grudnia '70⁵, czy Czerwca '76⁶, oraz zaangażowanie biskupów na rzecz podmiotowej żywotności i pozytywnej integracji naszego społeczeństwa⁷ oraz ochrony jego duchowego, religijno-kulturowego dziedzictwa.

jest list Prymasa Polski i Sekretarza Episkopatu skierowany w imieniu Episkopatu Polski do rządu PRL w lipcu 1976 roku, w związku z czerwcowymi wydarzeniami. Por. Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 10 września 1976 roku, w: *Komunikaty Konferencji...*, s. 176–177.

- 5 Reprezentatywnym wyrazem takiego moralnego wsparcia – w obliczu oficjalnej kampanii dyfamacyjnej pod adresem uczestników wydarzeń grudniowych – jest postawa polskich biskupów wyrażona w publicznym poparciu uczestniczących w nich robotników w Komunikacie 123 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 29 stycznia 1971 roku, zarówno kiedy piszą: „mamy wyrazy pełne uznania i współczucia dla naszych robotników, świadomi, jak wiele zawdzięczamy ich pracy i ofierze”, jak i kiedy wobec powszechnego dezinformowania społeczeństwa co do przyczyn, które je wywołały, kontynuują: „Nasze uczucia kierujemy w obecnej chwili w sposób szczególnie do naszych Braci Robotników, którzy mocno ucierpieli, podejmując się trudnego zadania, które ich wiele kosztowało. Mieli odwagę upomnieć się o słuszne prawa, gwarantowane przecież całym ustawodawstwem społecznym i prawem przyrodzonym człowieka do należytego i godziwego bytu – bo «godzien jest robotnik zapłaty swojej»” (*Komunikaty Konferencji...*, s. 100).
- 6 W Komunikacie 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 10 września 1976 roku Episkopat zwracał się publicznie do najwyższych władz państwowych, stwierdzając: „Konferencja uważa, że władze państwa powinny w pełni respektować prawa obywatelskie, prowadzić rzeczywisty dialog ze społeczeństwem, licząc się z jego głosem w decyzjach dotyczących całego społeczeństwa. Konferencja Plenarna Episkopatu zwraca się do najwyższych władz państwowych, aby zaniechano wszelkich represji wobec robotników biorących udział w protestach przeciwko zamierzonej przez rząd w czerwcu br. zbyt wygórowanej podwyżce cen artykułów żywnościowych. Uczestniczącym w tych protestach robotnikom trzeba by przywrócić odebrane prawa, pozycję społeczną i zawodową, wyrządzone krzywdy odpowiednio wynagrodzić, a wobec skazanych zastosować amnestię” (*Komunikaty Konferencji...*, s. 177).
- 7 Por. wypowiedź kard. Karola Wojtyły na posiedzeniu Konferencji Episkopatu w listopadzie 1976 roku: „Należy integrację w sprzecznie przetworzyć na integrację pozytywną w społeczeństwie. Musimy obronić społeczeństwo przed ubezwłasnowolnieniem. Należy działać na rzecz podmiotowości społeczeństwa”. Źródło: <https://dzieje.pl/artykuly-historyczne/od-1976-r-jedna-z-najaktywniej-wspierajacych-polska-opozycje-postaci-byl-wojtyla> (dostęp: 20.11.2020).

Namysł nad manifestowanymi w nich przejawami fenomenu solidarności w jego polskim kształcie oraz nad czynnikami wyzwalającymi go w formie społecznej integracji w sprzecznie, w postaci zbiorowych protestów ludzi pracy i wspierających je działań różnych, nie tylko robotniczych społeczności, a także w formie integracji pozytywnej naszego społeczeństwa, ukonkretnianej we wzajemnej pomocy wyrażanej jawnie między innymi w solidarnościowych inicjatywach środowisk dysydenckich oraz w publicznym angażowaniu się Kościoła zarówno na rzecz represjonowanych, jak i szerzej, na rzecz podmiotowości ubezwłasnowolnianego społeczeństwa, skłania mnie do poczynienia paru narzucających się nieodparcie konstatacji. Przybliżają nas one, krok po kroku, do pełniejszego rozumienia specyfiki naszego stopniowo poszerzanego przeżywania i urzeczywistniania ducha solidarności czasu zmagania o życie po ludzku w systemie totalitarnym i posttotalitarnym. Zarazem czynią to również w odniesieniu do dynamicznie kształtowanej pod jego wpływem kultury społecznej solidarności tak wśród samych protestujących, jak w środowiskach wspierających symbolicznie i materialnie te społeczne sprzeciwy oraz ich uczestników, represjonowanych przez państwowe organy bezpieczeństwa.

I.

Pierwsza z tych konstatacji, co do swego charakteru przedfilozoficzna, polega na narzucającym się z pewnością oczywistością stwierdzeniu, że robotnicze protesty prowadzone w latach 1956–1976 generalnie w postaci zakładowych strajków i ulicznych demonstracji co do specyfiki ich zawiązywania, podnoszonych przez nie roszczeń i właściwej im dynamiki były z reguły natury reaktywnej. Mianowicie, były to spontaniczne, zbiorowe wyrazy wzburzenia czy sprzeciwu w odpowiedzi na decyzje ówczesnych władz państwowych w zakresie polityki społeczno-gospodarczej, którym towarzyszyły równie spontaniczno-reaktywne formy poparcia dla protestujących, wyrażane przez solidaryzujące się z nimi różne zakładowe środowiska robotnicze. Zatem były to społecznie podzielane reakcje na decyzje skutkujące znacząco uciążliwymi dla zdecydowanej większości społeczeństwa konsekwencjami egzystencjalno-socjalnymi, ekonomicznymi i społecznymi, dającymi o sobie znać w postaci

dotkliwie wzrastających kosztów życia i równocześnie postępującego obniżania się jego standardów, przy jednocześnie pogłębiającej się zapaści gospodarczej i socjalnej kraju oraz występującym braku zarówno rzeczywistego dialogu władz państwowych ze społeczeństwem i respektowania jego praw obywatelskich⁸, jak i właściwego stylu sprawowania władzy przez rządzących⁹.

Tego rodzaju spontaniczno-reaktywne manifestacje robotniczego protestu, a w jego ramach ducha solidarności w działaniu i myśleniu – ducha integrującego różne grupy społeczne w okazywanym sprzeciwie oraz w gestach zarówno poparcia wyrażanego uczestnikom owych wydarzeń, jak i pomocy udzielanej represjonowanym – unaoczniają nam istotnie ważne rysy polskich doświadczeń solidarności tamtego okresu. Na dwa z nich chcę zwrócić uwagę.

8 Por. Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu..., s. 177.

9 Na fakt ten zwracają uwagę biskupi w Komunikacie 155 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 19 listopada 1976 roku w obszernej analizie sytuacji społecznej zaistniałej po wydarzeniach 25 czerwca, stwierdzając:

„Od czerwca br., gdy społeczeństwo zostało zaniepokojone wypadkami w wielu zakładach pracy, Episkopat stale odwoływał się do władz państwowych o zastosowanie amnestii wobec robotników domagających się odpowiednich warunków bytowych i przywrócenia utraconych uprawnień społecznych. Wielokrotnie też Prymas Polski i biskupi w swych przemówieniach przypominali uprawnienia robotników do obrony swych praw osobowych i społecznych. Na te interwencje Episkopat dotąd nie otrzymał odpowiedzi. Dlatego też Konferencja Episkopatu uważa za swój obowiązek zwrócić się z ponownym apelem do władz państwowych o podjęcie właściwych kroków dla zachowania niezbędnego dla kraju pokoju społecznego.

Konferencja Episkopatu daje wyraz przekonaniu, że w społeczeństwie naszym istnieją olbrzymie zasoby energii, twórczej myśli i inicjatywy. Społeczeństwo nasze cechuje również wielkie poczucie odpowiedzialności za losy Ojczyzny. I dlatego celem przezwyciężenia obecnego kryzysu należy w programie działania uwzględnić najcenniejsze tradycje naszej kultury narodowej oraz powszechne w Polsce uwrażliwienie na właściwy styl sprawowania władzy. Chodzi między innymi o respektowanie praw przysługujących wszystkim obywatelom bez względu na wyznawany światopogląd, rodzaj wykonywanej pracy oraz stosunek do partii. Jest też pewne, że rozwiązanie trudności, nawet ekonomicznych, może nastąpić przez poszerzenie i zarazem zabezpieczenie wolności obywatelskich” (*Komunikaty Konferencji...*, s. 179).

1) Polskie konkretyzowanie ducha solidarności i jego manifestowanie w analizowanym okresie dokonują się synergetycznie¹⁰ w działaniu. Działanie też weryfikuje jego rozumienie naznaczone z jednej strony egzystencjalnie intuicyjną oczywistością społeczno-humanitarnego poczucia, na czym solidarność ma polegać w danym historycznie – społecznie, politycznie i kulturowo dookreślonym – tu i teraz. Z drugiej zaś świadomością inspirowanego wiarą moralnego obowiązku pomocy potrzebującym, w myśl słów Jakuba Apostoła, że „wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2, 17)¹¹. Teoretyczny, społeczno-filozoficzny namysł nad istotą tego ducha i jego znaczeniem oraz inspirowaną nim kulturą, jak chociażby w *Etyce solidarności* Józefa Tischnera (1980–1981), nie będzie wyprzedzać tego działania, lecz za nim podążać¹² i – być może – powoli nań oddziaływać.

2) Działanie, o którym mowa, a dokładniej działania, w których wówczas bywa tak indywidualnie i zbiorowo manifestowany duch solidarności i konkretyzowana pod jego wpływem kultura świadomego współdziałania,

10 Jest to działanie powodowane niekiedy różnymi motywami, lecz zbieżne w przyświecającym mu celu, tu: w okazywaniu pomocy potrzebującym. Ideę tę zdaje się wyrażać zawarte w Komunikacie 155 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 19 listopada 1976 roku stwierdzenie Episkopatu, że: „wspomaganie ludzi i rodzin pozbawionych pracy i środków do życia jest obowiązkiem wszystkich ludzi dobrej woli, a w szczególności ludzi i wspólnot wierzących” (*Komunikaty Konferencji...*, s. 179–180).

11 Por. Komunikat prasowy Prymasa Polski w sprawie misji charytatywnej Kościoła z dnia 19 lipca 1958 roku, w: *Komunikaty Konferencji...*, s. 60–61.

12 Jeden z wymownych śladów tego rodzaju prawidłowości zawiera *Przedmowa do Etyki solidarności*, w której Tischner konstatuje: „Tekst rodził się w marszu. Pamiętam, jak powstał rozdział pod tytułem *Przeciwnik*. Było to podczas strajku w Bielsku-Białej. Strajk był szczególnie trudny, ponieważ dotyczył nie tylko ekonomii, ale i polityki: chodziło o zmianę skompromitowanych dygnitarzy partyjnych. Prasa obrzucała strajkujących kalumniami. Pisała o ogromnych stratach w produkcji. Wtedy właśnie w obronie tych i wszystkich innych strajkujących pisałem: gdy praca staje się pracą bez sensu, jedynym sensownym zachowaniem jest strajk. I tak było w przypadku każdego innego rozdziału: najpierw konkretne wydarzenie, a potem mój komentarz filozoficzny” (J. Tischner, *Etyka solidarności*, w: tegoż, *Etyka solidarności. Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 6).

bezinteresowności i współodpowiedzialności, posuwających się niekiedy aż do granic heroizmu, nie są dowolnymi działaniami. Są to bowiem działania silnie energetyzujące społeczeństwo, jako że zrodzone pod wpływem i wokół spraw o żywotnie ważnym, zrozumiałym i podzielanym przez co najmniej istotnie dużą część tego społeczeństwa znaczeniu. Zatem przez sprawy, które zarówno dogłębnie poruszają tę część społeczeństwa, inspirując i wywołując jego wzburzenie i/lub sprzeciw w protestacyjnym czynie, jak i motywując do jego solidarnego wspierania.

Duch solidarności manifestowany wtedy w podejmowanych przez robotników głównie protestacyjnych czynach na rzecz – ich i nie tylko ich – życia po ludzku jest tych czynów, ich słuszności i ważności, egzystencjalnym probierzem. Jest również ich wewnętrznym moralnym pulsem. Tętnem świadomego współuczestniczenia, namacalnie uchwytnym w formach indywidualnego i zbiorowego angażowania się, podzielenia przekonania o słuszności robotniczego sprzeciwu i udzielania konkretnej pomocy jego represjonowanym uczestnikom oraz ich rodzinom.

W danej w ten sposób społecznie, politycznie i kulturowo warunkowanej faktyczności wspólnotowego życia polskiego społeczeństwa drugiej połowy XX wieku duch ten jest wielopostaciowo urzeczywistniany w konkretnych duchowo i materialnie krystalizowanych formach wyrazu – w kulturze solidarnie podzielanego i wspieranego czynu, zakorzenionego w życiu tego społeczeństwa i to życie chroniącego oraz afirmującego.

II.

Drugą z narzucających mi się konstatacji odnoszę do wyraźnie zauważalnej, począwszy od wydarzeń czerwcowych 1976 roku, istotnie znaczącej ewolucji w obszarze społecznych protestów, zarówno gdy chodzi o zakres oczekiwań i żądań kierowanych w nich do władz państwowych, jak i biorąc pod uwagę formy ich wyrazu w przestrzeni publicznej. Ewolucja ta ma swoje przełożenie także na ówczesne, indywidualne i zbiorowe, manifestacje ducha solidarności i inspirowanej nim kultury solidarnego współbycia i działania.

W sferze oczekiwań i żądań dochodzi ona do głosu zwłaszcza w jakościowo istotnym poszerzeniu zakresu spraw, o które już od dwóch dekad upominają się pracujący. W 1976 roku, po wydarzeniach 25 czerwca, nie są nimi kwestie głównie natury społeczno-gospodarczej, stanowiące dotąd zasadniczy przedmiot robotniczych protestów. Dołącza do nich, stopniowo, najpierw otwarte domaganie się poszanowania praw człowieka, których nagminnego łamania przez organy bezpieczeństwa publicznego doświadczają brutalnie represjonowani uczestnicy strajków czerwcowych¹³, a następnie równie otwarte żądanie wolności dla więźniów politycznych, zawarte w postulatach sierpniowych roku 1980.

Dotychczasowe spektrum spraw społecznie ważnych, by móc żyć po ludzku, jak tego domagali się już uczestnicy Poznańskiego Czerwca '56, mianowicie ekonomiczno-gospodarczych i socjalnych, zostaje w ten sposób zdecydowanie rozszerzone o równie fundamentalnie ważne dla takiego życia kwestie natury pośrednio lub wprost politycznej.

Nie są to wprawdzie kwestie dotychczas niewystępujące w sferze społecznych żądań i oczekiwań¹⁴. Niemniej ich podnoszenie w roku 1976, w pub-

13 Por. Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu... oraz wystosowany przez Komitet Obrony Robotników przywoływany już *Apel do społeczeństwa...* Jak zauważają sygnatariusze *Apelu* w kwestii represji wobec uczestników wydarzeń Czerwca '76, ich skali i brutalności: „Stosowanie represji z reguły związane było z łamaniem prawa przez organa władzy. Sądy wydawały orzeczenia bez materiału dowodowego, z pracy wyrzucano, naruszając przepisy k.p. Nie cofnięto się przed wymuszaniem przemocą zeznań. Postępowanie takie nie jest niestety u nas nowością. Wystarczy przypomnieć bezprawne represje, które spadły na sygnatariuszy listów protestujących przeciwko zmianom w konstytucji: niektórych wyrzucono z pracy, uczelni, bezprawnie przesłuchiowano, szantażowano. Od dawna jednak represje nie były tak brutalne i masowe jak ostatnio. Po raz pierwszy od wielu lat aresztowaniom i przesłuchiwaniam towarzyszył terror fizyczny” (KOR, *Apel do społeczeństwa...*).

14 Już 24 października 1956 roku uczestnicy wiecu poparcia dla Władysława Gomułki, który trzy dni wcześniej doszedł do władzy, domagali się zwolnienia z internowania kard. Stefana Wyszyńskiego. Cztery dni później, 28 października, ich żądania stały się faktem. Do innych form apeli i żądań należą listy i apele intelektualistów i ludzi kultury, między innymi: *List 34* przeciw cenzurze (marzec 1964), *List 15* w sprawie sytuacji Polaków w ZSRR (listopad 1974), *List 59* (grudzień

licznie formułowanych i sygnowanych apelach środowisk dysydenckich lat 70., w których domagano się między innymi zwolnienia aresztowanych i skazanych uczestników strajków czerwcowych, zaprzestania represji oraz przywrócenia represjonowanym utraconych praw¹⁵, a także stosownego wynagrodzenia ze strony państwa za wyrządzone im krzywdy¹⁶, wnosi istotne *novum*.

Novum tym jest z jednej strony publiczne wzywianie całego społeczeństwa do wzięcia na siebie – w ramach szerokiej inicjatywy społecznej – zadania pomocy represjonowanym i ich obrony w zaistniałej sytuacji, którą równie publicznie denuncjowano, konstatując: „Ofiary obecnych represji nie mogą liczyć na żadną pomoc i obronę ze strony instytucji do tego powołanych, na przykład związków zawodowych, których rola jest żałosna. Pomocy odmawiają też agendy opieki społecznej”¹⁷. Natomiast z drugiej strony sygnalizowane *novum* stanowi formułowane przez sygnatariuszy *Apelu* stanowisko uznające wprost konieczność samoorganizowania się społeczeństwa w celu obrony represjonowanych przed bezprawiem organów państwa, któremu dali wyraz, stwierdzając: „Gdziekolwiek w kraju są represjonowani, obowiązkiem społeczeństwa jest organizowanie się w celu ich obrony”¹⁸. Domyślnie zaś – także zawarty w tego rodzaju konieczności impuls do równoczesnego tworzenia szerokiej społecznej samoobrony współtworzonego przez wszystkich społeczeństwa w związku z łamiącymi prawo działaniami władz państwowych. Dokonane w roku 1977 przekształcenie komitetu mającego na celu obronę robotników (KOR) w Komitet Samoobrony Społecznej (KSS „KOR”) zdaje się tego potwierdzeniem.

1975) i *Memoriał 101* (styczeń 1976) przeciw planowanym zmianom w Konstytucji PRL, *List 14* przeciw represjom uczestników czerwcowych wydarzeń (1976), *Apel do społeczeństwa...* (wrzesień 1976), *Apel 66* o natychmiastowe rozpoczęcie rozmów Komisji Rządowej z Międzyzakładowymi Komitetami Strajkowymi Wybrzeża (sierpień 1980).

15 Por. Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu... oraz *Apel do społeczeństwa...*

16 Postulat wynagrodzenia robotnikom za doznane od organów władzy krzywdy zawiera jedynie przywoływany Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu...

17 KOR, *Apel do społeczeństwa...*

18 Tamże.

Do krystalizującego się w ten sposób *novum* należeć będzie również wskazanie przez autorów *Apelu do społeczeństwa i władz PRL* nieprzemocowych metod tak rozumianej obrony zarówno represjonowanych, jak i społeczeństwa przed bezprawiem państwa. Do metod tych, z natury swojej *non-violence* i w związku z tym częściowo zbieżnych, co do istoty, z wieloletnimi już zaleceniami Episkopatu w tym zakresie, sygnatariusze *Apelu* zaliczą: solidarność, wzajemną pomoc i upublicznianie poczynań władzy.

Znaczące *novum* jest do zauważenia także w strategii działań w sferze publicznych form wyrazu robotniczych protestów lat 80. Następuje w nich odejście od protestów ulicznych, a w konsekwencji od bezpośredniej styczności demonstrantów z organami porządku publicznego oraz wojska, zatem od sytuacji skutkujących zwykle starciami i/lub prowokacjami kończącymi się z reguły nie tylko aresztowaniami i represjami, ale też często rozlewem krwi czy wręcz śmiertelnymi ofiarami (Czerwiec '56, Grudzień '70). Formy te, powszechnie dotąd stosowane, zostają teraz zastępowane strajkami okupacyjnymi prowadzonymi metodami *non-violence* w obrębie zakładów pracy; strajkami, których uczestnicy, unikając siłowych konfrontacji, w skutek pozostawania na terenie swoich miejsc pracy, zamkniętych przed siłami pacyfikacyjnymi, a tym samym znikając z ulic i placów miast, równocześnie pojawiają się wraz ze zgłaszanymi postulatami w równie publicznej, a opiniotwórczo jeszcze bardziej znaczącej przestrzeni: w przestrzeni polskiej i międzynarodowej opinii publicznej dzięki zagranicznym mediom, poprzez które możliwe staje się informowanie nie tylko polskiego społeczeństwa o mających miejsce wydarzeniach oraz budowanie międzynarodowego poparcia i uzyskiwanie wsparcia dla strajkujących i podnoszonej przez nich sprawy¹⁹.

19 Wyrazem tego poparcia są między innymi: *Głos solidarności związkowców francuskich* wystosowany do strajkujących robotników Wybrzeża w imieniu Francuskiej Konfederacji Pracy – CFDT, Telegram Związku Zawodowego Elektryków Nowej Zelandii oraz *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II do Prymasa Polski Kardynała Wyszyńskiego*, opublikowane w Strajkowym Biuletynie Informacyjnym z dnia 30 sierpnia 1980 roku, w którym Papież pisze: „Wiadomości na te tematy nie schodzą z pierwszych stron prasy i z programów telewizji i radia”, wyrażając zarazem swoje poparcie w słowach: „Modłę się, aby Episkopat Polski ze swym Prymasem na czele, zapatrzony w Tę, która dana jest ku obronie naszego Narodu, mógł również i tym razem dopomóc temu Narodowi w ciężkim zmaganiu się o chleb po-

Mając to wszystko na uwadze, trzeba zauważyć, że duch solidarności naszego społeczeństwa i inspirowana nim kultura solidarnego współbycia i działania, zachowując prymat konkretności solidarnościowych działań nad teoretycznym ich koncytowaniem i deklarowaniem, również ewoluują.

Publiczne i otwarte wspieranie przez Episkopat robotników w ich odważnym upominaniu się o „ślusne prawa gwarantowane przecież całym ustawodawstwem społecznym i prawem przyzodonym człowiekowi do należytego i godziwego bytu”²⁰, a także domaganie się faktycznego, a nie deklaratywnego uznania podmiotowości społeczeństwa przez liczenie się z jego głosem i prowadzenie z nim rzeczywistego dialogu²¹, jak również otwarte wzywianie, przez sygnatariuszy *Apelu do społeczeństwa i władz PRL*, nie tylko do gestów solidarności z represjonowanymi i ich obrony, lecz także do solidarnej, społecznej samoobrony przed bezprawnymi działaniami władzy, wyzwala ją – niejako synergetycznie – różnorako przez władze państwowe tłumioną i niszczoną moc tkwiącą w obecnym w tym społeczeństwie solidarnościowym duchu. Moc, dzięki której społeczeństwo stopniowo przewycięża lęk i bezsilność wobec nieprzerwanie prowadzonych przeciw niemu – przez te władze i ich siłowe organa – działań mających na celu jego zastraszenie i fragmentaryzację przez niszczenie właściwej mu podmiotowości i spajających go więzi społecznego zaufania.

Mocą tą jest moc coraz bardziej otwartego i odważnego żądania, solidaryzowania się i wspierania się w szeroko rozumianym życiu w prawdzie, a także w płaconej za to cenie. Moc niezbędna zarówno do odbudowywania wzajemnego zaufania, bycia i działania „razem”, nie anonimowo, ale jawnie, z imienia i nazwiska, jak i do wspólnego, publicznego i pokojowego przeciwstawiania

wszedni, o sprawiedliwość społeczną i zabezpieczenie jego nienaruszalnych praw do własnego życia i rozwoju. Przekazują tych kilka zdań podyktowanych potrzebą wewnętrzną”. Źródło: Biblioteka Cyfrowa Ośrodka Karta: <http://dlibra.karta.org.pl/dlibra/publication?id=13958&ctab=3> (dostęp: 29.11.2020).

20 Komunikat 123 Konferencji Plenarnej Episkopatu z dnia 29 stycznia 1971 roku, w: *Komunikaty Konferencji...*, s. 100.

21 Komunikat 154 Konferencji Plenarnej Episkopatu..., s. 177.

się przemocy organów państwa łamiących obowiązujące prawo w zakresie praw człowieka i obywatela.

Wreszcie jest to moc witana i wspierana przez międzynarodową społeczność, okazywanymi strajkującym i podnoszonej przez nich sprawie wyrazami solidarności; solidarności ludzi wolnego świata z ludźmi Wybrzeża „już, i jeszcze nie całkiem” wolnymi, która nie tylko wybrzmi pośród uczestników sierpniowych wydarzeń w moralnym poparciu ich wysiłków, ale także okaże swoją wielką wagę w chwilach prób jej zdławienia i zniszczenia przez władze PRL i PZPR w latach 1981–1989.

Biorąc pod uwagę coraz wyraźniej krystalizujące się wówczas, pod wpływem owych sierpniowych i posierpniowych wydarzeń, rodzime wyrazy kultury solidarności zarówno ludzi pracy – nie tylko Wybrzeża, ale też wszystkich środowisk robotniczych w Polsce – jak i szerzej: prawie całego naszego społeczeństwa, cztery z jej ówczesnych przejawów uważam za szczególnie ważne. Co więcej, jestem zdania, że również dzisiaj posiadają one nie mniejszą niż wówczas ważność i aktualność. Zaliczam do nich odbudowywaną i/lub rozwijaną wtedy w różnym stopniu kulturę: (1) wspólnotowości, (2) działań *non-violence*, (3) negocjacji w atmosferze wzajemnego poszanowania drugiej strony, a także (4) wdzięczności.

Myślę, że pierwsze trzy nie budzą raczej wątpliwości, czy też kontrowersji w kwestii tego rodzaju interpretacji wydarzeń Sierpnia '80 i jakkolwiek współcześnie silnie wypierane z przestrzeni kultury życia publicznego polskiego społeczeństwa tracą moc jego kształtowania i inspirowania, to przynajmniej cieszą się jeszcze zasłużoną pamięcią. Natomiast czwarty z przywołanych rysów kultury solidarności tamtego okresu, mianowicie postawa wdzięczności, może budzić u części Czytelników co najmniej zdziwienie, jako że zwykle nie jest z nią kojarzona. Niemniej – jak wyjaśniał Tischner w kazaniu wygłoszonym na Wawelu 19 października 1981 roku do robotników zgromadzonych w wawelskiej Katedrze – „solidarność to także wdzięczność”²². Ta zaś, w jego rozumieniu, tak jak i inne przejawy solidarności, wyraża się i ostatecznie konkretyzuje w działaniu – w budującym więzy przyjaźni i braterstwa solidarnym współbyciu z innymi, czyniąc ich ciężary swoimi. We współbyciu, które może przybierać egzystencjalnie różne formy wyrazu, również formę wdzięcznej

22 J. Tischner, *Solidarność sumień*, w: tegoż, *Etyka solidarności...*, s. 15.

modlitwy podejmującej i wspierającej, na właściwy sobie sposób, trud solidarnego życia z innymi aż po jego najgłębszy przejaw, czyli solidarność sumień. Myślę bowiem, że tak należy interpretować jego swoiste wyznanie i zobowiązanie poczynione w trakcie wspomnianego kazania:

Modlimy się dziś razem z robotnikami z Gdańska, Szczecina i innych miast Polski, którzy przyjechali tu, aby pokłonić się pamięci królów. To dobra okazja, aby powiedzieć to, co czuje dziś każdy modlący się człowiek. Powiem o tym jednym słowem: dziękujemy. Dziękujemy za naszą dzisiejszą solidarność sumień. Chcemy być wdzięczni, bo to także jest solidarność. „Jeden drugiego ciężary noście...” Bierzemy dziś na siebie ciężar serdecznej modlitwy²³.

III.

Dotychczasowe analizy i refleksje skupione były na próbach uchwycenia, głównie opisowo-retrospektywnie, przynajmniej niektórych z istotnych rysów manifestowanego w robotniczych protestach lat 1956–1980 solidarnościowego ducha i inspirowanej nim, a wyrażanej w różnych przejawach myślenia i działania, kultury solidarności. Kultury ewoluującej od spontanicznego zrywu i nierzadko konfrontacyjnego porywu robotniczych mas w kierunku wspólnotowo dzielonej odwagi i samoograniczającej przed siłą konfrontacją rozwagi, a także determinacji i woli rzeczywistego dialogu, w nadziei na bardziej ludzkie życie.

Filozoficzny namysł nad polskimi konkretyzacjami tego skądinąd egzystencjalnie ogólnoludzkiego fenomenu, w poszukiwaniu jego uniwersalnie znaczących materializacji oraz istotowo ważnych warunków ich zaistnienia, fenomenowi znajdującemu swój wyraz w sposobie bycia i działania zarówno robotników, jak i wspierającej ich części społeczeństwa oraz w ich duchowych i materialnych rezultatach, jak chociażby w solidarności sumień, czy w samorządnych i niezależnych związkach zawodowych, znalazł już swój

23 Tamże.

niezwykle trafny wyraz w *Etyce solidarności* – filozoficznym komentarzu, którego autor był naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń.

Kiedy dzisiaj zastanawiam się filozoficznie nad istotą solidarności, wychodząc od mających wówczas miejsce form jej przejawiania przez robotników i znaczną część społeczeństwa, ich Tischnerowskie analizy podążające za fenomenem solidarności, w myśl zasady: „najpierw konkretne wydarzenie, a potem mój komentarz filozoficzny”²⁴, są nie do pominięcia. Wydobywa on w nich bowiem, po mistrzowsku, fenomenologicznie wielopostaciowo manifestowaną istotę solidarnego – nie tylko robotniczego, jakkolwiek ono stanowiło inspirację dla jego przemysłów – współbicia i działania z innymi na rzecz wielu. Działania, mimo jego politycznego ciężaru, z natury swojej etycznego, gdyż rodzącego się w szeroko rozumianym zwróceniu się ku drugiemu człowiekowi i spotkaniu się z nim w prawdzie jego życia. W prawdzie, której manifestacje ujawniane są w formach, jakie każdy nadaje swojemu byciu pośród innych, a jej egzystencjalnie najbardziej pierwotną przestrzeń jawienia się i zamieszkiwania w nas – według Tischnera – stanowi sumienie każdego. „Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień”²⁵, zauważy, reflektując nad tym w przywołanym już kazaniu na Wawelu.

W tym to sumieniu, jak wielokrotnie podkreśli w *Etyce solidarności*, szczególnie go poruszającą i interpelującą formą bycia pośród innych jest krzyk człowieka ranionego przez drugiego człowieka. W analizowanym okresie jest to zbiorowy krzyk ranionych w godności i podmiotowości robotników na skutek odzierania ich przez państwową władzę i partię z godnego życia. Krzyk zdeterminowany w niezgodzie na zadawanie im takiego bólu we własnym domu, przez swoich. Zastanawiając się nad jego znaczeniem i wymową, Tischner odnotuje: „Właśnie ten fakt jest ważny, to właśnie w sposób szczególny porusza sumienie i wzywa do solidarności. Nic tak nie oburza jak rana niepotrzebna – rana, którą zadaje człowiekowi drugi człowiek. [...] Z widoku takich bólów rodzi się szczególnie głęboka solidarność”²⁶.

24 Tamże, s. 6.

25 Tamże, s. 14.

26 J. Tischner, *Wspólnota*, w: tegoż, *Etyka solidarności...*, s. 19.

Jej społecznie rozpoznawalny kształt, stanowiący zarazem probiez rzeczywistego spotkania z tak zranionym i nadal ranionym człowiekiem, to zawiązywana i/lub odbudowywana z nim wspólnota – w strajkujących zakładach, pomiędzy nimi, w społeczeństwie. Jej specyfikę Tischner zawrze w puencie swoich przemyśleń, stwierdzając: „Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest «dla niego», a «my» przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota”²⁷.

Wydarzenia Sierpnia '80 zdają się niczym innym jak – odwołując się do Tischnerowskiej metaforyki – właśnie tak rozlegającym się od lat krzykiem coraz bardziej ranionego człowieka pracy w służbie godnego życia przez jego bliźniego na usługach nieludzkiego systemu. Krzykiem, w którym, być może jak nigdy dotąd, pojawia się niosący nadzieję ozdrowienia symptom. Jest nim – parafrazując myśl Tischnera – rodzące się w trudzie wymiana zdań, wynajdywanie języka, „który dla obu stron znaczy to samo”²⁸, a wszystko po to, by rozpocząć kładący kres zadawaniu ran rzetelny dialog – dialog, który, jak wyjaśnia, „odślania prawdę. Innymi słowy: przywraca rzeczom i sprawom ich właściwy wygląd”²⁹.

Z perspektywy lat

W *Przedmowie* z roku 1992 do kolejnego wydania *Etyki solidarności* Tischner pisał: „Dziś sytuacja historyczna jest zupełnie inna. Czy pisane wówczas zdania nie zawisną w powietrzu?”³⁰.

Częściową odpowiedź na tak postawione pytanie dał sobie cztery lata później, 25 sierpnia 1996 roku, kiedy podczas wystąpienia na sesji „Polski Sierpień”, zastanawiając się nad tym, czym była etyka solidarności w roku 1980, konstatawał:

27 Tamże, s. 20.

28 J. Tischner, *Dialog*, w: tegoż, *Etyka solidarności...*, s. 21.

29 Tamże.

30 J. Tischner, *Przedmowa*, w: tegoż, *Etyka solidarności...*, s. 6.

Pojęcie „etosu solidarności” nie było i nie jest jednoznaczne. Wieloznaczność nie pozbawiła go jednak siły. Właśnie wieloznaczność słowa okazała się – przynajmniej przez jakiś czas – jego wartością. Słowo zawierało bowiem nie tyle opis jakiejś z góry żądanej rzeczywistości, ile otwarcie horyzontów dla rzeczywistości, która powinna dopiero zaistnieć. Nie było zbiorem gotowych reguł działania. Podsuwało myśl o katerycznej potrzebie zmiany nie tylko systemu społecznego, ale również całego sposobu bycia człowieka, w którym system się zakorzenił. Słowo budziło odległe wspomnienia, podsuwało myśl o godności człowieka i o wartości heroizmu. Gdybym miał dziś zakreślić w kilku zdaniach jego pole znaczeniowe, przypomniabym następujące cytaty: „solidarność nie jest przeciwko komuś, lecz z kimś i za kimś”; „solidarność znaczy: «jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże»”; także: „polska praca jest chora”. Było jeszcze coś o „polskim młynie”, że „z tej mąki będzie chleb”. Bo etos solidarności, oprócz wszystkiego, był ekspresją najgłębszej ludzkiej i zarazem polskiej nadziei. Aby jednak głębiej zrozumieć sens „etosu solidarności”, dobrze jest spojrzeć na sprawę przez proces jego rozkładu. [...] A rozkład rzeczywiście nastąpił³¹.

Na czym miał polegać ów rozkład etosu solidarności, a tym samym i kultury solidarnościowego ducha, denuncjowany przez niego w 1996 roku?

W swoich analizach kondycji solidarnościowego etosu Tischner wziął pod uwagę trzy płaszczyzny polskiego życia społeczno-politycznego, według niego szczególnie pouczające. Były to: „płaszczyzna stosunku do przeszłości, płaszczyzna stosunku do reformy władzy, płaszczyzna stosunku do reformy pracy”³².

Odnutowywany przez niego rozkład w sferze stosunku do naszej przeszłości w postaci dziedzictwa komunizmu pozostawiającego za sobą społeczeństwo konsumpcyjne, którym – według niego – stało się również polskie społeczeństwo³³, to rozpad wyrażający się w wyparciu ducha autentycznie ludzkiej solidarności. W wyparciu polegającym na tym, że:

31 J. Tischner, *Etyka solidarności po latach*, w: tegoż, *Etyka solidarności...*, s. 263.

32 Tamże.

33 Por. tamże, s. 264.

solidarność „z kimś i dla kogoś” stała się solidarnością „przeciw komuś”. A to „przeciw” odnosiło się przede wszystkim do najbliższego konkurenta do tej samej władzy i tego samego grosza. Idea solidarności uniwersalnej została wyparta przez solidarność frakcyjną, a nawet wyznaniową³⁴.

Natomiast w sferze stosunku do reformy władzy rozpad ten – zdaniem Tischnera – przejawiał się w wyparciu właściwych etosowi solidarności szerokich horyzontów nadziei przez „ciasną kazuistykę” nie tylko dochodzącą do głosu w toczonych po Czerwcu ‘89 sporach, lecz także je dominującą w duchu zasady „wszystko albo nic”, skutkując brakiem roztropności, a ostatecznie niezdolnością budowania rozumnych kompromisów³⁵. W jego ocenie: „To był istotny cios w etykę solidarności. Solidarność frakcyjna, a nawet wyznaniowa, rozbiła solidarność ludzką”³⁶.

Wreszcie gdy idzie o stosunek do reformy pracy, denuncjowany rozpad – według diagnozy Tischnera – znalazł swój wyraz zarówno w odmowie zdobycia się na heroizm niezbędny do wyprowadzenia polskiej pracy z toczącej ją choroby, jak i w konsekwencjach tego rodzaju odmowy. W odmowie zdobycia się na heroizm, ponieważ – jak uważał – „ktoś gdzieś stchórzył. A jego tchórzostwo – tchórzostwo reform – stało się kategorią społeczną”³⁷. A także w konsekwencjach tego w postaci narodzin neosocjalizmu i wynikającego stąd zagrożenia dla etyki solidarności. Zagrożenia, któremu dał wyraz, stwierdzając: „Ten neosocjalizm zadaje bodaj najgłębszy cios etyce solidarności. Przenika bowiem tam, gdzie idea solidarności nabierała ciała – przenika w głąb organizmu pracy. Stwarza złudzenie, że solidarność frakcyjna może zastąpić solidarność ludzką”³⁸.

Zastanawiając się z perspektywy roku 2020 nad duchem i kulturą solidarności w ich dzisiejszym polskim kształcie, ogarnia mnie głęboki smutek i niepokój,

34 Tamże, s. 265.

35 Por. tamże, s. 267.

36 Tamże.

37 Tamże, s. 269, 270.

38 Tamże, s. 270.

gdy widzę postępujące w zastraszającym tempie ich niszczenie w sferze życia społecznego i politycznego zarówno przez formacje sprawujące aktualnie władzę oraz te, które są do nich w totalnej opozycji, jak i przez część społeczeństwa będącego pod ich wpływem.

Brzemienne w konsekwencje zasada „wszystko albo nic”, sygnalizowana przez Tischnera podczas sesji „Polski Sierpień”, zdaje się dzisiaj cieszyć, i to w świetle jupiterów, niebywałym wzięciem. Jest szeroko aprobowana i lansowana przez jej społecznych i politycznych mentorów oraz tych, którzy w duchu solidarności frakcyjnej po nią sięgają, nie bacząc na jej, już teraz namacalne, destrukcyjne dla społeczeństwa i państwa skutki.

Eskalacja społecznych napięć i podziałów aż po wrogość włącznie, emocjonalnie podsycana solidarność w byciu „przeciw komuś”, wzrastające przyzwolenie społeczne na przemoc słowną i symboliczną oraz mowę nienawiści w przestrzeni publicznej, zanikanie kultury prowadzenia sporu politycznego i społecznego, brak woli porozumienia się i zawierania kompromisów, afirmacja interesu grupowego ze szkodą dla dobra całego społeczeństwa – to niektóre z codziennych przejawów gwałtownie wzrastającego pośród nas rozkładu kultury solidarności, której istotną część stanowi solidarnościowy etos.

Czy oznacza to klęskę etosu solidarności Sierpnia '80, a także zbliżający się szybkimi krokami zmierzch ducha i kultury solidarności w polskim społeczeństwie?

Sądzę, że wiele z ducha i kultury solidarności Sierpnia '80 zostało przez nas samych bardzo poważnie nadwątlone czy wręcz zniszczone, czego wyrazem, symbolicznie niezwykle wymownym, stała się przestrzeń za znaną wielu bramą Stoczni Gdańskiej im. Lenina, przestrzeń wówczas gromadząca razem rodzącą się pośród strajkujących solidarną w nadziejach i niepewnościach robotniczą wspólnotę. Natomiast dzisiaj, czterdzieści lat później, przestrzeń już nie gromadzi, nie łączy różnorodności poglądów wokół wspólnie uzgadnianych celów, lecz stanowi miejsce sporu dzielących ją posierpniowych stron.

Czy zatem nadchodzi zmierzch ducha i kultury solidarności w naszym społeczeństwie? Nie sądzę, i to z kilku powodów.

Szczególnie głęboka solidarność – twierdził Tischner – rodzi się tam, gdzie rozlega się krzyk krzywdzonego człowieka. Pod warunkiem jednak – dodaję – że zostaje on na czas usłyszany i przyjęty przez drugiego człowieka. Zatem tam, gdzie w pobliżu krzywdzonego znajdują się ludzie o przebudzonych

sumieniach, w Tischnerowskim rozumieniu, mianowicie zdolni ten krzyk usłyszeć, zrozumieć i nań w odpowiednim momencie odpowiedzieć. Taki krzyk rozlega się również dzisiaj z obu stron podzielonego społeczeństwa, dociera on również do nas spoza drzwi i okien naszego polskiego domu.

Krzyk ów wyraża ból różnorako (s)krzywdzonych. Ból splatany zwykle z kojącą nadzieją, że krzyk ten zostanie usłyszany i odwzajemniony, że znajdzie się ktoś, kto poda dłoń, pomoże uśmierzyć cierpienie, wesprze, przyczyni się do uratowania im życia. Ból nierzadko jednak, miast jego ukojenia, jest dodatkowo potęgowany dramatycznymi rozczarowaniami tych, którzy o taką solidarność wołają, jak wtedy, gdy będąc pośród innych, boleśnie doświadczają, że nie ma nikogo w pobliżu, kto by chciał ich rzeczywiście usłyszeć.

To wszystko zaś oznacza, że solidarność, by zostać zrodzoną czy też odbudowaną, potrzebuje, aby ów krzyk padł na głębę – wrażliwego na los drugiego człowieka – człowieczeństwa, w jakimkolwiek jego przejawie, aż po sumienie włącznie. Tylko ono bowiem jest w stanie ten krzyk autentycznie usłyszeć, przyjąć i nań odpowiedzieć. Tego rodzaju „głęby”, pomimo trwającego pustoszenia jej i zachwaszczania, nie brak pośród nas i dzisiaj.

Sierpień '80 zaowocował etosem i kulturą solidarności. Właśnie: z a - o w o c o w a ł, czyli zwiędził proces mozolnego dorastania do nich i ich manifestowania adekwatnego do potrzeb chwili. Takiego dorastania potrzebowali robotnicy uczestniczący w tłumieniu protestów studenckich w marcu 1968 roku. Podobnie potrzebowali go studenci w trakcie wydarzeń Grudnia '70 w Gdańsku, pamiętający Marzec '68. Również my potrzebujemy go dzisiaj nie mniej niż oni potrzebowali go wtedy.

Pośród racji skłaniających mnie do umiarkowanego optymizmu, z których kilka już przywołałem, na szczególną uwagę zasługuje sformułowane przez Piotra Skargę SI w *Kazaniu wtórym* prawidło nazwane przeze mnie „pierwszym prawidłem ludzkich dziejów”³⁹. Mówi ono, że: „nic nie jest bez przyczyny, zwłaszcza w ludzkich sprawach, które z rozumu i wolnej woli pochodzą. Co rozumem i pilnością, i cnotą stanęło, to się nierozumem i niedbałością, i złością ludzką obala”⁴⁰.

39 Por. T. Homa, *Rzeczpospolita. Wybrane zagadnienia myśli obywatelskiej Piotra Skargi SI*, Kraków 2020, s. 17–24.

40 P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Wrocław 2003, s. 30.

Prawidło to, w moim jego rozumieniu, charakteryzuje istotna właściwość polegająca na tym, że jego odwrotność jest równie prawdziwa, jak jego formuła przedstawiona przez Skargę. Innymi słowy, w jego ramach prawdziwe jest zarówno twierdzenie: „Co rozumem i pilnością, i cnotą stanęło, to się nierozumem i niedbałością, i złością ludzką obala”, jak i twierdzenie mu przeciwne: co nierozumem, niedbałością i złością ludzką zostało obalone, to rozumem i pilnością i cnotą można odbudować. To zaś znaczy, w odniesieniu do obserwowanego rozpadu ducha i kultury solidarności w polskim społeczeństwie, że przy zachowaniu koniecznych warunków: rozumności, umiarkowania i wytrwałości, ciągle jeszcze istnieje możliwość przewyciężenia dzielącej nas solidarności frakcyjnej na rzecz więziotwórczej solidarności międzyludzkiej, jej etosu i kultury, pomimo nieustannego ich niszczenia.

Bibliografia

- Homa T., *Rzeczpospolita. Wybrane zagadnienia myśli obywatelskiej Piotra Skargi SI*, Kraków 2020.
- Komitet Obrony Robotników (KOR), *Apel do społeczeństwa i władz PRL*, <http://komitetobronyrobotnikow.pl/wp-content/uploads/2016/07/Apel-do-spo%C5%82ecze%C5%84stwa-i-w%C5%82adz-PRL.pdf> (dostęp: 24.11.2020).
- Komunikat z posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, dnia 27 sierpnia 1980 r.*, w: *Strajkowy Biuletyn Informacyjny*, Biblioteka Cyfrowa Ośrodka Karta, <http://dlibra.karta.org.pl/dlibra/publication?id=13958&tab=3> (dostęp: 29.11.2020).
- Orędzie Ojca św. Jana Pawła II do Prymasa Polski Kardynała Wyszyńskiego*, w: *Strajkowy Biuletyn Informacyjny, Gdańsk, 30 sierpnia 1980 r.*, Biblioteka Cyfrowa Ośrodka Karta, <http://dlibra.karta.org.pl/dlibra/publication?id=13958&tab=3> (dostęp: 29.11.2020).
- Skarga P., *Kazania sejmowe*, Wrocław 2003.
- Strajkowy Biuletyn Informacyjny, Gdańsk, 30 sierpnia 1980 r.*, Biblioteka Cyfrowa Ośrodka Karta, <http://dlibra.karta.org.pl/dlibra/publication?id=13958&tab=3> (dostęp: 29.11.2020).
- Tischner J., *Etyka solidarności. Homo sovieticus*, Kraków 2005.
- Żaryn J. (oprac.), *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, Poznań 2006.

■ Streszczenie

Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne

Obszarem analiz i refleksji, które podejmuję, jest fenomen międzyludzkiej solidarności w jego wybranych indywidualnych i zbiorowych formach wyrazu, występujących w polskim społeczeństwie w drugiej połowie XX wieku, a dokładniej w środowiskach polskich robotników, w kontekście ich społecznych protestów lat 1956–1980. Cel, który w tak zakreślonym obszarze badań przyświeca temu studium z zakresu filozofii społecznej, jest potrójny. Po pierwsze jest nim próba uchwycenia przynajmniej niektórych z istotnych rysów manifestowanego w wydarzeniach tamtych lat solidarnego myślenia i działania, i w tym znaczeniu – materializacji solidarnościowego ducha. Po drugie jest nim próba uchwycenia stopniowo krystalizującego się wówczas sierpniowego i posierpniowego kształtu rodzimego wyrazu kultury solidarności zwłaszcza w sferze polskiego świata pracy 80. lat XX wieku. Wreszcie po trzecie jest nim poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o uniwersalnie ważne aspekty tego rodzaju polskich przejawów ducha i kultury solidarności. Analiza polskiego kształtu fenomenu solidarności z perspektywy lat 90. XX wieku oraz lat 20. wieku XXI zawarta w drugiej części tego studium – jego rozpadu diagnozowanego przez Józefa Tischnera oraz pytań o jego ważność i los we współczesnym głęboko podzielonym polskim społeczeństwie – stawiając w centrum uwagi aktualną kondycję polskich krystalizacji solidarnościowego ducha, zaprasza do refleksji nad kondycją solidarnościowego myślenia i działania dzisiaj.

Słowa kluczowe

solidarność, godność, kultura solidarności, *non-violence*, obywatelskość, podmiotowość społeczno-obywatelska i związkowa

■ Summary

Spirit and Culture of Solidarity: Historical and philosophical study

The area of analysis and reflections that I undertake is the phenomenon of solidarity in its selected, individual and collective forms of expression, occurring in Polish


society in the second half of the 20th century. More precisely, among the Polish workers, in the context of their social protests in 1956–1980. And the purpose of this study in the field of social philosophy is threefold. Firstly, it is an attempt to identify at least some of the essential features of the solidarity thinking and action manifested in the events of those years, and in this sense, the materialization of the spirit of solidarity. Secondly, it is also an attempt to grasp the gradually crystallizing then (1980) August and post-August shape of the native expression of the culture of solidarity, especially in the sphere of the Polish working world of the 1980s.

