

**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 unikiem<sup>1</sup>. 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 Kuca<sup>2</sup>, 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*<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>. Jest też głęboko przekonany, że we współczesnym świecie nadużywa się tego słowa i przypisuje się mu niewłaściwą konotację<sup>5</sup>. „Stało się ono zamiennikiem takich pojęć jak równość, sprawiedliwość, szlachetność, co oczywiście jest błędem leksykalnym”<sup>6</sup>.

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?<sup>7</sup> 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 jawiącymi 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*<sup>8</sup>, 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 moralności<sup>9</sup>. 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”<sup>10</sup>.

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 epidemiologicznych<sup>11</sup>.

---

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 angażowana<sup>12</sup>.

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 innych<sup>13</sup>.

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”<sup>14</sup>. 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 oparcia<sup>15</sup>.

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 złorzeczenia 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 naturze<sup>16</sup>.

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

---

<sup>16</sup> 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 samemu<sup>17</sup>. 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”<sup>18</sup>.

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. Bakcyl pochodzi 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 zagrożona<sup>19</sup>.

Jak więc widzimy, taka jest charakterystyka zła moralnego. Nie odsyła ona do jedynej tylko przyczyny, ale do „środowiska”, do wielości splecionych 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, poczynać od matczynego 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 samej instancji zdolnej do zobowiązania wszystkich do niej podobnych do odpowiednich działań<sup>20</sup>.

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 Kartaginie<sup>21</sup>.

---

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 społecznych<sup>22</sup>.

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 państwu<sup>23</sup>.

## 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 zastępują go modele 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”<sup>24</sup>. 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 świata<sup>25</sup>.

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”<sup>26</sup>. 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 wypowiedzieli 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”<sup>27</sup>. 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 społecznej<sup>28</sup>.

Ewald uważa zatem, że zło społeczne nie powodowałoby tak wielkich skutków, jeżeli nie miałoby 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 społeczne<sup>29</sup>.

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 więc 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 społeczności<sup>30</sup>. 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”<sup>31</sup>.

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 bycia<sup>32</sup>.

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”<sup>33</sup>. 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 społecznej<sup>34</sup>. 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”<sup>35</sup>. 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 sobie<sup>36</sup>. Było to dlań zaszczycem, że – jak mniemał – sformułował to za pomocą nowej koncepcji, którą – jak sądził – można było wywnioskować z faktu solidarności<sup>37</sup>.

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 pokolenia<sup>38</sup>.

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. I, s. 77.

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

38 Tamże, s. 63.



Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności

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, korzyści<sup>39</sup>.

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 innym<sup>40</sup>. 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 metaforyczny<sup>41</sup>.

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 takiego<sup>42</sup>.

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 prawnej<sup>43</sup>. 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”<sup>44</sup>.

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 ludźmi<sup>45</sup>.

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 wierzycelności 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 wszystkich<sup>46</sup>.

---

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 bezpieczeństwo<sup>47</sup>.

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 szans<sup>48</sup>. 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”<sup>49</sup>.

## 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