Thirdly, it is finally a search for an answer to the question about universally important aspects of this kind of Polish manifestations of the spirit and culture of solidarity. An analysis of the Polish shape of the phenomenon of solidarity from the perspective of the 1990s and the 1920s, contained in the second part of this study – its breakdown diagnosed by Józef Tischner and questions about its importance and fate in contemporary, deeply divided Polish society – putting in the centre of our attention the current condition of Polish crystallization of the spirit of solidarity, invites to reflect on the condition of solidarity thinking and acting today.

Keywords

solidarity, dignity, culture of solidarity, non-violence, social, civic and trade union subjectivity

W. Zuziak, *O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 57–79 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.03>

Władysław Zuziak

 <https://orcid.org/0000-0002-0483-0533>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera

W artykule skupiam się na kwestiach etycznych dotyczących fenomenu, jakim stała się „Solidarność” w latach 80., poprzez pryzmat poglądów i działań jej dwóch duchowych przywódców: Jana Pawła II i Józefa Tischnera. Nie będę omawiał tego, „co jest”, ale na podstawie rekonstrukcji poglądów obu filozofów będę się starał wskazać, jak „powinno być”, czyli jakie były źródła sukcesu ruchu solidarnościowego i jakie były warunki, które obaj inspiratorzy tego ruchu podkreślali w swoich wystąpieniach.

W pierwszej części omawiam personalistyczną koncepcję Karola Wojtyły oraz najważniejsze pojęcia tej koncepcji, takie jak wolność, godność, alienacja i uczestnictwo, które stały się podstawą do sformułowania projektu solidarności. Warto przypomnieć, że termin „solidarność” pojawił się w książce opublikowanej w roku 1969, a więc na długo przed pojawieniem się ruchu „Solidarność”, ale miał nieco inne znaczenie niż w pismach i encyklikach Jana Pawła II po roku 1980. Warto zatem przypomnieć pierwotne znaczenie tego pojęcia w koncepcjach Karola Wojtyły oraz jak ta idea ewoluowała u naszego Papieża w „dialogu” z poglądami Tischnera oraz z dynamicznie zmieniającą się rzeczywistością. Podkreślam przy tym swoistą tożsamość koncepcji i działań obu myślicieli, co w moim przekonaniu miało kapitalne znaczenie

dla autentyczności i „skuteczności” ich oddziaływania na kształtujący się ruch solidarności.

W kolejnej części wskazuję, na podstawie wystąpień Papieża w latach 1979–1987, jak ukształtowana pod wpływem wcześniej ugruntowanych poglądów osoba Jana Pawła II oddziaływała na przemiany Polaków – zarówno duchowe, jak i społeczne. Wskazuję również na wymiar teologiczny, który pojawia się w Jego poglądach.

Omawiam również podejmowaną w innej perspektywie refleksję nad fenomenem solidarności dokonaną przez Józefa Tischnera. Tutaj koncentruję się na jego koncepcji wolności, która miała być, w przekonaniu krakowskiego filozofa, podstawą do zaistnienia autentycznej solidarnej wspólnoty.

W ostatniej części, opierając się na poglądach obu filozofów, przedstawiam warunki, jakie muszą być spełnione, by solidarność mogła się urzeczywistnić, oraz trudności, które stają na przeszkodzie realizowania idei solidarności i powodują, że jest ona wciąż jeszcze niezrealizowanym projektem.

Wolność, godność i uczestnictwo

Pamiętamy naszego Papieża jako nauczyciela, autorytet, mistrza, który głosił w prostych słowach prawdę, tego, który rozjaśniał dotychczas nieoczywiste problemy, powodował przebudzenie, wyzwalał od lęku, budził godność i pozwalał odkryć, że inni są tak samo godni jak my. Warto jednak przypomnieć, że Jego nauczanie miało swoje źródła już w refleksji filozoficznej i działaniach podejmowanych przed wyborem na biskupa Rzymu¹. Mało kto chyba pamięta, że Karol Wojtyła swoją walkę o naprawę człowieka i świata rozpoczął już kilkadziesiąt lat wcześniej, jako jeden z współtwórców dokumentów Soboru Watykańskiego II. W 1964 roku podczas trwania trzeciej sesji wygłosił w Radiu Watykańskim przemówienie *Człowiek jest osobą*, w którym przekonywał, że Sobór i Kościół „uważają wołanie o godność osoby ludzkiej za najważniejszy głos naszej epoki”².

1 Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 11–42.

2 K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Personalizm” 1 (2001), s. 63.

Karol Wojtyła, podkreślając, że osoba ludzka posiada naturalną godność i niepowtarzalną indywidualność, wskazywał równocześnie, że nie jest ona „bytem-dla-siebie”³, gdyż powołaniem człowieka jest działanie i samorealizacja, które dokonują się „wspólnie z innymi” poprzez współbytowanie i współdziałanie⁴. Z naciskiem dodawał przy tym, że źródłem godności człowieka jest wolność, która nie jest jednak wolnością absolutną, ponieważ ograniczają ją wzgląd na innych ludzi jako na jednostki obdarzone taką samą godnością. Dopełniał swoją personalistyczną koncepcję tezą, że człowiek spełnia się poprzez innych i urzeczywistnia siebie dzięki nim, „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego”⁵. Aby stać się sobą, człowiek musi uczestniczyć w życiu wspólnoty, działając na rzecz wspólnego dobra. Dobrem wspólnym jest „przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwała uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania”⁶. Dobro wspólne to aksjologiczny fundament tworzenia wspólnoty.

Uczestnictwo jest zatem czymś więcej aniżeli „członkostwo”, czyli formalno-pasywna przynależność do jakiejś społeczności. Urzeczywistnia się tylko wtedy, „gdy osoba wejdzie w określoną relację z innymi osobami i dobrem wspólnym”⁷.

Karol Wojtyła podkreślał, że „uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając «wspólnie z innymi», osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie”, i na tej samej stronie dodał: „Działanie – synonim czynu – może w pewnych warunkach zamienić się na *passio*, na dzianie się, które w jednych zachodzi pod wpływem innych”⁸. Dwadzieścia lat później „działanie” Jana Pawła II zamieniło się pod jego „wpływem” w „dzianie się”, którego efektem było powstanie „Solidarności”.

3 K. Wojtyła, *Osoba – podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 13.

4 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Osoba i czyn...*, s. 310.

5 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, pkt 41, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html [dostęp: 15.12.2021].

6 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 321.

7 J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 275.

8 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 310.

Przyszły papież wskazywał, że uczestnictwo może się przejawiać poprzez postawy solidarności i sprzeciwu. Przyjmując postawę solidarności, podmiot utożsamia się z dobrem wspólnym społeczności, do której należy. Traktuje to dobro jako własne i stara się angażować w jego realizację cały swój potencjał. Gdy zaś sposób realizacji dobra wspólnego w jego przekonaniu jest nieodpowiedni, wówczas podmiot przyjmuje postawę sprzeciwu:

Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to dla dobra całości, czyli dla dobra wspólnego. [...] Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości sprzeciwu. Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością [...] rozumiemy sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną⁹.

Jak bowiem wyjaśniał Wojtyła:

ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnotcie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnotcie¹⁰.

Tutaj również warto zwrócić uwagę, że koncepcje sprzeciwu i solidarności, jako form uczestnictwa, zrealizowane zostały w 1980 roku.

Podkreślmy, że chodzi o uczestnictwo autentyczne, w którym celem działania jest druga osoba (inne osoby). Drugi człowiek to istota obdarzona wnętrzem, osobowy podmiot – b l i ź n i. Pojęcie bliźniego wiąże się z wartością osoby jako takiej, niezależnie do odniesień społecznych, i jawi się nam jako rzeczywiste dobro. Przy takim odniesieniu kształtują się postawy autentyczne, takie jak solidarność i sprzeciw. Jeśli jednak celem będzie interes własny, wówczas drugi człowiek okazuje się bardziej konkurentem niż bliźnim. Zasoby dóbr materialnych, urzędów i innych benefitów są ograniczone,

9 Tamże, s. 323–324.

10 Tamże, s. 325.

zatem zamiast współpracować na rzecz dobra wspólnego, członkowie wspólnoty zaczynają walczyć między sobą. Oddzielając dobro własne od dobra wspólnego, obywatel taki „niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie. Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie”¹¹, alienuje się od niej, a zarazem alienuje się od źródeł swojego człowieczeństwa. Pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga.

Tutaj ujawniają się dwie formy nieautentycznego uczestnictwa: konformizm i unik. Konformista może sprzyjać aktualnej władzy, jeśli widzi w tym swoją korzyść, lub przyjmuje postawę uniku, gdy uzna, że wspieranie władzy jest dlań niekorzystne. Takich postaw, trafnie zdiagnozowanych przez Wojtyłę, w PRL-u nie brakowało. Za cenę „małej stabilizacji”, namiastek dobrobytu, przywilejów rozdzielanych zgodnie z zasadą „rządź i dziel”, zdecydowana większość społeczeństwa była pacyfikowana i oddzielana od autentycznego uczestnictwa w życiu wspólnotowym.

Od idei uczestnictwa do fenomenu solidarności

Co zatem się stało w 1979 roku? Podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski usłyszeliśmy słowa nadziei. Słowa Papieża, proste i pełne mocy, kontrastowały z obłudą i fałszem reżimowych mediów. Kiedy usłyszeliśmy:

Niech zstąpi Duch Twój
I odnowi oblicze ziemi!
Tej ziemi!

poczuliśmy siłę ducha. Wstrząs był tak silny, że w tym momencie zapomnieliśmy o troskach dnia powszedniego, o jakichś materialnych problemach. „Duch Święty” szedł przez Polskę i budził nasze sumienia, aspiracje, marzenia. Przypominał o naszej godności. Patrzyliśmy na Tego Człowieka i zaczęliśmy dostrzegać własne człowieczeństwo, patrzyliśmy z niedowierzaniem

¹¹ Tamże, s. 328.

dookoła i dostrzegaliśmy to samo człowieczeństwo w innych, otaczających nas, tak samo przejętych i radosnych, tak samo godnych ludziach.

Ostatniego dnia pielgrzymki wzywał na krakowskich Błoniach:

Musicie być mocni tą mocą, którą daje wiara! [...] Dziś tej mocy bardziej wam potrzeba niż w jakiegokolwiek epoce dziejów. Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia i nie dozwala zasmucać Ducha Świętego! Musicie być mocni mocą miłości, która potężniejsza jest niż śmierć. [...] I dlatego – zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię „Polska”, raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością – taką, jaką zaszczepia w nas Chrystus na chrzcie świętym, – abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili, – abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy [...] – abyście nigdy nie utracili tej wolności ducha, do której On „wyzwał” człowieka¹².

Wzywał do przebudzenia człowiek, który autentycznie wierzył, że duchowość ludzka może przemieniać świat na lepszy. I ta Jego autentyczność była prawdopodobnie największym argumentem dla większości słuchaczy. Uwierzyli, że skoro ten człowiek wzywa ich do powstania z kolan, bo sam potrafił to zrobić, to oni też potrafią. Profesor, nauczyciel przekształcił się w przewodnika, który tchnął ducha w pozbawionych wcześniej nadziei ludzi.

To wtedy narodziło się poczucie solidarności. Czym jest solidarność? Być może w jakiś sposób oddają to poczucie słowa Makska Schelera:

Kiedy panuje zasada solidarności, każdy czuje i wie, że wspólnota tkwi w nim jako całość, i każdy czuje, że jego krew jest częścią krwi, która w niej krąży, że jego wartości są składnikiem wartości podzielanych przez całą wspólnotę. Wspólnie czuć i chcieć – na tym opierają się tutaj wartości całej wspólnoty; jednostka jest organem wspólnoty i zarazem jej przedstawicielem, a honor wspólnoty jest jej honorem¹³.

12 Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005, s. 203, 205.

13 M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 203–204.

Wartości ważne dla naszej wspólnoty przywołał i przypomniał nam Papież i sprawił, że poczuliśmy się dumni z przynależności do tej wspólnoty.

Rok później narodził się w Polsce ruch „Solidarność”. Nikt nie miał wątpliwości, że zarzewiem jego powstania był duchowy przewrót, który dokonał się dzięki Papieżowi i był odpowiedzią na duchowe wezwanie Ojca Świętego. Wypowiedziane wówczas słowa zapadły w ludzkie umysły i serca, dotychczasowi niewolnicy zrzucili materialistyczne kajdany systemu i z dumą przystąpili do działania.

Przebywający w sierpniu 1980 roku w Castel Gandolfo ks. Józef Tischner pozostawił nam anegdotę z pierwszych chwil tworzenia się nowego ruchu:

Jedliśmy z Papieżem kolację, kiedy włoska telewizja pokazała zdjęcia z Gdańska. Brama strajkującej stoczni. Tłum ludzi. Na sztachetach stoczniowego plotu pozatykane bukiety kwiatów. Kamera najeżdża na bramę i między tymi kwiatami pokazuje portret Jana Pawła II. A ten Papież siedzi obok mnie. Skulił się. Nie powiedział ani słowa. Myśmy też zamilkli. Nie było jeszcze wiadomo, jak to się wszystko skończy. Powszechne było przekonanie, że to on nabroił. A z drugiej strony była też nadzieja, że ponieważ jest tam Jego portret, portret Papieża, ludzie nie będą się zabijali¹⁴.

Jan Paweł II również miał świadomość własnej roli w tym, co się dzieje, i z pełną odpowiedzialnością starał się sprawować pieczę nad tym ruchem. Warto w tym miejscu się zastanowić, jak niewielu filozofów miało okazję nie tylko formułować swoje postulaty, ale także przyczyniać się do ich realizowania. Można by tu żartobliwie przywołać tezę Marksa, że nie chodzi o to, by rzeczywistość interpretować, ale by ją zmieniać. Filozof Wojtyła interpretował rzeczywistość, lecz także walczył o godność osobową i formułował warunki stworzenia wspólnoty ludzi godnych, autentycznie i solidarnie w tej wspólnotcie uczestniczących. Jako Jan Paweł II przyczynił się do pojawienia się takiej wspólnoty i wiele energii poświęcał, by ta wspólnota w kształcie, jaki kiedyś postulował, mogła przetrwać i się rozwijać.

W pierwszej encyklice Jana Pawła II pojęcie solidarności pojawia się kilkakrotnie, głównie jako przeciwieństwo egoizmu oraz jako synonim braterstwa

14 W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2002, s. 323–324.

i współodpowiedzialności za słabszych¹⁵. W czasie pierwszej pielgrzymki do Polski to pojęcie nie pojawiało się jednak zbyt często. Większy nacisk był kładziony na budzenie duchowości i nierozłącznej z nią godności ludzkiej, które są fundamentem autentycznej wspólnoty mogącej wyrazić swój autentyczny sprzeciw, a także autentyczną solidarność.

Rozbudzenie poczucia godności było tym, co wywołało lawinę. Gdy ludzie zniewoleni uświadomią sobie swoją godność, odkrywają, że są wolni i odpowiedzialni i że od nich samych może zależeć kształt rzeczywistości, w której żyją. Godność, ta niepowtarzalna wartość każdego człowieka, do której odkrycia, uznania i uszanowania wzywał Papież, okazała się ideą zdolną odmienić oblicze tej ziemi.

Ale nie wystarczy przecież zmieniać, trzeba też czuwać, by te zmiany utrwalac i by one doskonalily każdego z członków wspólnoty. Tę troskę wskazywał Papież już podczas pierwszej pielgrzymki w Częstochowie:

Czuwać – to znaczy strzec wielkiego dobra. [...] trzeba tak czuwać, tak troszczyć się o każde dobro człowiecze, bo ono jest dla każdego z nas wielkim zadaniem. Nie można pozwolić na to, by marnowało się to, co ludzkie, to, co polskie, to, co chrześcijańskie, na tej ziemi. [...] Nie ulegajcie słabościom! Nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie! (por. Rz 12, 21)¹⁶.

Aby zło dobrem zwyciężać, nie wolno się odwoływać do przemocy. Wszelka „walka” nie może być rozumiana jako eliminowanie przeciwnika czy w ogóle walka przeciwko innym. Walka może być natomiast prowadzona „z uwagi na dobro społecznej sprawiedliwości”¹⁷. Papież podkreślał tę konieczność wyrzeczenia się przemocy również podczas drugiej pielgrzymki: „Solidarność, która swój początek i swoją siłę bierze z natury pracy ludzkiej, a więc z prymatu osoby ludzkiej nad rzeczami, będzie umiała tworzyć narzędzie

15 Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, pkt 15–16, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html (dostęp: 20.12.2021).

16 Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 108–109.

17 Jan Paweł II, *Laborem exercens*, pkt 20, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html (dostęp: 15.01.2021).

dialogu i współpracy, pozwalające rozwiązywać sprzeczności bez dążenia do zniszczenia przeciwnika”¹⁸.

W kolejnych latach dla dookreślenia warunków zaistnienia autentycznej solidarności, obok słów „Nie dajcie się zwyciężyć złu, lecz zło dobrem zwyciężajcie”, w nauczaniu Jana Pawła pojawiło się, przypomniane wcześniej przez Józefa Tischnera, wezwanie apostoelskie: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2). Jak zresztą wskazywał Tischner już w 1990 roku, oba te wezwania nierozzerwalnie łączą się ze sobą: „Jeden drugiego brzemiona noście – to niezwykle zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy jeden przeciw drugiemu”¹⁹.

Na tych dwóch fundamentach miała być budowana autentyczna, solidarna wspólnota.

Między ludźmi z kryjówek a braterstwem

Warto w tym miejscu wrócić do roli, jaką odegrał w kształtowaniu się i rozwoju ruchu solidarnościowego drugi z jego duchowych ojców, Józef Tischner, a także do jego późnych, gorzkich analiz.

Ideę „Solidarności” można rozumieć na wiele sposobów. Dla każdego, kto współtworzył „Solidarność” w latach 80., była to idea mająca przyczynić się do realizacji bliskich mu wartości. Dla robotników to było odzyskanie sensu pracy, dla intelektualistów – wolność słowa, dla ekonomistów – racjonalizowanie gospodarki... Dla Tischnera celem solidarności miało być przebudzenie sumień. Punktem wyjścia było dlań przyjęcie tezy: „Solidarność to bliskość – to braterstwo...”²⁰.

Tworząc *Etykę solidarności*, postrzegał rodzący się na jego oczach ruch społeczny jako spełnienie marzeń moralisty. Wybuch społecznego niezadowolenia miał budzić sumienia i przywracać sens wszelkiej działalności ludzkiej. Pisał:

18 Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 291–292.

19 J. Tischner, *Solidarność a rewolucja*, „Ethos” 11/12 (1990), s. 112.

20 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 16.

Fundamentem solidarności jest sumienie, a bodźcem do jego powstania wołanie o pomoc człowieka, którego zranił drugi człowiek. Solidarność stanowi szczególne więzi międzyludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteśmy razem – dla niego. My – dla niego. [...] Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzimy potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem przychodzi sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota²¹.

Solidarność tak rozumiana miała być wspólnotą wspierającą potrzebujących i poprzez to działanie odnajdującą własną tożsamość.

Krzyk potrzebującego, cierpiącego, wołającego o pomoc staje się impulsem konstytuującym wspólnotę. Wspólnota jawi się jako wartość nadrzędna wobec pojedynczych istnień i indywidualnych działań:

Cóż znaczy być solidarnym? Znaczy nieść ciężar drugiego człowieka. Nikt nie jest samotną wyspą. Jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy. Łączy nas krajobraz, łączy ciało i krew – łączy praca i mowa. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tych powiązań. Gdy rodzi się solidarność, budzi się świadomość, a wtedy pojawia się mowa i słowo – wtedy też to, co było ukryte, wychodzi na jaw²².

Wspólnota nas tworzy i czyni takimi, jakimi chcielibyśmy być – lepszymi. Kiedy Józef Tischner w 1980 roku pisał te słowa, istnienie wspólnoty między ludźmi wydawało się największym odkryciem. Nagle okazało się, że wszyscy marzymy o lepszym niż otaczający nas świecie. W tym marzeniu połączył się cały naród, pojawiła się, nieoczekiwanie dla wszystkich, wspólna więź ukazująca każdemu odosobnionemu członkowi społeczności pozostałych członków społeczeństwa jako nosicieli tych samych wartości. Solidarność poprzez poczucie tożsamości tworzyła więź, która przekształciła dotychczasowe zbiorowisko jednostek w jedność stanowiącą coś więcej

21 Tamże.

22 Tamże, s. 8–9.

niż sumę części. Grupa społeczna identyfikująca się z ideą solidarności posiadała cechy odrębnego organizmu, organizowanego przez normy i wartości etyczne. Powinność, zobowiązanie, poczucie współodpowiedzialności za wspólne cele cementowały tę jedność i dawały poczucie siły. Budziły wiarę w to, że wszystko, co wydawało się nieosiągalne, jest już teraz możliwe do spełnienia. W pojawiającej się nagle wspólnotie każdy Polak odkrywał w sobie zdolność do czynienia dobra, każdemu wydawało się, że „wszyscy jesteśmy solidarni, bo wszyscy jesteśmy w głębi naszych dusz ludźmi dobrej woli”²³.

Solidarność jednak, jak dostrzegał Tischner, wzywa do zapomnienia o sobie. W pewnym sensie staje się zakładnikiem drugiego. „Mój stosunek do innego nie jest symetryczny: tego, czego on ma prawo oczekiwać ode mnie, ja nie mam prawa oczekiwać od niego. Ja jestem dla niego, ale on nie jest dla mnie”²⁴. Solidarność nie chce znać moich racji, moich potrzeb, jestem solidarny dopiero wtedy, gdy zapominam o sobie na rzecz drugiego. Taka doskonała, etyczna solidarność była możliwa w początkowym okresie tworzenia się ruchu, ale stając się realizacją marzeń, musiała pomieścić w sobie również dławione dotychczas frustracje, kompleksy, resentymenty. W wywiadzie *Między panem a plebanem* Tischner wskazywał, że „Wszystkie cechy tej Polski, którą poznaliśmy po 1989 roku, miały już swoje zarodki w «Solidarności»”²⁵. Ujawniło się wszystko, co najlepsze i co najgorsze. Wielopokoleniowe zniewolenie spowodowało, że w przestrzeń publiczną wkroczyli również „ludzie z kryjówek”. Jak pisał po latach:

transformacja ustrojowa w której bierzemy udział, nie polega tylko na zmianie struktur zewnętrznych, lecz wymaga głębokiej zmiany świadomości. Nie wszyscy są zdolni do takiej przemiany. Wielu zejdzie z tego świata z niewolą wewnętrzną w duszy. Jest oczywiście: odrzucenie niewoli musi się wiązać z akceptacją wolności. Od niewoli do wolności nie przechodzi się przez przypadek. Trzeba chcieć tego przejścia. Trzeba o nim wiedzieć.

23 Tamże, s. 9.

24 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 246.

25 J. Tischner, A. Michnik, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 382.

Niewolnik, aby się wyzwolić, musi zaakceptować wolność jako swą podstawową wartość²⁶.

Aby wzmocnić, czy może kształtować, etyczny wymiar nowego ruchu, Tischner rozwijał swoją koncepcję wolności. W jego przekonaniu wolność nie jest fundamentalną cechą jednostki ludzkiej, jak chcieliby pozytywiści, ale podstawą wszelkich relacji międzyludzkich:

jest dobrem niejako wspólnym, które należy dzielić z innymi, nie istnieje ona po prostu w człowieku jednym czy drugim, ona jest między, między ludźmi. Sprawia ona, że nie tyle człowiek jest istotą wolną, a bardziej, że jest on wolny w relacji do drugiego, a i drugi w stosunku do człowieka jest wolny. Stąd człowiek jawiący się drugiemu zdaje się być przede wszystkim istotą nieprzewidywalną²⁷.

Dlatego też inny człowiek budzi lęk, szczególnie w ludziach nieautentycznych, ukrywających się za maskami i oceniających innych własną miarą – widzą w innych takich samych niegodnych szacunku niewolników, jakimi są oni sami. Dlatego człowiek „z kryjótki” pozostaje zawsze samotny, nawet przebywając pośród innych.

Być zniewolonym znaczy zawsze: być samotnym. Wyzwolenie człowieka zaczyna się od wewnątrz. Nie mogłoby się jednak zacząć, gdyby człowiek nie spotkał obok siebie wolności innego i gdyby się nią nie zachłysnął²⁸.

Wolność i dobro, dzięki drugiemu człowiekowi, potrafią być zaraźliwe, podobnie jak zło i zniewolenie.

Wolność nie sprowadza się do tego, czy ktoś:

pójdzie wieczorem spać, czy nie pójdzie, czy będzie jadł, gdy poczuje głód, czy będzie pił, gdy poczuje pragnienie, lecz tego, czy okłamany odpowie

26 J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 85–86.

27 J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 299.

28 J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 254–255.

klamstwem, czy skrzywdzony odpowie krzywdą, czy znenawidzony odpowie nienawiścią, tj. czy podda się logice odwetu²⁹.

Wychodzenie poza tę logikę jest doświadczeniem wolności sprawczej. Odpowiadanie dobrem na zło, przerywające przyczynowo-skutkowe determinanty „ciśnienia uwarunkowań”, tworzy warunki dla „nowego początku”³⁰. Idea odpuszczenia win i odpłacania dobrem za zło ma również głębszy, moralny sens – może budować tamę dla zła, które „ma tendencję wędrowania od człowieka do człowieka i z powrotem”³¹ i które na tej drodze wciąż potężnieje. Istotna dla wolnego zerwania z uwarunkowaniami jest bezinteresowność. Powróćmy do tezy, że „wolność jest sposobem istnienia dobra”³². Zauważamy, że nie chodzi w tej definicji o jakiegokolwiek dobro i o jakąkolwiek wolność, ale o rzeczywiste wartości, które mogą przyczynić się do doskonalenia osoby ludzkiej i otaczającego ją świata. Autentyczne dobro, jak podkreśla Tischner, tworzą jedynie wolne, bezinteresowne czyny, które podejmujemy dla nich samych, czerpiąc radość z samego realizowania tego, co dobre.

Bezinteresowność i dążenie do dobra domagają się swoistej postawy wobec życia – pokory:

Pokora to szczególnie „sposób bycia” człowieka, sposób przejawiania się jego dobrej woli. Człowiek, który „w niej jest”, nie wynosi się „ponad siebie”, ale również się „nie garbi”, nie udaje nędzniejszego, niż jest. Człowiek jest taki, jaki jest. Pokora ma w sobie coś z wolności, którą rodzi w człowieku prawda³³.

Pokora rozwiewa iluzje dotyczące własnej wartości, zarówno te, które prowadzą do pychy, jak i do kompleksów. W obu przypadkach dochodzi do zagubienia autentyczności, do przywdziewania masek i do życia w nieustannym

29 J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 301

30 Tamże, s. 319.

31 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wokół wartości*, Poznań 1984, s. 117.

32 J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 35.

33 J. Tischner, *Etyka wartości...*, s. 112.

lęku, że inni zdemaskują stwarzane iluzje i tworzącą iluzje osobę. Dopiero uwolnienie się z lęku daje poczucie wolności³⁴. Tischner nie ma złudzeń, że człowiek o własnych siłach jest w stanie wydzwignąć się z niewoli, a co za tym idzie, przeciwstawić się nabrzmiewającemu w świecie złu.

Tischner łączył wolność z procesem solidaryzacji – umiejętności osobowego rozwijania się (każdego z nas z osobna i we wspólnocie oraz dzięki wspólnocie). Podstawą takiej solidaryzacji jest uznanie siebie za wartość. Nie chodzi o egoizm, ale o zaakceptowanie siebie w swojej drodze do przewyciężenia własnych słabości. „Jestem dla-siebie poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie”³⁵. Drugi w tym chrześcijańskim uznaniu równości wszystkich ludzi nie jest równy mi dlatego, że jest niesprowadzalną do mnie i do innych osobną je d n o s t k ą, ale dlatego, że jest bytem ważnym (a nawet – niezbędnym) dla rozwijania się mnie i mojej egzystencji.

Dla człowieka z kryjówki drugi człowiek jawi się jako obcy, który zagraża jego światu, jego poczuciu własnej godności. Poczucie zagrożenia wynika z życia w świecie iluzji. Jedynym wyjściem jest przyjęcie prawdy, którą przynosi drugi człowiek. Punktem zwrotnym w wychodzeniu z kryjówki, jak podkreślał Tischner, jest poczucie tożsamości z aksjologicznym Ja – uwierzenie, że pozostaję wartością nawet wtedy, gdy inni odkryją moją prawdę³⁶, to jedyna droga do tego, by wyjść z kryjówki i spotkać innych wartościowych ludzi, którzy na swoje sposoby starają się doskonalić, przekraczać własne ograniczenia, uczyć się. Stąd już krok do chrześcijańskiego braterstwa i zrozumienia ewangelicznego „Kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”. Jest to proces długotrwały, gdyż wymaga osiągnięcia dojrzałości przez osoby i przez całą wspólnotę, którą te osoby współtworzą. I dopiero dzięki takiej dojrzałości można zacząć dostrzegać dobro wspólne, które stanowi podstawę dla solidarności społecznej.

W koncepcji Tischnera nie w y s t a r c z y b y ć wolnym na mocy podjętej decyzji. Tischnerowska wolność obwarowana jest szeregiem wymagań,

34 „Człowiek przeżywa swą wolność, gdy czuje, że się od czegoś wyzwala” (J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 100).

35 J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 219.

36 Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 426.

których niespełnienie przekreśla możliwość bycia wolnym, a nawet w ogóle bycia s o b ą:

Jestem wolny, przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej m a m y s i e b i e³⁷.

Taka wolność oczywiście nie jest łatwa do skonsumowania. Nic dzięki niej jednostce ludzkiej się nie należy, natomiast powoduje ona niezwykle dużo obowiązków, gdyż „wyzwała” odpowiedzialność za drugiego człowieka, zmusza do kształtowania własnego charakteru... Nie jest to wartość odpowiednia na obecne czasy. Ale bez takiej wolności trudno budować wspólnotę ludzi godnych.

Co możemy zrobić?

Odmienne perspektywy filozoficzne w ujęciach Jana Pawła II i Tischnera pozwalały na wzajemne wzbogacanie się obu koncepcji i na stworzenie czegoś, co można by nazwać etosem solidarności, obowiązującym w latach 80. w środowiskach antykomunistycznej opozycji. Podkreślmy to, gdyż etos solidarności nie został zinterioryzowany przez społeczeństwo. Ludzie tłumnie zbierali się podczas kolejnych pielgrzymek, ciesząc się ze spotkania z „naszym Papieżem”, ale jego refleksje dotyczące budowania solidarnej wspólnoty nie przenikały do świadomości społecznej, nie wpływały na praktykę społeczną. Fakt ten dostrzegali Tischner, który po początkowej euforii związanej z pojawieniem się nowego ruchu coraz częściej krytycznie wyrażał się o perspektywach stworzenia solidarnego społeczeństwa. Obserwacja narodzin, rozwoju i obumierania tej idei pozostawiła w nim sceptyczny osąd i wiele wątpliwości co do zasadności jakiegokolwiek optymizmu. W 2000 roku pisał:

37 J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 334.

Jest bezspornym faktem, że każdy ruch społeczny dąży do wyrażenia siebie za pomocą jakiejś idei lub ideału i każdy ideał społeczny dąży do wcielenia w odpowiedni materiał społeczny w celu odpowiedniego ukształtowania. Materie i formy przemieszczają się i przenikają, jedne chcą zastąpić drugie, jedne drugie zastępują. Czy jest w tym jakaś logika? Jeśli jest, to jaka? Dlaczego przemijają „postacie świata”? Czy tylko dlatego, by nie było nudno?³⁸

Tischner w ostatnich latach podkreślał niesamodzielność człowieka w możliwości przełamywania zła i własnych słabości. Zarówno on, jak i Jan Paweł II wskazywali, że do takiej duchowej przemiany konieczne jest zwrócenie się do chrześcijańskich wartości i do przykładu, jaki dawał nam swoją drogą Chrystus. Jak podkreślał Jan Paweł II: „W świetle wiary solidarność zmierza do przekraczania samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania”³⁹.

Jednak w tych trudnych czasach często trudno kochać drugiego człowieka, gdy on mną gardzi, szanować cudze postawy, gdy wydają się głupie, ofiarować siebie, kiedy świat jest pełen oszustów, trudno zło dobrem zwyciężać... Zapominamy w tej wymianie ciosów ze światem o najważniejszym – o sobie i swojej godności, że trzeba się o nią starać, że trzeba walczyć z własnym egoizmem, ze sobą, zapominamy o podstawowych wartościach, które gdzieś tam głęboko w nas są zakorzenione.

Czy zatem trzeba, żeby przyszedł kolejny święty, który nas otrząśnie z tej materialnej codzienności i przywróci naszemu życiu, choćby na krótko, wymiar duchowy? Takie przebudzenie dokonywało się już dzięki charyzmie wybitnych jednostek. Wiemy, że takie postaci są w stanie wyzwać człowieka oślepianego przez materialistyczne iluzje dobrobytu do duchowego rozwoju, do odnajdywania swojej godności i dostrzegania godności innych. Mahatma Gandhi, Nelson Mandela, Martin Luther King, Jan Paweł II i wielu innych duchowych przywódców swój autorytet i idący za nim sukces zawdzięczali umiejętności „budzenia” w ludziach godności, bez wywoływania negatywnych emocji. Szli tą samą drogą, którą wskazuje nam Chrystus, jako

38 J. Tischner, *Fragment o solidarności*, „Znak” 543 (2000), s. 21.

39 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, pkt 40, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (dostęp: 25.01.2021).

przewodnik, nauczyciel i przykład. Oni przekonywali nas „czynami, jak można pogodzić władzę z wolnością, inicjatywę osobistą z solidarnością całego ciała społecznego, potrzebną jedność z pożyteczną różnorodnością”⁴⁰.

Jeżeli przyjmujemy odpowiedzialność za drugiego człowieka, jeżeli dostrzegamy, że jesteśmy w stanie zrobić coś dla innych, nie tylko w wymiarze „tu i teraz”, ale również w perspektywie określonej przez von Hayeka: tworzenia społeczeństwa, „w którym chcielibyśmy, by znalazły się nasze dzieci”⁴¹, to mamy obowiązek podjąć takie działania. Do najpilniejszych zadań należą promocja człowieczeństwa, rozwoju duchowości, rozwoju pragnień i potrzeb duchowych zamiast konsumpcyjnych przyzwyczajęń.

By móc realizować te piękne i ważne cele, musimy odbudowywać poczucie więzi, które w nas kiedyś obudził Jan Paweł II. To poczucie, które zawiera w sobie otwarcie się na rzeczywistość, na siebie nawzajem, wiarę w człowieka, zarówno w siebie, jak i w drugiego. Przypomnę jego słowa z 1997 roku: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”⁴². Solidarność domaga się swoistej duchowej jedności. Wspólnota ducha przejawia się w różnorodności, która łączy i uzupełnia przeciwności; inspiruje do rozwoju i pozwala odnajdywać własną tożsamość. Wspólnota ducha nie domaga się jedności poglądów, ale szacunku do drugiego człowieka; nie domaga się, byśmy się we wszystkim zgadzali, ale byśmy rozumieli, że nasz „przeciwnik” w inny sposób dostrzega możliwość realizacji dobra wspólnego i należy go wysłuchać. To jest istota autentycznego uczestnictwa, którego domagał się filozof Wojtyła. Wreszcie wspólnota ducha nie polega na dzieleniu tortu, tylko na wzajemnym obdzielaniu się darami naszych przemyśleń, doświadczeń, tradycji, wartości. To jest skarbiec, dzięki któremu wszyscy wspólnie i każdy z nas z osobna stajemy się bogatsi. W dobie globalizacji dotyczy to nie tylko poszczególnych osób i narodów, ale też kultur. Możemy przy odrobinie dobrej

40 Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, pkt 75, <http://fraternitasjesu.pl/doc/pdf/Gaudiumetspes.pdf> (dostęp: 15.01.2021).

41 F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago–London 1976, s. 132.

42 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Świętej*, Gniezno, 3 czerwca 1997 roku, p. 4. Źródło: <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-mszy-sw-gniezno/> (dostęp: 16.12.2020).

woli odnaleźć elementy tej samej jedności i troski o dobro człowieka w różnych kulturach i religiach – zarówno w konfucjanizmie, buddyzmie, jak i w islamie, który przecież uznaje Jezusa za jednego ze swoich proroków. Bez duchowej jedności, która niejako zakłada szacunek do drugiego i chęć zrozumienia go, nie będzie również autentycznej solidarności, która domaga się od nas, ludzi obdarzonych godnością, uznania godności innych i respektowania jej.

Ducha nie gaśmy i pamiętajmy, że co jakiś czas trzeba go budzić, by w jego świetle rozbłyśły zagubione w codziennej krzątaninie istotne wartości. Byśmy mogli sobie przypomnieć o swojej godności, o braterstwie, o właściwym rozumieniu dobra, prawdy i wolności. Bez tego światła, pogrążeni w mroku oświetlanym tylko przez ideologiczne iluzje, nie będziemy w stanie stworzyć wspólnoty obdarowującej się wzajemnie i dzięki tej wymianie tworzącej dobro wspólne.

Zanim jednak pojawi się kolejny święty, który przebudzi naszą duchową naturę, musimy żyć w prozie dnia codziennego i tu trzeba odnajdować przesłanki do budowania społecznej solidarności.

Zdajemy sobie sprawę, że solidarność w wymiarze uniwersalnym może istnieć w traktatach filozofów lub w działaniach świętych, ewentualnie w chwilach społecznych zrywów, jak to miało miejsce w 1980 roku. W rzeczywistości społecznej może być realizowana jedynie w relacjach pomiędzy ludźmi, może się pojawiać w konkretnych sytuacjach. Może ona istnieć jako solidarność grupowa, solidarność w sprzeciwie wobec czegoś i jako solidarność w dążeniu do wspólnego celu. Solidarność w sprzeciwie mieliśmy na początku lat 80., solidarność grup, realizujących swoje partykularne interesy panowała przez ostatnie dziesięciolecie. Czas na budowanie solidarności opartej na realizowaniu wspólnych celów.

Jest oczywiście przy tym, że trudno „nosić ciężary innych”, gdy sami uginaamy się często pod ciężarem własnych. Ale doświadczenie uczy nas, że łatwiej jest przewyciężyć trudności dzięki współpracy i wzajemnej pomocy niż samodzielnie. W tych trudnych czasach niezbędność tworzenia solidarności staje się zatem dla wielu z nas koniecznością.

Dlatego jak zauważyła Chantal Millon-Delsol:

Musimy odbudować wspólne przekonania (polityczne, religijne) i wspólne projekty, które nadadzą im konkretny charakter, jeśli nie chcemy, by

solidarność ograniczyła się tylko do czysto materialnego podziału dobrobytu, który jest zarówno konieczny, jak niewystarczający⁴³.

Możemy to czynić, jedynie powoli, cierpliwie odbudowując wzajemne zaufanie wszystkich członków podzielonego społeczeństwa. Ale tego nie da się zadekretować i przeprowadzić metodami politycznymi. Tu trzeba długoterminowego programu odnowy, nowego projektu „pracy u podstaw”, dzięki któremu nasze społeczeństwo będzie mogło się stać społeczeństwem solidarnym.

Tę drogę mógłby wspierać Kościół przez inicjowanie czy wspieranie wspólnych działań w społecznościach lokalnych; poprzez integrowanie ludzi wokół wspólnych inicjatyw, wokół realizacji konkretnych przedsięwzięć, w ramach których możliwe jest określanie wspólnych celów bez zważania na odmienne upodobania czy poglądy. Każde takie działanie ma swój konkretny, choć niejako uboczny efekt. We wspólnym działaniu, poprzez „małe przykłady”, może na nowo odrodzić się wzajemny szacunek i zaufanie, a za nim solidarność, która umożliwi każdemu obywatelowi odczuwanie własnej sprawczości i odpowiedzialności za wspólny los.

Dzięki idei solidarności mamy dzisiaj wolną Polskę, demokratyczny ustrój, coraz bardziej efektywną gospodarkę. Jak niewiele brakuje do pełni szczęścia (oczywiście tego szczęścia możliwego do osiągnięcia na naszym ziemskim padole)! Trzeba jeszcze, żebyśmy uwierzyli, że to wszystko jest nasze wspólne, że od każdego z nas zależy współtworzenie tego naszego wspólnego dobra. Apelowal o to w 1990 roku kard. Józef Glemp, pisząc: „Jeżeli dobro jest wspólne, to i zdobywanie tego dobra musi być wspólne – i to właśnie jest solidarność, solidarność jako idea wspólnego wysiłku w zdobywaniu dobra, idea, która jednoczy serca i umysły...”⁴⁴ Zacznijmy to jednocześnie od spraw małych, ale konkretnych, dających każdemu, kto w nich uczestniczy, radość i satysfakcję. Już nie musimy walczyć z jakimiś wszechpotężnymi siłami zła – możemy zacząć walczyć o normalność. Jest to ścieżka „oddolna”, która małymi krokami może nas prowadzić do wielkich przemian, które postulowali

43 Ch. Millon-Delsol, *Solidarność zakorzeniona*, przeł. D. Zańko, „Znak” 543 (2000), s. 58.

44 Kard. J. Glemp, *Solidarność: wczoraj, dziś, jutro*, „Ethos” 11/12 (1990), s. 106.

w swoich projektach Tischner i Jan Paweł II. Potencjał dobrej woli i chęci współdziałania jest dostrzegalny w licznych aspektach życia społecznego. Wiele jest przykładów inspirowanych „oddolnie” solidarnych działań, jak również spontanicznego dołączania się do rozmaitych inicjatyw świadczących o zwyczajnej ludzkiej wrażliwości na cudzą krzywdę dużej części naszego społeczeństwa. Przypomnijmy chociażby spontaniczne masowe szycie maseczek dla personelu medycznego czy dostarczanie darmowych posiłków przez restauratorów dla tej grupy pracowniczej. Wystarczy przejrzeć strony zrzutka.pl, Szlachetnej Paczki, Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, Polskiej Akcji Humanitarnej, Caritasu, by zobaczyć, jak wielkim wsparciem społecznym cieszą się wszelkie inicjatywy wspierające potrzebujących, słabszych, chorych, dotkniętych kataklizmami. Szczególnie dwie ostatnie organizacje zasługują na uwagę ze względu na ich międzynarodowy charakter: pomoc Polskiej Akcji Humanitarnej obejmuje między innymi Sudan, Jemen, Irak, Kurdystan, Somalię, Kenię, Ukrainę; Caritas, wspierając polskich bezdomnych czy ubogich, organizuje pomoc dla takich krajów, jak Serbia, Palestyna, Liban, Górski Karabach. To oczywiście tylko nieliczne przykłady pomocy, w którą zaangażowane są setki tysięcy, o ile nie miliony Polaków chcących wspierać słabszych, a to przecież podstawa tworzenia więzów solidarności. Ważne jest przy tym, że coraz wyraźniej dostrzegamy nie tylko brzemiona bliskich, które chcemy wspólnie z nimi „nosić”, ale też że są w świecie inni potrzebujący naszej pomocy.

Solidarność osób i społeczeństw nie jest celem samym w sobie. Jego sensem i uzasadnieniem jest realizacja dobra wspólnego zarówno w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym, jak i globalnym. Solidarność wewnątrzspołeczna i solidarność międzynarodowa są konieczne, gdyż wymaga tego współzależność współczesnego świata: gospodarcza, kulturowa, polityczna i religijna⁴⁵. Alternatywą dla solidarnego współdziałania jest atomizacja życia

45 „Chodzi nade wszystko o fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jest postawa moralna i społeczna, jako «cnota» – jest solidarność. [...] jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego,

społecznego, jego anarchizacja i destabilizacja, czego zresztą coraz bardziej doświadczamy. Zatem na solidarność jesteśmy skazani.

Bibliografia

- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2002.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 11–42.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Glomp J., kard., *Solidarność: wczoraj, dziś, jutro*, „Ethos” 11/12 (1990), s. 105–109.
- Hayek F.A. von, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago–London 1976.
- Hildebrand D. von, Kłoczowski J.A., Paściak J., Tischner J., *Wokół wartości*, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html (dostęp: 15.12.2021).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Świętej*, Gniezno, 3 czerwca 1997 roku, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-mszy-sw-gniezno/> (dostęp: 16.12.2020).
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html (dostęp: 15.01.2021).
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html (dostęp: 20.12.2021).
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (dostęp: 25.01.2021).
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, <http://fraternitasjesu.pl/doc/pdf/Gaudiumetspes.pdf> (dostęp: 15.01.2021).

wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. [...] Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jej członkowie uznają się wzajemnie za osoby. [...] Solidarność pomaga nam dostrzec «drugiego» – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie [...], ale jako «podobnego nam»»; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, pkt 38.

- Millon-Delsol Ch., *Solidarność zakorzeniona*, przeł. D. Zańko, „Znak” 543 (2000), s. 51–59.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- Tischner J., A. Michnik, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Fragment o solidarności*, „Znak” 543 (2000), s. 21.
- Tischner J., *Miłość niemilowana*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Polski młyn*, Kraków 1991.
- Tischner J., *Solidarność a rewolucja*, „Ethos” 11/12 (1990), s. 111–113.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998.
- Wojtyła K., *Człowiek jest osobą*, „Personalizm” 1 (2001), s. 63.
- Wojtyła K., *Osoba – podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: T. Styczeń i in. (red.), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344.

■ Streszczenie

O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera

W artykule przedstawione są geneza i rozwój ruchu „Solidarność” lat 80. poprzez pryzmat poglądów i działań Jana Pawła II i Józefa Tischnera, którzy byli tego ruchu duchowymi przywódcami. Wskazana została ewolucja pojęcia „solidarność” począwszy od wczesnych koncepcji Karola Wojtyły do znaczeń, które ukształtowały się w wystąpieniach Papieża wskutek „dialogu” z poglądami Tischnera oraz pod wpływem dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. W tym kontekście, na podstawie wystąpień Papieża z lat 1979–1987, ukazane zostało, jak Jan Paweł II oddziaływał na przemiany Polaków – zarówno duchowe, jak i społeczne. Istotne było przedstawienie podejmowanej w innej perspektywie refleksji nad fenomenem solidarności dokonanej przez Józefa Tischnera. Ważna była w tej koncepcji swoista idea wolności, która miała być podstawą do zaistnienia autentycznej solidarnej wspólnoty. W podsumowaniu, na podstawie poglądów obu filozofów, wskazane zostały warunki, jakie muszą zachodzić, by solidarność mogła się urzeczywistnić, oraz trudności, które

stają na przeszkodzie realizowania idei solidarności i powodują, że jest ona wciąż jeszcze niezrealizowanym projektem. Określone zostały przy tym również praktyczne możliwości odbudowywania solidarności społecznej na drodze „pracy u podstaw”.

Słowa kluczowe

bliźni, godność, dobro wspólne, solidarność, wolność

■ Summary

About the Possibilities of Rebuilding Social Solidarity Considerations in the Context of the Thoughts of John Paul II and Józef Tischner

The article presents the genesis and development of the “Solidarity” movement of the 1980s through the prism of the views and actions of John Paul II and Józef Tischner, who were the movement’s spiritual leaders. The evolution of the concept of “solidarity” was indicated, starting from the early concepts of Karol Wojtyła to meanings that were formed in the Pope’s speeches, as a result of “dialogue” with Tischner’s views and under the influence of dynamically changing reality. In this context, on the basis of the Pope’s speeches between 1979 and 1987, it was shown how John Paul II influenced both spiritual and social changes among Poles. It was important to present Tischner’s reflection on the phenomenon of solidarity from a different perspective. What was important in this concept was the specific idea of freedom, which was to be the basis for the existence of an authentic community of solidarity. In conclusion, based on the views of both philosophers, the conditions that must exist for solidarity to materialize were indicated, as well as the difficulties that prevent the implementation of the idea of solidarity and make it a project that has not yet been implemented. The practical possibilities of rebuilding social solidarity through “grassroots work” were also identified.

Keywords

neighbour, dignity, common good, solidarity, freedom

Grażyna Bilik

Solidarność sumień czy globalizacja obojętności? Kryzys uchodźczy w świetle myśli Józefa Tischnera i papieża Franciszka

Idea solidarności, która zmieniła oblicze Polski, jest na stałe wpisana w historię i sposób myślenia Polaków na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat. Spontanicznie zrodzone dzieło ludzi walczących z reżimem jest przykładem wierności przekonaniom i nadziei na wolne urzeczywistnianie wartości, które są ich fundamentem. Nadzieja, podtrzymywana w tak trudnym momencie historii, jakim był czas komunizmu, dała siłę do przezwyciężania trudności, przełamywania barier i pokonywania różnic dzielących ludzi. W imię wartości takich jak prawda, wolność czy godność drugiego człowieka ryzykowano szykanami, zniewoleniem lub nawet śmiercią. Świat ludzkiej nadziei, o którym pisał ksiądz prof. Józef Tischner, bez jej obecności w życiu konkretnego człowieka byłby światem, w którym egzystencja skazana jest na porażkę, gdyż „człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei”¹. Dziś, w tak trudnej rzeczywistości, w jakiej przyszło nam żyć, wiara w solidarne i konstruktywne rozwiązywanie problemów wydaje się naiwnością, dodatkowo przeciwstawioną cynizmowi, który pod płaszczykiem racjonalności wnika coraz głębiej w delikatną tkankę społeczną.

1 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 308.

Analizując myśl ks. prof. Józefa Tischnera w kontekście obecnej sytuacji na świecie, wraz z wpisaniem w tę rzeczywistość kryzysem migracyjnym, można postawić pytanie: czy idea solidarności, tak ściśle związana z losami Polaków i na stałe obecna w ich świadomości, ma jeszcze moc oddziaływania w obliczu problemów współczesnego świata? Czy w kontekście dramatów migracyjnych mamy dość odwagi, by zmierzyć się z owym wyzwaniem? W końcu: jakie racje stoją za tym, by pozbawiać ludzi dotkniętych niezawinionym nieszczęściem i niewyobrażalnym cierpieniem owej nadającej sens życiu nadziei?

Przyczynkiem do podjęcia tego tematu jest spostrzeżenie, iż coraz częściej w debacie publicznej pojawia się pytanie nie o to, w jaki sposób możemy przyjąć uchodźców, tym samym ratując ich przed śmiercią czy przemocą, ale o to, czy w ogóle to robić. W toku dramatycznych wydarzeń dotyczących wychodźców ze strony społeczności międzynarodowej powstaje wrażenie braku chęci podjęcia wyzwania, prób wypracowania spójnego, skutecznego działania, tendencji do wypierania problemu ze świadomości zbiorowej czy w końcu zapomnienia. Co więcej, rozmaite błędy popełnione w polityce migracyjnej coraz częściej stanowią usprawiedliwienie dla obojętności.

Papież Franciszek w swym dorocznym orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy pisze:

Spółczeństwa najbardziej zaawansowane gospodarczo rozwijają w swoim łonie skłonność do pogłębionego indywidualizmu, która w połączeniu z mentalnością utylitarzną i pomnożona przez sieć medialną wytwarza „globalizację obojętności”. W tym scenariuszu migranci, uchodźcy, przesiedleńcy i ofiary handlu ludźmi stali się symbolami wykluczenia, ponieważ oprócz trudności, jakie pociąga za sobą sam ich stan, często są obciążani osądem negatywnym, traktującym ich jako przyczynę bolączek społecznych².

2 *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2019*, <https://episkopat.pl/orędzie-papieża-franciszka-na-swiatowy-dzien-migranta-i-uchodźcy-2019/> (dostęp: 19.01.2021).

Dramat migrantów cierpiących z powodu braku nadziei może być okazją do ponownego przemyślenia idei solidarności, która ukształtowała społeczną wrażliwość na krzywdę i przemoc odzierające z godności i człowieczeństwa.

Solidarność sumień

Wspomniane problemy jawią się w nowej perspektywie za sprawą myśli Józefa Tischnera. „Nadzieja jest źródłem naszego życia”³ – pisze filozof, czyniąc z niej oś ludzkiej egzystencji. To, jego zdaniem, jedno z podstawowych praw człowieka, wynikające z niezbywalnej ludzkiej godności.

Na ile aktualna jest myśl filozofa podejmującego temat solidarności w beznadziei rzeczywistości totalitarnej? Znamienne, że jego słowa są wyrazem sprzeciwu wobec zniewolenia i braku perspektyw. Refleksje Tischnera, skierowane do zastraszonego społeczeństwa, znajdują oddźwięk we współczesnych problemach z określeniem stosunku do ludzi cierpiących z powodu utraty nadziei. Bezpieczne i spokojne życie, które utracili wskutek wojen i terroru, często zmienia się w pozbawioną celu niebezpieczną tułaczkę.

W tym kontekście jakże wymownie brzmią słowa Tischnera:

Człowiek ma prawo do posiadania najwyższej Nadziei. [...] Prawa do Nadziei odmawiać nie wolno. Zaś odmową taką jest wszelka dyskryminacja tych, którzy żyją według takiej Nadziei. Odmawiając prawa, godzi się w ludzką godność. Schodzimy poniżej poziomu wyznaczonego nam przez polskie sumienie⁴.

Ale czy tylko Polacy stoją przed wyzwaniem związanym z problemem migracji?

W jednym ze swoich najśłynniejszych dzieł, jakim jest *Etyka solidarności*, pisana w czasach niepokojów społecznych i wszechobecnej tyranii, Tischner analizuje mechanizmy rządzenia ludźmi niekoniecznie nastawione na osiągnięcie dobrego dla całej wspólnoty. Procesy te mają za zadanie

3 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 87.

4 Tamże, s. 114.

zmienić bądź na trwałe ukształtować świadomość tak, by dana społeczność spełniała konkretne oczekiwania i z góry określone zadania. Owe wymagania często mają wzmacniać poczucie zagrożenia względem wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz, aby wzbudzić przekonanie o istnieniu jedynego bezpiecznego, najbliższego nam miejsca.

Tischner porusza temat perswazji jako skutecznej metody nacisku, z góry określającej wizję człowieka, do którego jest skierowana. Perswadujący, wyposażony w pewną wiedzę o człowieku, do którego się zwraca, często zakłada, iż siłą jego argumentacji są emocje, tak skutecznie manipulujące ludzkimi zachowaniami. We współczesnym świecie narzędzie perswazji stało się niezbędnym atrybutem każdego niemal polityka. W większości przypadków narzędziem nacisku jest lęk lub obietnica szczęścia. Zarządzanie lękiem lub nadzieją jest wynikiem znajomości mechanizmów rządzących ludzkim postępowaniem oraz wiedzy na temat podatności danej grupy na ten szczególnie rodzaj presji.

Jednak wspomniane działanie wiele mówi także o samym perswadującym. Jeśli w horyzoncie przeciwnik człowieka znajdzie się jego prawdziwy bądź wymagowany przeciwnik, pokusa użycia przemocy bywa bardzo silna. „Komu nie marzy się [...] odwołanie do przemocy? Kto nie pragnie posłużyć się strachem jako narzędziem perswazji?”⁵ – Tischner stawia te pytania, analizując ludzką podatność na ten rodzaj emocji. Nietrudno zauważyć, że przedstawiony mechanizm jest stosowany w odradzających się ideologiach, a także obficie wykorzystywany przez rozmaite siły polityczne. Zniekształcona strachem perspektywa wypacza stosunek społeczeństw do problemu migracji. W społecznej świadomości zmienia się percepcja człowieka migrującego, szczególnie tego z krajów odległych, dalekich kulturowo. Obcy, inny staje się nieprzyjacielem, przeciwnikiem, a w końcu śmiertelnym zagrożeniem.

Jakże aktualne wydają się refleksje Ryszarda Kapuścińskiego, który w wykładach wiedeńskich z 2004 roku analizuje wzmożony przepływ ludzi spowodowany narastającymi nierównościami na świecie i otwierającymi się możliwościami technologicznymi. Kapuściński mówi o „planetarnej gorączce migracyjnej”⁶ świata, w którym nic już nie jest pewne, stałe i przewidywalne.

5 Tamże, s. 103.

6 R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 34.

Wszystko zaczyna przybierać strukturę sieci – zmienną i dynamiczną, pozbawioną stałych punktów odniesienia. Przybywa w niej ludzi mających problemy w zdefiniowaniu własnej tożsamości, w określeniu swojej społecznej czy kulturowej przynależności. Czują się oni zagubieni, wzrasta ich podatność na podszepty nacjonalistów i rasistów, którzy każą im widzieć w Innym zagrożenie, wroga, przyczynę swoich męczących frustracji i lęków⁷.

W tak zniekształconym odbiorze gubi się obraz człowieka jako osoby – niekoniecznie do nas podobnej, lecz przede wszystkim potrzebującej, często bezbronnej i pozbawionej jakiegokolwiek nadziei. Europocentryzm, o którym pisał Leszek Kołakowski, ujawnia się dzisiaj wzmocniony hasłami obrony przed zagrożeniem jawiącym się za sprawą uchodźców. W konsekwencji przyzwolenie na zło pojawia się nie tylko za sprawą ideologii wzmacniających społeczny dobrobyt krajów rozwiniętych, lecz także pod wpływem presji ze strony tych, którym zależy na rozbudzeniu w społeczeństwie rozmaitych lęków. Wykorzystują oni wszystkie dostępne dziś narzędzia, epatując dramatycznymi zdjęciami czy pełnymi emocji wystąpieniami medialnymi. Wszystkie te zabiegi mają na celu zdyskredytowanie obcych, odarcie ich z godności i odebranie resztek człowieczeństwa.

W obliczu medialno-politycznego zgiełku trudno o ledwo słyszalny głos wewnętrzny. Tym głosem jest sąd sumienia. Tischner rozumie sumienie jako fundament godności człowieka. „Godność człowieka opiera się na jego sumieniu. Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień”⁸ – pisze Tischner w *Etyce solidarności*. Ów wewnętrzny głos jest przewodnikiem, dzięki któremu odnajdujemy właściwą drogę. Filozof powiada, że „sumienie to zmysł czytania drogowskazów. Tylko ono wie, na który drogowskaz należy zwrócić uwagę tu i teraz”⁹. W myśleniu Tischnera sumienie wywodzi się z wolności nakierowanej na dobro. Człowiek ma moc lekceważenia swojego wewnętrznego głosu, a także zniszczenia tego, co stanowi o jego człowieczeństwie. Ma też zdolność do odbudowania oraz kształtowania własnego sumienia.

7 Tamże, s. 35.

8 Tamże, s. 10.

9 Tamże, s. 14.

Solidarność rodzi się dzięki sumieniu, które nie pozostawia człowieka obojętnym wobec ludzi cierpiących. Szczególną rolę solidarności Tischner widzi w stosunku do ludzi cierpiących z powodu krzywdy zadanej im przez innych.

Nic tak nie oburza jak rana niepotrzebna – rana, którą zadaje człowiekowi drugi człowiek. Nad chorymi [...] – litujemy się. Nad skrzywdzonymi – litujemy się i oburzamy zarazem. Z widoku takich bólów rodzi się szczególnie głęboka solidarność. Dla kogo zatem jest nasza solidarność? Jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia, przypadkowym i niepotrzebnym¹⁰.

Tischner sugeruje, że pewnych ludzkich tragedii można unikać, a rodzącemu się za ich przyczyną złu – zapobiegać. Punktem wyjścia do działań na tym polu jest jednak otwarcie się na drugiego.

Jak pisze Tischner: „solidarność jest zawsze solidarnością jakiegoś dialogu”¹¹. Nie istnieje bowiem solidarność bez odniesienia do drugiego człowieka i określenia stosunku do niego. Aby podjąć dialog, trzeba odważyć się na samodzielne i wolne myślenie. Tym samym należy przewyciężyć własne uprzedzenia i lęki. Warunkiem podjęcia konstruktywnego dialogu jest otwartość wynikająca z wiedzy i wolności, umożliwiająca przyjęcie perspektywy drugiego człowieka.

Mechanizmy manipulacji społecznej

Ów dialog, o którym pisze Tischner, jest trudny nie tylko z powodu wzniecanych w społeczeństwie lęków, lecz także ze względu na zamęt informacyjny cechujący współczesne media. Bardzo często, niestety, wpisują się one w tak zwaną kulturę obrazkową, wywołującą niewspółmierne do faktów emocje, a także redukującą rzeczywistość do czarno-białego obrazu. Ponadto w erze postprawdy fakty przedstawiane są w sposób stronniczy, pasujący do linii programowej danego koncernu. Zobiektywizowany, a przede wszystkim

¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 18.

pogłębiany obraz świata jest rzadkością. Sporadycznie też przebija się do społecznej świadomości. Antyuchodźcza propaganda okazuje się imponująco skuteczna. Informacyjny zamęt służy zakłamywaniu rzeczywistości i manipulowaniu nastrojami społecznymi. Weryfikacja źródeł informacji dla przeciętnego odbiorcy staje się pojęciem abstrakcyjnym. Tymczasem ta propaganda jest jedną z przyczyn tak dużej niechęci do uchodźców przybywających z odmiennych kulturowo rejonów świata.

Piotr Wójcik, zajmujący się tematyką migracyjną, w swoim artykule w „Tygodniku Powszechnym” analizuje stosunek krajów rozwiniętych do tego problemu. Píše: „Niemał wszystkie argumenty przeciwko przyjęciu kilku tysięcy uchodźców, choć z pozoru wyglądają poważnie, są wysane z palca”¹². Publicysta uzasadnia swoją opinię przytaczanymi danymi. W mechanizmie relokacyjnym Unia Europejska zapisała symboliczne liczby mających znaleźć schronienie w krajach wspólnoty. U podstaw tej decyzji stało przekonanie o konieczności zsolidaryzowania się z ludźmi najbardziej dotkniętymi głodem czy wojną. Zdecydowana większość krajów nie wywiązała się z zadania bądź zrobiła to w stopniu minimalnym. Dodatkowo Polska nie tylko nie przyjęła żadnego uchodźcy, ale także głośno wyraziła swój sprzeciw. Odmowa przyjęcia uchodźców poparta była argumentami, z których główne dotyczyły zagrożenia dla stabilności ekonomicznej kraju oraz jednolitej struktury społecznej. Przekaz został wzmocniony medialną histerią, a enigmatyczne wyobrażenie uchodźcy przekształciło go w wyrachowanego i bezwzględne go imigranta zarobkowego.

Wójcik przytacza szereg argumentów obalających przytoczone tezy. Operuje przykładami i liczbami rozwiewającymi większość wątpliwości związanych z bezpieczeństwem ekonomicznym, a także kulturowo-tożsamościowym. Tymczasem – jak dowodzi autor tekstu – mechanizm relokacyjny przydziela tak niewielką liczbę uchodźców w stosunku do ogólnej liczby obywateli danego państwa, że ich obecność byłaby niemal niezauważalna¹³.

12 P. Wójcik, *Strachy na lachy*, <https://tygodnik-powszechny.pl/strachy-na-lachy-148461> (dostęp: 11.05.2020).

13 Według ustaleń relokacyjnych w Polsce mielibyśmy do czynienia z kontrolowanym przyjęciem kilku tysięcy wybranych i sprawdzonych osób. Rozsądna polityka migracyjna państwa nie dopuściłaby do powstawania imigranckich gett. Jak

Ostentacyjna odmowa przyjęcia uchodźców ze strony Polski, wraz z kilkoma innymi europejskimi państwami, sytuuje nasz kraj na marginesie dyskusji o polityce migracyjnej. Brak solidarności z potrzebującymi nie tylko jest zakwestionowaniem tego, co w historii reżimu pogardzającego ludzkimi prawami czyniło nasz kraj wyjątkowym, lecz także oznacza utratę wpływu na kształt polityki migracyjnej, w tym na konstruowanie i pozyskiwanie środków na lepsze programy asymilacyjne. Zaskakuje to, że w kraju, który szczyli się solidarnościowym dziedzictwem, koszmar cierpiących na masową śkałę ludzi nie jest centralnym punktem debaty publicznej. Zwłaszcza że uchodźczy problem narasta.

Wójcik opisuje sytuację w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Autor podaje przykłady rozgrywających się tam niezliczonych ludzkich dramatów. Ogrom cierpienia pozostaje niemal niedostrzegalny w bezpiecznej i stabilnej Europie; co więcej, jest spychany na margines świadomości społecznej. Udzielana przez Europę pomoc i deklarowana chęć rozwiązania problemu migracyjnego stanowią usprawiedliwienie dla obojętności i umożliwiają komfort spokojnego życia. Obrazy przepelnionych, pełnych chorób i przemocy obozów dla uchodźców, rzadko są tematem głównych serwisów informacyjnych. Wrogość czy obojętność względem uchodźców jest jednak tylko częściowo wzniecana odgórnie. Strach, ignorancja czy konformizm rodzą przyzwolenie na zło będące ceną za spokojne i wygodne życie. Cierpienie wydarzające się tuż obok nas jest dostatecznie dalekie, by o nim nie myśleć. To dość często przyjmowana postawa. Jak w wierszu Czesława Miłosza, w którym autor dobitnie ukazał mechanizm wypierania trudnych tematów, obojętności i znoszenia odpowiedzialności za zło. Poeta w przejmujący sposób zestawia obrazy dwóch światów: ludzi cierpiących i umierających oraz tych, którzy będąc niedaleko, żyją własnym, niczym niezmaćonym życiem. Postaciami cierpiących są: spalony na stosie renesansowy myśliciel Giordano Bruno

podaje Wójcik, zachowanie struktury społecznej Polski byłoby możliwe nawet wówczas, gdyby liczba muzułmanów przyjętych z Syrii wyniosła 20 tysięcy. Stanowiliby oni jedynie promil populacji Polski.

oraz Żydzi umierający w getcie. Miłosz pisze o ginących, samotnych, już zapomnianych przez świat¹⁴.

Postawa bezczynności i zaniechania ze strony ogółu oraz wynikający z niej koszmarny dowód, że mechanizm zrzucania odpowiedzialności za zło i wypierania jego obecności jest w pewnym sensie uniwersalny. W dalszej części tekstu Miłosza wybrzmiewa fundamentalna niezgoda poety na zastaną sytuację. Ów przerażający kontrast światów istniejących w obrębie tej samej rzeczywistości, zastosowany w tekście, ma wstrząsnąć odbiorcą, wyrwać go z obojętności i stagnacji.

W obliczu bezsensownej śmierci, niezawinionego cierpienia doświadczonych przez wojny i przemoc narodów warto zadać pytanie o przyczynę braku elementarnej solidarności z ofiarami. Wydaje się, że źródła samotności ludzi wspomnianych w tekście i uchodźców szukających schronienia są podobne. Wyrastają one z deficytu zaufania do drugiego człowieka, ignorancji podszytej strachem oraz obojętności.

„Globalizacja obojętności”

Erozja solidarności na poziomie społecznym często jest wynikiem nieodpowiedzialnej polityki. Winą za obecną sytuację w krajach ogarniętych wojną Wójcik częściowo obarcza Zachód i jego tak zwane misje stabilizacyjne. Brak poczucia odpowiedzialności za swój „wkład” w rozwiązywanie konfliktów może dziwić, zwłaszcza w kontekście deklarowanej chęci niesienia pomocy krajom najbardziej dotkniętym. Inercja instytucji państwowych w zderzeniu z trudną problematyką migracyjną pogłębia ponury obraz rzeczywistości. Cywilizacja europejska, rozumiana przede wszystkim jako wspólnota państw wysoko rozwiniętych, wydaje się zawodzić w obliczu wyzwań związanych z pomocą humanitarną. Brak debaty publicznej czy obywatelskiego dyskursu o uchodźcach rodzi wrażenie społecznego zobojętnienia.

Rozkład instytucji zajmujących się problemami imigrantów, opieką nad nimi czy w końcu kształtowaniem wrażliwości społecznej w tym obszarze nie napawa nadzieją, tym bardziej że okres względnego spokoju i stabilizacji

14 Por. C. Miłosz, *Campo di Fiori*, w: *Wiersze*, Kraków 1991.

sprzed fali migracyjnej minął bezpowrotnie. To, co wydawało się zmierzać w kierunku globalnej solidarności i współpracy, zostało nagle zaprzeczane. Warto przywołać tu myśl Leszka Kołakowskiego, który analizował ewolucję postawy krajów europejskich w stosunku do społeczeństw kulturowo odległych. Czy optymistyczna wizja Kołakowskiego o europocentryzmie rewidującym swój stosunek do innych kultur i posiadającym zdolność krytyki własnego postępowania względem innych ma szansę rozwijać się w obecnych realiach?

Współczesne doświadczenia podważają optymizm, z jakim jeszcze kilkanaście lat temu Kołakowski pisał o Europie:

Umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość¹⁵.

Dzisiaj tożsamość europejską zbudowaną na uniwersalnych wartościach, takich jak tolerancja, wolność, szacunek dla ludzkiej godności, niezależnie od płci, wieku, rasy czy religii, rozrywają destrukcyjne siły w postaci nacjonalizmów, teorii spiskowych i fundamentalizmów religijnych.

Dlatego też nieocenionym głosem w dyskusji o uchodźcach jest stanowisko najważniejszego europejskiego przywódcy duchowego, jakim jest papież Franciszek. Już w *Encyklice Laudato Si* z 2015 roku papież zauważa potrzebę „nowej powszechnej solidarności”¹⁶ odpowiadającej na zmiany w wymiarze globalnym. Tekst z 2015 roku w szczególności poświęcony jest zmianom klimatycznym, lecz w tym aspekcie rozpatrywana jest także sytuacja ludzi skazanych na opuszczenie swoich domów i zmuszonych do tułaczki. Jak zauważa Franciszek:

15 L. Kołakowski, *Kłopoty z kulturą*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 16.

16 *Encyklika Laudato Si Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, s. 42, https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf (dostęp: 19.01.2021).

Tragiczne jest zwiększenie liczby migrantów uciekających od biedy spowodowanej degradacją środowiska, którzy w konwencjach międzynarodowych nie są uznawani za uchodźców. Noszą oni ciężar swego życia, pozostawieni samym sobie, bez jakichkolwiek norm dotyczących ochrony. Niestety istnieje powszechna obojętność wobec tych tragedii, jakie dzieją się w różnych częściach świata¹⁷.

Diagnoza Franciszka implikuje konieczność zrozumienia bolączek świata z perspektywy globalnej, ludzkiej rodziny. „Problemy te są ściśle związane z kulturą odrzucenia, która dotyka zarówno ludzi wykluczonych, jak i przedmiotów, które szybko stają się śmieciami”¹⁸. Przygodność wszelkich zjawisk świata współczesnego daje sytym narodom poczucie niczym nieograniczonej wolności oraz braku odpowiedzialności za kształt relacji z innymi w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i społecznym. W kulturze ponowoczesności nie ma nic stałego, dlatego większość zdarzeń i przedmiotów nie ma wartości. Bezustannie migrujący ludzie często nie mają czasu ani sposobności, by wyjść z anonimowości, nawiązać z otoczeniem głębszą relację. Kultura odrzucenia, o której mówi papież Franciszek, znajduje idealne podglebie, by stać się w końcu kulturą obojętności, pozbawioną jakichkolwiek emocjonalnych odniesień.

Jedną z postaci, która w przestrzeni medialnej usiłuje nagłaśniać wspomniane problemy, jest Karol Grygoruk, fotograf wykorzystujący mechanizmy przekazu charakterystyczne dla obecnych realiów. Jego zaangażowana fotografia nie tylko odkrywa przed światem wiedzę o strauumatyzowanych ludziach żyjących w obozowych realiach tuż obok nas, lecz także uzmysławia fakt systemowego wypierania trudnej rzeczywistości z dyskursu społecznego. W wywiadzie zatytułowanym *Pobudzanie humanizmu*¹⁹ artysta mówi o „zapomnianych wojnach” i rozmaitych formach wykluczenia. Dostrzega palącą potrzebę wydobycia społeczeństw z obojętności i apatii, dostrzeżenia siebie samych w tych innych, odrzuconych – tak

17 Tamże.

18 Tamże.

19 *Karol Grygoruk. Pobudzanie humanizmu*, <https://www.szerokikadr.pl/fotograf-miesiaca/karol-grygoruk-pobudzanie-humanizmu> (dostęp: 1.06.2020).

jak to się stało po opublikowaniu w 2015 roku zdjęcia przedstawiającego wyrzuconego przez fale na brzeg ciała trzyletniego Aylana Kurdiego²⁰. Większość światowych mediów i portali internetowych zdecydowała się upublicznić reporterski obraz anonimowego autora właśnie ze względu na ciężar emocjonalny, który ze sobą niesie. Ta fotografia symbol, choć nie wywołała trwałej zmiany w świadomości społecznej, przez moment wytrąciła ludzkość z marazmu, podobnie jak słynne huštawki na granicy amerykańsko-meksykańskiej. Instalacja jest projektem stworzonym przeciwko nienawiści i umożliwia dzieciom z obu krajów jednoczesne korzystanie z urządzeń. Jednak najbardziej wymowne są dokumentujące przedsięwzięcie zdjęcia, na których widać dwa krańcowo różne światy, sztucznie oddzielone wzniesionym murem²¹.

Reporterskie doświadczenia Grygoruka także zostawiają ślad i to nie tylko w obiegu publicznym, lecz także w nim samym jako człowieku. Zdając sobie sprawę z komfortowej pozycji, w której się znajduje jako Europejczyk, pisze: „Czuję bardzo duży obowiązek [...] żeby wykorzystywać to uprzywilejowanie do tego, żeby faktycznie działać, pracować, żeby pomagać”²². To świadectwo zachęcające do etycznej refleksji i przezwyciężenia bierności.

-
- 20 A. Bańkowska, *Ciało 3-latka wyrzucone na plażę. Co zmieni podejście Europy, jeśli nie ta historia?*, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18701992,aylan-mial-trzy-lata-on-i-jego-rodzina-probowali-uciec-z-syrii.html> (dostęp: 20.05.2020). Aylan Kurdi zginął wraz z trzyletnim bratem i całą rodziną podczas ucieczki z Syrii do Kanady, która ze względów formalnych odrzuciła wniosek o azyl. Na miejscu czekała na przybyszów mieszkająca na stałe w Kanadzie siostra ojca rodziny. Łódź zatonięła w czasie przeprawy na grecką wyspę Kos.
- 21 O. Bosomtwe, *Huštawki przeciwko nienawiści. Niezwykły projekt na granicy USA i Meksyku*, <https://noizz.pl/spoleczenstwo/na-granicy-usa-i-meksyku-postawiono-hustawki-dla-zabawy-dzieci/svkfe2f> (dostęp: 7.06.2020). Autorami projektu jest dwoje architektów: Meksykanka Virginia san Fratello i Amerykanin Ronald Rael. Mur dzielący oba państwa wzniesiono, by zablokować przepływ meksykańskich imigrantów, którzy codziennie przeprawiają się przez granicę w poszukiwaniu lepszego życia.
- 22 *Przez rok fotografował uchodźców. „Te wyjazdy zostawiają ślad”*, <https://tvn24.pl/kultura-i-styl/karol-grygoruk-polski-fotograf-w-obozach-dla-uchodzcow-3151192> (dostęp: 19.01.2020).

Papież również wzywa do działania. O obudzenie z moralnego odrętwienia apeluje w encyklice poświęconej ekologii i wykluczeniu klimatycznemu:

Trzeba umocnić świadomość, że jesteśmy jedną rodziną ludzką. Nie ma granic ani barier politycznych lub społecznych, które pozwalają nam na izolowanie się i właśnie dlatego nie ma miejsca na globalizację obojętności²³.

Odpowiedzią Papieża jest współpraca Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli. W swoim Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018 roku pisze o współdziałaniu instytucji kościelnych i świeckich: „nasza wspólna odpowiedź mogłaby być osnuta na czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować i integrować”²⁴.

Franciszek, podobnie jak Jan Paweł II, dostrzega w integracji szansę ubogacania międzykulturowego zrodzonego przez obecność imigrantów i uchodźców. Integracja nie jest:

asymilacją, która prowadzi do zniszczenia albo wymazania z pamięci własnej tożsamości kulturowej. Kontakt z drugim człowiekiem pozwala raczej odkryć jego „sekret”, otworzyć się na niego, aby przyjąć to, co jest w nim wartościowe, a w ten sposób przyczynić się do lepszego poznania każdego. Z tego względu obecność migrantów i uchodźców – podobnie jak ogólnie osób bezradnych – stanowi dzisiaj zachętę do przywrócenia pewnych istotnych wymiarów naszej egzystencji chrześcijańskiej i naszego humanitaryzmu, którym grozi uciszenie w pełnym wygody stylu życia. Dlatego właśnie „chodzi nie tylko o migrantów”, to znaczy: interesując się nimi, interesujemy się także sobą, wszystkimi; otaczając ich troską, rozwijamy się wszyscy; słuchając ich, udzielamy głosu również tej części nas, którą być może trzymamy w ukryciu, ponieważ nie jest ona dzisiaj dobrze widziana²⁵.

23 *Encyklika Laudato Si...*

24 *Orędzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018*, http://migracja.episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/01/Orędzie_Franciszek_2018_Przyjmowa%C4%87.pdf (dostęp: 19.01.2021).

25 *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2019...*

To dzięki imigrantom mamy szansę przemyśleć na nowo samych siebie, wydobyc z własnego wnętrza to, co wspólne nam wszystkim jako ludziom, co stanowi o naszym człowieczeństwie. Dlatego też – jak podkreśla Papież – winniśmy się starać, aby wszyscy, zarówno uchodźcy, jak i społeczności, które ich przyjmują, mieli możliwość realizować się jako osoby w każdym z wymiarów stanowiących o człowieczeństwie.

Ojciec Święty podkreśla wartość każdego życia. Odrzuca wszelkie racje za klasyfikowaniem ludzi wedle płci, koloru skóry, wieku. Papież nie stosuje kryteriów moralnych przy osądzie intencji – tych, których nie znamy. Tym samym wytrąca z ręki argumentację przeciwnikom przyjmowania uchodźców, którzy przyznają większe lub mniejsze prawo do pomocy w zależności od płci, wieku czy domniemywanych intencji²⁶. Wszak nie znamy życiorysów tych osób ani drogi, którą przebyli, by znaleźć się tu i teraz. Dlaczego mechanizmy wykluczające jednocześnie odzierają ludzi z godności i kwestionują ich człowieczeństwo oraz wynikające z tego faktu prawa? Można zadać pytanie: czy duch personalizmu Jana Pawła II jest jeszcze obecny w świadomości społecznej? Czy może ów personalizm został poświęcony na ołtarzu konsumpcyjnego, zindywidualizowanego i egoistycznego myślenia?

Franciszek pisze:

Gra toczy się o to, jakie oblicze pragniemy sobie nadać jako społeczeństwo, a także o wartość każdego życia. [...] Postęp naszych narodów [...] zależy przede wszystkim od zdolności do tego, by dać się poruszyć i wzruszyć tym ludziom, którzy pukają do drzwi i swoim spojrzeniem dyskredytują i pozbawiają władzy wszystkie fałszywe bożki obciążające i zniewalające życie. Są to bożki, które obiecują złudne i ulotne szczęście, budowane na obrzeżach rzeczywistości i na cierpieniu innych (*Przemówienie w diecezjalnym Caritas w Rabacie, 30 marca 2019 roku*)²⁷.

Instrumentalny, cyniczny i pełen hipokryzji sposób traktowania innych, służący doraźnym korzyściom, jest również przedmiotem krytyki Papieża. Jak zaznacza Franciszek:

26 Chodzi tu o przyznawanie większych praw do pomocy i ochrony dla kobiet i dzieci.

27 *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2019...*

Duch indywidualistyczny jest podatnym gruntem, na którym dojrzewa poczucie obojętności wobec drugiego, prowadzące do traktowania go jedynie jako przedmiotu transakcji handlowej, do nieinteresowania się człowieczeństwem innych i sprawiające, że ludzie stają się bojaźliwi i cyniczni²⁸.

To, jaki będzie kształt rzeczywistości, w której wszyscy jesteśmy zanurzeni, w dużej mierze zależy od nas.

Solidarność jako zasada porządkująca

Obraz rzeczywistości XXI wieku zależy również od tego, w jaki sposób i czy w ogóle idea solidarności będzie konstytutywna dla życia społecznego. O kondycję solidarności oraz współczesną percepcję samego pojęcia pyta w swym tekście amerykański filozof Michael Sandel²⁹. Filozofa nurtuje odpowiedź na pytanie postawione już na początku tekstu: „Co jeśli solidarność nie jest aspiracją uniwersalną, jeśli jest z konieczności związana z jednostkowością?”³⁰. Sandel stawia to pytanie w kontekście rozważań nad kondycją samej idei. Diagnozuje kryzys, czy nawet zmierzch solidarności. W teorii politycznej, którą się zajmuje, jak również w filozofii moralnej amerykański myśliciel dostrzega podejrzliwość wobec solidarności, skutkującą poszukiwaniem alternatywnych sposobów rozumienia wspólnotowości. Dlaczego – zdaniem Sandela – solidarność obecnie ma aż tak „złą prasę”? Jedną z przyczyn, którą dostrzega filozof, jest jej rygoryzm moralny, tak trudny do zrealizowania w dzisiejszych czasach. Ponadto istnieje zakorzeniona w filozofii moralnej obawa, że solidarność związana z jednostkowością jest obciążona skłonnością do preferencji wobec bliskich i znajomych. Postrzeganie solidarności jako wartości zindywidualizowanej, a nie uniwersalnej, ogranicza ją jako ideę.

28 Tamże.

29 M. Sandel, *O solidarności*, przeł. A. Wójcik, <https://publica.pl/teksty/sandel-o-solidarnosci-58774.html> (dostęp: 19.01.2021).

30 Tamże.

Sandel, wbrew wspomnianym tendencjom, przytacza słowa Jana Pawła II, który w encyklice z 1987 roku zatytułowanej *Společna troska* rozpoznaje solidarność jako chrześcijańską wartość o znaczeniu politycznym. Papież zauważa, że idea solidarności:

nie jest tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wiele osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała woła angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich³¹.

Ta Lévinasowska perspektywa przyjęta przez Jana Pawła II rodzi konkretne wskazania:

Ci, którzy posiadają większe znaczenie, dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. [...] Solidarność pomaga nam dostrzec „drugiego” – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie [...], ale jako „podobnego nam”³².

Koncepcja moralnego maksymalizmu była wielokrotnie krytykowana, podważano również jej uniwersalność. Michael Sandel odwołuje się do słów Adama Smitha, który w swej *Teorii uczuć moralnych* wyraża daleko idący sceptycyzm, twierdząc, iż zasięg ludzkiego współodczuwania nie może być nieograniczony³³. Stąd też przekonanie, że zdolność ta nie stanowi jednej z cech konstytutywnych dla ludzkiej kondycji. Z kolei Jean-Jacques Rousseau, również przywoływany przez amerykańskiego filozofa, w *Ekonomii politycznej* rozszerza zasięg oddziaływania zachowań empatycznych poprzez

31 Cyt. za: tamże (Jan Paweł II, *Společna troska*, 1987). Por. Ioannes Paulus PP. II, *Sollicitudo Rei Socialis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 19.01.2021).

32 M. Sandel, *O solidarności...*

33 Por. tamże.

wzmacnianie więzi narodowej i kształtowanie umiejętności intropatii do obywateli tego samego kraju³⁴.

W toku rozważań nad solidarnością Sandel stawia pytanie: „czy zakres ludzkiego współodczuwania jest uzasadniony w taki sposób, że uniwersalna aspiracja do solidarności jest w rozpaczliwy sposób nierzeczywista?”³⁵. Sformułowany problem, zdaniem Sandela wydaje się jak najbardziej aktualny. Filozof, uznając wagę przyjętych rozstrzygnięć, widzi konieczność nowego spojrzenia, nadającego solidarności realne znaczenie, które nie tylko przywróci jej świeżość, lecz przede wszystkim stanie się motorem do działań w tak skomplikowanej rzeczywistości, w jakiej żyjemy.

Argument wzmacniający podejrzliwość wobec solidarności, mający swe źródło w filozofii moralnej, zakłada, że „każdy jednostkowy wyraz solidarności jest odosobniony od uniwersalnej troski moralnej i popada w zaściankowość”³⁶. Istnieje bowiem zasadnicze napięcie między jednostkowym dążeniem do pomocy bliskim a nakazami uniwersalnego solidaryzmu wynikającego z przyznania wszystkim ludziom takich samych praw. Sandel zaznacza, że zagrożenie dla idei solidarności, jakie się pojawia, znajduje swoje odzwierciedlenie w dylemacie moralnym dotyczącym wyboru między solidarnością rozumianą jako lojalność wobec „swoich” a innymi wartościami moralnymi, na przykład sprawiedliwością. Paradoksalnie bowiem rezultatem tak rozumianej solidarności może być zgoda na niesprawiedliwość. Obawa ta w dużej mierze generuje nieufność względem solidarności jako ideału moralnego.

Sandel widzi konieczność rozszerzenia obowiązków solidarności poza wąską grupę rodzinną czy narodowościową. Zobowiązania moralne mogą dotyczyć osób spoza wąskiego kręgu i być realizowane wobec członków innych społeczności. Wiąże się to z poczuciem odpowiedzialności. Tak dzieje się wówczas, gdy wzięcie odpowiedzialności dotyczy win historycznych wcześniejszych pokoleń względem innych narodów. Opór wobec takiej postawy wynika z jednostkowego pojmowania solidarności jako poczucia odpowiedzialności za czyny popełnione przez konkretne osoby. W powszechnej

34 Por. tamże.

35 Tamże.

36 Tamże.

świadomości dość często panuje przekonanie, że ocena moralna może dotyczyć wyłącznie tych działań, których dany człowiek jest bezpośrednim sprawcą i które są owocem jego wolnych wyborów i decyzji.

Postawę taką Sandel nazywa „moralnym indywidualizmem”³⁷. Opiera się ona na woluntarystycznym rozumieniu zobowiązań przyjmowanych w drodze wyboru i dobrowolnym przyjmowaniu na siebie odpowiedzialności w stosunku do innych. Wszystkie działania, zgodnie z tym myśleniem, wynikają z uprzedniego aktu woli. „Woluntarystyczna koncepcja zobowiązania moralnego”³⁸ niejako znosi zbiorową odpowiedzialność. Poczucie odpowiedzialności za historyczne błędy wcześniejszych pokoleń, jeśli się jawi, to tylko w wyniku wolnej decyzji konkretnej jednostki. Zdaniem filozofa, nie jest już decyzją solidarną, lecz zobowiązaniem woluntarystycznym. Wybór między woluntarystycznym a solidarnym uzasadnieniem moralnych i obywatelskich obowiązków stanowi przesłankę do uznania – bądź nie – solidarności jako doniosłej i wciąż aktualnej idei.

Z perspektywy solidarności jako ważnej dla życia społecznego wartości ów woluntarystyczny sposób działania wydaje się niewystarczający. Z kolei w postmodernistycznym myśleniu gloryfikującym wolność solidarność jawi się jako narzędzie opresji.

Ogólna zasada brzmi następująco: podejrzenie wobec solidarności, które wpływa z argumentu z filozofii moralnej, opiera się na idei, że wszystkie moralnie i obywatelsko ważne zobowiązania muszą wywodzić się z tego bądź innego aktu woli. Jeśli jest prawdą, że zobowiązania wynikające z solidarności mogą sięgać na zewnątrz, tak samo jak do wewnątrz, to prawdziwy zarzut nie dotyczy tego, że solidarność to po prostu egoizm wyższego stopnia. Prawdziwy zarzut nie dotyczy też tego, że solidarność to po prostu nastawienie na korzyść „swoich”. Jego mocniejsza wersja brzmi: solidarność to pogwałcenie wolności – odmiany wolności, na której wspiera się woluntarystyczna wizja moralnego i obywatelskiego zobowiązania³⁹.

37 Tamże.

38 Tamże.

39 Tamże.

Podporządkowanie wizji woluntarystycznej współczesnego myślenia o moralności jest bez wątpienia jedną z przyczyn kryzysu solidarności. Wydaje się, że odmowa współdziałania wielu krajów w walce o polepszenie sytuacji uchodźców, jak również niechęć do solidaryzowania się z cierpiącymi wynikają z koncepcji moralności opartej na woluntaryzmie.

W jaki sposób można ów kryzys przezwyciężyć? Za sprawą postaci takich jak Józef Tischner czy Jan Paweł II, dla których solidarność była „zasadą porządkującą” – uważa Sandel. Filozof pisze:

Podejrzewam, że to, co ich przyciągało do solidarności jako do zasady porządkującej, jako ideału życia moralnego i obywatelskiego, to dokładnie to, co dzisiaj czyni wielu z nas podejrzliwymi wobec tego ideału. Fakt, że solidarność, etyka solidarności podkreśla, że nie wszystko, co ma znaczenie w życiu moralnym i obywatelskim, może wywodzić się z aktu woli⁴⁰.

Rozumienie solidarności przez wspomniane postaci miało wydźwięk duchowy i było dowodem szczególnej wrażliwości moralnej w obszarze społeczno-politycznym. Było także apelem o przywrócenie właściwego miejsca solidarności jako konstytutywnej wartości, porządkującej nasze życie, i to niezależnie od wątpliwości, a nawet pomimo sformułowanych zarzutów. Idea księdza Tischnera jest ważna wbrew podejrzeniom niektórych, że:

daje podstawę do niepewności i podejrzliwości w świecie, w którym coraz bardziej wątpimy, czy należy zorganizować życie społeczne według idei, która nie współgra z woluntarystyczną koncepcją wolności. Myśl filozofa odzwierciedla wrażliwość duchową, wedle której nie wszystkie więzy moralne i obywatelskie są konsekwencjami naszej woli⁴¹.

Dlatego też dla postaci takich jak Józef Tischner, Franciszek czy Jan Paweł II to właśnie w logice solidarności winniśmy układać nasze życie.

40 Tamże.

41 Tamże.

Zakończenie

„Tragedia, która wciąż trwa i obciąża sumienie świata. Krzyk sprzeciwu wobec wojny w Syrii”⁴². To mocne słowa pisarza Khaleda Hosseiniego, autora książki o tragedii syryjskiej.

Modlitwa do morza to hołd złożony milionom rodzin, które zostały rozbite i zmuszone przez wojnę i prześladowania do opuszczenia swoich domów. To historia zainspirowana dramatem trzyletniego syryjskiego uchodźcy Aylana Kurdiego, który zginął w wodach Morza Śródziemnego podczas próby ucieczki z kraju ogarniętego wojną. Opowieść jest hołdem złożonym chłopcu w trzecią rocznicę jego tragicznej śmierci.

Książka syryjskiego pisarza, z której dochód jest przeznaczony na wsparcie uchodźców, stanowi apel do świata o podjęcie działań, gdyż te dotychczasowe są jedynie wypami na ogromnym morzu obojętności. Brak wyraźnych starań o poprawę sytuacji i obawa przed krytyką ze strony opinii publicznej wciąż spychają instytucje państwowe i media w bezpieczną sferę konformizmu. Blokada dyskusji o sposobach rozwiązaniu trudnego problemu uchodźców wstrząsa jednak mniej niż brak prób podejmowania tego tematu. Stąd też apriorycznie wysunięty wniosek o odmowie przyjmowania uchodźców na jakichkolwiek zasadach. Ów nieistniejący w przestrzeni publicznej temat winien zaistnieć jako szansa na wypełnienie od nowa treścią idei tak bliskiej Tischnerowi i Papieżowi Franciszkowi. Jest to wyzwanie szczególnie dla nas, Polaków, spadkobierców dziedzictwa solidarności.

Bibliografia

- Bańkowska A., *Ciało 3-latka wyrzucone na plażę. Co zmieni podejście Europy, jeśli nie ta historia?*, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18701992,aylan-mial-trzy-lata-on-i-jego-rodzina-probowali-uciec-z-syrii.html> (dostęp: 20.05.2020).
- Bosomtwe O., *Huśtawki przeciwko nienawiści. Niezwykły projekt na granicy USA i Meksyku*, <https://noizz.pl/spoleczenstwo/na-granicy-usa-i-meksyku-postawiono-hustawki-dla-zabawy-dzieci/svkfezf> (dostęp: 7.06.2020).

42 K. Hosseini, *Modlitwa do morza*, przeł. M. Gral, Warszawa 2018.

- Encyklika Laudato Si Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf (dostęp: 19.01.2021).
- Hosseini K., *Modlitwa do morza*, przeł. M. Gral, Warszawa 2018.
- Ioannes Paulus PP. II, *Sollicitudo Rei Socialis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 15.05.2020).
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.
- Karol Grygoruk. *Pobudzanie humanizmu*, <https://www.szerokikadr.pl/fotograf-miesiac/karol-grygoruk-pobudzanie-humanizmu> (dostęp: 1.06.2020).
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Miłosz C., *Wiersze*, Kraków 1991.
- Oredzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018*, http://migracja.episkopat.pl/wpcontent/uploads/2018/01/Oredzie_Franciszek_2018_Przymowa%C4%87.pdf (dostęp: 19.01.2021).
- Oredzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2019*, <https://episkopat.pl/oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-migranta-i-uchodzczy-2019/> (dostęp: 19.01.2021).
- Przez rok fotografował uchodźców. „Te wyjazdy zostawiają ślad”*, <https://tvn24.pl/kultura-i-styl/karol-grygoruk-polski-fotograf-w-obozach-dla-uchodzcow-3151192> (dostęp: 19.01.2020).
- Sandel M., *O solidarności*, przeł. A. Wójcik, <https://publica.pl/teksty/sandel-o-solidarnosci-58774.html> (dostęp: 19.01.2021).
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975.
- Wójcik P., *Strachy na lachy*, <https://tygodnik.powszechny.pl/strachy-na-lachy-148461> (dostęp: 11.05.2020).

■ Streszczenie

Solidarność sumień czy globalizacja obojętności? Kryzys uchodźczy w świetle myśli Józefa Tischnera i papieża Franciszka

Idea solidarności jest trwale wpisana w polską tożsamość, a jej znaczenie na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci wydaje się nie do przecenienia. Spontanicznie zrodzone

działo ludzi walczących z reżimem jest przykładem wierności wartościom i nadziei na wolne ich urzeczywistnienie. Nadzieja podtrzymywana w tak trudnym momencie historii, jakim był czas komunizmu, dała siłę do przewycięzania trudności, przełamywania barier i zmniejszania różnic dzielących ludzi. W imię wartości takich jak prawda, wolność czy godność drugiego człowieka ryzykowano szykanami, zniewoleniem lub nawet śmiercią. Współczesny świat trawia rozmaite problemy, w tym jeden z najpoważniejszych, jakim jest kryzys uchodźczy. Niniejszy artykuł jest refleksją nad stosunkiem do uchodźców w samym środku ich dramatu, nie tylko rozgrywającego się w odległych rejonach świata, ale także stającego się udziałem społeczeństw europejskich. W tym kontekście interesująca wydaje się postawa wszystkich, dla których idea solidarności nie jest jedynie pustym słowem czy archaicznym imperatywem. Przyczynkiem do podjęcia powyższego tematu jest spostrzeżenie, iż coraz częściej w debacie publicznej pojawia się pytanie nie o to, w jaki sposób możemy przyjąć uchodźców, ratując ich przed śmiercią czy przemocą, ale o to, czy w ogóle to robić. W świetle przedstawionych wątpliwości zasadne wydaje się pytanie: czy w obliczu ludzkiej tragedii stać nas na postulowaną przez Józefa Tischnera solidarność sumień? Czy też może na fali zglobalizowanej obojętności, o której mówi papież Franciszek, zmierzamy w kierunku kultury odrzucenia?

Słowa kluczowe

solidarność, obojętność, kryzys uchodźczy, kultura odrzucenia

■ Summary

Solidarity of Consciences or Globalization of Indifference? The refugee crisis in the light of Józef Tischner and the Pope Francis' thought

The idea of solidarity is permanently rooted in Polish identity and its meaning in the past decades cannot be underestimated. The spontaneously created work of people fighting with the regime is a great example of faithfulness to values and the hope for their slow realization. Hope, which was kept alive in such a difficult period as communism, gave the strength to overcome difficulties, break barriers and decrease differences which divide people. In the name of values, such as the truth, freedom or dignity of another human, people risked being harassed, imprisoned or even

killed. Contemporary world is overwhelmed with various problems, including the refugee crisis as the most serious one. The following article is the reflection on the attitude towards refugees in their whole tragedy, which takes place not only in the remote regions of the world but also in European societies. Undoubtedly, in this context, the approach of those, for whom the idea of solidarity is not just an empty word or an archaic imperative, seems extremely interesting. The reason for tackling the issue is the fact, that public debates more and more often raise the question, not how to help refugees, save them from death or protect against violence, but whether to do it at all. In the light of the above mentioned doubts, it is justifiable to ask the question whether, in the face of human tragedy, we are able to retain solidarity of consciences postulated by Józef Tischner. Or maybe, as The Pope Francis states, we are aiming at the culture of rejection, going with the flow of global indifference.

Keywords

solidarity, indifference, refugee crisis, culture of rejection

Sławomir Drelich

 <https://orcid.org/0000-0003-0620-893X>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand

Ayn Rand (właśc. Alissa Zinowiewna Rosenbaum) to myślicielka społeczno-polityczna, filozofka, publicystka, pisarka i scenarzystka. Urodziła się w 1905 roku w Petersburgu, a zmarła w 1982 roku w Nowym Jorku. Była naocznym świadkiem bolszewickiej rewolucji październikowej, a jej rodzina poniosła bezpośrednie konsekwencje przejścia władzy przez komunistów. Po ukończeniu studiów z historii, filozofii i scenopisarstwa w 1926 roku wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych. Tam pracowała jako scenarzystka, której sztuki wystawiano na Broadwayu, a niektóre scenariusze doczekały się ekranizacji wyprodukowanych w Hollywood¹. W 1943 roku opublikowała powieść *Źródło*² (*The Fountainhead*), która spotkała się z ogromnym zainteresowaniem w Stanach Zjednoczonych. Ostatnią powieścią był *Atlas zbuntowany*³ (*Atlas Shrugged*), wydany w 1957 roku, który uznano za drugą najpoczytniejszą wśród Amerykanów książkę po Biblii⁴. Od tego czasu Rand poświęciła się

1 B. Branden, *The Passion of Ayn Rand*, New York 1987, s. 3–79; D. Harriman (ed.), *Journals of Ayn Rand*, New York 1999, s. 3; Ch. M. Sciabarra, *Ayn Rand. The Russian radical*, University Park (Pennsylvania) 1996, s. 1–14.

2 A. Rand, *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2007.

3 A. Rand, *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2008.

4 B. Doherty, *Radicals for Capitalism. A freewheeling history of the modern American libertarian movement*, New York 2007, s. 11.

pracy publicystycznej i filozoficznej. Do najważniejszych – oprócz powieści – publikacji, w których wyłożyła swoją filozofię polityczną, zaliczamy zbiory esejów: *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*⁵ (*The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, 1964), *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*⁶ (*Return of the Primitive. The Anti-Industrial Revolution*, 1999) i *Kapitalizm. Nieznany ideał*⁷ (*Capitalism. The Unknown Ideal*, 1966).

Myśl Ayn Rand wśród specjalistów zajmujących się naukami o polityce i administracji oraz filozofią polityki klasyfikowana jest jako forma libertarianizmu, choć sama Rand odżegnywała się od przynależności do tej ideologii politycznej. Sama określała swoją filozofię polityczną jako formę obiektywizmu i zapisywała nazwę swojej szkoły od wielkiej litery: *Objectivism*⁸. Najczęściej podkreślała swój związek z filozofią Arystotelesa i myślą polityczno-ekonomiczną nowożytnego liberalizmu, w szczególności zaś Adama Smitha. Podkreślała jednak, że proponowana przez nią koncepcja filozoficzna ma charakter całościowy, czym również usiłowała naśladować filozofów klasycznych. Kompleksowość tej myśli przejawiać się miała w tym, że ów Randowski obiektywizm obejmował wymiary: metafizyczny, epistemologiczny, etyczny, polityczny i ekonomiczny. Metafizyka w filozofii Rand przyjmowała aksjomat o obiektywnym i niepodważalnym istnieniu otaczającego nas świata. Wymiar epistemologiczny tej filozofii zasadzał się na uznaniu rozumu ludzkiego jako fundamentu wszelkiej pewnej wiedzy⁹. Etyka Rand ufundowana była na koncepcie dobrego egoizmu i radykalnym indywidualizmie antropologicznym¹⁰. Polityczny wymiar tej filozofii opierał się na przekonaniu, iż najlepszą formą organizacji społecznej jest państwo minimalne, na czele którego stoi ograniczony rząd. Ów aspekt polityczny

5 A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński i in., Poznań 2000.

6 A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, przeł. Z.M. Czarnecki, Poznań 2003.

7 A. Rand, *Kapitalizm. Nieznany ideał*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2013.

8 A.C. Heller, *Ayn Rand and the World She Made*, New York 2009, s. 278; T. Smith, *Ayn Rand's Normative Ethics. The virtuous egoist*, Cambridge 2006, s. 28.

9 A. Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, New York 1990, s. 40–61; A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 28.

10 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 25–36.

implikował ekonomiczne konkluzje Rand, w których kapitalizm uznawano za najdoskonalszą formę ustroju gospodarczego¹¹.

Filozofia Rand zawiera wiele idei i konceptów, które w drugiej połowie XX wieku stały się tematem przelicznych debat akademickich i publicystycznych. Jedną z tych idei był właśnie altruizm, na temat którego znaleźć można liczne odniesienia w powieściach, esejach i monografiach Rand. Jak można się domyślać chociażby z dość ogólnej znajomości jej filozofii, Rand miała względem altruizmu stosunek niezwykle krytyczny. Celem niniejszego tekstu jest zaprezentowanie osi krytyki względem idei altruistycznych, jaka wyłania się z rozważań Rand. Wnioski zaprezentowane w niniejszym tekście stanowią efekt analizy treści najważniejszych publikacji Rand, w których pojawiają się refleksje i wnioski poświęcone zagadnieniu altruizmu. W niniejszej analizie przyjęto podejście aksjologiczne, na gruncie którego to właśnie wartości obecne w danej koncepcji traktuje się jako fundament filozofii politycznej i swoisty *definiens* odpowiadający za jej swoistość. Wskazane zostanie zatem: dlaczego altruizm jest przez Rand tak mocno krytykowany, jaki jest związek altruizmu z podstawowymi wartościami uobecniającymi się w filozofii politycznej Rand, jaka jest częstotliwość występowania rozważań dotyczących altruizmu w kontekście tychże wartości, jaka jest ranga ważności tych rozważań, jakie skutki dla poszczególnych wymiarów filozofii politycznej Rand mają jej założenia oraz wnioski dotyczące altruizmu.

Altruizm w amerykańskim spektrum wartości

Altruizm pojawia się w tekstach Ayn Rand niezwykle często. W opowiadaniu *Hymn* altruizm zostaje przedstawiony jako element egalitarnej filozofii publicznej, która ustanowiona została jako dominująca ideologia w stworzonym

11 A. Rand, *Kapitalizm. Nieznany...*, s. 34–39; Y. Brook, D. Watkins, *Free Market Revolution. How Ayn Rand's ideas can end big government*, New York 2012, s. 3–4; D. Kelley, *Ayn Rand i kapitalizm – rewolucja moralna*, w: T.G. Palmer (red.), *Czy kapitalizm jest moralny?*, przeł. K. Zuber, J. Marciniak, Warszawa 2014, s. 118–125; J. Burns, *Goddess of the Market. Ayn Rand and the American right*, Oxford 2009, s. 190–195.

przez nią antyutopijnym świecie. Bohater tego opowiadania sprzeciwia się konformizmowi wymuszającemu postawę altruistyczną i mówi:

Nie jestem dłużnikiem mych braci ani ich wierzycielem. Nikogo nie proszę, aby żył dla mnie, ani ja nie będę żył dla innych. Nie pożądam żadnej ludzkiej duszy ani moja dusza nie należy do nich, by jej pożąдали¹².

Zarówno w *Źródle*, jak i *Atlasie zbuntowanym* altruizm zaprezentowany został jako postawa promowana przez lewicowe środowiska opowiadające się za ideą sprawiedliwości społecznej, krytykujące i piętnujące wszelkie przejawy egoizmu i indywidualizmu. W obu powieściach altruistów pokazano jako ludzi, „którzy poświęcają życie niedochodowym przedsięwzięciom i ryzykują je tylko po to, by służyć innym”¹³. W esejach, które znalazły się w zbiorze *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, altruizm stanowi przejaw współczesnej filozofii dominującej w intelektualnych kręgach amerykańskich, który doprowadzić ma do upadku racjonalizmu, metafizyki i ładu społecznego. Powszechne przyjęcie postawy altruistycznej ma ostatecznie – zdaniem Rand – prowadzić do „ospałej, zrezygnowanej bierności”¹⁴. W *Cnocie egoizmu. Nowej koncepcji egoizmu* Rand wskazuje, że altruizm jest swoistą antynomią egoizmu rozumianego jako najważniejsza cnota społeczna, motor rozwoju i postępu. Altruizm tymczasem zostaje zaprezentowany jako „teoria etyczna traktująca człowieka jako poświęcającą się zwierzę”¹⁵. Tymczasem w *Kapitalizmie. Nieznany ideale* altruizm zostaje pokazany jako jeden z najpowszechniejszych hamulców kapitalistycznego ustroju gospodarczego, z powodu którego dochodzi do zaburzenia zdrowych relacji międzyludzkich opierających się na uczciwej wymianie. Jak podkreśla Rand, „przyczyną zniszczenia kapitalizmu i narodzin państw totalitarnych nie byli biznesmeni, robotnicy czy jakiegokolwiek interesy ekonomiczne, lecz etatystyczna ideologia intelektualistów”¹⁶. Jak więc widać, idea altruizmu

12 A. Rand, *Hymn*, przeł. S. Bijak, Poznań 1995, s. 85–86.

13 A. Rand, *Atlas zbuntowany*, s. 601.

14 A. Rand, *Powrót człowieka...*, s. 155.

15 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 39.

16 A. Rand, *Kapitalizm. Nieznany...*, s. 63.

stanowi istotny element rozważań podejmowanych przez Rand w jej najważniejszych pracach. Częstotliwość pojawiania się tej kategorii w filozofii społecznej i politycznej Rand pozwala mówić o niej jako o jednym z głównych pojęć konstytuujących specyfikę tej filozofii, choć z oczywistych względów jest to pojęcie, któremu autorka *Atlasa zbuntowanego* nadaje wydzźwięk jednoznacznie negatywny, a swoją koncepcję buduje niejako w kontrze do tej – jak również do innych – idei.

Cechą istotną całej filozofii amerykańskiej – tym samym również filozofii politycznej Ayn Rand – jest „jej ścisły związek z amerykańskimi ideami i tradycjami demokratycznymi w kierunku wspomaganie ich konsekwentnego i pełnego wcielania w życie”¹⁷. Krytyka altruizmu jest zatem związana między innymi z obroną podstawowych idei charakterystycznych dla amerykańskiego liberalizmu, a w pewnym sensie również do konceptu *American dream*. Współcześni „liberałowie amerykańscy zdają sobie sprawę, że jest rzeczą niemożliwą, a nawet dla nich niepożądaną, zupełne wyeliminowanie krytyki systemu”¹⁸. Koncepcje altruistyczne – według Rand – uderzają w fundamenty amerykańskiej filozofii, szczególnie zaś te, które związane są właśnie z indywidualizmem. Jak przekonuje autorka *Cnoty egoizmu*:

altruizm dopuszcza wizerunek człowieka jedynie jako zwierzęcia ofiar-
nego i żyjącego z ofiar – jako ofiary i pasożyta; [...] nie dopuszcza pojęcia
dobrowolnej koegzystencji ludzi i nie dopuszcza pojęcia sprawiedliwości¹⁹.

Atak na sprawiedliwość, jakiego mają dopuszczać się zwolennicy altruizmu, sprawia, że Rand w ogóle nie próbuje zacząć z nimi jakiegokolwiek dyskusji²⁰. W amerykańską filozofię – a szczególnie w amerykańską myśl liberalną – wpisany jest ideał człowieka aktywnego, czy wręcz *vita activa*. Do rangi cnót urosły w kulturze amerykańskiej przedsiębiorczość, kreatywność i produktywność. Tymczasem wszelka:

17 F. Mihina, *Krótką historia filozofii amerykańskiej*, przeł. M. Aleksandrowicz, Katowice 2005, s. 185.

18 R. Tokarczyk, *Współczesna amerykańska myśl polityczna*, Warszawa 1981, s. 139.

19 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 8.

20 L. Peikoff, *Objectivism: The philosophy of Ayn Rand*, New York 1993, s. 282–283.

etyka altruistyczna opiera się na metafizyce „wrogiego wszechświata”, na teorii, według której człowiek z samej swej natury jest bezradny i skazany, osiągnięcia, powodzenie i szczęście są dlań niemożliwe do zrealizowania, zasadą życia są stany krytyczne, klęski i katastrofy, a podstawowym celem – ich zwalczanie²¹.

Altruizm – zdaniem Rand – *de facto* dehumanizuje człowieka, legitymizując bezradność i skazując na przejawy poświęcenia ze strony innych ludzi. Swoisty przymus pomagania innym i samowyrzeczenie zostają wkomponowane w nowy, promowany przede wszystkim przez środowiska lewicowe sposób życia. Tym samym, co jest przez Rand krytykowane wyjątkowo dobitnie, „cechą doktryny altruistycznej jest przekonanie, że głównym kryterium oceny społeczeństwa powinien być sposób, w jaki traktuje ono swoich najmniej produktywnych członków”²². Mamy patrzeć na stan społeczeństwa nie przez pryzmat najbardziej aktywnych, ambitnych i przedsiębiorczych jednostek, ale tych, którzy radzą sobie najgorzej. Paradoksalne jest również to, iż „altruizm ogłasza, że każde działanie podjęte dla dobra innych jest dobre, a każda akcja dla własnej korzyści – zła”²³. Kolejny więc raz mamy do czynienia z podważeniem podstaw tak zwanego racjonalnego egoizmu, w którym przyjmuje się, że każdy człowiek powinien zmierzać ku realizacji swojego własnego interesu, a dążenie do własnego dobrostanu stanowi podstawowy obowiązek moralny²⁴.

Antycywilizacyjny wymiar altruizmu

Rand jest w stosunku do altruizmu i różnych jego przejawów radykalnie krytyczna i bezkompromisowa. Jej zdaniem, pogląd ten „otumania umysł w ten sposób, że zaciera się zdolność postrzegania konkretnej rzeczywistości”²⁵. W filozoficznej szkole obiektywistycznej stworzonej przez Rand uznawano,

21 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 57.

22 D. Kelley, *Ayn Rand...*, s. 123.

23 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 6.

24 T. Smith, *Ayn Rand's...*, s. 23–24.

25 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 97.

że dążenie do realizacji własnego interesu przez każdego człowieka to po prostu narzędzie służące podtrzymaniu swojego życia i utrzymaniu istnienia. Tym samym rezygnacja z działań służących własnemu interesowi była przez nią traktowana jako forma działalności autodestrukcyjnej. Wszelkie koncepcje – zarówno filozoficzne, polityczne, jak i ekonomiczne – które podkreślają rolę obowiązków człowieka względem innych ludzi, są dla Rand „różnymi odmianami altruizmu – teorii etycznej traktującej człowieka jako poświęcające się zwierzę”²⁶. Przymus poświęcania się przedstawiany jest przez nią jako forma współczesnego kanibalizmu społecznego, który „tkwi w przesłance zakładającej, iż szczęście jednego człowieka można budować jedynie na nieszczęściu drugiego człowieka”²⁷. Troska o własne życie i przeżycie, a tym samym troska o własny interes stanowią fundamenty aksjologiczne każdej racjonalnej istoty żywej. Człowiek potrzebuje hierarchii wartości, które odpowiadają jego naturze; a naturą człowieka – zdaniem Rand – jest utrzymanie pędu życiowego, czyli życie i przeżycie²⁸. Skoro więc racjonalny egoista powinien kierować się interesem i dążeniem do przetrwania, to altruizm, który promuje poświęcenie i rezygnację z własnego interesu, musi zostać potraktowany jako forma wyrzeczenia się swoich podstawowych wartości. W *Cnocie egoizmu* Rand wskazuje:

Zatem altruizm mierzy cnotę człowieka stopniem, w jakim wyrzeka się on swych wartości, rezygnuje z nich bądź je zdradza (bo wszak pomoc nieznanemu albo wrogowi uważa się za bardziej szlachetną, mniej „samolubną” niż pomoc tym, których się kocha). Racjonalna zasada postępowania jest odwrotna: działaj zawsze zgodnie z własną hierarchią wartości i nigdy nie poświęcaj wartości wyższej na rzecz niższej²⁹.

Tym samym – zdaniem Rand – „altruizm zakłada, że śmierć jest celem ostatecznym i wzorem wartości”³⁰. W pierwszej kolejności chodzi jej o śmierć

26 Tamże, s. 39.

27 Tamże, s. 34.

28 T. Smith, *Ayn Rand's...*, s. 33–34.

29 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 51.

30 Tamże, s. 39.

fizyczną człowieka: skoro bowiem altruistyczne poświęcenie domaga się rezygnacji z dóbr i przedmiotów materialnych, to w rezultacie postawa taka nie służy rozwojowi ludzkiego – mówiąc po Bergsonowsku – *élan vital*. Po drugie zaś rezygnacja z własnych wartości fundamentalnych skutkuje rychłą moralną śmiercią człowieka. Podstawowe wartości stanowią dla każdego człowieka fundament jego dążeń, celów i działań. Właściwie we wszystkich tekstach Rand wspomina o tym, że „według standardów altruizmu dążenie do realizacji celów osobistych jest w najlepszym wypadku działaniem neutralnym, spoza sfery moralności, a w wypadku najgorszym – grzechem”³¹. Ideały koncepcji altruistycznych domagają się zatem albo całkowitej rezygnacji z takich dążeń, albo zerwania z uznawaniem ich za wartościowe i godne pochwały. Ponadto w teoriach altruistycznych przyjmuje się, że „hojność wobec innych to etyczny priorytet, pomoc innym powinna wymagać poświęcenia, a prawdziwe poświęcenie powinno być całkowite i przychodzić z trudem”³². Zdaniem Rand, takie koncepcje są *expressis verbis* sprzeczne z rozumem i racjonalnością, gdyż wymuszają na człowieku samopoświęcenie, czyli zgodę na autodestrukcję.

Zagadnieniom związanym z altruizmem Rand nadała wysoką rangę w swojej filozofii politycznej, co – w pewnym stopniu – sprawia, że jej filozofia polityczna odpowiada temu, co Ernest Nagel określił mianem charakteru amerykańskiego. Wskazywał on, że „świat ludzki jest równie integralną częścią natury jak inne jej składniki i jest on równie ważnym przedmiotem zainteresowania filozofa, zajmującego się badaniem podstawowych cech rzeczywistości”³³. Życie – również życie człowieka – jest głęboko wpisane w naturę rzeczywistości, a wszystko, co życiu i naturze służy, stanowi absolutny moralny obowiązek każdego racjonalnego człowieka³⁴. Rand wielokrotnie podkreślała, że *Cnota egoizmu* – ale także jej powieści – była pisana jako próba zaradzenia szkodom, jakie w ludzkich umysłach i życiu społecznym

31 D. Kelley, *Ayn Rand...*, s. 108.

32 Tamże, s. 124.

33 E. Nagel, *Filozofia jako wyraz charakteru amerykańskiego*, w: J. Krzywicki (red.), *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, przeł. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 112.

34 A. Rand, *Philosophy: Who needs it*, New York 1984, s. 44–45.

XX wieku wyrządziły różne formy etyki altruistycznej³⁵. Rand nie dość, że stara się bronić podstawowych wartości ludzkich – definiowanych rzecz jasna w duchu jej szkoły obiektywistycznej – ale domaga się także jedności idei i czynów, spójności między aksjologiczno-etycznymi deklaracjami a rzeczywistymi działaniami człowieka³⁶. Współcześnie „tolerancja i zrozumienie są uznawane za cnoty jednostronne”³⁷, a Rand przekonuje, że nie wszystkie postawy i nie wszystkie idee winny być tolerowane. Powinno się wyraźnie odrzucać wszelkie koncepcje filozoficzne, etyczne, polityczne i gospodarcze, które skutkują destrukcją cywilizacji i człowieczeństwa. Altruizm – jak twierdzi Rand – pozostaje w konflikcie z zasadniczymi wartościami, które służą człowieczeństwu i cywilizacji.

Radykalne odrzucenie altruizmu

Nathaniel Branden, jeden z jej najbliższych współpracowników, wskazuje, że konflikt między altruizmem a indywidualizmem, które reprezentuje Rand, dotyczy również sposobu zdefiniowania celów, które człowiek powinien realizować:

Konflikt pomiędzy egoizmem i altruizmem polega na odmiennych odpowiedziach na to pytanie. Egoizm utrzymuje, że człowiek jest celem samym w sobie, altruizm – że człowiek jest narzędziem do realizacji celów innych ludzi. Egoizm jest zdania, iż moralnie wartościowe jest to, aby z poczynań korzystała osoba, która je podejmuje, altruizm upatruje moralnej wartości w tym, iż działanie jest korzystne dla kogoś innego niż działająca osoba³⁸.

Rand jest głęboko przekonana, że „jeżeli cywilizacja ma przetrwać, to człowiek musi odrzucić moralność altruistyczną”³⁹. Istnieje bowiem obawa,

35 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 10.

36 A. Rand, *Introduction to Objectivist...*, s. 274–276.

37 A. Rand, *Powrót człowieka...*, s. 187.

38 N. Branden, *Czy nie jest każdy samolubem?*, w: A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 68–69.

39 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 40.

którą dobitnie werbalizuje również Branden, iż „pod naciskiem etyki altruizmu człowiek może świadomie działać na przekór swemu długofalowemu szczęściu”⁴⁰. W sprawie obrony człowieka przed zakusami ideologii i koncepcji, które – zdaniem Rand – zagrażają jego istnieniu i rozwojowi, autorka *Atlasa zbuntowanego* określa się wręcz mianem ekstremistki. Uważa, że między altruizmem a racjonalnym egoizmem nigdy nie może być żadnego kompromisu. Przekonuje bowiem, że „nie może być kompromisu w kwestii podstawowych zasad. Nie może być kompromisu w kwestiach moralnych. Nie może być kompromisu co do wiedzy, prawdy czy racjonalnych przekonań”⁴¹.

Rozważania dotyczące altruizmu w istotny sposób zdeterminowały kształt całej filozofii politycznej Ayn Rand. Niezależnie bowiem od tego, którą formę etyki altruistycznej akurat krytykowała – czy to była mistyczna etyka altruistyczna, społeczna etyka altruistyczna, czy też relatywistyczna etyka altruistyczna⁴² – w każdym przypadku dopatrywała się przede wszystkim ataku na podstawowy komponent aksjologiczny obiektywistycznego systemu etycznego. Każda z trzech odmian etyki altruistycznej opiera się bowiem na założeniu, że wszyscy ludzie są „stróżami swoich braci”⁴³, czyli są zobowiązani do wszechstronnej pomocy i bezinteresownego poświęcenia. Przede wszystkim więc altruizm stał się antytezą dla propagowanego przez Rand

40 N. Branden, *Czy nie jest...*, s. 71.

41 A. Rand, *Kapitalizm. Nieznany...*, s. 293.

42 Poszczególne odmiany etyki altruistycznej opierają się na odmiennych ideach i zwykle tworzone są przez różniące się od siebie środowiska intelektualne i grupy społeczne. Mistyczne etyki altruistyczne zwykle opierają się na religijnej wizji świata, a obowiązek poświęcenia czerpią z różnie definiowanego objawienia istoty boskiej czy też ze wskazań i z przykazań sformułowanych w religijnych świętych księgach. Koncepcje zaliczane przez Rand do społecznych etyk altruistycznych zwykle są formułowane przez środowiska lewicowe, które postulaty swe utożsamiają z realizacją idei sprawiedliwości społecznej. Zazwyczaj środowiska te domagają się walki z dyskryminacją względem zmarginalizowanych grup społecznych, a także równouprawnienia, emancypacji i egalitaryzmu. Relatywistyczne etyki altruistyczne opierają się na założeniu o równoprawności i równowartościowości wszelkich systemów aksjologicznych i *de facto* odrzucają koncepcję prawdy oraz idee związane z prądami obiektywistycznymi. Por. A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 39.

43 Tamże, s. 96.

racjonalnego egoizmu, czyli fundamentalnego w jej filozofii politycznej stanowiska moralnego. Altruizm uznany został za stanowisko niemoralne czy wręcz antymoralne:

Stąd bierze się uderzająca niemoralność, chroniczna niesprawiedliwość, groteskowa podwójna miara oraz nieusuwalne konflikty i sprzeczności, które charakteryzowały stosunki między ludźmi i w ludzkich społeczeństwach na przestrzeni dziejów – we wszystkich wariantach etyki altruistycznej⁴⁴.

Niemoralna jest konkluzja uznawana przez altruistów za podstawę relacji międzyludzkich, uznająca, że „bezinteresowność jest jedyną zasadą moralną [...]. Zasadą najszlachetniejszą, świętym obowiązkiem, czymś znacznie ważniejszym od wolności. Bezinteresowność jest jedyną drogą ku szczęściu”⁴⁵. Filozofia polityczna Rand domaga się zatem uznania egoizmu za fundament relacji międzyludzkich. Choć „altruizm zniszczył pojęcie wszelkiej autentycznej życzliwości i dobrej woli pomiędzy ludźmi”⁴⁶, to jednak nadal możliwe jest odbudowanie tych cnót prospołecznych poprzez przywrócenie szacunku do życia i zarazem przekonania o konieczności troski o własne interesy. Cała filozofia polityczna Rand jest próbą przewyciężenia „epoki kryzysu moralnego”. W *Atlasie zbuntowanym* epokę tę charakteryzowała ustami Johna Galta, jednego z głównych bohaterów powieści:

Mówiono wam, że żyjemy w epoce kryzysu moralnego. Sami to mówiliście, na wpół z lękiem, na wpół z nadzieją, że te słowa nic nie znaczą. Krzykliście, że grzechy ludzkie niszczą świat, i przeklinaliście ludzką naturę za niechęć praktykowania żądanych przez was cnót. Ponieważ cnota w waszym mniemaniu polega na poświęceniu, z każdą kolejną katastrofą żądaliście większych poświęceń. W imię powrotu do moralności poświęcaliście wszystko, co uważaliście za zło odpowiedzialne za waszą ciężką sytuację. Poświęciliście sprawiedliwość na rzecz miłosierdzia. Poświęciliście niezależność na rzecz jedności. Poświęciliście rozum na rzecz

44 Tamże, s. 6.

45 A. Rand, *Źródło*, s. 643.

46 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 50.

wiary. Poświęciliście bogactwo na rzecz potrzeby. Poświęciliście poczucie własnej wartości na rzecz wyrzeczenia się siebie. Poświęciliście szczęście na rzecz obowiązku⁴⁷.

Randowska krytyka altruizmu jest swoistym wezwaniem do powszechnego protestu – strajku – ludzi, którzy swoje życie opierają na rozumie, prawdzie, produktywności, uczciwości i obiektywnych wartościach. Galt wykrzykuje: „Nie błagajcie nas o powrót: strajkujemy. My – ludzie umysłu. Strajkujemy w proteście przeciwko samopoświęceniu”⁴⁸. To właśnie dyktat ideologii opierających się na obowiązku samopoświęcenia stał się głównym motywem przemówienia Galta w *Atlasie zbuntowanym*. Przemówienie to jest traktowane jako ideowy manifest indywidualizmu, egoizmu i racjonalizmu Ayn Rand. Była głęboko przekonana o konieczności rewolucji przeciwników doktryn altruistycznych⁴⁹.

Zakończenie

Krytyka altruizmu stała się jednak nie tylko fundamentem do stworzonej przez Rand koncepcji racjonalnego egoizmu, ale również podstawą do jej założeń dotyczących organizacji społeczeństwa, państwa i gospodarki. Rand udowadniała, że „altruizm nie daje się pogodzić z wolnością, kapitalizmem i prawami człowieka”⁵⁰. Społeczeństwo, państwo i gospodarka, które – zdaniem Rand – opierają się na moralności altruistycznej, stają się „bezduszną maszyną obsługiwaną przez moralne i intelektualne miernoty”⁵¹. Tymczasem właściwą formą relacji, jaka powinna dominować w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, a tym samym w ustroju polityczno-ekonomicznym, powinna być relacja handlowa. Kupiec stanowi swoisty wzorzec osobowościowy w dobrze zorganizowanym porządku społecznym, politycznym i gospodarczym,

47 A. Rand, *Atlas zbuntowany*, s. 1016–1017.

48 Tamże, s. 1017.

49 A.C. Heller, *Ayn Rand...*, s. 292.

50 A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 115–116.

51 R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 131.

a wymiana – przypominająca właśnie relację handlową – determinować powinna stosunki międzyludzkie. Rand wyobraża sobie „społeczeństwo wytwórców” jako zbiorowość wolnych jednostek, które poświęcają się swojemu życiu zawodowemu poprzez profesjonalne świadczenie usług, a stosunki z innymi wolnymi jednostkami opierają na wymianie towarów i usług opartej na obiektywnie ustalonej wartości⁵². Uczciwa i swobodna wymiana między członkami ludzkiej społeczności możliwa jest jednak tylko wówczas, gdy zagwarantowano każdemu człowiekowi odpowiedni katalog wolności obywatelskich, politycznych i ekonomicznych, a zatem może tak być w państwie ograniczonym oraz w ramach gospodarki wolnorynkowej. Tym samym typowa dla teorii altruistycznych:

zasada etyczna głosząca, że zdolności jednostek należą do społeczeństwa, jest nie do pogodzenia z wolnością. Jeśli ma ono przetrwać i rozkwitnąć, musi dojść do czwartej rewolucji – rewolucji moralnej, która zapewni jednostce moralne prawo do życia dla siebie samej⁵³.

Rand przekonuje, że wolność jest immanentnie związana z kapitalizmem i „jeśli ktoś chce orędownać za prawami jednostki, musi mieć świadomość, że kapitalizm stanowi jedyny ustrój, który może je realizować oraz ich bronić”⁵⁴. Jednocześnie prawa jednostki powinny być zabezpieczone w najszerszym możliwym stopniu. Państwo zatem nie powinno ograniczać praw obywateli tam, gdzie nie jest to bezwzględnie konieczne, a ponadto zasadniczym obowiązkiem władzy państwowej powinno być stanie na straży tychże praw obywatelskich.

Autorka *Cnoty egoizmu* krytykowała środowiska lewicowe, które postulowały rozbudowywanie struktur administracyjnych państwa i jednoczesne ograniczanie sfery wolności jednostki. Krytykowała państwo dobrobytu, wskazując, że jego istotą „jest założenie, że potrzeba jednego człowieka jest roszczeniem wobec drugiego”⁵⁵. Jej zdaniem, każda rozbudowana władza

52 Y. Brook, D. Watkins, *Free Market...*, s. 121–123.

53 D. Kelley, *Ayn Rand...*, s. 125.

54 A. Rand, *Kapitalizm. Nieznany...*, s. 521.

55 D. Kelley, *Ayn Rand...*, s. 112.

ingerująca w prywatność obywatela i ograniczająca jego możliwości działania w życiu gospodarczym jest zwyczajną tyranią. W *Powrocie człowieka pierwotnego* Rand przekonywała, że:

tyranią jest każdy ustrój polityczny (czy to monarchia absolutna, czy faszyzm, czy komunizm), który nie uznaje osobistych praw jednostki (do których w sposób konieczny zalicza się prawo własności). Obalenie ustroju politycznego przemocą jest usprawiedliwione tylko wtedy, gdy ma na celu zniesienie tyranii; staje się wówczas aktem samoobrony przed rządami przemocy⁵⁶.

Kapitalizm stanowi zatem najdoskonalszy ustrój polityczno-gospodarczy, który nie tylko zabezpiecza wolność jednostki, ale też chroni ją przed zinstytucjonalizowanymi formami altruizmu, które wymuszałyby na jednostce samopoświęcenie, czyli *de facto* autodestrukcję.

Bibliografia

- Branden B., *The Passion of Ayn Rand*, New York 1987.
- Branden N., *Czy nie jest każdy samolubem?*, w: A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński i in., Poznań 2000, s. 54–57.
- Brook Y., Watkins D., *Free Market Revolution. How Ayn Rand's ideas can end big government*, New York 2012.
- Burns J., *Goddess of the Market. Ayn Rand and the American right*, Oxford 2009.
- Doherty B., *Radicals for Capitalism. A freewheeling history of the modern American libertarian movement*, New York 2007.
- Harriman D. (ed.), *Journals of Ayn Rand*, New York 1999.
- Heller A.C., *Ayn Rand and the World She Made*, New York 2009.
- Kelley D., *Ayn Rand i kapitalizm – rewolucja moralna*, w: T.G. Palmer (red.), *Czy kapitalizm jest moralny?*, przeł. K. Zuber, J. Marciniak, Warszawa 2014, s. 105–125.
- Krzywicki J. (red.), *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, przeł. J. Krzywicki, Boston 1958.

⁵⁶ A. Rand, *Powrót człowieka...*, s. 225.

- Legutko R., *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994.
- Mihina F., *Krótką historia filozofii amerykańskiej*, przeł. M. Aleksandrowicz, Katowice 2005.
- Nagel E., *Filozofia jako wyraz charakteru amerykańskiego*, w: J. Krzywicki (red.), *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, przeł. J. Krzywicki, Boston 1958.
- Palmer T.G. (red.), *Czy kapitalizm jest moralny?*, przeł. K. Zuber, J. Marciniak, Warszawa 2014.
- Peikoff L., *Objectivism: The philosophy of Ayn Rand*, New York 1993.
- Rand A., *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2008.
- Rand A., *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński i in., Poznań 2000.
- Rand A., *Hymn*, przeł. S. Bijak, Poznań 1995.
- Rand A., *Introduction to Objectivist Epistemology*, New York 1990.
- Rand A., *Kapitalizm. Nieznany ideał*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2013.
- Rand A., *Philosophy: Who needs it*, New York 1984.
- Rand A., *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, przeł. Z.M. Czarniecki, Poznań 2003.
- Rand A., *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2007.
- Sciabarra Ch. M., *Ayn Rand. The Russian radical*, University Park (Pennsylvania) 1996.
- Smith T., *Ayn Rand's Normative Ethics. The virtuous egoist*, Cambridge 2006.
- Tokarczyk R., *Współczesna amerykańska myśl polityczna*, Warszawa 1981.

■ Streszczenie

Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand

Głównym celem artykułu jest przedstawienie, jaką rolę w filozofii politycznej Ayn Rand odgrywa idea altruizmu. Ayn Rand to amerykańska filozofka polityczna, która utożsamiana jest z współczesnym amerykańskim libertarianizmem. W swoich powieściach, opowiadaniach, sztukach i esejach promowała idee liberalne, a w szczególności liberalizm ekonomiczny. Wskazywała, że kapitalizm jest najdoskonalszym ustrojem społeczno-gospodarczym. W niniejszym tekście zostanie przedstawiona krytyka, którą Rand formułuje w stosunku altruizmu. Przekonuje ona, że altruizm to działanie sprzeczne z podstawowymi wartościami, którymi każdy człowiek powinien kierować się w życiu. Przede wszystkim altruizm stanowi działanie sprzeczne z własnym interesem każdego człowieka. Altruizm jest więc działaniem

autodestrukcyjnym i w rezultacie prowadzi do moralnej i fizycznej śmierci człowieka. Filozofia polityczna Ayn Rand opiera się na krytyce altruizmu zarówno w refleksji dotyczącej społeczeństwa, jak i państwa oraz gospodarki.

Słowa klucze

altruizm, egoizm, bezinteresowność, poświęcenie, Ayn Rand, obiektywizm

■ Summary


The Critique of Altruism in Ayn Rand's Political Philosophy

The main purpose of the article is to present the role of altruism in Ayn Rand's political philosophy. Ayn Rand is an American political philosopher who is identified with contemporary American libertarianism. In her novels, short stories, plays and essays, she promoted liberal ideas, and economic liberalism in particular. She pointed out that capitalism is the most perfect political and economic system. The text presents the critique that Rand makes against altruism. It proves that altruism is an action contrary to the basic values that every human being should follow. First of all, altruism is an act against self-interest of a person. Therefore, altruism is a kind of self-destructive activity and as a result leads to moral and physical death of a person. Ayn Rand's political philosophy is based on a critique of altruism in reflection on society, state and economy.


Keywords

altruism, egoism, selfishness, sacrifice, Ayn Rand, objectivism

B. Żmuda-Frydrychowska, *Postmodernistyczna solidarność w ujęciu Richarda Rorty'ego*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 121–136 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.06>

Barbara Żmuda-Frydrychowska

 <https://orcid.org/0000-0001-9383-6090>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Postmodernistyczna solidarność w ujęciu Richarda Rorty'ego

Richard Rorty jest filozofem, który opierając się na założeniach Nietzschego, Quine'a, Sellarsa, Wittgensteina, Davidsona czy Kuhna, przedstawia odmienny sposób definiowania podstawowych pojęć filozoficznych. Krytykując tradycyjne idee, każe nam zawrócić ze znanej klasycznej ścieżki filozofii moralnej i skierować się ku bardziej indywidualistycznemu i pragmatycznemu podejściu. W postmodernistycznej rzeczywistości wiele wartości zostało przedefiniowanych, system społeczny kształtuje się odmienny sposób niż u progu nowoczesności. Jedną z takich wartości, które w koncepcji Richarda Rorty'ego zyskują odmienne rozumienie, jest międzyludzka solidarność. W swoim artykule przedstawiam analizę wartości solidarności w ujęciu Rorty'ego. Na początku zadaję pytanie o podstawy i źródła takiego rozumienia owej wartości, następnie przedstawiam zasadniczy rys tej koncepcji, pytając o jej praktyczne zastosowanie we współczesnym społeczeństwie i zestawiając te ujęcia z powszechnie znanymi teoriami.

Metodologiczne założenia koncepcji Rorty'ego

Problemową analizę warto rozpocząć od jednego z głównych terminów w filozofii Rorty'ego, jakim jest „przygodność”. Termin ten ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia, dlaczego Rorty odrzuca ideę natury ludzkiej jako

uniwersalnej podstawy moralności. W książce *Przygodność, ironia i solidarność*¹ filozof przedstawia kluczowe dla jego koncepcji rozróżnienie między tworzeniem prawdy a jej odkrywaniem. Filozofowie, którzy wciąż trzymają się pozostałości idei Oświecenia, twierdzą, że nauka może odkryć ostateczną prawdę o świecie; zakładają, że istnieje wyższa prawda, która porządkuje i nadaje znaczenie wszystkim innym rzeczom, a zatem pewne prawdy o świecie są niezależne od człowieka. Od czasów Nietzschego pojawiło się przekonanie, że prawda jest raczej tworzona niż odkrywana. Skłaniając się do tego drugiego ujęcia, Rorty argumentuje, że nauka i filozofia są wyrazami ludzkiej działalności, i to oni je kreują. Na potwierdzenie swojej tezy podaje przykład naukowców publikujących określone opisy świata, które w danych okolicznościach przydają im się do przewidywania i kontrolowania pewnych zdarzeń; podobnie robią filozofowie czy politycy, wynajdując opisy, które są przydatne w realizacji ich celów, ale żaden z tych opisów nie jest nigdy pełnym opisem świata, jakim jest on sam w sobie. Naukowcy tworzą wiedzę nie poprzez wchodzenie w kontakt z pozaludzką obiektywną rzeczywistością, lecz na drodze współpracy międzyludzkiej, której celem jest pomoc społeczeństwu w „radzeniu sobie ze światem”; podobnie filozoficzne problemy nie stanowią zestawu odwiecznych uniwersalnych pytań i odpowiedzi, lecz są wytwarzane przez poszczególne społeczności w ramach uwarunkowanych historycznie kultur².

Marek Kwiek w artykule *Rorty i autokreacja* zwraca uwagę, że filozof ten uważa, że potrzeby niewypowiadalnego, wzniosłości i wykraczania poza naturalne ograniczenia nie zbiegają się nigdy z potrzebami społecznymi³, ponieważ – jak powie Rorty – „nie powinno się ujmować intelektualisty jako tego, kto służy celowi społecznemu, kiedy podąża on za rzeczoną potrzebą”⁴. Prawda według Rorty’ego nie jest czymś istniejącym niezależnie, a czymś

1 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009. Tytuł oryginału: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.

2 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 21–22.

3 Por. M. Kwiek, *Rorty a autokreacja*, w: A. Szachaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń 1995, s. 126.

4 R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991, s. 176. Cyt. za: M. Kwiek, *Rorty a autokreacja...*, s. 126–127.

względny w stosunku do naszych oczekiwań czy okoliczności. Dlatego ani nauka, ani filozofia nie są w stanie odkryć żadnej prawdy ostatecznej⁵.

Argumentując za przypadkowością sposobu postrzegania świata i nas samych, Rorty daje nam do zrozumienia, że nie istnieje żadna podstawa mogąca udzielić nam ostatecznych odpowiedzi na pytania, czym jest dobro, jak być moralnie dobrym człowiekiem ani co stanowi prawdziwą naturę świata. Rorty nie szuka ostatecznego usprawiedliwienia w Bogu, odrzuca też wszystkie teorie definiujące uniwersalną naturę ludzką, czy to jako posiadającą pierwiastek boski, czy też sterowaną ludzkimi popędami i dążeniem do ich kontrolowania. Proponuje zupełnie inną drogę, w której „wszystko – nasz język, nasze sumienie, naszą wspólnotę – traktować będziemy jako wytwór czasu i przypadku”⁶. O naszym losie nie decyduje jakaś dziejowa konieczność, celowość, a szereg zbiegów okoliczności.

Rorty ostatecznie nie definiuje terminu „przygodność” poza stwierdzeniem, że nie istnieje jakiś rdzeń jaźni, ale jedynie spłot przygodnie powstałych poglądów, namiętności i pragnień, które składają się na tworzenie naszego światopoglądu. Próbuje jednak pokazać, że jest to nowy sposób rozumienia świata, języka, człowieka i społeczeństwa. Alan Malachowski, przedstawiając pogłębioną analizę filozofii Rorty'ego, sugeruje, że w kontekście myśli tego filozofa „przygodność” powinniśmy definiować poprzez przypadkowość rzeczy i zdarzeń, które nie podlegają tradycyjnym opisom filozoficznym odwołującym się do takich twierdzeń jak: „konieczność”, „istota”, „rzeczywistość”, „prawda” czy „zobowiązanie”⁷.

W artykule *Solidarność czy obiektywność?* Rorty zwraca uwagę, że istnieją dwa sposoby, dzięki którym człowiek nadaje sens sobie i swojemu życiu. Pierwszy z nich polega na zaakcentowaniu swojego wkładu w społeczność, której jest się częścią; natomiast zgodnie z drugim człowiek opisuje siebie w bezpośrednim związku z ahistoryczną rzeczywistością. Pierwszy z nich filozof określa jako „pragnienie solidarności”, drugi zaś jako „pragnienie obiektywności”. To kluczowe rozróżnienie tworzy sytuację typu „albo/albo”,

5 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 47–48.

6 Tamże, s. 49.

7 Por. A.R. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton 2002, s. 110–111.

która jest tutaj znamienne, ponieważ wedle tego obiektywizm i solidarność nie łączą się ze sobą. Rorty powie:

jeśli osoba ludzka poszukuje solidarności, nie pyta o relacje, jakie wiązą praktyki wybranej wspólnoty z tym, co jest poza tą wspólnotą. Jeśli natomiast poszukuje obiektywności, dystansuje się względem aktualnie otaczających ją osób, ale nie dlatego, że uważa się za reprezentantkę jakiejś innej, rzeczywiście istniejącej bądź fikcyjnej grupy, lecz raczej dlatego, że przywiązuje się do czegoś, co można opisać bez odnoszenia się do jakichkolwiek istot ludzkich⁸.

Filozof podkreśla zatem, że obiektywistyczna tradycja poszukiwania prawdy dla niej samej odcina człowieka od przywiązania do wspólnoty. W konsekwencji człowiek jest przekonany, że to, co przygodne, należy zawiesić, aby osiągnąć ostateczną prawdę, która leży poza światem, w którym żyjemy. Przykładem takiego podejścia jest ujęcie promowane od czasów greckich filozofów po epokę Oświecenia. Rorty powie, że jest to klasyczny wzorzec zwrócenia się od solidarności ku obiektywności. W tym ujęciu prawda funkcjonuje jako idea, do której należy dążyć dla niej samej, a nie dla własnego dobra czy dobra własnej wspólnoty⁹. Tradycja obiektywistyczna poszukuje wewnętrznej natury ludzkiej, która będzie z konieczności prawdziwa i niezależna od okoliczności historycznych i społeczno-kulturowych, natomiast Rorty powie, że odpowiedzi na pytania o prawdę i racjonalność powinniśmy szukać w odniesieniu do konkretnej grupy ludzi, a wtedy „poznanie” i „prawda” będą dla nas „pochwałą przekonania, które wydają nam się tak dobrze uzasadnione, iż dalsze uzasadnienia są chwilowo zbędne”¹⁰. Istota poznania sprowadza się tutaj do socjohistorycznego wyjaśnienia procesu porozumienia się ze sobą ludzi w kwestii tego, w co w danym momencie należy wierzyć. Rorty uwróżliwia nas na to, co się stanie, jeśli odrzucimy żądanie teorii jednoczącej to, co publiczne, i to, co prywatne, i „zadowolimy

8 Por. R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 35.

9 Por. tamże.

10 Por. tamże, s. 39–40.

się traktowaniem wymogów autokreacji i ludzkiej solidarności jako równie zasadnych, aczkolwiek zawsze niewspółmiernych”¹¹. Próbując wyobrazić sobie taką rzeczywistość, powinniśmy spróbować teraz odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób moglibyśmy budować nasze hierarchie wartości, skoro nie mamy ostatecznego kryterium moralności.

W tradycyjnym filozoficznym ujęciu ludzkiej solidarności moralność definiujemy jako część istniejącą w każdym człowieku, która reaguje na innych ludzi. W konsekwencji takiego ujęcia określamy publiczność Koloseum czy strażników w Auschwitz mianem „niehumanalnych istot” – tych, którym brak tej pewnej części w pełni konstytuującej istotę ludzką. Rorty jednak przeczy istnieniu owej części. Filozof powie, że to, co uznaje się za wyznacznik bycia przyzwoitym człowiekiem, zależy jest od historycznych okoliczności i pewnego konsensusu co do tego, które z postaw w danym momencie uznawane są za właściwe, jakie praktyki określane są jako sprawiedliwe, a jakie jako złe i niesprawiedliwe. Koncepcja ta jednak może się nie sprawdzić w sytuacjach ekstremalnych, kiedy „historia znajduje się w punkcie zwrotnym”¹², załamują się pewne normy i standardy postępowania. Wtedy do głosu dochodzi ludzka solidarność, która każe nam zbuntować się przeciwko krzywdzie i złu dotykającemu innych ludzi, ponieważ ona sprawia, że wzajemnie rozpoznajemy w sobie „wspólne nam człowieczeństwo”¹³.

Solidarność „liberalnego ironisty”

Rorty na potrzeby swojej teorii tworzy nowego bohatera kulturowego, którego nazywa „liberalnym ironistą”. Jest to postać stawiająca czoła przygodności własnych przekonań i pragnień, żywiąca nadzieję na zmniejszenie ilości cierpienia w świecie i wzajemnego poniżania się. Warto przytoczyć tutaj dłuższy fragment z książki *Przygodność, ironia i solidarność*, który wymownie przedstawia nam owego bohatera:

11 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 16.

12 Na przykład w stanie wprowadzenia brutalnego porządku z powodu prowadzenia wojny czy rozpoczęcia rządów tyrana.

13 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 288–289.

Dla liberalnych ironistów nie istnieje odpowiedź na pytanie: „Dlaczego nie być okrutnym?” – nie da się ich zdaniem, bez popadania w błędne koło, teoretycznie uzasadnić przekonania, że okrucieństwo jest rzeczą straszną. Nie sposób również odpowiedzieć na pytanie: „Jak rozstrzygamy o tym, kiedy podjąć walkę z niesprawiedliwością, a kiedy poświęcić się prywatnym planom autokreacji?”. Kwestia ta jawi się liberalnym ironistom jako równie beznadziejna, co pytanie: „Czy można wydać na tortury niewinnych osób po to, by ocalić życie $m \times n$ innych niewinnych osób? A jeśli tak, to jaka jest właściwa wartość n i m ?” albo pytanie: „Kiedy można faworyzować członków własnej rodziny czy własnej społeczności kosztem innych, losowo wybranych istot ludzkich?”. Kto sądzi, że istnieją dobrze uzasadnione teoretyczne odpowiedzi na takie pytania – algorytmy, za pomocą których można rozwiązywać tego rodzaju dylematy moralne – ten wciąż w głębi serca jest teologiem lub metafizykiem. Wierzy w pozaczasowy i niezmienny porządek, który określa cel ludzkiego istnienia i ustanawia hierarchię odpowiedzialności¹⁴.

Rorty próbuje uświadomić nam, że jeśli nie będziemy bardziej wrażliwi, otwarci i solidarni, a zarazem mniej dogmatyczni, żadne uniwersalia nie pomogą nam zbudować sensownie funkcjonującej moralności społecznej¹⁵. Budowanie solidarności nie polega więc na poszukiwaniu wiedzy na temat uniwersalnych, transcendentnych podstaw etycznych, ale na krzewieniu wrażliwości międzyludzkiej, na kształtowaniu własnej tożsamości i solidarnego społeczeństwa. Jak trafnie podsumował to Maciej Musiał w swojej książce na temat terapeutycznego wpływu filozofii Richarda Rorty’ego, zbudowanie odpowiednich relacji społecznych „jest kwestią nie tego, co będziemy wiedzieć, lecz tego, kim nauczymy się być”¹⁶.

Dla „liberalnych ironistów” solidarność polega na utożsamianiu się z innymi, na wrażliwości na ich cierpienie. Rorty sam nazywa swój projekt „liberalną utopią”, której celem jest pokazanie możliwości istnienia świata, w którym

14 Tamże, s. 16.

15 Por. M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty’ego jako terapia kulturowa*, Bydgoszcz 2014, s. 90.

16 Tamże.

ironia jest czymś uniwersalnym, a solidarność, naprzemiennie z autokreacją, jest celem, do którego dążą wszystkie jednostki¹⁷. Solidarność nie jest tutaj pewnym faktem, który powinniśmy odkryć niczym platońskie idee; ona jest raczej pewnym celem do osiągnięcia. Osiągamy go nie przez filozoficzne dociekania, ale dzięki naszej empatii, która porusza wyobraźnię, pozwalającą nam dostrzec w obcych ludziach „cierpiących bliźnich”. Podobnie jak prawdy „solidarności nie odkrywa się, lecz stwarza się ją. Stwarza się ją przez uwrażliwienie nas na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam osób”¹⁸. Budujemy ją, rozwijając naszą wrażliwość na innych ludzi, których zidentyfikujemy jako „jednych z nas”, co umożliwi utożsamienie się z nimi i podejmowanie prób ograniczenia ich cierpień. Solidarność to zatem zdolność do współodczuwania z coraz szerszym kręgiem ludzi, których jesteśmy w stanie uznać za podobnych do siebie. Solidarności nie sposób budować na wierze w abstrakcyjną, wspólną wszystkim ludziom naturę, opisaną w jakimś systemie filozoficznym. Można zaś, opierając się na narracji dotyczącej konkretnych przypadków ludzkiego cierpienia. Zdolność do odczuwania bólu jest dostateczną podstawą ku temu, by współczuć ze wszystkim, co ból odczuwa, zwłaszcza jeżeli jest ofiarą okrucieństwa: „okrucieństwo” – stwierdza Rorty – „jest najgorszą rzeczą jakiej się dopuszczamy”¹⁹. Współczuć możemy nie abstrakcyjnemu „człowiekowi”, lecz konkretnej osobie, z którą możemy się utożsamić. Filozof stawia tezę, że jesteśmy moralnie zobowiązani poczuwać się do solidarności ze wszystkimi istotami ludzkimi, a nawet – poszerzając kontekst jego rozważań – moglibyśmy zaliczyć do tej grupy inne istoty odczuwające ból, ponieważ podatność na ból i cierpienie łączy wszystkie istoty żyjące (warto jednak zauważyć, że Rorty zwrócił uwagę, że w hierarchii bytów człowiek stoi wyżej od zwierząt, gdyż w przeciwieństwie do nich potrafi on odczuwać upokorzenie)²⁰. Solidarność z ludźmi polega na czymś więcej, gdyż ludzie potrafią opowiadać o cierpieniu. Chociaż każdy z nas w inny sposób odczuwa i przeżywa cierpienia, zdolność do odczuwania bólu

17 Por. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka” 1 (1993), s. 56–57.

18 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 17.

19 Tamże, s. 16.

20 Por. tamże, s. 148.

w połączeniu ze zdolnością werbalnej ekspresji tego doświadczenia jest tym, co łączy wszystkich ludzi²¹. Z innymi identyfikujemy się nie na podstawie wspólnej natury, lecz z bardziej prozaicznych i pragmatycznych powodów, co jednak nie wyklucza aktów poświęcenia dla innych.

Poprzez uwrażliwienie na cierpienie nie można zignorować innych ludzi, uznając, że „Oni nie odczuwają tego tak jak my”. Ten proces wspiera określanie się na nowo nas samych²². Poczucie solidarności okazuje się silniejsze, kiedy tych, których nim otaczamy, traktujemy jako „jednych z nas”, w kontekście lokalnym, a nie ogólnoludzkim²³. Rorty łączy ze sobą „parafialną solidarność”, jaką odczuwamy wobec naszych współbraci z tego samego kręgu kulturowego, z solidarnością rodzącą się na gruncie wspólnej dyspozycji do doznawania bólu²⁴. Wyjaśnia to na przykładzie różnic w skali ratowania Żydów przez Duńczyków, Włochów i Belgów podczas drugiej wojny światowej. Duńczycy i Włosi swoją chęć pomocy mieli motywować bardziej więzami przyjacielskimi, sąsiedzkimi czy współobywatelskimi niż tym, że są oni „bratnimi istotami ludzkimi”. Belgom tego poczucia solidarności zabrakło, ponieważ Żydzi nie byli w tym kraju obdarzeni podobnymi względami. Analogicznie Rorty twierdzi, że znacznie łatwiej przekonać obywateli Ameryki o przyznawaniu Afroamerykanom pełni praw, bo są Amerykanami – argumentowanie o ich wspólnej ludzkiej naturze, nie byłby, w jego przekonaniu, równie skuteczne. Solidarność ludzka nie powstaje na bazie abstrakcyjnie pojmowanej „ludzkości”, lecz w odniesieniu do drugiego człowieka jako „jednego z nas”, gdzie „my” oznaczać będzie „coś mniejszego i bardziej lokalnego niż rasa ludzka”²⁵. Rorty postuluje ograniczenie znaczenia owego „my” do współczesnej nam, uwarunkowanej historycznie wspólnoty, do której należymy, oraz postuluje by „rozciągać nasze rozumienie «my» na osoby, które wcześniej uważaliśmy za «ich»”²⁶.

21 Por. A. Bielik-Robson, *Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy*, „ER(R)GO. Teoria – literatura – kultura” 1 (2000), s. 38.

22 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 17–18.

23 Por. tamże, s. 289–291.

24 Por. A. Bielik-Robson, *Ironia, tragedia...*, s. 38.

25 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 191.

26 Tamże, s. 292.

Powinniśmy zatem odrzucić dążenia do obiektywności, skoro obiektywne i pozaludzkie uzasadnienia naszych dogmatów możemy zastąpić intersubiektywnymi porozumieniami. Abstrakcyjne metafizyczne poszukiwanie obiektywności i tego, co pozaludzkie, powinno zostać zastąpione przez pragmatyczne budowanie solidarności z konkretnymi ludzkimi jednostkami i wspólnotami. Przejście od obiektywności do solidarności to nie porażka ani ograniczenie własnych ambicji, ale rezygnacja z tego, co nieużyteczne i bezsensowne, na rzecz tego, co korzystne i w praktyce pomocne²⁷.

Rorty wskazuje zatem, że „solidarność trzeba budować z drobnych kawałków”²⁸, „w imię rzeczywiście przeżytej i zrozumianej wspólnoty, niezgody na ludzki ból i poniżenie”²⁹. Solidarność jest zatem elementem procesu odbóstwiania kultury³⁰, jak również eliminowania z niej dogmatów pozytywistycznego obiektywizmu³¹.

Solidarne społeczeństwo, które składałoby się z jednostek odrzucających dogmaty obiektywności, naturalności, świętości, przekonanych o swojej przygodności, opierałaby się, według Rorty'ego, na wzajemnym zaufaniu i obronie kilku akceptowalnych wartości przyjętych na zasadzie suwerennego wyboru. Według Rorty'ego najważniejszymi z nich byłyby zaufanie do wolności i solidarność z tymi, którzy cierpią, natomiast największą antywartością byłoby zadawanie cierpienia³². Więzy społeczne powinny zatem opierać się na unikaniu okrucieństwa wobec innych oraz na solidarności z tymi, którzy są upokarzani. Natomiast wszelkie pojawiające się konflikty, których nie uda się uniknąć, powinny przybierać formę słowną, w ramach której dochodzi do konfrontacji różnych słowników i argumentów, zastępując działania agresywne³³. W tak rozumianym liberalnym ujęciu takie

27 M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty'ego...*, s. 47.

28 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 153.

29 A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 92.

30 Por. M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty'ego...*, s. 85.

31 Por. R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*

32 Por. M. Janoszka, *Dwie koncepcje ironii – Richard Rorty i Friedrich Schlegel*, w: M. Piechota, M. Janoszka, O. Kalarus (red.), *Dziedzictwo romantyczne: o (nie)obecności romantyzmu w kulturze współczesnej*, Katowice 2013, s. 31.

33 Por. tamże.

wartości jak tolerancja, solidarność czy chęć dialogu umożliwiałyby zbliżanie przedstawicieli różnych kultur³⁴.

Solidarność Rorty'ego wobec koncepcji tradycyjnych

Rorty krytykuje chrześcijańskie podejście do solidarności za to, że domaga się ono podobnego traktowania każdego człowieka ze względu na jego ludzką naturę. Podobne zastrzeżenie ma on wobec Kanta, który podkreślał, że wobec każdego człowieka jesteśmy zobowiązani tak samo, ze względu na jego racjonalność. Dla Rorty'ego uczucie solidarności zależne jest od tego, jakie podobieństwa i różnice narzucą się nam jako znaczące, a o ich znaczeniu decyduje „wypadkowa historycznie przygodnego słownika finalnego”³⁵.

Wbrew temu, co narzuca się krytykom, postęp moralny w rozumieniu Rorty'ego ma zmierzać ku jeszcze większej solidarności międzyludzkiej, jednak motywem przewodnim w tym procesie nie będzie wspólna wszystkim ludziom istota człowieczeństwa, lecz zdolność do uznawania pewnych różnic (religijnych, obyczajowych, rasowych itp.) za nieistotne w porównaniu ze wspólnym nam odczuwaniem cierpienia i upokorzenia. Tak rozumiana solidarność, jak powie Rorty, zasadza się na odróżnieniu pytania „«Czy wierzysz w to i pragniesz tego, w co my wierzymy i czego pragniemy?»» od pytania: «Czy znosisz cierpienie?»»³⁶. Czyli jak kontynuuje filozof: „zdolności rozdzielenia pytania o to, czy ty i ja podzielamy ten sam słownik

34 Por. M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty'ego...*, s. 49.

35 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 292. Definicja słownika finalnego: „Każdy człowiek nosi w sobie zestaw słów, których używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Są to słowa, za pomocą których wyrażamy pochwałę przyjaciół i pogardę dla wrogów, nasze długofalowe plany, nasze najskrytsze wątpliwości i największe nadzieje. Są to słowa, za pomocą których opowiadamy, czasami perspektywicznie, czasem retrospektywnie, historię naszego życia. Będę je nazywał «słownikiem finalnym» człowieka. Jest on «finalny» w tym sensie, że jeśli zakwestionuje się wartość słów w nim zawartych, ich użytkownik nie ma żadnej niepopadającej w błędne koło argumentacji, do której mógłby się uciec” (tamże, s. 121).

36 Tamże, s. 198.

finalny, i pytania o to, czy ty cierpisz. Rozdzielenie tych pytań umożliwia oddzielenie pytań publicznych od prywatnych, pytań o ból od pytań o cel ludzkiego życia, domenę liberała od domeny ironisty³⁷. Z tego też powodu Rorty o wiele bardziej ceni literaturę opisującą ludzkie cierpienia niż filozoficzno-teologiczne traktaty dowodzące wspólnej natury ludzkiej. Powód ku temu jest, w przekonaniu Rorty'ego, pragmatyczny: takie podejście znacznie lepiej działa na emocje i ludzkie uczucia.

W tym kontekście Rorty dokonuje podziału na „pełnomocników miłości” i „pełnomocników sprawiedliwości”. Rolą pełnomocników miłości jest tropienie przypadków ludzkiego cierpienia, na które jeszcze nie jesteśmy wrażliwi, i uwrażliwianie nas na ten nowy obszar cierpienia. Do tej roli filozofowie ze swoimi teoriami niezbyt się nadają – jest to rola antropologów, dokumentalistów oraz pisarzy³⁸. Tych ostatnich dzieli dodatkowo na opisujących cierpienia ludzi, których nie zaliczamy do „my”, oraz na uświadamiających nam, do jakiej przemocy zdolni są ci, których włączyliśmy już wcześniej w pojęcie „my”. Pełnomocników miłości Rorty określa jako liberałów, co ukazuje specyficzne rozumienie przez niego liberalizmu. Z drugiej strony troska o to, by ludzie, których już zaliczamy do „my”, byli równo traktowani przez instytucje państwowe, jest zadaniem pełnomocników sprawiedliwości. W tym miejscu Rorty dostrzeżę rolę filozofów. Na przykładzie takich myślicieli jak Rawls czy Habermas wskazuje, że filozofia może stać na straży sprawiedliwego funkcjonowania instytucji demokratycznego państwa i inspirować je do zmian w duchu równości³⁹.

Zamiast iść drogą Kanta i myślicieli chrześcijańskich, którzy na pierwszy plan wysuwali naturę człowieka, jego racjonalność i powinności moralne, Rorty postuluje, by w procesie postępu moralnego na pierwszy plan wysunąć „litość dla cierpienia” i „wyrzuty związane z okrucieństwem”⁴⁰. Jest to, w jego przekonaniu, znacznie skuteczniejsza droga rozwoju solidarności. Kantowską narrację o posiadaniu obowiązków moralnych wobec istot ludzkich „jako

37 Tamże.

38 Por. tamże, s. 139.

39 Por. M. Musiał, *Filozofia Richarda Rorty'ego...*, s. 84.

40 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 292–293; tenże, *Obiektywność, relatywizm...*, s. 53.

takich” powinniśmy w tym kontekście interpretować jako zachętę do ciągłego rozszerzania naszego rozumienia „my”:

Hasło to nakłania nas do posuwania się dalej w kierunku wyznaczonym przez pewne wydarzenia z przeszłości – przez włączenie do grona „nas” rodziny z sąsiedniej jaskini, następnie plemienia zza rzeki, potem związku plemion sięgającego za góry, potem niewiernych zza morza (i, być może, na samym końcu, naszych sług, którzy przez cały czas wykonywali za nas brudną robotę). Jest to proces, którego trwanie powinniśmy starać się podtrzymać. Winniśmy cały czas pilnie wypatrywać ludzi znajdujących się na marginesie – ludzi, których wciąż odruchowo uznajemy za „ich”, a nie „nas”. Powinniśmy starać się dopatrzeć podobieństw z nimi⁴¹.

I na tym polega w dużej mierze moralny postęp zachodniej kultury. Zaczęliśmy w obręb „my” włączać coraz więcej grup społecznych: kobiety, ludzi innych ras, innych wyznań, o innej preferencji seksualnej itd.⁴²

Istotne miejsce w tym rozszerzaniu granic solidarności, obok wrażliwości poruszanej przez wyobraźnię, jest w koncepcji Rorty’ego ironia. Z jednej strony ironia pomaga w zachowaniu prywatności oraz rozwijania się auto-kreacji, z drugiej umożliwia otwartość na innych dzięki temu, że uniemożliwia apodyktyczne traktowanie własnego słownika finalnego. Wątpliwości co do własnego słownika finalnego, własnej tożsamości moralnej powodują, że ironista potrzebuje wymiany myśli z innymi ludźmi „tak samo, jak ludzie potrzebują się kochać”⁴³. Wątpliwości dotyczące własnych poglądów prowadzą do otwartości na poglądy cudze i do otwartości na innych ludzi i ich problemy. W tym sensie ironia, rozumiana jako otwartość na cudze słowniki finalne, jest warunkiem solidarności w sferze publicznej. Jeśli bowiem ironicznie podchodzimy do własnego słownika finalnego, to łatwiej podejmiemy dialog z innymi, utożsamiamy się z nimi, uwrażliwiamy na ich krzywdę. Tak rozumiana ironia może stanowić drogę do rozwinięcia

41 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 299.

42 Por. T. Markiewka, *Czy kultura literacka zastąpiła kulturę filozoficzną? O poglądach Richarda Rorty’ego*, „Studia z Historii Filozofii” 4 (2014), s. 164.

43 R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 285.

wrażliwości etycznej opartej na tolerancji, która „pośredniczy [...] w procesie gładkiego funkcjonowania społeczeństwa złożonego (idealnie) z autonomicznych, kreujących siebie podmiotów (ironistów) i umożliwiała wyjście ku pożądanej solidarności”⁴⁴. Rortiańska wizja ładu społecznego opiera się zatem na triadzie złożonej z wartości, jakimi są tolerancja, ironia i solidarność.

Podsumowanie

Nie podejmuję się krytyki systemu, który proponuje Rorty, podobnie jak on nie krytykuje innych koncepcji, a jedynie, jak twierdzi, przedstawia własną propozycję rozumienia warunków, jakie muszą zostać spełnione, żeby wezwanie do powszechnej solidarności stało się czymś więcej niż tylko deklaracją dobrych intencji. Istotne dla filozofa jest to, czy możliwe jest poczucie wspólnoty bez ustanowienia warunku jedności pomiędzy ludźmi odwołującego się do pojęcia natury ludzkiej.

Rorty, budując określony system, próbuje stworzyć ramy postępowania i myślenia, które doprowadzą to tego, że w efekcie ludziom będzie się żyło razem lepiej. Przez „lepiej” rozumie taki sposób bycia człowieka, który pozwoliłby zastąpić egoizm solidarnością, nienawiść tolerancją, a głupotę zdrowym rozsądkiem.

Rorty przekonuje, że myślenie w terminach natury ludzkiej stwarza złudne przeświadczenie o jedności gatunkowej, a tym samym sprzyja niwelacji różnic kulturowych, historycznych i międzyjednostkowych. Dlatego też opiera swoje wezwanie do solidarności na fundamencie możliwie minimalnym i wolnym od represyjnych konsekwencji. To dialog, a nie przemoc, solidarność, a nie upokarzanie drugiego, ma stanowić właściwy sposób funkcjonowania społeczeństw. Rorty twierdzi, że tą drogą należy dążyć do uzyskania coraz głębszej i ściślejszej solidarności, zmierzającej do stworzenia solidarności ogólnoświatowej.

Sposobem na upowszechnienie się owych zasad ma być edukacja pogłębiająca naszą zdolność do współodczuwania. Celem tej edukacji nie jest rozwój naszej inteligencji, ponieważ jak pisał Rorty: „ludzie mogą być bardzo

44 A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 89.

inteligentni [...] nie będąc jednak solidarni”⁴⁵. Zdolność do współodczuwania polega na umiejętności postawienia się w sytuacji innego, wyobrażenia sobie jego cierpienia. Ci, którym tej zdolności brakuje, nie będą zdolni do żywienia uczuć solidarności, a w konsekwencji też do przychodzenia cierpiącym z pomocą⁴⁶. Zatem chodzi o rozwijanie wrażliwości poprzez pobudzanie wyobraźni oraz dystansowanie się wobec dotychczas przyjmowanych ograniczeń.

Rorty apeluje o stwarzanie na podstawie tych przesłanek bardziej ekspansywnego poczucia solidarności niż to, które funkcjonuje obecnie w społecznościach⁴⁷. Solidarność, jak przekonuje, to zdolność do postrzegania drugorzędności coraz większej liczby różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych itp.) w porównaniu z podobieństwami, jakimi są możliwość odczuwania cierpienia i upokorzenia⁴⁸. Jednak – jak dostrzega – kluczową rolę odgrywają tutaj również takie czynniki, jak sytuacja społeczna i ekonomiczna danego regionu, a zatem na pełny rozwój solidarności mogą pozwolić sobie przede wszystkim społeczeństwa stabilne i w miarę zamożne. A zatem by osiągnąć powszechną solidarność, konieczna jest również solidarna i sprawiedliwa dystrybucja dóbr, która umożliwi dalszy rozwój moralny społeczności ludzkiej.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy*, „ER(R)GO. Teoria – literatura – kultura” 1 (2000), s. 35–57.
- Grabowska B., *Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty’ego*, „Edukacja Etyczna” 16 (2019), s. 165–181.

45 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 133.

46 Por. B. Grabowska, *Problem okrucieństwa wobec zwierząt w myśli Richarda Rorty’ego*, „Edukacja Etyczna” 16 (2019), s. 175.

47 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 264.

48 Por. tamże, s. 259.

- Janoszka M., *Dwie koncepcje ironii – Richard Rorty i Friedrich Schlegel*, w: M. Piechota, M. Janoszka, O. Kalarus (red.), *Dziedzictwo romantyczne: o (nie)obecności romantyzmu w kulturze współczesnej*, Katowice 2013, s. 18–33.
- Kwiek M., *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka” 1 (1993), s. 56–66.
- Kwiek M., *Rorty a autokreacja*, w: A. Szachaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń 1995, s. 123–137.
- Malachowski A.R., *Richard Rorty*, Princeton 2002.
- Markiewka T., *Czy kultura literacka zastąpiła kulturę filozoficzną? O poglądach Richarda Rorty'ego*, „Studia z Historii Filozofii” 4 (2014), s. 157–175.
- Musiał M., *Filozofia Richarda Rorty'ego jako terapia kulturowa*, Bydgoszcz 2014.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991.
- Rorty R., *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.

■ Streszczenie

Postmodernistyczna solidarność w ujęciu Richarda Rorty'ego

W artykule przedstawiam koncepcję solidarności w ujęciu Richarda Rorty'ego. Wskazuję podstawy i źródła tego swoistego rozumienia wartości, jaką jest solidarność. Przedstawiam zasadnicze pojęcia (przygodność, ironia, liberalny ironista, wrażliwość i tolerancja), które składają się na tę koncepcję. Konfrontuję to ujęcie z teoriami „obiektywistycznymi”. W ostatniej części ukazuję możliwość jej praktycznego zastosowania we współczesnym społeczeństwie (w ujęciu Rorty'ego) oraz warunki, które muszą być spełnione, aby tak rozumiana solidarność mogła się rozwijać.

Słowa kluczowe

Richard Rorty, solidarność, postmodernizm, przygodność, ironia, wrażliwość

■ Summary


Postmodern Solidarity in the Richard Rorty's Thought

In this article, I present the concept of solidarity in the philosophy of Richard Rorty. I show the basics and sources of this specific understanding of the value of solidarity. I present the basic concepts (contingency, irony, liberal ironist, sensitivity and tolerance) that make up this concept. I confront this approach with “objectivist” theories. In the last part, I show the possibility of its practical application in contemporary society (according to Rorty) and the conditions that must be met for solidarity understood in this way to develop.

Keywords

Richard Rorty, solidarity, postmodernism, contingency, irony, sensitivity

A.M. Świątkowski, (Nie)solidarne traktowanie zatrudnionych w prawie unijnym, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 137–156 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.07>

Andrzej Marian Świątkowski

 <https://orcid.org/0000-0003-1753-7819>

Akademia Ignatianum w Krakowie

(Nie)solidarne traktowanie zatrudnionych w prawie unijnym

Zamierzeniem autora jest przedstawienie sytuacji osób zawodowo aktywnych wykonujących pracę w ramach platform zatrudnienia. Jest to nowa, wcześniej znana, prawnie nieuregulowana forma zatrudnienia, wprowadzona czwartą rewolucją przemysłową¹. Brak regulacji prawnej tej technologii zatrudnienia przepisami prawa pracy zarówno przez instytucje Unii Europejskiej, jak i przez państwa członkowskie wchodzące w skład tej regionalnej, europejskiej organizacji utrudnia klasyfikację osób świadczących tę pracę do jednolitej wspólnoty zatrudnionych. Pod tym zbiorczym pojęciem używanym w literaturze prawa unijnego dla oznaczenia poszczególnych kategorii pracujących następującymi określeniami: *workers*, *employees*, *self-employed*, *working population* mieszczą się identyczne kategorie osób zawodowo aktywnych, świadczących pracę w prawnych ramach indywidualnych stosunków pracy (pracownicy), wykonujących usługi polegające na wykonywaniu pracy na podstawie umów cywilnoprawnych (usługodawcy), pracujący na własny rachunek (samozatrudnieni). Wszyscy oni są zaliczani do najszerszej kategorii społecznej określonej jako „ludzie pracy”. W skład tej kategorii wchodzi osoba aktywne zawodowo pozostające w „pracowniczych” i „niepracowniczych” stosunkach pracy. W Unii Europejskiej i jej państwach członkowskich osoby

1 Por. A.M. Świątkowski, *Elektroniczne technologie zatrudnienia ery postindustrialnej*, Kraków 2020.

te są zaliczane do jednej wspólnej kategorii społecznej osób solidarnych, mających poczucie wspólnoty i współodpowiedzialności. Względem siebie oraz pozostałych osób utrzymujących się z pracy przez nich wykonywane są solidarni. Wspólnie bowiem działają na rzecz wyraźnie zdefiniowanych wartości, jakimi są dobra prywatne (indywidualne) i publiczne – oraz ich ochrona prawna – będące podstawowymi fundamentami dobrego społeczeństwa². Jednakże brak uregulowania w przepisach prawa pracy osób aktywnych zawodowo w ramach platform zatrudnienia nieuwzględnionych w dychotomicznym podziale na „pracowniczo” i „niepracowniczo” zatrudnionych stawia pod znakiem zapytania pojęcie „solidarność” ujmowane w kontekście wspólnego działania i odpowiedzialności za społeczeństwo narodowe (poszczególne państwa członkowskie Unii) i ponadnarodowe (unijne).

Odrębne traktowanie pracy ludzkiej zainicjowane i szybko rozwijające się w skali globalnej przez czwartą rewolucję przemysłową w nowoczesnej, cyfrowej erze postindustrialnej uzasadnia użycie antonimu w tytule niniejszego opracowania w celu zanegowania nazwy cechy „solidarny”. Ponieważ autor nie jest do końca przekonany o zasadności postawionej w niniejszym artykule hipotezy badawczej o nierównym (niesolidarnym) traktowaniu osób współcześnie zaangażowanych w zawodową aktywność w ramach platform zatrudnienia, negację najważniejszego analizowanego pojęcia „(nie)solidarne” umieścił w nawiasie. Postąpił tak ze względu na uchwalone 20 czerwca 2019 roku dwa akty prawne: pierwszy to rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady UE 2019/1150 w sprawie propagowania sprawiedliwości i przejrzystości dla użytkowników biznesowych korzystających z usług pośrednictwa internetowego³; drugi to dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2019/1152 z 20 czerwca 2019 roku w sprawie przejrzystych i przewidywalnych warunków pracy w Unii Europejskiej⁴. Rozporządzenie bezwzględnie obowiązuje Unię i jej wszystkie państwa członkowskie od 11 lipca 2019 roku. Dyrektywa 2019/1150 wchodzi w życie 1 sierpnia 2022 roku.

2 Por. M. Bogunia-Borowska (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, Kraków 2015, s. 31 i n.

3 Por. ELI: <http://data.europa.eu/eli/reg/2019/1150/oj> (dostęp: 11.07.2019), Dz.Urz. UE L 186/57, s. 57–79.

4 Por. Dz.Urz. UE L 186/05, 11.07.2019, s. 105–121.

Główny problem to odpowiedź na pytanie, czy wskazane rozporządzenie chroni prawa i interesy wszystkich osób świadczących pracę w ramach platform i w tym celu wykorzystujących elektroniczne technologie.

Stosunki prawne i pozycja osób zatrudnionych w ramach platform zatrudnienia

Według prawa unijnego osoby zatrudnione w ramach platform zatrudnienia mogą wykonywać usługi polegające na świadczeniu pracy na rzecz osób albo innych podmiotów wskazanych przez platformę na podstawie umów o pracę lub działalności prowadzonej na własny rachunek. Zatrudnieni w ramach platform mogą więc występować w charakterze pracowników albo samozatrudnionych. Rzecz w tym, że zarządzający platformami zdecydowanie negują nieśmiało i rzadkie próby nawiązywania stosunków pracy. Oficjalnie, niemal powszechnie przyjmowana rzecz, jaką jest koncepcja platformy zatrudnienia w ramach stosunków pracy, jest blokowana, albowiem – ich zdaniem – udział platformy ogranicza się wyłącznie do umożliwienia nawiązywania stosunków prawnych między zamawiającymi a wykonującymi usługi polegające na wykonywaniu jednorazowych czynności albo zadań dzięki zainstalowanym przez platformę urządzeniom elektronicznym. Tymczasem nawiązanie stosunku pracy na podstawie i w prawnych ramach umowy o pracę wymaga od zatrudnionego i zatrudniającego spełnienia określonych w unijnym i krajowym prawie pracy wspólnych kryteriów odnoszących się do pracownika. Zatrudniony, osoba fizyczna, uzyskuje status pracownika wówczas, gdy przez pewien okres świadczy usługi na rzecz i pod kierownictwem innej osoby w zamian za wynagrodzenie⁵.

Z perspektywy przepisów prawa pracy w państwie członkowskim, takim jak Rzeczypospolita Polska, wskazana definicja pracownika jest zbyt ogólna. Nie obejmuje ona innych, dodatkowych wymagań sformułowanych w art.

5 Por. Z. Kilfoffer, W.P. De Groen, K. Lenaerts, I. Smits, H. Hauiben, W. Waeyaert, E. Giacumacatos, J. Lherould, S. Robin-Olivier, *Study to Gather Evidence on the Working Conditions of Platform Workers*, Luxembourg 2020, s. 130.

z ustawy z dnia 26 czerwca 1974 roku, tj. Dz.U. 2018, poz. 917 ze zm.⁶ Istotne cechy pracowniczego stosunku to: dobrowolność, odpłatność, ryzyko pracodawcy, podporządkowanie zatrudnionego i obowiązek osobistego wykonywania pracy przez zatrudnionego⁷. Osoba wykonująca pracę na własny rachunek, definiowana jako „samozatrudniona”, jest przeciwieństwem pracownika, ponieważ formalnie sprawę ujmując, nie jest podporządkowana temu, na czyją rzecz wykonuje pracę. Z tego względu w prawie unijnym jest określana terminami podkreślającymi jej niezależność: *entrepreneurs, autonomous, independent*⁸. *De facto* samozatrudniony, osobiście niezależny od nikogo w stosunkach pracy, jest uzależniony w sensie ekonomicznym od osób i innych podmiotów, na rzecz których świadczy pracę. Ta konstatacja nabiera znaczenia wówczas, kiedy formalnie niezależny zatrudniony wykonuje systematycznie pracę na rzecz określonego odbiorcy lub odbiorców. Z tej przyczyny w systemach prawa pracy niektórych państw członkowskich Unii wprowadzono do słowników pojęć prawnych takie określenia, jak: *employee-like persons, economically dependent self-employed persons, employer-coordinated collaborators* oraz *dependent contractors*. Wszystkie wymienione określenia sugerują wpływ czynników zewnętrznych na decyzje podejmowane przez zatrudnionego pracującego na własny rachunek i odpowiedzialność. Wszyscy samodzielni wykonawcy usług, również ci, którzy są finansowo uzależnieni od osób i podmiotów, na rzecz których osobiście i z udziałem innych osób (pracowników) świadczą pracę, występują pod określeniem „falszywych samozatrudnionych” (*bogus- lub fals-self-employed*). Nie są jednak zaliczeni do „trzeciej”, odmiennej od dwóch pierwszych wymienionych kategorii osób zatrudnionych w pracowniczych i niepracowniczych stosunkach pracy. Wszyscy zatrudnieni niebędący pracownikami nie korzystają z uprawnień gwarantowanych przepisami unijnego prawa pracy. Z tej przyczyny w prawie unijnym obserwujemy nieustanne próby dokonania zmiany statusu osób samozatrudnionych na pracowników. Ci drudzy bowiem korzystają z przywilejów polegających na obowiązku równego traktowania i zakazach dyskryminacji ze względu na prawnie zabronione kryteria

6 Por. A.M. Świątkowski, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2019, s. 13 i n.

7 Por. A.M. Świątkowski, *Polskie prawo pracy*, Warszawa 2014, s. 21–22.

8 Z. Kilfoffer i in., *Study to Gather...*, s. 131.

różnicowania: wiek, płeć, niepełnosprawność, rasę, religię, narodowość, przekonania polityczne, pochodzenie etniczne, wyznanie, orientację seksualną, przynależność związkową, formy zatrudnienia, powszechną ochronę trwałości stosunku pracy oraz zakazy wypowiedzania umów o pracę pracownikom szczególnie chronionym, dobowe i tygodniowe normy czasu pracy oraz roczne limity zatrudnienia w godzinach nadliczbowych, uprawnienia do dziennego, tygodniowego wypoczynku i corocznego płatnego urlopu wypoczynkowego, prawa do doskonalenia kwalifikacji zawodowych, uprawnień i świadczeń macierzyńskich, ojcowskich i rodzinnych przysługujących rodzicom i opiekunom wychowującym dzieci, ochrony socjalnej, świadczeń pieniężnych należnych w razie upadłości pracodawcy, zwolnień grupowych, prawa do zrzeszania się w związkach zawodowych, negocjowania warunków zatrudnienia w układach zbiorowych pracy oraz podejmowania i uczestniczenia w akcjach zbiorowych. Dysproporcja między warunkami zatrudnienia pracowników i świadczenia usług polegających na pracy przez osoby samozatrudnione jest zatem ogromna, nie tylko ze względu na nieporównywalny poziom i zakres ochrony prawnej podstawowych praw pracowniczych, ale przede wszystkim na różnice w kosztach zatrudnienia. Ta okoliczność zawsze i wszędzie stanowiła i nadal stanowi główną przyczynę dyferencjacji przez przedsiębiorców statusu zatrudnionych i pracowników. To jest więc powód, dla którego osoby zatrudnione na platformach nie podlegają przepisom unijnego i krajowego prawa pracy. Unikanie wprowadzenia obowiązku dokonywania regulacji prawnej przez instytucje unijne oraz państwa członkowskie Unii statusu osób wykonujących usługi polegające na pracy w ramach platform zatrudnienia uzasadnia posłużenie się w tytule niniejszego artykułu antonimem słowa „solidarność” w publicznej sferze zatrudnienia w ramach wspólnego, unijnego rynku pracy.

W kolejnej części artykułu, poświęconej działaniom podjętym w połowie ubiegłego roku, przedstawione zostaną działania instytucji unijnych, Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej, podjęte w celu zachowania idei solidarności publicznej w sferze unijnego zatrudnienia. Od tego, jak zostaną ocenione i czy będą mogły być uznane za wystarczające, uzależniona jest odpowiedź na pytanie o zasadność posłużenia się przez autora nawiasem w słowie poprzedzającym tytuł tego opracowania poświęconego zjawisku solidarności w sferze publicznej.

Rozporządzenie 2019/1150 a gwarancja solidarnego traktowania zatrudnionych

Rozporządzenie 2019/1150 zostało wydane w celu umożliwienia korzystania z pośrednictwa internetowego przedsiębiorcom starającym się uzyskać bezpośredni dostęp do potencjalnych konsumentów. Tego typu usługi zostały uznane przez instytucje unijne za kluczowe czynniki wspierające przedsiębiorczość i nowe modele biznesowe, handel oraz innowacje. Coraz więcej transakcji zawieranych jest przy wykorzystaniu usług pośrednictwa internetowego. Sprzyjają temu silne, oparte na danych pośrednie efekty sieciowe. To zaś prowadzi do wzrostu zależności takich użytkowników biznesowych – w szczególności mikroprzedsiębiorstw oraz małych i średnich przedsiębiorstw – od tego typu usług. Dostawcy tych usług mają znacznie większą siłę przetargową w relacjach z użytkownikami biznesowymi. Umożliwia im ona samodzielne podejmowanie jednostronnych działań, które mogą być niesprawiedliwe i szkodliwe dla uzasadnionych interesów ich partnerów – użytkowników biznesowych, a pośrednio, również dla konsumentów w Unii.

Rozporządzenie 2019/1150 reguluje potencjalne zagrożenia i problemy dotyczące gospodarki platform internetowych⁹. W unijnym piśmiennictwie prawa pracy zwrócono uwagę na dwie zbieżne cechy odrębnych podmiotów – platform zatrudnienia i platform internetowych¹⁰. Jedna to podobny mechanizm – oparty na popycie i podaży – przejawiający się w zaspokajaniu zapotrzebowania osób fizycznych i innych podmiotów na odmienne usługi. W przypadku platform zatrudnienia tymi usługami są umiejętności zawodowe i praca człowieka. Natomiast w przypadku platform internetowych chodzi o zaspokojenie potrzeb handlowych. Funkcję pośredników w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów między potencjalnie zainteresowanymi w nawiązaniu stosunków prawnych, stosunku pracy w przypadku platformy zatrudnienia, z osobą zainteresowaną wykonywaniem usług polegających na pracy oraz stosunku handlowego w przypadku platformy internetowej realizują wymienione platformy.

9 Por. motywy 1 i 2 preambuły rozporządzenia 2019/1150.

10 Por. Z. Kilfoffer i in., *Study to Gather...*, s. 171.

Pośrednikami w stosunkach między przedsiębiorstwami a konsumentami w internecie są dostawcy świadczący usługi wielostronne. W szczególności usługi te powinny obejmować usługi społeczeństwa informacyjnego, które charakteryzują się tym, że ich celem jest ułatwienie inicjowania bezpośrednich transakcji między użytkownikami biznesowymi a konsumentami, niezależnie od tego, czy transakcje te są zawierane w portalu internetowym danego dostawcy usług pośrednictwa internetowego lub danego użytkownika biznesowego, czy poza internetem. Mogą być wreszcie w ogóle niezawierane. W takim przypadku nie zostaje nawiązana więź prawna między użytkownikami biznesowymi a konsumentami. Oznacza to, że rozporządzenie 2019/1150 nie ustanawia warunku wstępnego wyrażającego się w obowiązku włączenia usług pośrednictwa internetowego do zakresu stosowania tego rozporządzenia. Taka sytuacja nie jest możliwa w przypadku świadczenia usług w ramach platformy zatrudnienia. Zatrudnieniu nawiązanemu w ramach elektronicznych technologii nie jest również znany przypadek polegający na włączeniu marginalnej usługi do porozumienia jako znak realizacji zamierzonego celu, jakim jest ułatwienie transakcji w rozumieniu usług pośrednictwa internetowego¹¹.

Do usług pośrednictwa internetowego objętych niniejszym rozporządzeniem zaliczane są między innymi internetowe platformy handlu elektronicznego, w tym platformy współpracy, na których działają użytkownicy biznesowi oraz internetowe usługi w zakresie oprogramowania w postaci aplikacji, sklepy z aplikacjami oraz internetowe serwisy społecznościowe, niezależnie od technologii wykorzystywanej do świadczenia takich usług. W tym znaczeniu usługi pośrednictwa internetowego mogłyby być również świadczone za pomocą technologii wykorzystującej asystentów głosowych. Nie ma również znaczenia, czy te transakcje między użytkownikami biznesowymi a konsumentami wiążą się z płatnościami pieniężnymi ani czy są zawierane częściowo poza internetem. Rozporządzenie 2019/1150 nie ma jednak zastosowania do wzajemnych usług pośrednictwa internetowego bez obecności użytkowników biznesowych, usług pośrednictwa internetowego wyłącznie między przedsiębiorstwami, które nie są oferowane konsumentom. Analizowanym rozporządzeniem nie powinny być objęte

11 Motyw 10 preambuły rozporządzenia 2019/1150.

usługi optymalizacji oprogramowania wyszukiwarek ani usługi powiązane z oprogramowaniem blokującym reklamy. Funkcje i interfejsy techniczne, które łączą jedynie sprzęt komputerowy i aplikacje, nie powinny być objęte niniejszym rozporządzeniem, ponieważ zazwyczaj nie spełniają wymogów, którymi objęte są usługi pośrednictwa internetowego. Takie funkcje lub interfejsy mogą jednak być bezpośrednio powiązane z niektórymi usługami pośrednictwa internetowego lub je uzupełniać i w takich przypadkach odpowiedni dostawcy usług pośrednictwa internetowego powinni podlegać wymogom przejrzystości związanym ze zróżnicowanym traktowaniem wynikającym z tych funkcji i interfejsów.

Rozporządzenie nie powinno mieć również zastosowania do internetowych usług płatniczych, ponieważ usługi te nie spełniają stosownych wymogów, ale są one raczej ze swej natury pomocnicze dla transakcji w zakresie dostarczania towarów i świadczenia usług na rzecz zainteresowanych konsumentów¹². Całkowicie odmiennie przedstawia się sytuacja w odniesieniu do usług polegających na pracy świadczonych w ramach platform zatrudnienia. W tym przypadku nie mogą mieć zastosowania, z podanych powodów, ograniczających albo wyłączających usługi społeczeństwa informatyczne. Natomiast wyłączenie niektórych z tych usług ze względu na rodzaj wykonywanej pracy, czynności albo zadań polegających na świadczeniu pracy realizowanych w ramach platform zatrudnienia, przede wszystkim łączących się w sposób bezpośredni z płatności pieniężnymi, całkowicie dyskwalifikowałoby wszelkie relacje występujące między platformą zatrudnienia, osobami świadczącymi usługi polegające na wykonywaniu pracy i klientami. Przedstawiona dysharmonia występująca pomiędzy platformami pośrednictwa internetowego a platformami zatrudnienia uniemożliwia wykorzystanie modelu jako wzorca i zastępczego instrumentu regulującego stosunki pracy oraz pozycję prawną osób zatrudnionych przy świadczeniu usług w charakterze samozatrudnionych prowadzących działalność na własny rachunek.

Drugie podobieństwo między obydwojema rodzajami platform pośredniczących w zaspakajaniu zapotrzebowania na zupełnie odmiennie rodzaju usług wyraża się w nawiązywaniu nietypowych, trójstronnych relacji prawnych. W przypadku zapotrzebowania na pracę znaczenie platformy

12 Por. Motyw II preambuły rozporządzenia 2019/1150.

zatrudnienia jest uzależnione od osób lub podmiotów reprezentujących popyt na świadczenie usług polegających na wykonywaniu pracy przez osoby fizyczne zainteresowane podjęciem zatrudnienia. W tradycyjnym stosunku pracy strony nawiązywanych umów przez bezpośrednio zainteresowanych w wykonaniu na ich rzecz określonej pracy oraz tych, którzy chcą ją wykonać i mają kompetencje fachowe do jej wykonania, łączy nieskomplikowana więź prawna. Jest ona oparta na zasadzie *do ut des*, sformułowanej w prawie rzymskim. Identyczna konstrukcja prawna jest nawiązywana między podmiotami produkującymi określone dobra materialne a osobami i podmiotami zainteresowanymi nabyciem tych dóbr. W jednym i drugim przypadku w charakterze pośredników między stronami transakcji kupna–sprzedaży są platformy korzystające z elektronicznych urządzeń umożliwiających albo jedynie ułatwiających nawiązanie kontaktów biznesowych przez potencjalnych partnerów współpracujących ze sobą w procesie realizacji usługi. Pośrednik (*intermediate*) odgrywa w tych stosunkach prawnych decydującą rolę. Jest ona jednak całkowicie różna w stosunkach pracy od tej, jaką odgrywa pośrednik w stosunkach handlowych. Rozpocznę od prawdziwego, a nie hipotetycznego założenia, zgodnie z którym platforma zatrudnienia nie spełnia funkcji klasycznego pośrednika w nawiązywaniu więzi prawnej między zamawiającym usługę, czyli „usługobiorcą”, a jej wykonawcą – „usługodawcą”. W stosunkach prawnych regulowanych przepisami prawa pracy ten pierwszy podmiot o „cywilistycznej proweniencji” występowałby w charakterze zatrudniającego. Natomiast ta druga osoba winna występować w roli zatrudnionego na podstawie nawiązanej umowy o pracę, a więc w ramach pracowniczego stosunku pracy. Gdyby było inaczej, osoba fizyczna lub podmiot czerpiący korzyści z pracy wykonywanej przez zatrudnionego w każdym przypadku wykonania jakiegokolwiek zadania lub czynności mieszczących się w rodzaju zamówionej i wykonanej na jego rzecz pracy musiałby występować w roli podmiotu zatrudniającego, a więc pracodawcy. W rzeczywistości tak nie jest, albowiem zazwyczaj występuje on w roli usługobiorcy, a więc beneficjenta czynności zrealizowanej przez wykonawcę usługi. Dopuszczalne i zgodne z prawem oraz szeroko praktykowane jest uznawanie osoby wykonującej pracę na rzecz określonej osoby albo podmiotu zamawiającego jako pracodawcy. Jednakże żadnemu przedstawicielowi platformy zatrudnienia organizującemu pracę tym zatrudnionym, którym w imieniu platformy

on organizuje pracę i nią – oraz przy niej zatrudnionymi – zarządza, nie przysłoby na myśl uznać za pracodawcę osoby albo podmiotu będącego beneficjentem czynności wykonywanych przez zatrudnionego świadczącego pracę w ramach platformy. Określenie „w ramach platformy” jest ważne, albowiem nie definiuje pozycji prawnej żadnej ze stron stosunku prawnego nawiązanego przez platformę z osobą zatrudnioną. Pozycja prawna osób zatrudnionych „w ramach platformy” nie została ustalona. Zaznaczyć przy tym należy, iż znaczna część platform zatrudnienia nie identyfikuje się z twierdzeniami o występowaniu w stosunkach zatrudnienia w roli pośrednika między osobami, które poleca oraz którymi zarządza w procesach wykonywania usług zamówionych dzięki jej udziałowi w charakterystycznych trójstronnych stosunkach prawnych nawiązywanych przez uczestników technologicznego zatrudnienia – a nawet oficjalnie neguje takie sugestie.

Najbliższe skojarzenie, na jakie zdobyć się może prawnik specjalizujący się w prawie pracy, między zatrudnieniem w ramach platform zatrudnienia a inną pracą wykonywaną w ramach stosunku pracy opartą na trójstronnej konstrukcji prawnej, jest praca wykonywana za pośrednictwem agencji pracy tymczasowej. Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady UE z 19 listopada 2008 roku w sprawie pracy tymczasowej 2008/104/WE (Dz.Urz. UE L 327/9)¹³ nie ma zastosowania do przypadków, w których osoba fizyczna niebędąca przedsiębiorcą lub inny tego typu podmiot, na których rzecz świadczona jest praca wykonywana na zlecenie agencji pracy tymczasowej.

Analogicznie sytuacja została uregulowana również w Polsce przepisami ustawy z dnia 9 lipca 2003 roku o zatrudnianiu pracowników tymczasowych (tj. Dz.U. 2019, poz. 1568). Tak zwany *end user*, przedsiębiorca użytkownik nadzorujący i kierujący pracą wykonywaną przez pracownika tymczasowego, na rzecz którego praca jest świadczona, jest jednym z dwóch potencjalnych pracodawców. *De lege lata* pracownik tymczasowy jest zatrudniony przez agencję pracy tymczasowej nawiązującą stosunki pracy z pracownikami tymczasowymi w celu skierowania tych pracowników do pracy wykonywanej u oraz na rzecz przedsiębiorców użytkowników. Podstawę prawną do podejmowania próby konstruowania potencjalnej paraboli podobieństwa między pracą tymczasową a zatrudnieniem w ramach platform pracy można byłoby

13 Por. A.M. Świątkowski, *Prawo pracy Unii Europejskiej*, Warszawa 2015, s. 228 i n.

utworzyć tylko wówczas, gdyby obydwie podmioty – platforma zatrudnienia, w ramach której zatrudniony wykonuje pracę w miejscu wskazanym przez platformę na rzecz innego przedsiębiorcy, z którym osoba zatrudniona w ramach platformy nie nawiązała związków regulowanych przepisami prawa pracy – miały identyczny status i wypełniły takie same zadania¹⁴. Musiałyby więc występować równocześnie w rolach dwóch różnych podmiotów zatrudnienia: agencji pracy tymczasowej i platformy zatrudnienia.

W zasadzie jest to sytuacja abstrakcyjna, ponieważ trudne do wyobrażenia jest występowanie platformy pracy w charakterze przedsiębiorstwa wypełniającego równolegle obowiązki agencji pracy tymczasowej. Gdyby taka kombinacja została zrealizowana, platforma jako pracodawca zatrudniająca pracownika o określonych kwalifikacjach zawodowych musiałaby podzielić się obowiązkami i kompetencjami z przedsiębiorcą użytkownikiem, na rzecz którego ten sam pracownik powinien czasowo wykonywać pracę innego rodzaju aniżeli ta, jaką wykonuje na rzecz platformy. Wymagałoby to posiadania innych – co nie jest niemożliwe do osiągnięcia – dodatkowych kwalifikacji zawodowych, różnych od tych, jakie są temu zatrudnionemu potrzebne w czasie paralelnego zatrudnienia u pierwszego pracodawcy – platformy zatrudnienia¹⁵.

Mam wątpliwości, czy osoby zatrudnione w ramach platform zatrudnienia mogą być porównywane z użytkownikami biznesowymi. Dla celów rozporządzenia 2019/1150 pojęcie „użytkownik biznesowy” zostało zdefiniowane w art. 2 pkt 1 analizowanego rozporządzenia w następujący sposób: użytkownikiem biznesowym może być „każda osoba prywatna działająca w celach handlowych lub zawodowych [...] oferująca za pośrednictwem internetowym konsumentom towary albo usługi związane z jej działalnością gospodarczą, rzemieślniczą lub zawodową”. Wyłącznym celem rozporządzenia 2019/1150 jest uregulowanie stosunków łączących dostawców usług pośrednictwa internetowego i użytkowników biznesowych¹⁶. Zakładając, iż zatrudnieni

14 Por. L. Ratti, *Online Platforms and Crowdswork in Europe: A two-step approach to expanding agency work provisions*, „Comparative Labour Law Policy Journal” 38 (2017) Issue 3, s. 477–478.

15 Por. Z. Kilfoffer i in., *Study to Gather...*, s. 142.

16 Por. motyw 5 preambuły rozporządzenia 2019/1150.

w ramach platformy zatrudnienia występują w roli „użytkowników biznesowych”, należałoby założyć, iż ta sama platforma odgrywa rolę „dostawcy usług lub usług pośrednictwa internetowego”. To z kolei nakładałoby na interpretatorów rozporządzenia 2019/1150 obowiązek postępowania odpowiednio stosowanego do relacji odnoszących się do zatrudnienia w ramach platform do przypadków, w których nie chodzi o zapewnienie osobom zatrudnionym uprawnień przynależnych pracownikom, ale o zaoferowanie „dostępnych i skutecznych wewnętrznych systemów rozpatrywania skarg”¹⁷. *Conditio sine qua non* wystąpienia z roszczeniem jest uprzednie ukształtowanie statusu pracowniczego zatrudnionych w ramach platform wymagające przyznania im stosownych uprawnień pracowniczych i socjalnych oraz zagwarantowanie zatrudnionym możliwości korzystania z nich. Podzielam zapatrywania wyartykułowane w motywie 7 preambuły rozporządzenia o niezbędnej potrzebie „ustanowienia zestawu obowiązkowych zasad na poziomie Unii, aby zapewnić istnienie sprawiedliwego, przewidywalnego, zrównoważonego i budzącego zaufanie otoczenia biznesowego w internecie w ramach rynku wewnętrznego”. Przekładając ten apel na terminologię użyteczną wobec platform zatrudnienia, należałoby uchwalić inne rozporządzenie, mające zastosowanie do platform zatrudnienia i prowadzonej w ich ramach działalności zawodowej i zarobkowej przez osoby mające trudności z dostępem do unijnego rynku pracy oraz osoby zmuszone do uzupełniania wynagrodzenia uzyskiwanego na tym rynku. Należy skonstatować, że rozporządzenie 2019/1150 nie stanowi dostatecznie wyraźnej podstawy prawnej do uznawania osób samozatrudnionych w ramach platform za użytkowników biznesowych. Nie można więc zapewnić im „odpowiedniego poziomu przejrzystości, a także możliwości skutecznego dochodzenia roszczeń w całej Unii, aby ułatwić transgraniczne prowadzenie działalności gospodarczej w Unii”, ponieważ wskazane uprawnienia przysługują im w ramach swobody przepływu zatrudnionych na unijnym, wspólnym rynku pracy. Oni natomiast nie mają przyznanych przepisami unijnymi podstaw prawnych do dochodzenia roszczeń, opartych na materialno-prawnych normach gwarantujących ochronę nabytych podstawowych praw odnoszących się do warunków zatrudnienia zgodnych przynajmniej z minimalnymi standardami unijnymi.

17 Tamże.

Cyfrowe aplikacje wykorzystywane przez platformy zatrudnienia do zarządzania osobami świadczącymi usługi nie spełniają wymagań sformułowanych w art. 2 ust. 2 lit. a), c) rozporządzenia 2019/1150. Umożliwiają wprowadzić użytkownikom biznesowym oferowanie towarów i usług konsumentom, o czym traktuje art. 2 ust. 2 lit. b) tego rozporządzenia, ale nie z zamiarem ułatwienia transakcji bezpośrednich między tymi użytkownikami biznesowymi a konsumentami, ponieważ świadczący usługi w ramach platform zatrudnienia nie występują w roli handlowców – nie mogą więc inicjować ani oferować takich usług. Wykonują bowiem inne zadania, czynności lub prace przydzielone im przez platformy zatrudnienia. Nawet propagatorzy idei włączenia platform zatrudnienia w orbitę rozporządzenia 2019/1150¹⁸ przyznają, że prowadzący na własny rachunek w ramach platform zatrudnienia działalność usługową opartą na elektronicznych technologiach ukierunkowaną na osoby prywatne mogliby korzystać z ochrony prawnej gwarantowanej przepisami omawianego rozporządzenia, gdyby skodyfikowane normy prawne miały bezpośrednie zastosowanie do warunków pracy osób zatrudnionych i przyznawałyby im – oraz regulowałyby je tak, jak są regulowane – świadczenia socjalne należne osobom zatrudnionym w ramach pracowniczych stosunków pracy. Postanowienia rozporządzenia mają bowiem zastosowanie wyłącznie do osób i podmiotów pozostających w zobowiązaniowych stosunkach prawnych nawiązanych na podstawie umów zawieranych przez użytkowników biznesowych z dostawcami usług pośrednictwa internetowego. Nawet gdyby uznać osoby świadczące usługi w ramach platformy zatrudnienia w charakterze samozatrudnionych za użytkowników biznesowych, nie można byłoby im zapewnić przywilejów pracowniczych i socjalnych, ponieważ wyłącznym celem wydania i stosowania rozporządzenia jest ochrona konsumentów przed nieuczciwością użytkowników biznesowych. Tymczasem przedmiotem rozważań zamieszczonych w tym opracowaniu jest kwestia dotycząca przystosowania prawnych i socjalnych zabezpieczeń osobom zatrudnionym w ramach platform pracy.

Skoro nie można wykorzystać rozporządzenia 2019/50 do ochrony praw pracowniczych i socjalnych przysługujących osobom zatrudnionym, z którymi nawiązano pracownicze stosunki pracy, rozważyć trzeba możliwość

18 Por. Z. Kilfoffer i in., *Study to Gather...*, s. 172.

stosowania wobec osób wykonujących prace polegające na świadczeniu usług w ramach platform zatrudnienia przepisów dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2019/1152 z 20 czerwca 2019 roku w sprawie przejrzystych i przewidywalnych warunków pracy w Unii Europejskiej¹⁹.

Nieznaczące, aczkolwiek istotne, rozszerzenie pojęcia solidarności w zatrudnieniu w ramach platform pracy

Dyrektywa 2019/1152 ma zastosowanie wyłącznie do wszystkich zatrudnionych w charakterze pracowników bez względu na miejsce świadczenia pracy w Unii. To stwierdzenie oznacza, że ma ona zastosowanie do tych osób zatrudnionych w ramach platform zatrudnienia w charakterze pracowników. O tym, kogo można uważać za pracownika w rozumieniu przepisów prawa unijnego, decydują władze poszczególnych państw członkowskich oraz Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Solidarny charakter Unii w sprawach publicznych został wyraźnie zasygnalizowany w judykaturze tego organu unijnego wymiaru sprawiedliwości. Z punktu widzenia tej dyrektywy statusu pracowników nie mają samozatrudnieni zakwalifikowani do kategorii „gospodarczo niezależnych”. W wyroku TSUE z 14 października 2010 roku w sprawie *Union Syndicale Solidaris Isère v. Premier Ministre* (C-428/09 [2010] ECR I-09961, pkt 28) skorzystano z konstrukcji prawnej „autonomicznej” definicji pojęcia prawnego „pracownik”. Niezbędnym warunkiem stworzenia takiej definicji jest wyraźne upoważnienie ustawodawcy²⁰. W unijnym prawie pracy autonomiczny charakter definicji tego pojęcia został potwierdzony w serii wyroków Trybunału Sprawiedliwości zacytowanych

19 Dz.Urz. UE L 186/05, s. 105–121. Z dniem 1 sierpnia 2022 roku zastąpi ona dotychczas obowiązującą dyrektywę Rady Nr 91/533/EWG z 14 października 1991 roku w sprawie obowiązku pracodawcy dotyczącego informowania pracowników o warunkach stosowanych do umowy lub stosunku pracy (Dz.Urz. UE L 288, s. 32). Por. A.M. Świątkowski, *Przejrzyste i przewidywalne warunki pracy w Unii Europejskiej (Część 1)*, „Europejski Przegląd Sądowy” 6 (2020), s. 15 i n.

20 Por. A.M. Świątkowski, *Autonomiczna definicja pracownika*, „Monitor Prawa Pracy” 11 (2014), s. 567 i n.

w przypisie numer 5 zamieszczonym w motywie ósmym preambuły dyrektywy 2019/1152²¹. Zatem pracownikami w rozumieniu przepisów unijnego prawa pracy, do których zastosowanie mają przepisy omawianej dyrektywy, są również – poza pracownikami *sensu stricto* w rozumieniu krajowych przepisów prawa pracy państw członkowskich oraz orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości – osoby prowadzące jednoosobowo działalność gospodarczą na własny rachunek, zaliczane do kategorii aktywnych zawodowo, *de iure* i *de facto* niebędące osobami samozatrudnionymi. Przypadki pozorowanego samozatrudnienia mają miejsce wówczas, gdy osoby te zostają uznane za osoby samozatrudnione w celu uniknięcia obowiązków prawnych lub podatkowych, a w rzeczywistości świadczona przez nie praca spełnia warunki *stricto* charakterystyczne dla stosunku pracy. Osoby samozatrudnione uznane za pracowników są bowiem podporządkowana innej osobie zarządzającej personelem lub podmiotowi zatrudniającemu.

Podczas dokonywania oceny charakteru prawnego pracy w celu udzielenia odpowiedzi, czy ma miejsce przypadek zatrudnienia pracowniczego albo niepracowniczego, nie należy uwzględniać sposobu, w jaki zainteresowane strony prezentują nawiązaną przezeń więź prawną. Nie nazwa bowiem, lecz podlegające obiektywnej weryfikacji fakty świadczące o rzeczywistym wykonywaniu pracy mają decydujące znaczenie w prawnej klasyfikacji rodzaju i kategorii aktywności zawodowej, w ramach której wykonywana jest praca (motyw 8 preambuły dyrektywy 2019/1152 *in fine*). Po raz pierwszy solidarność unijna w sprawach zatrudnienia wyrażona została w zasadach nr 5, 6 i 7 Europejskiego Filaru Praw Socjalnych (EFPS)²². Zasada nr 5 brzmi następująco:

Niezależnie od rodzaju i czasu trwania stosunku pracy, pracownicy mają prawo do sprawiedliwego i równego traktowania w odniesieniu do warunków pracy, dostępu do ochrony socjalnej i szkoleń. Należy wspierać przechodzenie w kierunku otwartych form zatrudnienia. Zgodnie z prawodawstwem i układami zbiorowymi należy zapewnić pracodawcom

21 Por. A.M. Świątkowski, *Wzorce pracy w prawie*, Kraków 2019, s. 86–87.

22 European Pillar of Social Rights, Social Summit for Fair Jobs and Growth, Gothenburg, 17 November 2017, European Commission.

niezbędną elastyczność, tak by mogli sprawnie dostosowywać się do zmian zachodzących w kontekście gospodarczym. Należy wspierać innowacyjne formy zatrudnienia, które gwarantują wysoką jakość warunków pracy. Należy zachęcać do przedsiębiorczości i samozatrudnienia. Należy ułatwić mobilność zawodową. Należy zapobiegać powstawaniu stosunków pracy prowadzących do niepewnych warunków pracy, w tym poprzez wprowadzenie zakazu nadużywania nietypowych umów o pracę. Każdy okres próbny powinien mieć rozsądny czas trwania.

Zasada nr 6 stanowi:

Pracownicy mają prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia, które zapewni przyzwoity poziom życia. Należy zadbać o odpowiednie płace minimalne, tak by zapewnić zaspokojenie potrzeb pracownika i jego rodziny w świetle krajowych warunków ekonomicznych i społecznych, przy jednoczesnym zapewnieniu dostępu do zatrudnienia i motywacji do poszukiwania pracy. Należy zapobiegać ubóstwu pracujących. Wszystkie wynagrodzenia są ustalane w sposób przejrzysty i przewidywalny, zgodnie z praktyką krajową i z poszanowaniem autonomii partnerów społecznych.

Zasada nr 7 odnosi się do procedur postępowania przez pracodawców wobec pracowników:

Pracownicy mają prawo otrzymać w momencie nawiązania stosunku pracy pisemną informację o ich prawach i obowiązkach wynikających ze stosunku pracy, w tym w trakcie okresu próbnego.

Nakazuje pracodawcy informować pracowników o przysługujących im uprawnieniach oraz spoczywających na nich obowiązkach.

Wymienione zasady przestrzegane wobec osób zatrudnionych w ramach platform zatrudnienia pozwalają ustalić cezurę postępowania osób zarządzających platformami pomiędzy zachowaniem przed wejściem w życie przepisów unijnych pozwalających, przynajmniej częściowo, traktować zatrudnionych świadczących usługi w ramach i za pośrednictwem platform zatrudnienia jak pracowników, a także po wejściu tych przepisów.

Konkluzja

Solidarność w sferze publicznej na kontynencie europejskim wymaga równego traktowania wszystkich osób zawodowo aktywnych, zatrudnionych, świadczących pracę. Nie powinni oni być różnicowani ze względu na charakter i rodzaj wykonywanej pracy ani z uwagi na to, w jakich formach i na czyją rzecz ją wykonują. Dynamicznie rozwijające się elektroniczne technologie zatrudnienia stanowią poważne zagrożenie dla pracowniczego modelu zatrudnienia gwarantującego sprawiedliwe i jednakowe korzystanie przez osoby pracujące z uprawnień gwarantowanych europejskimi standardami prawnymi.

Zatrudnienie przybierające formę elektronicznych technologii nie zostało dotychczas prawnie uregulowane przepisami unijnymi i krajowymi. Praca świadczona w ramach platform zatrudnienia stanowi zagrożenie dla nadal obowiązujących, jeszcze w niedawnej przeszłości powszechnych, ochronnych standardów pracy i socjalnych. Myślą przewodnią tego opracowania jest wezwanie adresowane do instytucji unijnych i państwowych oraz partnerów społecznych: przedstawicieli pracowników i pracodawców o rozpoczęcie działań przeciwdziałających zagrożeniu idei solidarności w stosunkach zatrudnienia. Z tego względu ma sens zwrot „(nie)solidarność” użyty w tytule niniejszego artykułu.

Bibliografia

- Bogunia-Borowska M. (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, Kraków 2015.
- Kilfoffer Z., De Groen W.P., Lenaerts K., Smits I., Hauiben H., Waeyaert W., Giacomatos E., Lherould J., Robin-Olivier S., *Study to Gather Evidence on the Working Conditions of Platform Workers*, Luxembourg 2020.
- Ratti L., *Online Platforms and Crowdwork in Europe: A two-step approach to expanding agency work provisions*, „Comparative Labour Law Policy Journal” 38 (2017) Issue 3, s. 477–511.
- Świątkowski A.M., *Autonomiczna definicja pracownika*, „Monitor Prawa Pracy” 11 (2014), s. 567–572.
- Świątkowski A.M., *Elektroniczne technologie zatrudnienia ery postindustrialnej*, Kraków 2020.

Świątkowski A.M., *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2019.

Świątkowski A.M., *Polskie prawo pracy*, Warszawa 2014.

Świątkowski A.M., *Prawo pracy Unii Europejskiej*, Warszawa 2015.

Świątkowski A.M., *Przejrzyste i przewidywalne warunki pracy w Unii Europejskiej* (Część 1), „Europejski Przegląd Sądowy” 6 (2020), s. 15–21.

Świątkowski A.M., *Wzorce pracy w prawie*, Kraków 2019.

■ Streszczenie

(Nie)solidarne traktowanie zatrudnionych w prawie unijnym

Praca platformowa, która pojawiła się niedawno jako odrębna technologia zatrudnienia w epoce postindustrialnej, przyniesiona światu przez Przemysł 4.0, w większości krajów europejskich nie jest regulowana prawem pracy. Status prawny osób wykonujących pracę na cyfrowych platformach pracy jest niepewny. W okresie ekonomii współdzielenia należy skupić się na zobowiązaniu państw członkowskich Unii Europejskiej do przestrzegania zasad Międzynarodowej Organizacji Pracy: prawa każdego do pracy w bezpiecznych i zdrowych warunkach pracy, do godziwego wynagrodzenia, do ochrony zatrudnionych kobiet, prawa do równych szans i równego traktowania w sprawach pracy i zatrudnienia, prawa do ochrony ich roszczeń na wypadek niewypłacalności pracodawcy, prawa do ochrony w przypadku rozwiązania stosunku pracy, prawa do godności w pracy. Osoby zatrudnione na platformach internetowych pracują na własne ryzyko. Nie przysługuje im ochrona zdrowia, ubezpieczenie społeczne, pomoc społeczna, lekarska ani prawo do świadczeń z pomocy społecznej. Tymczasem praca nie jest towarem, usługą ani technologią. Zamiast akceptować niepoważne argumenty, że gospodarka platformowa jest zgodna ze wszystkimi odpowiednimi regulacjami prawnymi, w tym *lex loci laboris*, europejskie państwa członkowskie powinny przynajmniej wyjaśnić obecny status zatrudnienia „niezależnych wykonawców”, zagwarantować im prawo do organizowania się i zbiorowego negocjowania umów, podstawy płatności jednostkowej lub projektowej, ochronę socjalną, przejrzysty system rozstrzygania sporów między klientami a pracownikami, polepszenie dostępu do informacji dotyczących ich klientów *in spe* tak, aby rozwijać współpracę w zakresie stosunków pracy między przedstawicielami pracowników i organizatorów platform. Z tego względu ma sens zwrot „(nie)solidarność” użyty w tytule niniejszego artykułu.

Słowa kluczowe

platformy pracy, samozatrudniony, solidarność, Unia Europejska, niezależni kontrahenci, pracownicy

■ Summary


(No) Solidarity in the Treatment of Workers in the EU Law

Platform work – which emerged recently as a separate employment technology in the post-industrial era brought to the world by the Industry 4.0 – is not regulated by employment and labour law in the majority of European countries. Legal status of people performing work at the digital work platforms is uncertain. In the period of sharing economy, it is necessary to focus on the obligation of the European Member States to comply with principles of the International Labour Organization: the everyone's right to work in safe and healthy working conditions, to receive fair remuneration, the right of employed women to protection, the right to equal opportunities and equal treatment in matters of work and employment, the right to the protection of their claims in the event of insolvency of their employer, the right to protection in cases of termination of employment, the right to dignity at work. People employed through digital platforms work there at their own risk. They are not entitled to protection of health, social security, social and medical assistance and the right to benefits from social welfare services. The work is not a commodity, not a human service, not a technology. Instead of accepting not serious arguments that platform economy complies with all the relevant legal regulations, including *lex loci laboris*, the European Member States ought to at least clarify current employment status of “independent contractors,” guarantee to them the right to organize and negotiate collective agreements, payment base either on the piece or project basis, social protection, transparent system of dispute resolution between clients and workers, improve their access to information related to their clients *in spe* so as to develop co-operative labour management relations between representatives of workers and platform organizers. For this reasons, the phrase “(No) solidarity” – used in the title of the article – seems to make sense.

Keywords

platforms of work, self-employed, solidarity, European Union, independent contractors, workers

K. Ferreira Fernandes, *Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym i ubogim w perspektywie historycznej i współczesnej*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 157–171 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.08>

Karolina Ferreira Fernandes

 <https://orcid.org/0000-0001-7814-3085>

Uniwersytet w Białymstoku

Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym i ubogim w perspektywie historycznej i współczesnej

Idea wolontariatu ma długą historię i pełni szczególną funkcję w Europie, stanowiąc fundament działalności ruchów społecznych oraz organizacji pozarządowych. W wysoko rozwiniętych państwach demokratycznych niemal każdy obywatel, niezależnie od wieku, statusu majątkowego i pochodzenia, jest w jakimś stopniu zaangażowany w działalność społeczną. Trend ten ciągle się umacnia, a wpisane w jego strukturę działania często zastępują rolę opiekuńczą państwa. Trudno wyobrazić sobie bez niego dzisiejsze wysoko rozwinięte społeczeństwa demokratyczne.

W literaturze przedmiotu najczęściej wymienia się dwa podstawowe nurty myślenia opisujące postawy prowolontariackie: klasyczną ideę filantropii rozwijaną w społeczeństwach antycznych Grecji i Rzymu oraz chrześcijańską ideę dobroczynności na rzecz potrzebujących. W prezentowanej pracy, stosując podział na chrześcijańskie i laickie kryteria instytucjonalne, skupiam się na wolontariacie działającym przy instytucjach religijnych bądź bezpośrednio z nimi powiązanym. Opisuję historyczne i kulturowe źródła postaw pomocowych w służbie chorym i ubogim oraz analizuję wpływ społecznej nauki Kościoła na współczesny kształt społeczeństwa obywatelskiego w Europie.

Konceptualizacja pojęcia wolontariat

Źródła pojęcia wolontariatu należy szukać: w łacińskim słowie *voluntarius*, tłumaczonym jako dobrowolny, chętny¹, oraz w języku angielskim: *volunteering* to zgłaszanie się na ochotnika, a *voluntary service* oznacza pracę ochotniczą, służbę ochotniczą. Pomimo podobnych podstawowych znaczeń wolontariat nie posiada sprecyzowanej definicji na szczeblu międzynarodowym i nie jest uregulowany przez ustawodawstwo unijne. Prace nad ujednoczeniem terminologii w tej dziedzinie ciągle trwają, a Unia Europejska czyni stosowne kroki, by wydać dokument precyzujący prawne aspekty tego zjawiska. Obecnie bywa on pojmowany odmiennie w poszczególnych krajach. W celu ustalenia jasnych kryteriów badawczych za Stowarzyszeniem Centrum Wolontariatu przyjmuję, że wolontariat to „bezpłatne, dobrowolne, świadome działanie na rzecz innych, wykraczające poza więzi rodzinno-koleżeńsko-przyjacielskie”². W takie rozumowanie wpisuje się w Polsce prawne sformułowanie w ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie z dnia 23 kwietnia 2003 roku (Dz.U. 2003, nr 96, poz. 873 ze zm.) mówiące, że wolontariusz to „osoba, która ochotniczo i bez wynagrodzenia wykonuje świadczenia”. Określenie „bezpłatne” nie oznacza, że praca jest wykonywana bez żadnych korzyści i jest zajęciem czysto altruistycznym, wolontariusz czerpie bowiem zazwyczaj inne formy wynagrodzenia w postaci aprobaty społecznej, doświadczenia czy poczucia samorealizacji. Przymiotnik „dobrowolne” wyklucza sytuacje, które miały miejsce w PRL-u, gdy pod szyldem pracy społecznej przymuszano obywateli do udziału w inicjatywach zaplanowanych przez władze i często brakowało w tym pobudek osobistych. Wykluczenie więzi rodzinno-koleżeńsko-przyjacielskich dodaje precyzji pojęciowej i pozwala wykluczyć takie czynności, jak wynoszenie śmieci, pomoc w odrabianiu lekcji młodszemu rodzeństwu czy opieka nad starszą bądź chorą osobą w rodzinie.

1 J. Tokarski (red.), *Słownik wyrazów obcych*, hasło: *Wolontariat*, Warszawa 1977, s. 810.

2 Ogólnopolska Sieć Centrów Wolontariatu, <http://www.wolontariat.org.pl/strona.php?p=92> (dostęp: 17.02.2021).

Wolontariat a wartości chrześcijańskie w perspektywie historycznej

Już w przednowoczesnej Europie można zauważyć tendencję do tworzenia enklaw społecznych, przeważnie klas wyższych i kleru, ustanawiających moralny porządek społeczeństwa. System ten umacniał porządek transcendentálny i podział na ten oraz inny świat. Wiara, że życie doczesne warunkuje zbawienie, pobudzała do działania, a nauczanie Kościoła katolickiego z pewnością przyczyniło się do umocnienia takiego modelu myślowego. Już w czasach apostołskich istniały po Eucharystii uczty zwane agapami, na które byli zapraszani najubożsi chrześcijanie, a święty Paweł organizował zbiórki na rzecz biednych w Jerozolimie³. Istnieje również wiele biblijnych przykładów nawoływania do czynów społecznych. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37) bezpośrednio pochwała bezinteresowną pomoc innym. Często z ust duchownych przypominane są słowa Chrystusa, które według świętego Mateusza brzmią w następujący sposób: „Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). „Wszystko, czego nie czyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25, 41). Stanowi to ważny czynnik kształtujący postawy chrześcijańskie, których oddziaływanie niesie daleko idące konsekwencje społeczne. Wraz z wprowadzeniem diakonatów pojawiały się zorganizowane formy pomocy materialnej wdowom, sierotom, chorym i więźniom, a przy średniowiecznych zakonach powstawały pierwsze szpitale i przytułki dla ubogich.

W kreowaniu wartości prospołecznych ogromne znaczenie miała również nowożytna katolicka nauka społeczna, która odwoływała się do kategorii równości i solidarności społecznej. Pomimo tego, że w centrum chrześcijańskiego świata stoi Bóg, to zaraz po nim kluczową rolę odgrywa istota ludzka, jako najważniejszy element doczesnego świata. Jej życie jest największą wartością, którą posiada. Niesie to za sobą wiele konsekwencji i zasad moralnych regulujących relacje międzyludzkie, również w kontekście szerszych zbiorowości społecznych. Wedle głoszonych reguł porządek społeczny powinien

3 B. Drożdż, *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*, „Perspectiva. Legnickie studia teologiczno-historyczne” VII (2008) nr 1(12), s. 51.

się opierać przede wszystkim na trzech zasadach: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Posiadanie dobra wspólnego oznacza, iż jednostki powinny wspólnie na to dobro pracować, zarówno w sprawach mikro-, jak i makrospołecznych⁴. Zasada pomocniczości głosi, iż większe podmioty życia społecznego powinny pomagać słabszym, gdy te nie są w stanie same sobie poradzić. Początkowo dotyczyła ona w szczególności pomocy sierotom, samotnym kobietom, chorym i ubogim, następnie dotykała inne poziomy życia społecznego. Została przeniesiona na sferę relacji między państwem a obywatelami i oznaczała ograniczony interwencjonizm państwowy, polegający na tworzeniu dogodnych warunków do rozwoju społeczności i pomocy jedynie tam, gdzie jest konieczna. Zasada solidarności zobowiązuje podmioty życia społecznego do zaangażowania się w sprawy publiczne. Nawołuje do wrażliwości, poświęcenia uwagi problemom społecznym i pracy nad nimi, nawet gdy nie dotyczą nas osobiście. Do działalności duszpasterskiej Kościoła na stałe weszły już inicjatywy na rzecz ubogich, chorych i bezdomnych. Rozwinął się wolontariat i dzieła charytatywne⁵.

Jan Paweł II w swoich encyklikach i przemówieniach odnosił się do chrześcijańskich korzeni życia społecznego, a zwłaszcza idei pomocniczości i solidarności społecznej. Solidarność implikuje szereg zachowań, nawołuje do pomocy bliźniemu i odgrywa dużą rolę w kreowaniu wrażliwości społecznej na niedostatek i potrzeby innych. Polski papież odwołuje się do ewangelicznych przesłań mówiących, że wiara ludzka musi znaleźć swój zewnętrzny wyraz w życiu społecznym. „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też brata swego” (1 J 4, 20–21). Jest to wezwanie do partycypacji w życiu społecznym i wrażliwości na potrzeby innych ludzi. W 1981 roku Jan Paweł II w orędziu do przedstawicieli międzynarodowego wolontariatu powiedział:

-
- 4 W. Piwowarski, *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, <http://www.kns.gower.pl/slownik/podstawowe.htm> (dostęp: 23.02.2021).
 - 5 Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, w: J.J. Górny (oprac.), *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. V pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny*, Olsztyn 1997, s. 55.

Jak nie zachwycać się tym, że we wspólnotach chrześcijańskich rozwijają się grupy wolontariuszy, które pragną służyć braciom [...]. Wolontariat stanowi znak i wyraz ewangelicznej miłości, która jest bezinteresownym darem z siebie samego – darem ofiarowanym bliźnim, zwłaszcza tym najuboższym i potrzebującym⁶.

Znaczącą rolę odegrała też myśl filozoficzna. Humanizm i renesansowy duch odrodzenia przenikały wszystkie dziedziny życia. Centrum wszechświata stał się człowiek. Ten prąd myślowy we wszystkich swych formach – jako humanizm świecki, religijny czy edukacyjny – zawsze na pierwszym miejscu skupiał się na potrzebach człowieka. W swej formie religijnej postulował, by uczucia mocniej wyrażać poprzez swoje życie i pracę na rzecz społeczeństwa niż przez modlitwy i kult. Odrzucano również zasadę predestynacji, wierząc, że los można zmienić dzięki pracy nad sobą i otoczeniem.

Kolejnymi ważnymi ideami były koncepcje pracy organicznej i pracy u podstaw. Podkreślały one konieczność wysiłku na rzecz najbiedniejszych i najbardziej upośledzonych warstw narodu, które mając możliwość pełniejszego włączania się w struktury społeczne, swoją pracą pomnożą bogactwo ogólnonarodowe. Zachęcano, by zwrócić się ku grupom poszkodowanym, pomagać im w przewyciężaniu przeciwności i stworzyć im podstawy rozwoju. Główną siłą napędową zmian widziano w warstwach uprzywilejowanych. Tak więc chodziło o solidarny wysiłek ogółu społeczeństwa, kooperację różnych warstw społecznych i poświęcenie uwagi słabszym.

Kolejne ważne wydarzenia miały miejsce od drugiej połowie XVIII wieku do wybuchu drugiej wojny światowej, kiedy to uprzemysłowienie Europy spowodowało pauperyzację dużej części społeczeństwa. Ożywiło to idee świeckiej filantropii, jak również spowodowało narodzenie się nowych form pomocowych stosowanych przez państwa. Pod koniec XVIII wieku powstały w Niemczech dwie duże – i działające do tej pory – organizacje charytatywne: protestancka Diakonisches Werk i katolicka Caritas. Anglia przeżyła wielki rozkwit organizacji dobroczynnych, któremu towarzyszyły ogromne

6 Jan Paweł II, w: *Potrzeba wyobraźni miłosierdzia*, Rzeszów 2011, s. 5.

zainteresowanie klas wyższych, działalnością społeczną umacniających swój status społeczny i prestiż⁷.

Warto skupić się również na dziejach polskiej arystokracji. Księżna Anna z Sapiechów Jabłonowska i Paweł Ksawery Brzostowski tworzyli prototypowe instytucje społeczne. Anna Jabłonowska utworzyła ośrodek położnych wiejskich oraz funkcję opiekuna społecznego, który sprawował opiekę nad osieroconymi dziećmi. Innym przejawem jej działalności był Dom Miłosierdzia dla niezdolnych do pracy sędziwych chłopów pańszczyźnianych. W następnych latach, w czasie zaborów, pomoc rodakom była spostrzegana jako patriotyczny obowiązek⁸.

Wraz z nadejściem XX wieku i wybuchem wojen światowych pomoc nabrała nowego charakteru. Była często warunkiem przetrwania, a pogarszająca się sytuacja wzmacniała jej znaczenie na pewnych arenach życia społecznego. Z drugiej zaś strony w wielu sferach nastąpiła izolacja, spotęgowana brakiem zaufania, ciągle odczuwalnym zagrożeniem i brakiem wiary w przyszłość.

Spuściznę nauczania społecznego Kościoła i antycznej filantropii można dostrzec również w socjologicznych teoriach społeczeństwa obywatelskiego. Andrzej Siciński, definiując społeczeństwo obywatelskie, odwołuje się do trzech opozycji: pionowej/poziomej organizacji społeczeństwa, społeczeństwa zamkniętego/otwartego i wycofanego/uczestniczącego. Drugi człon każdej z par autor uznaje za cechę społeczeństwa obywatelskiego. Pozioma organizacja społeczeństwa gwarantuje pluralizm polityczny i współzawodniczenie grup interesu, a w sferze życia społecznego zrzeszanie się również w wielu innych formach, by interesy te artykułować i realizować. Każda koncepcja społeczeństwa obywatelskiego zakłada również, że obywatele będą uczestniczyć w wielu rodzajach aktywności. Ostatnia opozycja dzieląca społeczeństwa na otwarte i zamknięte odwołuje się do koncepcji Karla Poppera. Cechą szczególną społeczeństwa otwartego jest możliwość zmiany elit politycznych bez rozlewu krwi, w przeciwieństwie do społeczeństwa zamkniętego, w którym do zmiany rządzących dochodzi w wyniku rewolucji lub zamachu stanu. W społeczeństwach otwartych występuje refleksja nad

7 E. Leś, *Działalność dobroczynna w Europie i Ameryce. Tradycje i współczesność*, Warszawa 1999, s. 3.

8 Tamże, s. 4.

wszelkimi działaniami, poddawane są one krytyce i dyskusji. Wszelkie zmiany społeczne zachodzą stopniowo, mają charakter reformatorski, wprowadzają udoskonalenia i eliminują wady, nie zmieniając całkowicie danej rzeczywistości. Trzon stanowi praca społeczna i interesowanie się sprawami społecznymi, a co za tym idzie – w szczególności wolontariat.

Obecnie Europa przeżywa kolejny rozkwit postaw wolontariackich. Na bazie starych doświadczeń krajów zachodnich budowane są kolejne przedsięwzięcia mające na celu aktywizację różnorodnych grup społecznych do pomocy wykraczającej poza osobiste relacje rodzinne bądź koleżeńskie. Wdrożono liczne programy pomocowe, które wspierają struktury trzeciego sektora w Europie. Wiele podmiotów życia społecznego jest silnie przekonanych o konieczności rozwijania tego trendu i przypisuje mu coraz większą rolę.

Na szeroką skalę i z wielkim sukcesem działają w Polsce olbrzymie „sezonowe” akcje pomocowe, takie jak Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy i Szlachetna Paczka. W obie inicjatywy zaangażowanych jest tysiące wolontariuszy i miliony darczyńców. Choć zbiórka środków prowadzona jest w dość krótkim czasie, część z nich na sukces prowadzonego dzieła pracuje cały rok. Szlachetna Paczka stworzona przez katolickiego duchownego o. Jacka Stryczka ze Stowarzyszenia Wiosna aktywizuje do pomocy głównie osoby świeckie. Przez ostatnie piętnaście lat projekt zataczał coraz szersze kręgi, włączając w pomoc coraz większą liczbę darczyńców i wolontariuszy. Corocznie dwa tygodnie przed świętami Bożego Narodzenia Szlachetna Paczka uruchamia maszynę pomocową wartą ponad 47 milionów złotych, dzięki której potrzebujący otrzymują paczki odpowiadające ich indywidualnym potrzebom, a często również marzeniom.

Wolontariat w kościołach

Przez wolontariat kościelny rozumiem wszelką aktywność wolontariacką zarówno osób świeckich, jak i konsekrowanych w ramach instytucji religijnych. Mianem „organizacji kościelnych” określam wszystkie osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na podstawie przepisów o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, o stosunku państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych oraz o gwarancjach wolności

sumienia i wyznania. Wymienione podmioty mogą prowadzić działalność charytatywną, opiekuńczą, oświatowo-wychowawczą oraz przeciwdziałać patologiom społecznym. W zakresie wykonywanych przez siebie działań często korzystają z pomocy wolontariuszy.

Według raportu Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, zrealizowanego na zlecenie Caritas Polska, Kościół katolicki jest największą po państwie instytucją pomocy potrzebującym w Polsce. Realizuje ją osiemset organizacji w postaci pięciu tysięcy różnych dzieł, a wsparcie dociera do prawie trzech milionów beneficjentów – osób indywidualnych, rodzin i konkretnych grup. Na poziomie parafii pomoc taka trafia do ponad sześciuset tysięcy osób rocznie⁹.

Jedną z głównych gałęzi wolontariatu w kościołach jest pomoc charytatywna, w którą jest zaangażowana większość parafii w Polsce. Ogromne zasługi na polu propagowania idei wolontariatu ma Caritas Polska i oddziały diecezjalne, które organizują Parafialne Zespoły Caritas oraz Szkolne Koła Caritas, angażujące dorosłych, młodzież i dzieci w misję chrześcijańskiego miłosierdzia¹⁰. Caritas co roku udziela pomocy o wartości kilkuset milionów złotych. Pomaga nie tylko potrzebującym w kraju, ale także za granicą (między innymi ofiarom klęsk żywiołowych i wojen). Raport Katolickiej Agencji Informacyjnej z 2013 roku informuje, że Caritas w całym kraju prowadzi aż dziewięć tysięcy punktów pomocy materialnej, psychologicznej i prawnej. Dodatkowo tworzy ponad sto siedemdziesiąt stacji opieki zajmujących się starszymi i chorymi, a także dziewięć hospicjów stacjonarnych i czterdzieści sześć hospicjów domowych. Z pomocy Caritasu korzystają również niepełnosprawni i bezdomni¹¹. Podobnie działają inne organizacje pomocowe przy kościołach prawosławnych i protestanckich, takie jak

9 W. Sadłoń, *Posługa charytatywna Kościoła katolickiego w Polsce. Raport z pierwszego ogólnopolskiego badania kościelnych instytucji oraz organizacji charytatywnych*, Warszawa 2015, s. 12.

10 R. Sawicki, *Chrześcijański Wolontariat na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w Diecezji Elckiej*, Warszawa 2014, s. 23.

11 M. Gąsior, „Młyny kościelnej pomocy”. *Kościół przeznaczają miliardy złotych na działalność charytatywną*, <http://natemat.pl/13009,mlyny-koscielnej-pomocy-kosciol-przeznaczaja-miliardy-zlotych-na-dzialalnosc-charytatywna> (dostęp: 4.02.2021).

Diakonia w Kościele Ewangelicko-Augsburskim czy Eleos w Autokefalicznym Kościele Prawosławnym.

Znaczący odłam działalności społecznej w kościołach stanowi również wolontariat misyjny. W dzisiejszych czasach oprócz celów ewangelizacyjnych niesie on za sobą wiele działalności pomocowej. Salezjański Wolontariat Misyjny „Młodzi Światu”, czerpiąc inspirację z życiorysu św. Jana Bosko, wysłał swoich pracowników do domów dla dzieci ulicy, szpitali, szkół oraz obozów dla uchodźców. Duża część środków organizacji przekazywana jest na programy edukacyjne społeczeństw biednego Południa¹². Obecnie dużą popularnością medialną cieszy się polska Fundacja Kasisi założona w Zambii przez Szymona Hołownię, katolickiego dziennikarza i działacza politycznego. Osoby świeckie i konsekrowane opiekują się tam domem dziecka, w którym znajduje się ponad dwustu pięćdziesięciu podopiecznych. Organizacja podbiła serca internautów niekonwencjonalnymi metodami zbiórki pieniędzy. Skuteczna kampania społeczna przyczyniła się do wielu sukcesów organizacyjnym, między innymi wprowadzeniem stypendiów edukacyjnych oraz nowoczesnej pomocy medycznej i sanitarnej¹³. Inną znaną postacią jest siostra Małgorzata Chmielewska, która stworzyła Fundację Domy Wspólnoty Chleb Życia. Organizacja prowadzi pomoc dla osób wykluczonych, a w szczególności bezdomnych, aktywizując ich zawodowo. W swojej działalności wspiera również ubogą młodzież i rodziny. Obecnie organizacja działa głównie w województwie świętokrzyskim.

Innym lokalnym prężnie działającym stowarzyszeniem jest Stowarzyszenie Pomocy Rodzinie Droga, prowadzone przez katolickiego księdza z Białegostoku o. Edwarda Konkola oraz setki świeckich wolontariuszy, bez których dzieło z pewnością nie miałoby takiego rozmachu. Pomocnicy i podopieczni stowarzyszenia są różnych wyznań. Organizacja realizuje wiele projektów: dla ubogich, bezdomnych, zagrożonych wykluczeniem społecznym, odrzuconych, uzależnionych, dzieci i dorosłych. Od 1988 roku pomaga dzieciom z rodzin obciążonych uzależnieniami od narkotyków lub alkoholu i organizujemy im nieodpłatne kolonie w Jastarni na Półwyspie

12 Salezjański Wolontariat Misyjny, <http://swm.pl/na-misjach> (dostęp: 22.01.2021).

13 Fundacja Kasisi, www.fundajakasisi.pl (dostęp: 23.01.2021).

Helskim. Od tej pory co roku pięćset sześćdziesięcioro dzieci z rodzin dotkniętych nędzą, bezrobociem, zaniedbaniem, wykluczeniem społecznym z ubogich wsi województwa podlaskiego odpoczywa na wakacjach nad morzem. Dzieciom przebywającym na koloniach i ich rodzinom stowarzyszenie oferuje całoroczną pomoc żywnościową oraz rzeczową na Święta Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy, wyprawki szkolne oraz prezenty pod choinkę. Dwa razy do roku w trakcie Adwentu i Wielkiego Postu, Stowarzyszenie organizuje akcje charytatywne: „Zaopiekuj się Aniołkiem” i „Światło Pojednania”. Podopieczni wykonują ozdoby świąteczne, które są rozprowadzane w białostockich sklepach i urzędach, a pozyskane fundusze przeznaczone są na paczki żywnościowe najbardziej potrzebującym ludziom naszego miasta i okolic. W sumie otrzymuje je około sześciu tysięcy osób. Organizacja współpracuje również z białostockimi uczelniami i stworzyła program szkolenia wolontariatu stwarzający studentom i absolwentom możliwość nabycia praktycznej wiedzy i umiejętności w zakresie pomocy dzieciom, młodzieży i rodzinom marginalizowanym społecznie. Stowarzyszenie funduje rocznie czternaście stypendiów dla studentów ostatnich lat pedagogiki. Dodatkowo od 2012 roku istnieje Dom Powrotu dla dzieci, których rodzice zginęli w wypadkach, przebywają w szpitalach lub z innych przyczyn utraciły opiekę¹⁴.

Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym na COVID-19

Kryzys wywołany pandemią wielokrotnie pokazał, że osoby duchowne są gotowe nieść pomoc w niebezpiecznych dla nich warunkach. Kościelne inicjatywy od początku stanowiły wsparcie dla lekarzy, domów pomocy społecznej i lecznic, a także seniorów, samotnych i ubogich oraz bezdomnych¹⁵.

14 Stowarzyszenie Pomocy Droga, <http://www.stowarzyszeniedroga.pl/co-robimy-2> (dostęp: 30.11.2020).

15 D. Gospodarek, *Charytatywna działalność Kościoła w czasie pandemii koronawirusa*, <https://ekai.pl/charytatywna-dzialalnosc-kosciola-w-czasie-pandemii-koronawirusa/> (dostęp: 12.01.2021).

Od początku pandemii w pomoc chorym zaangażowane były żeńskie zgromadzenia zakonne. Według danych biura prasowego Konferencji Episkopatu Polski, wiosną 2020 roku tysiąc sto trzydzieści siedem zakonnice szyło maseczki i fartuchy ochronne. Siostra Jolanta Olech, urszulanka, sekretarka generalna Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w Polsce, podawała, że w bezpośredni wolontariat związany z pracą z osobami chorymi i na kwarantannie zaangażowanych jest ponad trzysta sióstr. „Siostry pomagają w robieniu zakupów, przygotowują prowianty i ciepłe posiłki, pomagają rodzinom objętym kwarantanną, udzielają wsparcia poprzez rozmowy telefoniczne”¹⁶.

W dyskursie medialnym bardzo często pojawiały się doniesienia o kolejnych grupach zakonnych służącym chorym na koronawirusa. Jako pierwsze na pomoc ruszyły siostry dominikanki z Krakowa, które pomagały w Domu Pomocy Społecznej w Bochni. Następnie dołączyli do nich bracia dominikanie z męskiego zgromadzenia. Grupy zakonne okazały się jednymi chętnymi do pomocy w tak ciężkich warunkach. Przełożona dominikanek w jednym z wywiadów stwierdziła: „to jest Ewangelia, która sprawdza się w praktyce”¹⁷. Za ich przykładem siostry franciszkanki z Orlika niedaleko Chojnic na Pomorzu, mimo obostrzeń i dużego ryzyka, pojechały pomagać pacjentom Domu Pomocy Społecznej w Kaliszu¹⁸. W listopadzie 2020 roku redemptoryści z Tuchowa pomagali osamotnionym podopiecznym DPS-u w miejscowości Kozarek Mały koło Mrągowy. Przykładów takiej działalności jest znacznie więcej, w związku z czym narodziła się potrzeba efektywnego zarządzania wolontariuszami. Koordynatorem akcji pomocy stał się Sekretariat Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich

16 M. Gronek, *Koronawirus w Polsce. Ponad 3 tys. zakonnic pomaga w walce z epidemią*, <https://www.wprost.pl/kraj/10320566/koronawirus-w-polsce-ponad-3-tys-zakonnic-pomaga-w-walce-z-epidemia.html> (dostęp: 12.02.2021).

17 Biuro Prasowe Archidiecezji Krakowskiej, *Przełożona dominikanek pomagających chorym na COVID-19 w Bochni: To jest Ewangelia, która sprawdza się w praktyce*, <https://diecezja.pl/aktualnosci/przelezona-dominikanek-pomagajacych-chorym-na-covid-19-w-bochni-to-jest-ewangelia-ktora-sprawdza-sie-w-praktyce/> (dostęp: 20.02.2021).

18 Siostry Franciszki z Orlika, post z 14.05.2020, <https://www.facebook.com/siostryzorlika/posts/1360147710835674/> (dostęp: 20.02.2021).

w Warszawie. Zbiera on dane dotyczące udzielanej pomocy oraz pozostaje do dyspozycji sztabów kryzysowych i wojewodów¹⁹.

Powstało również wiele lokalnych akcji pomocowych. Salwatorianin z Trzebini stał się koordynatorem projektu #zSercemDoLudzi, którego celem jest pomoc osobom chorym, starszym i samotnym w tym mieście w okresie pandemii. Przykładem są też oblaci w Gorzowie Wielkopolskim, którzy wraz z wolontariuszami „Dom u Oblatów” oferują ciepłe posiłki, oraz parafia franciszkanów w Legnicy, która oferuje seniorom pomoc w robieniu zakupów. W dwóch ośrodkach Misjonarzy Oblatów powstały izolatoria: w Kokotku (na sześćdziesiąt osób) i w Bodzanowie (na dziesięć osób); częściowo są one obsługiwane przez zakonników, którzy mierzą temperaturę, dostarczają pod drzwi pokoi posiłki czy też sprawują pod balkonami Eucharystię. Oblaci z Kokotka pozostają też do dyspozycji Sanepidu i obsługują tak zwane wymazobusy²⁰.

Caritas Polska stworzył projekt „Wdzięczni Medykom”. Zakłada on interwencyjną zbiórkę pieniędzy na niezbędne wyposażenie placówek medycznych zaangażowanych w walkę z pandemią, w tym zakup respiratorów oraz środków ochrony osobistej dla medyków (na przykład масечек, rękawic, fartuchów i przyłbic). Zbiórka skierowana jest zarówno do darczyńców indywidualnych, jak i do podmiotów instytucjonalnych i biznesu²¹. W akcję Caritasu włączyło się wiele firm i fundacji.

Podsumowanie

Wielowymiarowy charakter wolontariatu i jego oddziaływanie na środowisko społeczne powodują silną integrację społeczną. Jest ona osiągnięta dzięki procesowi interioryzacji (włączania wartości formułowanych przez organizacje pozarządowe do systemu wartości wolontariuszy), symbolizacji wartości

19 Sekretariat KWPZM, BP KEP, radiomaryja.pl, *Wolontariusze z zakonów pomagają w walce z pandemią*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/wolontariusze-z-zakonow-pomagaja-w-walce-z-epidemia/> (dostęp: 20.02.2021).

20 Tamże.

21 Caritas Polska, <https://caritas.pl/medycy/> (dostęp: 25.02.2021).

(tworzeniu symboli i znaków rozpoznawalnych organizacji, budowaniu i podtrzymywaniu wizerunku autorytetów itd.), tak zwanej implementacji (tworzeniu w otoczeniu społecznym instytucji, które umożliwiają realizację wyznawanych wartości) oraz kontroli społecznej, szczególnie sprawowanej przez opinię publiczną²². Wspólne wartości są zatem bezwzględny warunkiem uzyskania integracji. Wiele czynników wskazuje na to, że Kościół katolicki doskonale spełnia funkcję spoiwa społecznego i przyczynia się do integracji społecznej. Głoszone przez wieki idee pomocowe i wartości bliskie współczesnym koncepcjom solidarności społecznej są fundamentem działania wielu jednostek i organizacji społecznych.

Na zakończenie warto podkreślić, że Kościół katolicki jest największą na świecie organizacją zajmującą się działalnością charytatywną. Potwierdzają to między innymi opublikowane w 2020 roku badania wykonane na zlecenie Georgetown University w Stanach Zjednoczonych²³. Istnieje zatem znacząca korelacja między wartościami chrześcijańskimi a niesieniem pomocy słabszym. By doskonalic działanie wolontariatu, należy wnikliwie przyrzeć się motywacjom i wartościom, które skłaniają ludzi do aktywizmu. Jedynie dogłębne poznanie problemu pozwoli zrozumieć ten fenomen społeczny, który towarzyszy naszej cywilizacji od wieków. Jest to niewątpliwie zadanie, któremu sprostać mogą nauki społeczne.

Bibliografia

- Biuro Prasowe Archidiecezji Krakowskiej, *Przełożona dominikankę pomagających chorym na COVID-19 w Bochni: To jest Ewangelia, która sprawdza się w praktyce*, <https://diecezja.pl/aktualnosci/przelezona-dominikankę-pomagajacych-chorym-na-covid-19-w-bochni-to-jest-ewangelia-ktora-sprawdza-sie-w-praktyce/> (dostęp: 20.02.2021).
- Caritas Polska, <https://caritas.pl/medycy/> (dostęp: 25.02.2021).
- Drożdż B., *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*, „Perspectiva. Legnickie studia teologiczno-historyczne” VII (2008) nr 1(12), s. 51.
- Fundacja Kasisi, www.fundajakasisi.pl (dostęp: 23.01.2021).

22 J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001, s. 64–67.

23 D. Gospodarek, *Charytatywna działalność...*

- Gąsior M., „*Młyny kościelnej pomocy? Kościół przeznacz a miliardy złotych na działalność charytatywną*”, <http://natemat.pl/13009,mlyny-koscielnej-pomocy-kosciol-przeznacza-miliardy-zlotych-na-dzialalnosc-charytatywna> (dostęp: 4.02.2021).
- Gospodarek D., *Charytatywna działalność Kościoła w czasie pandemii koronawirusa*, <https://ekai.pl/charytatywna-dzialalnosc-kosciola-w-czasie-pandemii-koronawirusa/> (dostęp: 12.01.2021).
- Gronek M., *Koronawirus w Polsce. Ponad 3 tys. zakonnic pomaga w walce z epidemią*, <https://www.wprost.pl/kraj/10320566/koronawirus-w-polsce-ponad-3-tys-zakonnice-pomaga-w-walce-z-epidemia.html> (dostęp: 12.02.2021).
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, w: J.J. Górny (oprac.), *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. V pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny*, Olsztyn 1997, s. 55.
- Jan Paweł II, w: *Potrzeba wyobraźni miłosierdzia*, Rzeszów 2011, s. 5.
- Leś E., *Działalność dobroczynna w Europie i Ameryce. Tradycje i współczesność*, Warszawa 1999.
- Ogólnopolska Sieć Centrów Wolontariatu, <http://www.wolontariat.org.pl/strona.php?p=92> (dostęp: 17.02.2021).
- Piwoński W., *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, <http://www.kns.gower.pl/slownik/podstawowe.htm> (dostęp: 23.02.2021).
- Sadłoń W., *Posługa charytatywna Kościoła katolickiego w Polsce. Raport z pierwszego ogólnopolskiego badania kościelnych instytucji oraz organizacji charytatywnych*, Warszawa 2015.
- Salezjański Wolontariat Misyjny, <http://swm.pl/na-misjach> (dostęp: 22.01.2021).
- Sawicki R., *Chrześcijański Wolontariat na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w Diecezji Elckiej*, Warszawa 2014.
- Sekretariat KWPZM, BP KEP, radiomaryja.pl, *Wolontariusze z zakonów pomagają w walce z pandemią*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/wolontariusze-z-zakonow-pomagaja-w-walce-z-epidemia/> (dostęp: 20.02.2021).
- Siostry Franciszkanki z Orlika, post z 14.05.2020, <https://www.facebook.com/siostryzorlika/posts/1360147710835674/> (dostęp: 20.02.2021).
- Stowarzyszenie Pomocy Droga, <http://www.stowarzyszeniedroga.pl/co-robimy-2> (dostęp: 30.11.2020).
- Tokarski J. (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1977.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001.

■ Streszczenie

Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym i ubogim w perspektywie historycznej i współczesnej

Kościół katolicki znacząco wpłynął na rozwój ruchów pomocowych na świecie. W artykule opisuje historyczne i kulturowe źródła postaw pomocowych w służbie chorym i ubogim oraz analizuje wpływ społecznej nauki Kościoła na współczesny kształt społeczeństwa obywatelskiego. Na koniec skupiam się na pozytywnych przykładach takiej działalności, a zwłaszcza wolontariacie osób konsekrowanych w służbie chorym na COVID-19.

Słowa kluczowe

wolontariat, Kościół katolicki, pomoc społeczna, wartości chrześcijańskie

■ Summary


Volunteering of the Catholic Church Members for the Sick and the Poor in a Historical and Contemporary Perspective

The Catholic Church significantly influenced the development of community service around the world. The article describes the historical and cultural sources of supportive attitudes in helping for the sick and the poor, and analyzes the impact of the social doctrine of the Church on the contemporary shape of civil society. At the end, it cites positive examples of those activities and focus on the volunteering of consecrated people in the service for COVID-19 sufferers.

Keywords

volunteering, Catholic Church, social assistance, Christian values

M.D. Taylor, *Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Kraków 2021, s. 173–194 (Etyka i Życie Publiczne, 10).

 <https://doi.org/10.15633/9788374389730.09>

Michael Dominic Taylor

 <https://orcid.org/0000-0001-8866-866X>

Edith Stein Institute of Philosophy

Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations

Solidarity and the Conflict Over the Human Person

The self-governing trade union “Solidarność” (“Solidarity”) was born in the crucible of the conflict between Polish culture and Soviet Communism. However, it did not allow Marxist ideology to dictate the terms of the confrontation. Communism in Poland was not combatted on the level of an “us” versus “them” dichotomy, for it was this form of existential antagonism that Communists used to fuel their blood-stained brand of “progress” in which the idealized future took on more importance than the present and the people who inhabited it. This disdain for the actuality of reality and its truth explains both Communism’s dependence on brutality and its fundamental unsustainability. Józef Tischner, Polish priest, philosopher, theologian, and first chaplain of “Solidarity,” summarized the meaning of solidarity from its outset as “one born from the pages and the spirit of the gospel, [which] does not need an enemy or opponent to strengthen itself and to grow. It turns towards all and not against anyone.”¹ In 1980, after over thirty years of Communist rule in Poland, Solidarity showed the power of this unifying message

1 J. Tischner, *The Spirit of Solidarity*, San Francisco 1984, p. 3.

as over 10 million members – a third of all Polish workers – flocked to its ranks during its first year.

Solidarity offered a new kind of community, one radically different than that proposed by Communism. As Tischner described it in a 1988 interview, Communist “community” existed at the expense of the individual, on the basis of power and uniformity of speech and even conscience. The suspicion that you thought for yourself could put your livelihood and even your life at risk. A Christian community like Solidarity was diametrically opposed to this view because it was born out of the gospel, “because of the Word,” “the Word of God and... the human word. This is a community of people who talk to and trust each other and who, in the end, love one another.”²

Solidarity not only had an overwhelming reception among workers, but also among the Polish intelligentsia. Bolstered by the election of Cardinal Karol Wojtyła as Pope John Paul II in 1978, the social movement took on significant philosophical overtures centered principally on ethics and the dignity of the human person. In fact, “the person” emerged as the central locus of the divergence between Communist ideology and Christian thought. When asked if he would “define the essence of the conflict between Communism and Christianity” as a “conflict over the person,” Tischner responded: “Yes. I would say that this was not a conflict over God as much as it was a conflict over man.”³

Pope John Paul II had already established himself as a leading thinker on the status and nature of the human person with his books, *Love and Responsibility*⁴ and *The Acting Person*⁵ – a phenomenological analysis of human subjectivity integrated into the vision of the human being intrinsic to Thomas Aquinas’s metaphysics.⁶ This Thomistic influence, primarily through the

2 J. Tischner, interview with T. Witkowski, “Documentation: An Interview with Rev. Jozef Tischner,” *Crisis Magazine*, 1 June 1988, <https://www.crisismagazine.com/1988/documentation-an-interview-with-rev-jozef-tischner>.

3 *Ibidem*.

4 Published in Poland in 1960 and in the United States in 1981.

5 Published in Poland in 1969 and in the United States in 1979.

6 “For Wojtyła, both metaphysical and phenomenological reflections are necessary to account adequately for the subjective and objective dimensions of human existence’ and therefore ‘the originality of his philosophical method consists in his

Lublin School, would be crucial to the development and application of the concept of the person, but also to the reaffirmation of an entire metaphysical vision of the cosmos that Communism had sought tirelessly to stamp out. While the affirmation of the dignity of the human person was at the heart of both Solidarity and John Paul II's mission, the ontological underpinnings of this dignity speak to a covenantal relationship between God and man, within which all of creation is caught up. It is for this reason that John Paul II spoke of the person's need for a four-fold reconciliation: with oneself, with God, with others, and with all of creation. It is also for this reason that he warned increasingly of the need to care for creation, not only as pertains to justice for the poor or future generations, but as a component of a primordial solidarity.

Fundamentally, solidarity is about how we understand our relationships, most commonly the relationship between the person and society. True solidarity marks a higher ground, above the pendulum of earthly politics that swings from a complete submission of the individual to society – as in Communism – to a society based in the law of *homo homini lupus*, representing an unbridled individualism and autonomy. While the structures of solidarity must be built through great effort, in accordance with subsidiarity, solidarity itself must be discovered as anterior, as given, as the gift of belonging: to one's family, to one's nation, to humanity, and to the entire communion of being. Only when these fundamental relationships are discovered as intrinsically given (not extrinsically added on) and bolstered by the virtues of *caritas* and *philadelphia* can solidarity remain true to itself. In this way, solidarity avoids the pragmatic and contractual use of others for one's own ends, not out of sheer willpower to adhere to an altruistic ideal, but through the discovery of and assent to the truth that the good of the other (*caritas* and *philadelphia*) and the good of the whole (*solidarity*) are intrinsic to one's own good as a person.

attempt to recover the unity between the objective and subjective dimensions in man and to give an adequate response to the modern problem of the subject-object dichotomy.” Vilma Sliuzaitė quoted in T. Rowland, *Doing Catholic Theology*, London 2017, p. 70.

In this essay we will reflect on the notion of solidarity with creation as an implicit part of what it means to be a human person from a metaphysical standpoint and as an urgent necessity on the political front around the world. Political conditions have changed dramatically in the forty years since the foundation of Solidarity, not only due to the downfall of Soviet Communism, but perhaps more importantly due to the continued expansion of Marxist ideology into other Western democracies.⁷ Let us begin with an assessment of the historical and political conditions before delving into man's ontological communion and its significance within the current context.

Why Do We Need Solidarity with Creation?

In a 1988 interview in the United States, Tischner pointed to the essential role ethics and civil disobedience played in post-war Poland, commenting on the different perception present in the U.S.:

Here [in the United States], at least in principle, significant portions of ethics have become a part of the lawmaking process. Law transformed ethical principles into legal norms... It is different in totalitarian countries where the law serves to strengthen the hand of the authorities, to consolidate force. And ethics often appears not as a part of the law or in support of the law but as its contradiction. In the name of ethics, people behave lawlessly. In Poland it is thus: no matter how many times a woman comes to a doctor to ask for an abortion, a doctor must do it, regardless of whether he is a Catholic or not. And if he doesn't do it, he will lose his job. The law operates against ethics here. That is why ethics has taken on enormous significance in postwar Poland. One could say that it has become one of the chief weapons in the struggle with coercion. Drawing on ethics, on a traditional moral code, is central to our polemics with force.

7 This has occurred in large part through what Antonio Gramsci called "a 'war of position,' a quiet, behind-the-scenes attempt to improve one's position through the acquisition of bureaucratic power, giving one authority over future appointments and curriculum development" (*ibidem*, p. 2).

While the U.S. has known its fair share of civil disobedience, most especially the Civil Rights Movement of the 1960s, and is better off for it, such civil disobedience was not a political revolution but a radical (from *radix*, “root”) *return* to the essential principles of American democracy: namely, the fundamental belief that truth and human dignity are *anterior* to the law and that it is the government’s central and sacred purpose to defend them. Thomas Jefferson⁸ could not have been more clear when, in 1776, he penned the words,

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights; that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed...⁹

It is this commonly-held equality in dignity before God, and *only* this, that prevents the worst form of democracy from taking hold, that which Socrates warned against: the unbridled rule of the majority.¹⁰ Government was created to check that base force, not enshrine it.

However, the “consent of the governed” must always be held in highest esteem if a people are to remain free and government is to avoid falling into authoritarianism. As Joseph Cardinal Ratzinger pointed out, this distinctive Anglo-Saxon comprehension of democracy was born out of a Judeo-Christian milieu and was thus dependent upon religious culture for its continual spiritual undergirding.¹¹ John Adams, one of the founding fathers and second president of the United States, declared uncompromisingly: “Our Constitution was made only for a moral and religious People. It is wholly inadequate

8 Jefferson, who was a slave owner, is certainly open to criticism but his words stand as a testament to the ideal that would eventually come to dominate the American consciousness.

9 “Declaration of Independence: A Transcription,” National Archives, 4 July 1776, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

10 Cf. M. Friedman, R. Friedman, “Created Equal,” in: *Free to Choose: A personal statement*, New York, NY 1990, pp. 128–49.

11 J. Ratzinger, *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco 2006, p. 63.

to the government of any other.”¹² It is no surprise then that the two greatest civil rights heroes of the English-speaking world, Martin Luther King Jr. and Mahatma Gandhi, both drew on the Christian principles of non-violent resistance and a higher law that give legitimacy to civil law only when the latter is inspired by the former.¹³

However, Ratzinger discusses a second concept of democracy, opposed to the first both in its conception of the truth and its relationship to Christianity. This form of democracy is attributed to Rousseau and holds that truth is not antecedent to government or law but a product of it.¹⁴ Under this form, one could say that through the procedures of democracy – popular voting and representation – truth is produced, not discovered. This form of democracy is antithetical to Christianity and paints the Judeo-Christian assertion of antecedent truth – and the natural law it implies – as tyrannical impositions. However, the very opposite is true. Every authoritarianism is recognized by its self-attribution of the right to define what is good and evil, true and false, at the expense of the most basic human rights. It is for this reason that in 1948 – after the horrors of two world wars, the Holodomor, and the Holocaust – the Universal Declaration of Human Rights was adopted by the United Nations with 48 of 58 member countries voting in favor, zero against, and the majority of abstentions coming from the Soviet Bloc.¹⁵

12 J. Adams, “From John Adams to Massachusetts Militia, 11 October 1798,” National Archives, <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-3102>.

13 Gandhi was a student of Christianity and incorporated aspects of Christian *caritas* – most notably love of one’s enemies – into the Hindu concept of *ahimsa*, meaning primarily “non-violence.” Referring to Paul’s First Letter to the Corinthians, he would explain: “*Ahimsa* means ‘Love’ in the Pauline sense...” (M. Gandhi, “With Our Guests,” *Harijan* 4.5 (14 March 1936), p. 39). Gandhi would also claim inspiration from Jesus’ sacrifice: “Though I cannot claim to be a Christian in the sectarian sense, the example of Jesus’ suffering is a factor in the composition of my undying faith in non-violence which rules all my actions worldly and temporal” (M. Gandhi, “Is Non-Violence Ineffective?,” *Harijan* 6.48 (7 January 1939), p. 417).

14 J. Ratzinger, *Values in a Time...*, pp. 63–64.

15 “International Bill of Human Rights: Universal Declaration of Human Rights: resolution / adopted by the General Assembly,” United Nations Digital Library, <https://digitallibrary.un.org/record/670964>.

Here it is crucial to point out two realities about the Rousseauian proposition. First, it contains the very same epistemological agnosticism and authoritarian mentality as Soviet Communism: that government determines the truth even at the expense of so-called universal human rights. Second, with its proceduralism, ambiguity, and veneer of fairness, the Rousseauian proposition has slowly overcome the Anglo-Saxon model of democracy based on unalienable rights endowed by our Creator. Nowhere is this more evident than in the slow perversion of the field of bioethics, which was created to defend the weak and ill, but instead has become the disciplinary matrix by which their marginalization and elimination is not only permitted, but is justified as an “ethical” duty.¹⁶ The same United Nations that ratified the Universal Declaration of Human Rights now has members who seek to enshrine euthanasia and abortion as “human rights.”¹⁷

The ethics Tischner spoke of based on the natural law and the pre-political consciousness of the Solidarity movement, which found support beyond the Iron Curtain in the Universal Declaration of Human Rights and the Anglo-Saxon ideal of democracy, have been greatly suppressed. Rather, “democracy” and “ethics” have been subverted into tools for the justification of the destruction of the human rights for which Tischner, John Paul II, and Solidarity fought.

Thomistic Personalism played a significant role in the creation of the Universal Declaration of Human Rights through the influence of Jacques Maritain. It was also crucial in the notion of human rights employed by Solidarity and the Catholic Church in Poland against Communism and whose greatest expositor and popularizer was Pope John Paul II.¹⁸ While he found Aquinas’s teachings fundamentally true, they were also “very objectivistic” and required

16 Cf. M. Taylor, “The Person and the Leviathan: The Technological Paradigm in Contemporary Liberal Bioethics,” in: *The Foundations of Nature: Metaphysics of gift for an integral ecological ethic*, Eugene, OR 2020, pp. 79–117.

17 “Vatican Tells UN it is ‘Deeply Concerned’ by Push to ‘Reinterpret’ Foundations of Human Rights,” *Catholic News Agency*, 7 October 2020, <https://www.catholic-newsagency.com/news/vatican-tells-un-it-is-deeply-concerned-by-pressure-to-reinterpret-the-very-foundations-of-human-rights-95796>.

18 Cf. K. Wojtyła, “Thomistic Personalism,” in: *Person and Community: Selected essays*, translated by T. Sandok, OSM, New York 1993, pp. 165–75.

further development for the needs of the Church in the twentieth century. In his 1961 essay entitled “Thomistic Personalism” he wrote, “St. Thomas gives us an excellent view of the objective existence and activity of the person, but it would be difficult to speak in his view of the lived experiences of the person.”¹⁹ Thomistic Personalism explored that lived experience and drew attention to the dignity of the human person. In the face of Communism’s evolutionary materialism, its truth struck at the heart of Marxist anthropology. However, John Paul II was well aware that this was only the tip of the spear for the reaffirmation of an entire cosmic vision originating from the Creator and expressed in its fullness in Aquinas’s metaphysics of creation. At Chernobyl, the world was witness to how, in its refusal to live by the truth of reality, Communist ideology offended not only the dignity of the human person, but that of the whole of Creation.²⁰

It is significant that John Paul II began to bring attention to the crises suffered by the natural world in his very first encyclical, *Redemptor Hominis*, in 1979. He discussed the goodness of creation, lamented the evil of investing in weapons rather than putting those resources towards improving infertile regions of the world “at the service of life,” and reminded us that all of creation “waits with eager longing for the revealing of the sons of God.”²¹ The importance of reestablishing a proper relationship with creation would appear again and again, entering into the Social Doctrine of the Church through

19 *Ibidem*, p. 170.

20 This offense was not primarily that of using nuclear energy, one of the safest and least polluting forms of energy creation (though Wes Jackson’s call to “stay out of the nuclei” echoes prophetically today), but in the suppression of scientific results that indicated an inherent flaw in the design of the Communist nuclear reactors (Wes Jackson quoted in W. Berry, *Life is a Miracle: An essay against modern superstition*, Berkeley 2001, p. 76). For more on the Soviet RBMK reactors, see A. Higginbotham, “Secrets of the Peaceful Atom,” in: *Midnight in Chernobyl: The untold story of the world’s greatest nuclear disaster*, New York 2019, pp. 60–74.

21 John Paul II, *Redemptor Hominis*, 4 March 1979, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html, §8, quoting Romans 8:19.

his social encyclicals,²² introducing the concept “human ecology,”²³ and even making its way into the Catechism of the Catholic Church.²⁴

Perhaps the fullest and most direct expression of this concern came in the Message for the Celebration of the World Day of Peace on January 1, 1990 entitled “Peace with God the Creator, Peace with All of Creation.”²⁵ In it John Paul II decried the mistreatment of creation and stated that “the right to a safe environment... must be included in an updated Charter of Human Rights.”²⁶ He argued that “the ecological crisis reveals the urgent moral need for a new solidarity” among nations in order to protect the created order.²⁷ In concluding, he extends respect for the dignity of the human person “also to the rest of creation, which is called to join man in praising God” while uniting the concepts of peace with God, with all of creation, and among all peoples as “inseparable.”²⁸

This emphasis on peace with creation and the call to a new solidarity was significant given that the Pope’s words were penned less than a month after the fall of the Berlin Wall and the defeat of the ideology he had combatted his entire adult life. At the dawn of this new era, as formerly-Communist countries reformed their governments around democratic principles, Pope John Paul II saw the urgent need for the West to return to the truth of creation. In *Veritatis Splendor* (1993) he would write:

22 See *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), *Centesimus Annus* (1991), and *Evangelium Vitae* (1995).

23 John Paul II, *Centesimus Annus*, 1 May 1991, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, §38–40.

24 See the discussion of the first line of the Apostolic Creed, particularly the discussion of the visible world: “Paragraph 5. Heaven and Earth,” *Catechism of the Catholic Church*, https://www.vatican.va/archive/ENGO015/___P1A.HTM, §337–354.

25 John Paul II, “Peace with God the Creator, Peace with All of Creation,” 1 January 1990, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html.

26 *Ibidem*, §9.

27 *Ibidem*, §10.

28 *Ibidem*, §16.

Law must therefore be considered an expression of divine wisdom: by submitting to the law, freedom submits to the truth of creation. Consequently one must acknowledge in the freedom of the human person the image and the nearness of God, who is present in all (cf. *Eph* 4:6). But one must likewise acknowledge the majesty of the God of the universe and revere the holiness of the law of God, who is infinitely transcendent: *Deus semper maior*.²⁹

Thus, it is only through the recognition and assent to *the truth of creation* – which speaks not only of the dignity of the person but of the dignity of the entire created order – that democracies can be built that will protect peace, justice, and human dignity. The near-universal recognition of human dignity – through the efforts of Thomistic Personalism and the Universal Declaration of Human Rights – effectively countered the false anthropology of Communism throughout the 1980s. However, this would not be enough to sustain the battle for the truth of the human person in the context of the capitalistic and consumerist culture that was already falling into a different yet equally materialistic conception of human flourishing.

Following John Paul II, we must learn to see the entire order of the cosmos as an expression of the truth that resonates within us thanks to our creation by God. To recognize and live out this solidarity with all of creation was the Pope's urgent desire for mankind and continues to be the most pressing concern for the health of our societies, the justice of our laws, and the spiritual and physical well-being of all. Pope Benedict XVI and Pope Francis would continue to teach along these lines to the present day.

A Deeper Appraisal of Solidarity with Creation

In a telling passage, the Catechism, updated under John Paul II in 1992, states: “There is a *solidarity among all creatures* arising from the fact that all have the same Creator and are all ordered to his glory.”³⁰ This solidarity

29 John Paul II, *Veritatis Splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html, §41.

30 “Paragraph 5. Heaven and Earth,” §344.

is not a temporary one meant to last only as long as we share this earthly pilgrimage, but one marked with eschatological significance, for just a few lines down the Catechism further illuminates the nature of this bond: “Man, and through him all creation, is destined for the glory of God.”³¹ The human person is revealed as a crucial member in the communion of all creatures, with a substantial responsibility.

In order to understand more deeply the meaning of this calling we must overcome the philosophical blindness that has weakened Western thought for more than four centuries: the Cartesian dualism that led to the doubt and skepticism about reason that gave rise to postmodernism.³² We must start from a position of openness and common sense. We must learn to trust in the intelligibility of reality again and our own reason as a natural manifestation of that reality. In 2009, Benedict XVI called for

a new trajectory of thinking [which] is needed in order to arrive at a better understanding of the implications of our being one family... so that integration can signify solidarity rather than marginalization. Thinking of this kind requires a *deeper critical evaluation of the category of relation*. This is a task that cannot be undertaken by the social sciences alone, insofar as the contribution of disciplines such as metaphysics and theology is needed if man’s transcendent dignity is to be properly understood.³³

³¹ *Ibidem*, §353.

³² “[W]e have to overcome a certain blindness to the primal value of being. This sick blindness is called Positivism, and it arises from regarding reality as raising no questions, being ‘just there’... When men are blind to the further question, it signifies the death of philosophy... For philosophy begins with the astonished realization that I am this particular individual in being and goes on to see all other existent entities together with me in being; that is, it begins with the sense of wonder that, astonishingly, I am ‘gifted,’ the recipient of gifts” (H.U. von Balthasar, *Theo-Drama II: The Dramatis Personae; Man in God*, translated by G. Harrison, San Francisco 2000, p. 286).

³³ Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, 29 June 2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, §53.

For his part, Stratford Caldecott echoed this call for a “return to metaphysics”; that is, to a renewed appreciation of ontology and symbolism,” adding however, that “this time around, we must find a place for the rest of nature in our philosophy.”³⁴ This new trajectory and this return to metaphysics finds its root at the very origin of philosophical thinking: the appraisal of wonder as the birthplace and constant companion of true philosophy. The synthesis of Platonic and Aristotelian elements and the novel integration of the primordial act of being in Thomas Aquinas’s metaphysics represent the fundamental elements for the comprehension of the truth of creation. This is the very same metaphysical vision that underlies the Thomistic personalism that came to express the essence of the dignity of the human person, and so this broader conception of a metaphysics of creation preserves and builds on these truths.

I have discussed this vision, from Thomas through some of its greatest modern exponents, elsewhere as a “metaphysics of gift.”³⁵ There is a great deal that could be discussed here; however, I will offer just an outline of those findings in order to address why a true solidarity with creation is necessary to uphold the dignity of the human person, the truth of creation, and the health of our democracies.

The experience of philosophical wonder reveals a great deal about the relationship between the intellect and reality. It is best described as the subjective experience of a person before the objective giftedness and superabundance of reality, our own and that of all of creation.³⁶ We are not the source of our own being; rather, it comes to us gratuitously together with a host of relations and conditions that give form to our life, from our personal share in universal human nature down to the uniqueness of our fingerprints. However, these determinations do not reduce our freedom in any essential way, but rather

34 S. Caldecott, *The Radiance of Being: Dimensions of cosmic Christianity*, Tacoma 2013, p. 81.

35 These exponents include Erich Przywara, Ferdinand Ulrich, Hans Urs von Balthasar, and David L. Schindler. See M. Taylor, *The Foundations of Nature...*

36 David L. Schindler describes wonder and gift as “onto-logically inseparable,” for they are “the same reality viewed, respectively, subjectively and objectively” (D.L. Schindler, “The Given as Gift: Creation and Disciplinary Abstraction in Science,” *Communio* 38.1 (2011), p. 87).

give it a form and a *telos*.³⁷ The path to freedom and to fulfillment starts in the wonder at and gratitude for the givenness of reality, beginning with one's personal reality. Modern freedom will hear of no such thing and only accepts the bounds of scientific progress as temporary limitations on its ambitions. Paradoxically, the gift of substantiality, of possessing a limited and limiting nature, is the narrow gate that opens upon definitive and fulfilling possibilities. Human nature opens onto the greatest of horizons, but only through the humble acceptance of the truth of creation and the guideposts this sets for our freedom.

Along with our substantiality, we are granted myriad relations that are the very bonds that give orientation and purpose to existence. Without family, community, and nation, the human person is not freed but alienated from an existence rooted in meaning. Cardinal Ratzinger once wrote that "*relatio* stands beside the substance as an equally primordial form of being."³⁸ The fundamental relationship that all existing beings share and in which they are all united is that which holds us in existence in every instant: the gratuitous participation of being from God.³⁹ The communion of being is radically contingent upon this continuous gift.

The foundational paradox of being, observed by Aquinas and meditated on fruitfully ever since, is that being itself is perfect yet does not subsist: *Esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*.⁴⁰ This means that at the heart of existence, and permeating all of reality, is a primordial act of self-donation. In the words of Caldecott, "the act of being is an act

37 Freedom is found in embracing the truth of reality, one's own and the conditions of life. An athlete will never be successful as an athlete if he or she does not commit wholeheartedly to the sport to which he or she is naturally inclined.

38 J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, translated by J.R. Foster, San Francisco 2004, p. 183.

39 Thus Aquinas concludes that God is present in every thing that exists, according to its mode of being. See T. Aquinas, *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD 1981, book I, 8.1.

40 "*Esse* signifies that which is complete and simple yet non-subsistent" (T. Aquinas, *Questiones Disputatae de Potentia Dei*, translated by the English Dominican Fathers, Westminster, MD 1952, q. 1, a. 1, ad 1).

of giving, an act of knowing, an act of love.”⁴¹ Creation is the fruit of this radical gift of being whereby all things have come to be and continue to be in each instant, as it were, *ex nihilo*. It is this pattern that marks the entire cosmos and the more a creature participates in being, the more its law holds: perfection lies in the complete gift of oneself. It is seen for example in living creatures, in the way they give their entire existence for their progeny and their intimate interdependence, but it is especially true of the human person. It is no wonder that this is the very ideal of holiness and sainthood: to give oneself away entirely in love and service. This is not self-immolation, even for a martyr like Maximilian Kolbe who gave his life for that of another prisoner at Auschwitz, but a radical fulfillment of one’s fullest potential and entry into a more profound state of human existence through love.

The human person, being a spiritual and corporeal unity, possesses the greatest share in the participation of being and the greatest responsibility for the stewardship of the goodness, truth, and beauty of creation. Generally speaking, the common man has always done a good job of caring for the portion of creation from which he drew his livelihood because it would not support him and his family for long if he did not learn to do so. Local wisdom and sustainable practices were passed on from one generation to another. The land and its inhabitants were known intimately, by proper names and through daily contact. The horizon of human life was not limited to this earth as religion was the driving force for a culture based on a deep understanding of the truth of creation, even while technical and empirical knowledge lagged behind.⁴² To this day, in Europe, the areas around Catholic shrines and monasteries are considered havens of biodiversity that are of great interest for conservation.⁴³

41 S. Caldecott, *The Radiance of Being...*, pp. 181 ff. It was Ferdinand Ulrich who first provided a profound philosophical reflection on being-as-love in his magnum opus, *Homo Abyssus*. See F. Ulrich, *Homo Abyssus: The drama of the question of being*, translated by D.C. Schindler, Washington, DC 2018.

42 See P. Martínez de Anguita, *Environmental Solidarity: How religions can sustain sustainability*, New York 2012.

43 See the publications of Fabrizio Frascaroli, for example: F. Frascaroli, “Shepherds, Rituals, and the Sacred: A Biocultural View of the Non-Modern Ontologies of Folk Shrines and Devotions in Central Italy,” *Worldviews* 20 (2016), pp. 272–285.

It was modern man, with his scientific ambitions of dominating nature and maximizing output, that first began to lose sight of the giftedness of existence, and therefore, its meaning.⁴⁴ Metaphysical proposals were made and accepted that fundamentally changed the way we comprehended and related with the natural world. The goodness, truth, and beauty of creation were often reduced to its market prices, its empirical quantities, and a secondary aesthetic quality appreciated by artists and poets. It is no wonder that, where the human person shirks his responsibility, environmental degradation follows. Popes since Paul VI have denounced the abuses of creation, known only to the modern era in their scale and destructiveness.

Among environmentalists, one not-uncommon response to this degradation has been to see man, not as a caretaker responsible for remedying the situation, but as a virus or a cancer on the earth whose influence must be reduced if not eliminated.⁴⁵ They resort continually to dichotomies such as the instrumental versus the intrinsic value of nature and anthropocentric versus biocentric ethics. This is just another instance of the conflict born of modern philosophy versus postmodern philosophy, both lacking the capacity to find a resolution. The root of the problem remains firmly planted in the metaphysical dimension, where we have the freedom to accept the truth of creation or try to create our own. Both modern and postmodern cultures hold fundamentally materialistic presuppositions about reality, according to either a dualistic or monistic worldview, and thus cannot help but lose sight of the deeper reality below the empirical surface of experience. Yet what we propose here as a solidarity with creation, through a metaphysics of gift, overcomes these dichotomies through the recognition and

44 “I am come in very truth leading to you Nature with all her children to bind her to your service and make her your slave” (F. Bacon, “The Masculine Birth of Time,” in: *The Philosophy of Francis Bacon*, translated by B. Farrington, Liverpool 1964, p. 62).

45 E.O. Wilson famously called for half the earth to be set apart as wilderness preserves untouched by man. The Voluntary Human Extinction Movement, which advocates for the end of human reproduction, is perhaps the most extreme view. See E.O. Wilson, *Half-Earth: Our planet's fight for life*, New York 2017; The Voluntary Human Extinction Movement, <http://www.vhemt.org/>, accessed: 15 March 2021.

illumination of a deeper covenant inherent to the community of being that needs no enemy or opponent to grow.

The negative anthropology of many postmodern environmentalists seems to be inspired more by guilt or cynicism than by contemplation or introspection. As Caldecott pointed out, it is more often frustration and hopelessness born of the failures that follow after pursuing a line of action based in this deficient comprehension of reality:

Probably a majority of environmentalists do not see the relevance of religion or personal virtue and morality to the great issues of our day. To them this is just one more technical or political challenge to be solved, and that is where the problem lies. Viewing things this way, they will try to get their hands on the relevant levers of power and will be increasingly, and everlastingly frustrated, to discover that all their attempts come to nothing or even make things worse. I don't mean to say that there is no point to political action but rather that the assumption that these problems are primarily political is a mistake.⁴⁶

Politics has its place, but we cannot look to politics for solutions to problems that emerge from a deeper crisis, especially when that crisis has tainted politics also. Politics does not exist to create truth but to safeguard it through the will of the people, and this truth is the truth of creation from which we draw both meaning and hope. Solidarity with creation comprehends the profound gratitude for the gift of existence and the recognition that the good of the other is one's own good. The meaning of life is enriched through the strengthening of the bonds of the communion of being through the affirmation of the dignity of each member and the gift of self in charity and solidarity.

46 S. Caldecott, "Environmental Solidarity: The Radiance of Hope," presentation, World Youth Day 2013, Rio de Janeiro, July 2013.

Hope in Solidarity

In his encyclical *Spe Salvi*, Benedict XVI said that:

All serious and upright human conduct is hope in action... Yet our daily efforts... either tire us or turn into fanaticism, unless we are enlightened by the radiance of the great hope that cannot be destroyed... If we cannot hope for more than is effectively attainable at any given time, or more than is promised by political or economic authorities, our lives will soon be without hope.⁴⁷

Despite the beauty and wisdom we can find in creation, this great hope, this *magna spes*, is not of this world. This world is fading away and we, who are only pilgrims here, “groan inwardly while we wait for adoption, the redemption of our bodies” (Rom 8:23). Some environmentalists point to this belief as the very root of the environmental crisis for, according to their reasoning, we have no reason to concern ourselves with nature if we have our eyes fixed on heaven.⁴⁸ This critique fails however to comprehend the cosmic vision of Christianity. For creation too “has been groaning in labor pains until now,” waiting “with eager longing for the revealing of the children of God” (Rom 8:22, 8:19). Truly creation too waits in hope that it “will be set free from its bondage to decay and will obtain the freedom of the glory of the children of God” (Rom 8:21),⁴⁹ but if we are attentive to Paul’s words, creation’s hope rests not only in God, but also in the human person.

And so we return to the Word of God, Jesus Christ, fully God and fully Man, who has achieved the final victory, for us and for all of creation. In the words of John Paul II:

47 Benedict XVI, *Spe Salvi*, 30 November 2007, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, §35.

48 L. White, “The Historical Roots of our Ecological Crisis,” *Science* 155:3767 (1967), pp. 1203–1207.

49 See also Isa 65:17, Isa 66:22, Eph 1: 9–10, Col 1:19–20, 2 Pet 3:13, Rev 21:1–5.

The Incarnation of God the Son signifies the taking up into unity with God not only of human nature, but in this human nature, in a sense, of everything that is “flesh:” the whole of humanity, the entire visible and material world. The Incarnation, then, also has a cosmic significance, a cosmic dimension. The “first-born of all creation,” becoming incarnate in the individual humanity of Christ, unites himself in some way with the entire reality of man, which is also “flesh” – and in this reality with all “flesh,” with the whole of creation.⁵⁰

It is this cosmic liturgy that is repeated at every Mass. Just as we are called to participate in Christ’s suffering, we are called to participate in his redemption through our spiritual and physical offerings, as well as through our participation in and protection of the truth and order of creation. Commenting on the numerous places where scripture reveals the bond between the redemption of man and that of the whole of creation, John Paul II makes plain the fact that “When man turns his back on the Creator’s plan, he provokes a disorder which has inevitable repercussions on the rest of the created order.”⁵¹ The protection of the truth of creation is not only pragmatically useful, morally correct, and politically fruitful; in its deepest sense, it is about redemption, it is about a hope that goes beyond this world.

In his encyclical on hope, Benedict XVI also pointed out that modern Christianity “has to a large extent restricted its attention to the individual and his salvation. In so doing it has limited the horizon of its hope and has failed to recognize sufficiently the greatness of its task.”⁵² Faith is not about a series of extrinsic norms that must be followed or rights that must be respected but about corresponding to the truth discovered in the covenant to which we belong and the cosmic liturgy within which we each have a role to play. It is time to broaden our attention to the entire community of being bound together by a foundational self-giving love and, in so doing,

50 John Paul II, *Dominum et Vivificantem*, 18 May 1986, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html, §50.

51 John Paul II, “Peace with God the Creator, Peace with All of Creation,” §5.

52 Benedict XVI, *Spe Salvi*, §25.

broaden the horizon of our hope. Thus, a deeper appreciation for solidarity with creation – in which democracies, rooted in the primordial truth of creation, protect the unalienable dignity of the human person – is an essential dimension of the great task we have before us.

Bibliography

- Adams J., “From John Adams to Massachusetts Militia, 11 October 1798,” National Archives, <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-3102>. Accessed 22 March 2021.
- Aquinas T., *Questiones Disputatae de Potentia Dei*, translated by the English Dominican Fathers, Westminster, MD 1952.
- Aquinas T., *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD 1981.
- Bacon F., “The Masculine Birth of Time,” in: *The Philosophy of Francis Bacon*, translated by B. Farrington, Liverpool 1964.
- Balthasar H.U. von, *Theo-Drama II: The Dramatis Personae; Man in God*, translated by G. Harrison, San Francisco 2000.
- Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, 29 June 2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Accessed 20 March 2021.
- Benedict XVI, *Spe Salvi*, 30 November 2007, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Accessed 22 March 2021.
- Berry W., *Life is a Miracle: An essay against modern superstition*, Berkeley 2001.
- Caldecott S., “Environmental Solidarity: The Radiance of Hope,” presentation, World Youth Day 2013, Rio de Janeiro, July 2013.
- Caldecott S., *The Radiance of Being: Dimensions of cosmic Christianity*, Tacoma 2013.
- “Declaration of Independence: A Transcription,” National Archives, 4 July 1776, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Accessed 22 March 2021.
- Frascaroli F., “Shepherds, Rituals, and the Sacred: A Biocultural View of the Non-Modern Ontologies of Folk Shrines and Devotions in Central Italy,” *Worldviews* 20 (2016), pp. 272–285.

- Friedman M., Friedman R., "Created Equal," in: *Free to Choose: A personal statement*, New York, NY 1990, pp. 128–149.
- Gandhi M., "With Our Guests," *Harijan* 4.5 (March 14, 1936), pp. 38–40.
- Gandhi M., "Is Non-Violence Ineffective?," *Harijan* 6.48 (January 7, 1939), p. 417.
- Higginbotham A., "Secrets of the Peaceful Atom," in: *Midnight in Chernobyl: The untold story of the world's greatest nuclear disaster*, New York 2019, pp. 60–74.
- "International Bill of Human Rights: Universal Declaration of Human Rights: resolution / adopted by the General Assembly," United Nations Digital Library, <https://digitallibrary.un.org/record/670964>. Accessed 21 March 2021.
- John Paul II, *Centesimus Annus*, 1 May 1991, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Accessed 22 March 2021.
- John Paul II, *Dominum et Vivificantem*, 18 May 1986, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html. Accessed 20 March 2021.
- John Paul II, *Evangelium Vitae*, 25 March 1995, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Accessed 22 March 2021.
- John Paul II, "Peace with God the Creator, Peace with All of Creation," 1 January 1990, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html. Accessed 22 March 2021.
- John Paul II, *Redemptor Hominis*, 4 March 1979, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Accessed 22 March 2021.
- John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 December 1987, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Accessed 22 March 2021.
- John Paul II, *Veritatis Splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Accessed 22 March 2021.
- Martínez de Anguita P., *Environmental Solidarity: How religions can sustain sustainability*, New York 2012.
- "Paragraph 5, Heaven and Earth," *Catechism of the Catholic Church*, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P1A.HTM, §337–354. Accessed 22 March 2021.
- Ratzinger J., *Introduction to Christianity*, translated by J.R. Foster, San Francisco 2004.

- Ratzinger J., *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco 2006.
- Rowland T., *Doing Catholic Theology*, London 2017.
- Schindler D.L., “The Given as Gift: Creation and Disciplinary Abstraction in Science,” *Communio* 38.1 (2011), pp. 52–102.
- Taylor M., *The Foundations of Nature: Metaphysics of gift for an integral ecological ethic*, Eugene, OR 2020.
- Taylor M., “The Person and the Leviathan: The Technological Paradigm in Contemporary Liberal Bioethics,” in: *The Foundations of Nature: Metaphysics of gift for an integral ecological ethic*, Eugene, OR 2020, pp. 79–117.
- Tischner J., *The Spirit of Solidarity*, San Francisco 1984.
- Tischner J., interview with T. Witkowski, “Documentation: An Interview with Rev. Jozef Tischner,” *Crisis Magazine*, 1 June 1988, <https://www.crisismagazine.com/1988/documentation-an-interview-with-rev-jozef-tischner>.
- The Voluntary Human Extinction Movement, <http://www.vhemt.org/>, accessed: 15 March 2021.
- Ulrich F., *Homo Abyssus: The drama of the question of being*, translated by D.C. Schindler, Washington, DC 2018.
- “Vatican Tells UN it is ‘Deeply Concerned’ by Push to ‘Reinterpret’ Foundations of Human Rights,” *Catholic News Agency*, 7 October 2020, <https://www.catholic-newsagency.com/news/vatican-tells-un-it-is-deeply-concerned-by-pressure-to-reinterpret-the-very-foundations-of-human-rights-95796>.
- White L., “The Historical Roots of our Ecological Crisis,” *Science* 155.3767 (1967), pp. 1203–1207.
- Wilson E.O., *Half-Earth: Our planet’s fight for life*, New York 2017.
- Wojtyła K., *The Acting Person*, translated by A. Potocki, Dordrecht 1979.
- Wojtyła K., *Love and Responsibility*, translated by H.T. Willetts, London 1981.
- Wojtyła K., “Thomistic Personalism,” in: *Person and Community: Selected essays*, translated by T. Sandok, OSM, New York 1993, pp. 165–173.

■ Summary

In its push towards democracy, “Solidarność” played a crucial role in countering Communism’s denial of the unalienable dignity of the human person from a non-antagonistic position based in the universal message of the Gospel. Pope John Paul II, through the Thomistic Personalism that was fundamental to the Universal

Declaration of Human Rights, fought tirelessly to reinstate the pre-political truth of this dignity throughout the West. However, after the fall of the Berlin Wall, in the face of a persistent materialism, his focus broadened to include a deeper consideration and stronger defence of the entire created order. Solidarity with creation speaks to the ontological covenant that undergirds the dignity of the human person and calls him or her to a temporal and eschatological responsibility for the created world that “waits with eager longing for the revealing of the sons of God” (Rom 8:19). A deeper appreciation of and commitment to the metaphysical truths of reality implicit in solidarity with creation – participation, communion, and self-donation – are necessary for the health of our natural world as well as the health of our human communities and our democracies.

Keywords

solidarity, creation, democracy, metaphysics, human rights

Zakończenie

W cyklu „Etyka i Życie Publiczne” podejmujemy aktualne problemy etyczne współczesnego życia publicznego. Dotychczas badaliśmy między innymi wolność, zaufanie, nienawiść, wrażliwość czy sprawiedliwość. Czterdzieści lat od powstania ruchu społecznego „Solidarność” podejmujemy refleksję nad aktualnością idei solidarności w życiu publicznym.

Autorzy zaproszeni do filozoficznej debaty nad fenomenem solidarności podjęli się analizy oddziaływania tej idei w różnych sferach życia publicznego. Dlatego też artykuły zgromadzone w naszej publikacji obejmują szerokie spektrum problemów, które pojawiają się wraz z próbą zdefiniowania tego pojęcia i uchwycenia jego rozumienia we współczesnym społeczeństwie. W poszczególnych artykułach zastanawiamy się nad tym, czy odeszliśmy od oryginalnego rozumienia solidarności, a jeśli tak, to w którą stronę i dlaczego. Autorzy zastanawiają się nie tylko nad genezą samego pojęcia, ale też nad zasadnością i możliwym zakresem jego stosowania. Jak daleko można rozsądnie rozszerzać granice solidarności – czy obejmuje ona wszystkich ludzi, wszystkie byty ożywione, a może całość stworzenia?

Być może niewłaściwie interpretujemy rzeczywistość, używając takich pojęć, i tylko generujemy hipotezy, które weryfikuje rzeczywistość społeczna. Problem tkwi w tym, że wszystkie nasze próby racjonalizowania tej rzeczywistości za pomocą takich pojęć moralnych jak solidarność mogą okazać się projektami niemożliwymi do realizacji, wręcz utopijnymi.

Warto przy tym wziąć pod uwagę, że w naszej kulturze pojęcie „solidarność” funkcjonuje od stosunkowo niedawna – przynajmniej w historii myśli społecznej. Od XVIII wieku, kiedy pojawiło się w pismach francuskich utopistów i Comte’a, było raczej hipotezą badawczą. Dopiero wydarzenia z lat 80. awansowały to pojęcie do zbioru projektów społecznych, które – jak się wydawało – mają szansę na realizację. Zdajemy sobie sprawę z hipotetyczności naszych sądów i projektów oraz z tego, że dyskusja prowadzi do ujawnienia różnych punktów widzenia, których wartość polega na tym, że pomagają nam one lepiej zrozumieć rzeczywistość społeczno-ekonomiczną.

Rozpoczynający monografię artykuł Ryszarda Monia *Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności* wskazuje na zależności, jakie w różnych wymiarach życia społecznego ujawnia zjawisko solidarności. Autor z premedytacją używa słowa „zjawisko”, by zwrócić uwagę na pewien fenomen, jakim jest solidarność. Podkreśla, że myśliciele, którzy powołali do życia ideę solidarności, starali się oderwać ocenę ludzkich działań od wszelkich autorytetów zewnętrznych, zwłaszcza religijnych (Boga, Kościoła). Zastanawiali się, jak ustanowić pozytywną organizację społeczności bez odwoływania się do wskazań religijnych, poszukiwali podstawy, dzięki której moglibyśmy ustalić zasadność, treść i wielkość obowiązku moralnego.

Niektórzy z filozofów szukali źródeł solidarności w zwalczaniu zła społecznego, którego istotą miały być kolejne epidemie. Koncepcja ta, nie tylko w przekonaniu Autora, może być interesująca w dobie pandemii koronawirusa. Ponieważ ryzyko wybuchu epidemii jest wszędzie, konieczne jest konsolidowanie całego społeczeństwa wobec potencjalnej choroby. Dokonać tego można poprzez poszukiwanie źródeł, badania naukowe, odpowiedzialność za przestrzeganie zasad higieny. Ryzyko jest wciąż aktualne, a równocześnie pozostaje niedostrzegalne. Walka z nim wymaga wielkich środków oraz skoordynowanych działań, które powinny obowiązywać wszystkie jednostki objęte przez te same formy solidarności. Jednostka nie może w takich sytuacjach czynić jedynie tego, co jej odpowiada; powinna scedować swoją wolność instancji zdolnej do zobowiązania jej i innych do odpowiednich działań. Solidarność byłaby w takim ujęciu imperatywem powszechnie obowiązującym wobec zagrożeń epidemiologicznych. Z taką zasadą solidarności międzynarodowej w dobie pandemii koronawirusa mieliśmy do czynienia w ciągu ostatnich miesięcy, pomimo tego, że były dostrzegalne działania

wyłamujące się od tej zasady – niektóre państwa wykupowały szczepionki za wyższą cenę, by chronić własnych obywateli, pozostawiając bez ochrony biedniejsze nacje.

Inną próbą odnajdywania źródeł solidarności omawianą we wskazanym artykule było przeciwstawianie się zagrożeniom konkurencji rynkowej poprzez instytucję ubezpieczeń społecznych i nadanie charakteru prawnego działaniom o charakterze społecznym. Autorzy tej koncepcji wskazywali, że jesteśmy wzajemnie zadłużeni – mamy długi, ale równocześnie inni wiele nam zawdzięczają. Stąd też wypływa wzajemny obowiązek moralny. Powstaje pytanie, na podstawie czego moglibyśmy ustalić treść i wielkość naszych obowiązków. Autor rozważa możliwość odwołania się do teorii umowy społecznej lub do tak zwanej umowy solidarnościowej, choć – jak dostrzega – jedna i druga wydaje się fikcją.

W artykule pojawia się wiele problemów, z których warto zasygnalizować takie kwestie, jak dochodzenie, na drodze błędów i pomyłek, do dobra wspólnego, powodujące konieczność zapewnienia rekompensat członkom wspólnoty. Ważne jest pytanie: czy walka przeciwko złu społecznemu wymaga państwa silnego i scentralizowanego, a co się z tym wiąże, czy uspołecznienie wysiłków nie zakłada upaństwowienia egzystencji ludzkiej? Autor rozpatruje te problemy, wskazując, że to, co jawi się na widnokręgu wspólnego działania, nie jest tylko lepszym sposobem bytowania każdej jednostki, lecz także stanem naszej „jakości życia”. Zatem solidarność w jakiejś formie jest nam potrzebna, gdyż wpływa na poprawę jakości naszego życia.

W innej historycznej perspektywie źródeł solidarności poszukuje Tomasz Homa. Artykuł *Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne* koncentruje się na tworzeniu się „ducha” solidarności w społeczeństwie polskim w drugiej połowie XX wieku. W tekście omówione zostały indywidualne i zbiorowe formy kształtowania się i wyrażania postaw solidarnościowych podczas protestów lat 1956–1980 w środowiskach polskich robotników.

Jest to udana próba uchwycenia istotnych przemian w dojrzewaniu do solidarnego myślenia i działania, które stopniowo krystalizowało się w roku 1980 i latach następnym w swoistą formę kultury solidarności. Tutaj autor stara się wskazywać uniwersalnie ważne aspekty tego unikalnego fenomenu, jakim było splatanie się duchowości polskiej i kultury solidarności.

Autor charakteryzuje tę kulturę poprzez omówienie czterech, jego zdaniem istotnych, aspektów: wspólnotowości, działań *non-violence*, negocjacji w atmosferze wzajemnego poszanowania drugiej strony, a także wdzięczności. Na tle historycznych rekonstrukcji ważna jest konfrontacja powstawania kultury solidarnościowej z jej destrukcją, jaka dokonała się w latach 90. XX wieku oraz wciąż dokonuje się w wieku XXI. Analiza rozpadu etosu solidarności przeprowadzana jest przez pryzmat diagnoz prowadzonych przez Józefa Tischnera. Autor podejmuje się próby rekonstrukcji fenomenologicznych analiz Tischnera, starając się zrozumieć sens „etosu solidarności” przez proces jego rozkładu. Wskazuje przy tym, że przyczyną obecnego stanu społeczeństwa jest wyparcie przez solidarność frakcyjną solidarności ludzkiej, a przez solidarność interesów – solidarności sumień. Artykuł stanowi ważny wkład w próbę zrozumienia przyczyn obecnych podziałów polskiego społeczeństwa oraz pobudza do refleksji nad stanem solidarnościowego myślenia i działania współcześnie.

Problemy te porusza również, w nieco innej perspektywie historycznej, Władysław Zuziak. W artykule *O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera* omawia kwestię dojrzewania do rzeczywistej solidarności w świadomości społeczeństwa polskiego. W tekście zaprezentowana została ewolucja pojęcia „solidarność” począwszy od wczesnych koncepcji Karola Wojtyły do znaczeń, które ukształtowały się w wystąpieniach Papieża na skutek „dialogu” z poglądami Tischnera. Ukazane zostały zaczątki idei solidarności, które w *Osobie i czynie* Wojtyła analizował w związku z zagadnieniem uczestnictwa w dobru wspólnym. Uczestnictwo się urzeczywistnia, gdy osoba wchodzi w określoną relację z innymi osobami i dobru wspólnym. Przyjmując postawę solidarności, podmiot utożsamia się z dobru wspólnym społeczności, w której żyje. Traktuje to dobro jako własne i stara się angażować w jego realizację. Gdy zaś sposób realizacji dobra wspólnego w jego przekonaniu jest nieodpowiedni, wówczas podmiot przyjmuje postawę moralnego sprzeciwu.

Przy okazji tych prezentacji ukazane zostało oddziaływanie Jana Pawła II na przemiany Polaków – zarówno duchowe, jak i społeczne. Autor przypomina słowa Wojtyły, który podkreślał, że uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając „wspólnie z innymi”, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Dwadzieścia lat później „działanie” Jana

Pawła II zamieniło się pod jego wpływem w „dzianie się”, którego efektem było powstanie ruchu „Solidarność”.

W artykule zostały przedstawione również analizy Józefa Tischnera dotyczące fenomenu solidarności. Kluczowa dla tej koncepcji jest idea wolności, która miała być podstawą do zaistnienia autentycznej solidarnej wspólnoty. Tu również jest istotne odwołanie do drugiego człowieka. Tischner przekonywał, że solidarność nie jest wartością łatwą do urzeczywistnienia, gdyż wzywa do zapomnienia o sobie. Bezinteresowne dążenie do dobra wyrażone w ideale solidarności domaga się swoistej postawy wobec życia – pokory. Taka postawa rozwiewa iluzje dotyczące własnej wartości, zarówno te, które prowadzą do pychy, jak i te prowadzące do kompleksów. W obu przypadkach bowiem dochodzi do zagubienia autentyczności.

W przekonaniu Tischnera etos solidarności nie został zinterioryzowany przez społeczeństwo, gdyż wciąż zapominamy o sobie i swojej godności, o tym, że trzeba się o nią starać, walcząc z własnym egoizmem. Solidarność domaga się swoistej duchowej jedności. Wspólnota ducha nie domaga się jednomyślności poglądów, ale szacunku do drugiego człowieka; nie domaga się, byśmy we wszystkim się zgadzali, ale abyśmy rozumieli, że nasz „przeciwnik” w inny sposób dostrzega możliwość realizacji dobra wspólnego. Realizacja dobra wspólnego to autentyczne uczestnictwo, którego domagał się Wojtyła. Wspólnota ducha pozostaje skarbcem, z którego czerpiemy siłę – wszyscy wspólnie i każdy z osobna.

Solidarność osób i społeczeństw nie jest celem samym w sobie. Jego sensem i uzasadnieniem jest realizacja dobra wspólnego w wymiarze zarówno indywidualnym, wspólnotowym, jak i globalnym. Solidarność wewnątrzspołeczna i solidarność międzynarodowa są konieczne, gdyż wymaga tego współzależność współczesnego świata. I w tym duchu rozwija tę myśl Grażyna Bilik w swoim tekście *Solidarność sumień czy globalizacja obojętności? Kryzys uchodźczy w świetle myśli Józefa Tischnera i papieża Franciszka*. Autorka konfrontuje heroiczną walkę o godność człowieka, każdego człowieka, w okresie powstawania ruchu „Solidarność” z sytuacją obecną. Przypomina, że ten spontaniczny ruch rodził się w konfrontacji z reżimem i był przykładem wierności takim wartościom, jak prawda, wolność czy godność drugiego człowieka. Nadzieja była siłą, która towarzyszyła ludziom dobrej woli w urzeczywistnianiu tych wartości w nowym łaździe społecznym. Autorka

w tym kontekście przypomina myśl Tischnera: „człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei”, co sugeruje, że być może brak nadziei jest przyczyną współczesnej dezintegracji dawnej idei. Przyczyną może być również instytucjonalizacja zarządzania nadzieją i lękiem, oparta na znajomości mechanizmów społecznych u rządzących.

A może idea solidarności jest w dzisiejszych czasach anachronizmem? Trudno bowiem w konkretnych warunkach realizować dawną solidarność sumień wobec współczesnych procesów migracyjnych. Zdaniem Autorki, strach, ignorancja czy konformizm rodzą przyzwolenie na zło będące ceną za spokojne i wygodne życie. W tym kontekście przywołuje ona rozważania Michaela Sandela o możliwym zasięgu solidarności oraz przypomina apele papieża Franciszka o globalizację solidarności przeciw globalizacji obojętności, której źródłem jest, w przekonaniu Autorki, moralny indywidualizm.

Chyba dobrą ilustracją takiego indywidualizmu, a wręcz jego gloryfikacją są poglądy Ayn Rand zaprezentowane w artykule: *Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand* Sławomira Drelicha. Pisarka, której poglądy zostały przedstawione, podejmuje krytykę altruizmu z perspektywy libertariańskiej. Rand z punktu widzenia moralnego indywidualizmu poddaje krytyce ideę altruizmu i wskazuje na egoizm jako motor wszelkiego postępu.

Wbrew koncepcjom prospołecznym Rand uważa, że zasada etyczna głosząca, że zdolności jednostek należą do społeczeństwa, jest nie do pogodzenia z wolnością. Utożsamia przy tym altruizm z samopoświęceniem, które – w jej przekonaniu – prowadzi do autodestrukcji i stanowi działanie sprzeczne z własnym interesem każdego człowieka. Altruizm według niej prowadzi do moralnej i fizycznej śmierci człowieka. Upraszczała postrzeganie relacji wspólnotowych apologia egoizmu wyraża się u Rand w licznych apodyktycznych sformułowaniach. Między innymi stwierdza, że etyka altruistyczna opiera się na metafizyce „wrogiego wszechświata”, na teorii, według której człowiek z samej swej natury jest bezradny i skazany na niepowodzenie, a osiągnięcia, powodzenie i szczęście są dlań niemożliwe do zrealizowania. Konsekwencją jest uznanie, że altruizmu nie da się pogodzić z wolnością, kapitalizmem i prawami człowieka. Co więcej, społeczeństwo, państwo i gospodarka, które – zdaniem Rand – opierają się na moralności altruistycznej, stają się „bezduszną maszyną obsługiwaną przez moralne i intelektualne miernoty”. Można polemizować z uproszczeniami Rand, ale w tej opinii jest sporo racji,

jeżeli zdamy sobie sprawę z liczby polityków, działaczy i urzędników (oraz z ich intelektualnych walorów) żerujących na systemie państwowej opieki. Ma również oczywście rację, gdy wskazuje, że każda rozbudowana władza ingerująca w prywatność obywatela i ograniczająca jego możliwości działania jest swoistą formą tyranii, która hamuje rozwój społeczeństw i jednostek, jednak nie sposób zgodzić się z tezami amerykańskiej pisarki upraszczającymi relacje wspólnotowe. Warto jednak je poznać, gdyż mają one wielu zwolenników, właśnie dlatego że upraszczają skomplikowaną rzeczywistość społeczną.

O ile Rand, z jej apologią egoizmu, można zakwalifikować do konserwatywnego skrzydła amerykańskich libertarianów, o tyle inny amerykański liberał-pragmatysta, zaliczany do czołowych filozofów postmodernistycznych, ukazuje odmienną perspektywę budowania zarówno ładu społecznego, jak i relacji międzyludzkich. *Postmodernistyczna solidarność w ujęciu Richarda Rorty'ego* Barbary Żmudy-Frydrychowskiej jest próbą przybliżenia nam tej odmiennej koncepcji solidarności. Rorty, jak przystało na przedstawiciela postmodernizmu, odrzuca wszelkie teorie dotyczące natury ludzkiej, zarówno te, które akcentują społeczną naturę człowieka, jak i te gloryfikujące egoizm. Swoistym kryterium tej koncepcji jest rezygnacja z tego, co nieużyteczne i bezsensowne, na rzecz tego, „co korzystne i w praktyce pomocne”. W swojej pragmatycznej koncepcji wskazuje, że usensownienie życia ludzie osiągają, realizując „pragnienie solidarności” albo „pragnienie obiektywności”. Podejmując krytykę tej ostatniej opcji, uważa, że obiektywistyczna tradycja poszukiwania prawdy dla niej samej odcina człowieka od przywiązania do wspólnoty, co zbliża jego poglądy do rozwiązań amerykańskich komunitarian.

W jego „liberalnej utopii”, jak sam określa swoją koncepcję, życie jednostki toczy się pomiędzy dwoma biegunami: autokreacji i solidarności. Oba są związane z potrzebą akceptacji przez wspólnotę oraz wynikają z wrażliwości, którą jednostka dzięki wspólnotowej rzeczywistości jest w stanie przeżywać.

Solidarność nie jest w omawianej koncepcji jakimś faktem, który mamy odkryć, ale raczej pewnym celem do osiągnięcia. Osiągamy go nie przez filozoficzne dociekania, lecz dzięki empatii, która porusza wyobraźnię, pozwalając nam dostrzec w obcych ludziach „cierpiących bliźnich”. Tutaj zaufanie do wolności i solidarność z tymi, którzy cierpią, jest podstawową wartością,

natomiast największą antywartością byłoby zadawanie cierpienia. Solidarność ludzka nie powstaje na bazie abstrakcyjnie pojmowanej „ludzkości”, ale w odniesieniu do drugiego człowieka jako „jednego z nas”, mogącego cierpieć tak, jak my sobie jesteśmy w stanie wyobrazić.

Ideąłem zadany w projekcie solidarności jest świat, w którym ludziom będzie się żyło razem lepiej, w którym egoizm zastąpi solidarność, nienawiść wyprze tolerancja, a ideologiczną głupotę wyeliminuje zdrowy rozsądek. Droga do tego celu wiedzie poprzez dialog, a nie przemoc, poprzez wzajemną solidarność, a nie upokarzanie drugiego. Narzędziem do realizacji tego celu byłyby edukacja pogłębiająca naszą zdolność do współodczuwania. Autor podkreśla, że na pełny rozwój solidarności mogą pozwolić sobie przede wszystkim społeczeństwa stabilne i w miarę zamożne. A zatem by osiągnąć powszechną solidarność, konieczna jest również solidarna i sprawiedliwa dystrybucja dóbr, która umożliwi dalszy rozwój moralny społeczności ludzkiej.

Ten wątek do pewnego stopnia rozwinięty został w kolejnym artykule: *(Nie)solidarne traktowanie zatrudnionych w prawie unijnym*. Autor Andrzej Marian Świątkowski wskazuje, jak rozwój technologiczny, który pociąga za sobą nowe formy pracy i zatrudnienia, może wpływać na (nie)sprawiedliwe rozwiązania prawne. Z założenia na europejskim rynku pracy obowiązuje zasada równego traktowania wszystkich osób aktywnych zawodowo. Nie powinni oni być różnicowani ze względu na charakter i rodzaj wykonywanej pracy ani z uwagi na to, w jakich formach i na czym ją wykonują. Jednak Autor ukazuje, że dynamicznie rozwijające się elektroniczne technologie zatrudnienia mogą stać się zagrożeniem dla unijnego modelu mającego gwarantować sprawiedliwe i jednakowe korzystanie przez osoby pracujące z przysługujących im uprawnień. W takich jak omawiana w tekście sytuacjach pojawia się problem wypracowywania nowych rozwiązań, które byłyby zgodne z istniejącymi standardami prawnymi. Z jednej strony należy wspierać innowacyjne formy zatrudnienia, zachęcać do przedsiębiorczości i samozatrudnienia, promować mobilność zawodową. Ale równocześnie, jak wskazuje Autor, winniśmy zapobiegać powstawaniu stosunków pracy prowadzących do niepewnych warunków pracy, w tym poprzez wprowadzenie zakazu nadużywania nietypowych umów o pracę.

Kolejną próbą skonkretyzowania rozważań nad ideą solidarności jest praca *Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym i ubogim*

w perspektywie historycznej i współczesnej Karoliny Ferreira Fernandes. W artykule ukazany został wielowymiarowy charakter wolontariatu, jego historia oraz oddziaływanie na integrację środowiska społecznego. Autorka wskazuje mechanizmy, które taką integrację warunkują i wzmacniają (interioryzacja, symbolizacja wartości, implementacja, kontrola społeczna). Zreferowane zostały historyczne i kulturowe źródła postaw pomocowych w służbie chorym i ubogim. Autorka podejmuje analizę wpływu społecznej nauki Kościoła na współczesny kształt społeczeństwa obywatelskiego. Ukazuje związek wolontariatu z wartościami chrześcijańskimi. Prezentuje, jak Kościół katolicki wpływa na rozwój ruchów pomocowych na świecie, a także przedstawia liczne przykłady takiej działalności, omawiając również wolontariat w służbie chorym na COVID-19.

Jeszcze inną perspektywę dla rozważań nad problemem solidarności odnajdujemy w artykule Michaela Dominica Taylora *Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations*. Autor wychodzi od analizy narodzin ruchu solidarnościowego w Polsce jako reakcji na system komunistyczny. W tym kontekście analizuje poglądy Józefa Tischnera i Jana Pawła II. Wskazuje jednak na głębsze fundamenty tworzenia się solidarności jako reakcji na współczesną formę egoizmu i indywidualizmu, którą wyraża maksyma Machiavellego: *homo homini lupus est*. Taylor wskazuje na pragmatyczne wymiary solidarności w coraz szerszych kręgach solidaryzowania się dojrzejących do odpowiedzialności za świat człowieczeństwa.

Odnajdujemy tu myśli wcześniej sygnalizowane między innymi przez Hansa Jonasa czy papieża Franciszka dotyczące zwiększonej odpowiedzialności człowieka za cały świat stworzony. Zasada solidarności rozszerza się w tej koncepcji na wszystkie sfery przyrody. Autor nie bez racji wskazuje, że do zachowania zdrowia społeczności ludzkiej, a nawet przetrwania ludzkości niezbędne jest odpowiedzialne myślenie i działanie człowieka. Równocześnie podkreśla, że źródłem naszej solidarności z drugim człowiekiem i z całym światem stworzonym jest to, co nas przekracza: boska transcendencja. Za taką solidarnością przemawia wiara w godność osoby ludzkiej i w odpowiedzialność za świat stworzony „synów Bożych”. Do solidarności ze stworzeniem może prowadzić refleksja nad prawdami metafizycznymi, a także zaangażowane działanie, które wyraża się poprzez uczestnictwo, komuniję i dar z siebie. Takie działanie w przekonaniu Autora jest niezbędne

do uratowania zdrowia zarówno świata przyrody, jak i naszych społeczności ludzkich oraz demokracji.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że artykuły zgromadzone w naszej publikacji nie wyczerpują problematyki związanej z solidarnością. Ich zadaniem nie było rozwiązanie wszystkich wątpliwości, jakie wiążą się ze źródłami oraz perspektywami tej idei. Jednak z pewnością mogą stanowić punkt wyjścia do refleksji i dyskusji nad warunkami budowania lepszego ładu społecznego.

W myśleniu o solidarności ważne jest podejście wieloaspektowe, umiejętność podkreślania i integrowania wielu różnych – czasem tylko pozornie – punktów widzenia, u podstaw których znajdują się wspólnie podzielane wartości. Solidarność, parafrazując Ricoeura, stale daje do myślenia. Ale owo „dawanie do myślenia” dokonuje się zawsze w określonych warunkach historycznych i kulturowych. Każda epoka podsuwa nam nowe problemy, które zmuszają nas do stałego konfrontowania się z dotychczasowymi wzorcami myślenia o solidarności. Trzeba rozpocząć nowe myślenie o solidarności, które bardziej będzie nastawione na teraźniejszość i przyszłość niż na reprodukcję historyczną. Być może zbyt wiele czasu poświęcono przeszłości solidarności. Dziś jednak stoimy przed nowymi wyzwaniem, które domagają się od nas zmiany stylu myślenia o solidarności. Przyszłość, w której pojawia się coraz więcej niepewności, zagrożeń, nieokreślonego ryzyka, zmusza nas do ponownego przemyślenia idei solidarności i warunków jej realizacji. Pandemia obnażyła wiele problemów związanych z solidarnością. Można powiedzieć, że stanowi ona empiryczny dowód na to, że ludzie mają do niej różny stosunek, i nawet w obliczu globalnego zagrożenia nie biorą jej pod uwagę w swoich działaniach społecznych.

Oczywiście bez solidarności żyć nie możemy. Choć w teorii brzmi to dostojnie, w praktyce mamy kłopoty z jej urzeczywistnieniem – zwłaszcza że zachodzi pilna potrzeba wypracowania nowych wzorów urzeczywistniania zasady solidarności w społeczeństwie technologiczowanym i coraz mocniej zindywidualizowanym. Nowa rzeczywistość domaga się zmiany dotychczasowego paradygmatu teoretycznego. Trzeba myśleć o solidarności w duchu interdyscyplinarnej refleksji, w którą zaangażują się przedstawiciele różnych nauk. Tylko w ten sposób uda nam się zrozumieć, na czym będzie polegała solidarność przyszłości. Solidarność pozostaje istotnym projektem społecznym, ale jego urzeczywistnianie wymaga interdyscyplinarnej refleksji,

dyskusji i wzrastającej świadomości wszystkich członków społeczności ludzkiej, że jest ona nie tylko niezbędna, ale również – że się nam ona opłaca.

Przed nami pozostaje kluczowe pytanie o solidarność jutra. Aby na nie odpowiedzieć, potrzebna jest współpraca badaczy z różnych obszarów teoretycznych. Świat społeczny, ekonomiczny i kulturowy zmieniają się zbyt szybko, aby sama etyka czy filozofia były w stanie uchwycić wszystkie określające go prawidłowości. W odpowiedzi na pytanie o solidarność jutra jest miejsce zarówno dla socjologa, prawnika czy politologa, jak i dla ekonomisty, psychologa czy teologa. O solidarności jutra trzeba myśleć w sposób wieloaspektowy, otwarty, ze stałą świadomością, że nasze odpowiedzi mogą być, a raczej będą, niczym innym jak tylko hipotezami, które może potwierdzić praktyka. Solidarność jutra to kolejne wyzwanie, które w przyszłości zamierzamy podjąć, licząc na to, że uda nam się podejmować owocną współpracę z badaczami, którym bliska jest idea solidarności.

Conclusions

Our series “Ethics and the Public Life” addresses current ethical problems of contemporary public life. So far we have discussed, among others, freedom, trust, hatred, sensitivity and justice. Forty years after the birth of the Solidarity social movement, we reflect on the topicality of the idea of solidarity in public life.

The Authors invited to take part in the philosophical debate on the phenomenon of solidarity analyse the impact of this idea in various spheres of public life. Therefore, the articles published in this volume cover a wide range of problems linked with an attempt to define this concept and to grasp its understanding in contemporary society. The Authors consider whether we have moved away from the original understanding of solidarity, and – if so – why and in which direction. They reflect not only on the origins of this concept but also on its justification and possible applications. How far can we reasonably extend the boundaries of solidarity: does it refer to all people, all animate beings or perhaps all of creation?

Maybe we misinterpret the reality using this concept and only generate hypotheses that are verified by the social reality. The problem is that all our attempts to rationalize this reality using such moral concepts as solidarity may turn out to be impossible utopian projects.

It is worth remembering that the concept of solidarity entered our culture – at least its social dimension – relatively recently. After it first appeared in the writings of the French utopians and Comte in the 18th century, for

a long time it was treated primarily as a research hypothesis. It was not until the events of the 1980s that this concept was included in a series of social projects that seemed to stand a chance of being realized in practice. We are aware of the hypothetical nature of our judgements and projects regarding solidarity and of the fact that our discussion reveals different points of view, the value of which lies in their potential to help us better understand our socio-economic reality.

Ryszard Moń's article entitled *Individual, Social and Moral Dimension of Solidarity*, which opens the monograph, discusses interrelationships existing in various dimensions of social life which are revealed through the phenomenon of solidarity. The Author deliberately uses the word "phenomenon" to draw our attention to the nature of the phenomenon of solidarity. He emphasizes the fact that the thinkers who brought the idea of solidarity to life tried to detach the evaluation of human actions from all external authorities, especially the religious ones (God, the Church). They wondered how to establish a constructive organisation of community without referring to religious principles, and they searched for the foundations through which we could establish the legitimacy, content and range of our moral obligation.

Some philosophers looked for the sources of solidarity in fighting social evils, best exemplified by epidemics. This concept, not only in the Author's opinion, may be particularly interesting now in the midst of the coronavirus pandemic. As an epidemic can break out anywhere, it is necessary to consolidate the global society against a potential disease. This can be done by the search for sources, scientific research, and responsibility to observe hygiene recommendations. The risk is still present, although it remains invisible. Minimizing it requires high expenditures and coordinated actions, which should apply to all individuals covered by the same solidarity. In such situations, an individual cannot do only what suits him; he must cede his freedom to an institution that is capable of forcing him and others to act appropriately. In this view, solidarity would be an imperative that is universally applicable in the face of epidemiological threats. This was the principle of international solidarity at the time of the coronavirus pandemic in recent months, despite certain exceptions, e.g. when, in order to protect their own citizens, some countries bought vaccines at higher prices, leaving poorer nations unprotected.

Another attempt to look for sources of solidarity discussed in this article was to counter the threat of market competition by means of the institution of social insurance and by means of granting legal validity to actions of a social nature. The authors of this concept argue that we are indebted to one another, we owe debts, but, at the same time, others owe us a lot. This is a source of our mutual moral obligation. However, the question that needs answering is how to determine the content and range of our obligations. The Author of the article considers referring to the social contract theory or to the so-called solidarity contract, although, in his opinion, both seem to be illusory.

The article addresses a number of problems, including the way of achieving the common good through a process of trial and errors, which makes it necessary to provide compensation to community member. Important questions are whether the fight against social evils requires a strong and centralized state and whether the socialization of the common effort assumes the nationalization of human existence. The Author analyses these issues and observes that what appears on the horizon of common action is not only a better way of existence for each individual but is also a state of our “quality of life.” Thus, we need some form of solidarity because it improves the quality of our lives.

Tomasz Homa looks for the origins of solidarity from a different historical perspective. His article entitled *Spirit and Culture of Solidarity: Historical and philosophical study* focuses on the formation of the “spirit” of solidarity in the Polish society in the second half of the 20th century and discusses individual and collective forms of forming and expressing solidary attitudes during the protests of Polish workers in the period between 1956 and 1980.

The article offers a successful attempt to capture significant changes in the maturation to solidary thinking and acting, which in 1980 and in the following years gradually crystallized into a specific form of the culture of solidarity. The Author presents universally significant aspects of the unique phenomenon of the intertwining of the Polish spirituality and the culture of solidarity.

The Author characterizes this culture by discussing its four crucial aspects: the sense of community, non-violence actions, negotiating in an atmosphere of mutual respect, and gratitude. Against the background of the historical reconstruction, it is worth confronting the emergence of the culture of solidarity with its destruction, which took place in the 1990s and which is still

taking place in the 21st century. The analysis of the disintegration of the ethos of solidarity is conducted through the prism of Józef Tischner's diagnoses. The Author reconstructs Tischner's phenomenological considerations in order to understand the meaning of the "ethos of solidarity" through the process of its disintegration. He concludes that the current condition of society has resulted from replacing human solidarity by factional solidarity and solidarity of conscience by solidarity of interests.

The article is a valuable contribution to the attempt to understand the causes of current divisions in the Polish society and stimulates reflection on the state of contemporary solidary thinking and acting.

These issues are also addressed by Władysław Zuziak from a slightly different historical perspective. In his article entitled *On the Possibilities of Rebuilding Social Solidarity*, he discusses the issue of the maturation of real solidarity in the consciousness of Poles. He discusses this complex problem through the prism of the views and actions of John Paul II and Józef Tischner. The article describes the evolution of the concept of "solidarity" starting with Karol Wojtyła's early views and finishing with the Pope's later reflections shaped by his "dialogue" with Tischner's views. It presents the origins of the idea of solidarity, which Wojtyła analyses in *Person and Act* with reference to participation in the common good. This participation is realized when a person enters into a specific relationship with other persons and the common good. By adopting an attitude of solidarity, the person identifies himself with the common good of the community in which he lives. He treats this good as his own and tries to engage in its realization. When he considers the way in which the common good is realized to be inappropriate, he adopts an attitude of moral opposition.

The article also discusses the impact of John Paul II on the transformation – both spiritual and social – of Poles. The Author quotes Wojtyła's words in which he stresses that participation understood as the person's attribute allows him to fulfil the act and fulfil himself in it by acting "together with others." Twenty years later, the impact of John Paul II's turned his "acting" into "happening," which led to the creation of the Solidarity movement.

The article also presents Józef Tischner's analyses of the phenomenon of solidarity. The idea of freedom is central to this concept and forms the basis for the emergence of the authentic solidary community. Here, too,

we find a vital reference to the other person. Tischner argues that solidarity is not a value that is easy to realize, as it calls for forgetting about oneself. The selfless pursuit of the good expressed in the ideal of solidarity demands a specific attitude to life – humility. Humility dispels illusions about one's own worth, both those that lead to pride and those that lead to complexes, because in both cases authenticity is lost.

Tischner believes that the ethos of solidarity has not been internalized by society because we keep forgetting about ourselves and our dignity and about the fact that we have to strive for it by fighting our own egoism. Solidarity demands a kind of spiritual unity. Community of spirit does not demand unanimity of opinion but respect for the other; it does not demand from us to be of the same opinion but to understand that our “opponent” sees the possibilities of realizing the common good in a different way. The realization of the common good is achieved through authentic participation advocated by Wojtyła. The community of spirit is the treasure from which our strength is drawn: by all of us together and by each of us individually.

Solidarity between persons and societies is not an end in itself. Its meaning and justification lies in the realization of the common good, both individually, communally and globally. Intra-societal solidarity and international solidarity are necessary because the interdependence of the modern world demands it. It is in this spirit that Grażyna Bilik develops this thought in her text entitled *Solidarity of Consciences or Globalization of Indifference? The refugee crisis in the light of the reflection of Józef Tischner and Pope Francis*.

The Author confronts the heroic struggle for dignity of every human being at the time of the emergence of the solidarity movement with the current situation. She reminds us that this spontaneous movement was born from the confrontation with the regime and was an example of faithfulness to such values as truth, freedom and the dignity of another human being. Hope was the force that accompanied people of good will in realizing these values in the new social order. In this context, the Author quotes Tischner's thought: “man is capable of heroism only in the name of some hope,” which suggests that the lack of hope might have been the cause of the contemporary disintegration of the old idea of solidarity. The institutionalization of the management of hope and fear, based on the knowledge of social mechanisms

possessed by those in power might be another possible cause. Or perhaps nowadays the idea of solidarity is an anachronism?

It is difficult to realize the old solidarity of conscience in the face of contemporary migration processes. According to the Author, fear, ignorance and conformism grant permission to evil as the price for a peaceful and comfortable life. In this context, she refers to M. Sandel's reflections on the possible range of solidarity and recalls Pope Francis' appeals for the globalization of solidarity against the globalization of indifference, the source of which, in the Author's opinion, is moral individualism.

Ayn Rand's views can serve as a good illustration of such individualism, or even its glorification. They are discussed in Sławomir Drelich's article entitled *The Critique of Altruism in Ayn Rand's Political Philosophy*. Rand, a libertarian, criticises altruism from the perspective of moral individualism and claims that egoism is the engine of all progress.

Contrary to pro-social concepts, Rand believes that the ethical principle according to which individuals' talents belong to society is incompatible with freedom. She equates altruism with self-sacrifice, which, in her view, results in self-destruction and runs against individuals' self-interest. For her, altruism leads to man's moral and physical death.

Rand expresses her apologia of egoism in numerous apodictic formulations, which simplifies the perception of communal relations. For example, she claims that altruistic ethic is based on the metaphysics of a "hostile universe," a theory according to which man – by his very nature – is helpless and doomed and unable to achieve success and happiness.

This leads to the view that altruism is incompatible with freedom, capitalism and human rights. Moreover, society, the state and economy, which, according to Rand, are based on altruistic morality, become "a soulless machine operated by moral and intellectual mediocrities." One can argue with Rand's simplifications, but there is a good deal of truth in this view if one takes into consideration the number of politicians, activists and bureaucrats (and their intellectual level) who prey on the state's welfare system. She is also right, of course, when she observes that any extensive government that interferes with citizens' privacy and limits their possibilities for action is a form of tyranny which impedes the development of societies and individuals. Although it is impossible to agree with those Rand's claims which simplify relations

within communities, they are definitely worth exploring, especially in view of the fact that they have many supporters, precisely because they simplify our complex social reality.

While Rand with her apologia of egoism can be assigned to the conservative wing of American libertarianism, Richard Rorty, a leading postmodernist philosopher, is an American liberal-pragmatist who advocates a different perspective on the social order and interpersonal relations.

Barbara Żmuda-Frydrychowska's article entitled *Richard Rorty's Post-modern Solidarity* presents his concept of solidarity. Rorty, as befits a post-modernist, rejects all theories of human nature, both those that emphasize the social nature of man and those that glorify egoism. The specific criterion of his concept is the renunciation of what is useless and meaningless in favour of what is "beneficial and practically helpful." In his pragmatic views, he observes that people lead meaningful lives by pursuing either "the desire for solidarity" or "the desire for objectivity." He criticizes the latter option and claims that the objectivist tradition of searching for truth for its own sake cuts man off from the attachment to community, which brings his views closer to those held by American communitarians.

In his "liberal utopia," as Rorty himself defines his concept, the life of an individual takes place between two poles: self-creation and solidarity. Both are connected with the need to be accepted by community and result from the sensitivity which the individual, thanks to community, is able to experience.

Solidarity in this concept is not a fact to be discovered but rather a goal to be achieved. It is achieved not through philosophical enquiry but through empathy, which stimulates our imagination and enables us to see "suffering neighbours" in strangers. Trust in freedom and solidarity with those who suffer is a fundamental value in this concept, while inflicting pain is the greatest anti-value. Human solidarity does not arise on the basis of an abstractly conceived "humanity" but in relation to the other person as "one of us," someone who can suffer as we are able to imagine.

The ideal put forward in the project of solidarity is a world in which people will live better lives together, in which egoism will replace solidarity, tolerance will supplant hatred and common sense will eliminate stupidity. The road to this goal leads through dialogue rather than violence and through mutual solidarity rather than humiliation of the other. Education that deepens

our capacity for empathy is a tool for achieving this goal. Rorty claims that only stable and prosperous societies can afford comprehensive development of solidarity. Thus, achieving universal solidarity necessitates solidary and just distribution of wealth, which will enable further moral development of the human community.

This theme is addressed in the article entitled *(Non-)solidary Treatment of Employees in the EU Law*. Its Author, Andrzej Marian Świątkowski, describes how technological development, which entails new forms of work and employment, may lead to un-just legal solutions. Theoretically, the European labour market is governed by the principle of equal treatment of all economically active persons who should not be differentiated according to the nature and type of work nor on whose behalf it is performed.

The Author argues, however, that dynamically developing electronic employment technologies may become a threat to the EU model which is supposed to guarantee all employees fair and equal exercise of rights. The situations discussed in the article call for developing new solutions that would be compatible with existing legal standards. On the one hand, innovative forms of employment should be supported, entrepreneurship and self-employment should be encouraged, and job mobility should be promoted. But, on the other hand, as the Author notices, establishing employment relationships which lead to precarious working conditions should be prohibited, by, for example, prohibiting the abuse of atypical employment contracts.

Karolina Ferreira Fernandes' article entitled *Voluntary Service among Catholics* is another attempt to concretize the considerations of the idea of solidarity. The article presents the multidimensional character of voluntary service, its history and impact on the integration of the social environment. The Author discusses the mechanisms that determine and strengthen such integration (interiorization, symbolization of values, implementation, social control) and presents historical and cultural sources of helping attitudes in the service of the sick and the poor. She analyses the influence of Catholic social teaching on the contemporary civil society and reveals the relationship between voluntary service and Christian values. She shows how the Catholic Church influences the development of helping movements in the world and presents numerous examples of such activity, including voluntary service offered to people with COVID-19.

Another perspective on the problem of solidarity can be found in Michael Dominic Taylor's article *Solidarity with Creation: Uncovering the Hidden Foundations*.

The Author starts with analysing the birth of the Solidarity movement in Poland as a reaction against the communist system. In this context, he analyses the views of Józef Tischner and John Paul II. However, he discusses deeper foundations of the creation of solidarity as a reaction to the contemporary form of egoism and individualism expressed by Machiavelli's maxim *homo homini lupus est*. Taylor presents pragmatic dimensions of solidarity in the expanding circles of solidarizing which is maturing into responsibility for the human world.

He refers to the ideas concerning man's increased responsibility for all of creation which is discussed by, for example, Hans Jonas and Pope Francis. Here the principle of solidarity is extended to all spheres of nature. The Author, not without reason, observes that responsible human thinking and acting is necessary for the preservation of humans' health and even for the survival of humanity. At the same time, he finds the source of our solidarity with another person and with all creation in that which transcends us, i.e. in divine transcendence. Such solidarity is supported by faith in the dignity of the human person and in the responsibility of the "sons of God" for the created world. Solidarity with creation can be achieved through reflection on metaphysical truths and committed action which finds its expression in participation, communion and self-giving. The Author believes that such action is necessary to safeguard the health of both the natural world and the health of our human communities and our democracies.

We are aware that the articles published in this volume do not address all issues related to solidarity. They are not intended to resolve all doubts regarding the origins of and perspectives on this idea. However, they can certainly serve as a starting point for reflection and discussion on the conditions conducive for building a better social order.

Reflection on solidarity requires a multi-faceted approach and the ability to highlight and integrate many different – sometimes only apparently – points of view that are built on shared values. Paraphrasing Ricoeur, we can say that solidarity is food for thought. But its being "food for

thought” always takes place in specific historical and cultural conditions. Each era is characterised by new problems which force us to constantly confront our previous patterns of thinking about solidarity. We need to start new thinking about solidarity that is more oriented towards the present and the future than towards historical reproduction. Perhaps too much time has been devoted to the past of solidarity. New challenges we face today require a change in the way we think about solidarity. The future with a growing number of uncertainties, threats, and unspecified risks forces us to rethink the idea of solidarity and the conditions for its implementation. The pandemic has revealed many problems linked with solidarity. It can be treated as a proof that people have different attitudes to solidarity and, even in the face of a global threat, do not take it into account in their social actions.

Of course, we cannot live without solidarity. Although it sounds beautifully in theory, in practice we have trouble with realizing it. Especially because there is an urgent need to develop new models for putting the principle of solidarity into practice in a technologized and increasingly individualistic society. The new reality demands a change in the current theoretical paradigm. We need to think about solidarity in the spirit of interdisciplinary reflection that involves representatives of different sciences. Only in this way will we be able to understand what the solidarity of the future will consist in. Solidarity remains an important social project, but its implementation requires interdisciplinary reflection, discussion and an increasing awareness that it is not only necessary but also that it pays off shared by all members of the human community.

The key question we need to answer is about the shape of the solidarity of tomorrow. However, in order to answer it, a collaboration of researchers from different theoretical areas is needed. The social, economic and cultural world is changing too quickly for ethics or philosophy alone to be able to grasp all the regularities that define it. In answering the question about the solidarity of tomorrow there is room for a sociologist, a lawyer, a political scientist, an economist, a psychologist and a theologian. It is necessary to think about the solidarity of tomorrow in a multifaceted and open way, being constantly aware that our answers may be, or rather will be, nothing more than hypotheses that can be confirmed by practice. The solidarity

of tomorrow is another challenge that we are planning to address in the future, hoping to engage in fruitful collaboration with researchers who are not indifferent to the idea of solidarity.

Noty o autorach

Bilik Grażyna, doktor. Zainteresowania naukowe: etyka, estetyka, fenomenologia. Ważniejsze publikacje: *Równość w kulturze*, w: *Równość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona-Byrska, Kraków 2012; *Sztuka jako najpełniejszy przejaw zakorzenienia ciała w świecie w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 2015; *Wrażliwość jako istota doświadczenia estetycznego*, w: *Obojętność i wrażliwość w życiu publicznym*, red. J. Mysona-Byrska, J. Synowiec, Kraków 2017.

Drelich Sławomir, doktor. Politolog i etyk; zajmuje się etyką życia publicznego, dyskursem publicznym i myślą polityczną. Autor książek: *Populistów ethos zmanipulowany*, Toruń 2010; *Wojny trybuna ludowego. Przypadek Andrzeja Leppera*, Toruń 2013; *Moralność kanibali. Ayn Rand wobec lewicowej wizji społeczeństwa*, Toruń 2020. Publikował między innymi w „Studiach Politologicznych”, „Przeglądzie Politycznym”, „Myśli Ekonomicznej i Politycznej”, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” i „Kwartalniku Filozoficznym”.

Ferreira Fernandes Karolina, mgr socjologii. Pracownik Zakładu Socjologii Polityki i Bezpieczeństwa Uniwersytetu w Białymstoku. Główne zainteresowanie badawcze: społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo informacyjne, aktywność Kościoła katolickiego w nowych mediach. Wybrane publikacje: *New Tools for Social Dialogue on the Internet. Opportunities and treats for new social sphere*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric, Special Issue on Argumentation Theory and Computer Science” (2011) 23 (36), s. 243–258; *Portale społecznościowe jako narzędzie wpływu politycznego*, „Nowe Media” 2 (2011), s. 55–68; *Działalność Kościoła katolickiego w Sieci. Nowe formy ewangelizacji*, w: *Nowe media. Wyzwania współczesności*, red. M. Sokołowski, Olsztyn 2014, s. 237–251.

Homa Tomasz, doktor habilitowany (ur. 1958). Jezuita, filozof, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się problematyką dotyczącą filozofii społecznej i politycznej, etyki, kultury i wychowania. Jest autorem monografii: *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Kraków 2002; *Obywatelskość*, Kraków 2013; *Wspólnotowość*, Kraków 2017; *Rzeczpospolita*, Kraków 2020; oraz współautorem publikacji: *Problemy współczesności a chrześcijaństwo. Zagadnienia etyczne i społeczne do dyskusji dla młodzieży i wychowawców*, Kraków–Warszawa 2004.

Moń Ryszard, profesor doktor habilitowany. Pracownik Akademii Teologicznej w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze dotyczą etyki współczesnej, głównie francuskiej (Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Vladimir Jankélévitch, Alain Badiou, Monique Canto-Sperber) oraz anglojęzycznej (John Rawls, Derek Parfit, James Griffin, Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Thomas Nagel, Michael Oakeshott). W swoich opracowaniach podejmuje problematykę związaną z powinnością, wartościami, relacjami normatywnością, podmiotowością, etyką przekonań, relacjami międzyludzkimi (Tadeusz Styczeń), prawami człowieka, wolnością, odpowiedzialnością, teorią narracji, etycznym wymiarem performatyki. Autor kilku monografii: *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości rozwinięcia koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999; *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011. Redaktor i współautor kilku prac zbiorowych, między innymi: *The Dilemmas of Modern Ethics*, Warsaw 2008; *Ethics in Public Life*, Warsaw 2009; *Etyczne wymiary praw człowieka*, Warszawa 2009; *O prawach człowieka nieco inaczej*, Warszawa 2011; *Prawa człowieka i świat wartości*, Warszawa 2011; *Styczeń* (w ramach grantu „Pomniki Filozofii Chrześcijańskiej”), Kraków 2020.

Świątkowski Andrzej Marian, profesor doktor habilitowany. Prawnik, socjolog, profesor zwyczajny Akademii Ignatianum w Krakowie, emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Jean Monnet European Professor of European Labour Law and Social Security Law”, LL.M Uniwersytet Pennsylvania w Filadelfii, autor ponad siedmiuset osiemdziesięciu prac naukowych z polskiego, europejskiego i międzynarodowego prawa pracy, prawa zabezpieczenia społecznego i polityki społecznej.

Taylor Michael Dominic, Assistant Professor of Philosophy, Edith Stein Institute of Philosophy lives in Granada, Spain, with his wife, Cassandra, where he works as the Executive Secretary of the International Laudato Si' Institute and teaches Metaphysics for the Edith Stein Philosophy Institute. He holds degrees in biology and environmental studies, bioethics, and philosophy. He earned his doctorate in philosophy in 2019.

Zuziak Władysław, profesor doktor habilitowany. Kierownik Katedry Etyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności (MCBFS), członek ESSAT-u (European Society for the Study of Science and Theology) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Etycznego. Zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, etyka, personalizm, francuska filozofia refleksyjna. Ważniejsze publikacje: *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georgesa Bastide'a i Jeana Naberta*, Kraków 1998; *Idea solidarności dzisiaj* (red.), Kraków 2001; *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera* (red.), Kraków 2002; *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Kraków 2012; *Nurty etyki. Od starożytności do nowożytności*, Kraków 2018. Dawał wykłady gościnne i brał udział w międzynarodowych sympozjach naukowych między innymi w Bochum, Bogocie, Budapeszcie, Louvain, Meksyku, Moskwie, Paryżu, Pekinie, Rzymie, Seulu, Tokio i Waszyngtonie.

Żmuda-Frydrychowska Barbara, doktor. Asystent w Katedrze Etyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Absolwentka Wydziału Filozoficznego tegoż Uniwersytetu. Ważniejsze publikacje: *Personalizm Adama Rodzińskiego wobec wyzwań współczesnej kultury*, Kraków 2020; *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, „Logos i Ethos” 23 (2018); *Rationality as a Guarantee of Human Dignity*, w: *Racjonalne – irracjonalne*, eds. P. Sucharek, O. Marchevsky, Prešov 2015; Zainteresowania naukowe: etyka współczesna, kultura ponowoczesna, prawa człowieka, bioetyka, etyka stosowana: etyka biznesu, etyka zawodowa oraz etyka polityki.

Spis treści

Wstęp	5
RYSZARD MOŃ Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności	7
TOMASZ HOMA Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne	33
WŁADYSŁAW ZUZIĄK O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera	57
GRAŻYNA BILIK Solidarność sumień czy globalizacja obojętności? Kryzys uchodźczy w świetle myśli Józefa Tischnera i papieża Franciszka	81
SŁAWOMIR DRELICH Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand	105
BARBARA ŻMUDA-FRYDRYCHOWSKA Postmodernistyczna solidarność w ujęciu Richarda Rorty'ego	121
ANDRZEJ MARIAN ŚWIĄTKOWSKI (Nie)solidarne traktowanie zatrudnionych w prawie unijnym	137
KAROLINA FERREIRA FERNANDES Wolontariat członków Kościoła katolickiego w służbie chorym i ubogim w perspektywie historycznej i współczesnej	157

MICHAEL DOMINIC TAYLOR

Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations 173

Zakończenie 195

Conclusions 207

Noty o autorach 219

Etyka i Życie Publiczne, tom X

Czterdzieści lat temu powstał w Polsce ruch społeczny „Solidarność”, który do dziś fascynuje filozofów, socjologów i politologów. Do rozwoju zarówno tego ruchu, jak i idei solidarności w znacznej mierze przyczynili się dwaj wybitni Profesorowie naszej uczelni: kard. Karol Wojtyła i ks. prof. Józef Tischner. Czujemy się zatem zobowiązani do rozwijania ich dzieła. Dlatego też Katedra Etyki naszej Uczelni dwadzieścia lat temu opublikowała ważną książkę *Idea solidarności dzisiaj. Działanie według wartości*. W roku 2018 powołano na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności. Przygotowując się do symbolicznego jubileuszu czterdziestolecia, staraliśmy się włączyć w te wydarzenia poprzez intelektualną refleksję nad tym, jaki był i jest wpływ idei solidarności na kształt polskiego społeczeństwa w ostatnich latach. Autorzy zaproszeni do filozoficznej analizy pojęcia solidarności w różnych sferach życia publicznego podjęli się próby zdefiniowania tego pojęcia i uchwycenia go w jego oryginalnym kontekście, jak również wyjaśnienia tego, jak je rozumie człowiek współczesny.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Międzynarodowe Centrum
Badań nad Fenomenem
Solidarności



ETYKA I ŻYCIE
PUBLICZNE

ISBN 978-83-7438-822-1



9 788374 138822 1