

WSTĘP

Wiek XX, obok prób realizacji totalitarnych utopii: faszyzmu i komunizmu, to czas szybkich zmian: technologicznych, cywilizacyjnych, kulturowych, których podmiotem było państwo narodowe. Dynamikę i kierunek rozwoju w odniesieniu do instytucjonalnie ujętej solidarności oddaje nazwa: „państwo opiekuńcze”. Jesteśmy właśnie świadkami rekonstrukcji tak pojętej organizacji państwa, między innymi w wyniku procesów globalizacji. W tym nowym, kształtującym się na naszych oczach kontekście globalnych sieciowych kooperacji, postępujących procesów integracji, aktywności ponadnarodowych podmiotów, pytanie o podstawy współdziałań ma inny wymiar i sens. Odpowiedzi na nie, moim zdaniem, należy poszukiwać w obszarze przejawiającej się na różnych polach i w różnych postaciach uniwersalnej solidarności. Filozoficznie podstawową kwestią jest uzasadnienie uniwersalnej solidarności, wrażliwej na swoistości i lokalne praktyki.

W niniejszej pracy stawiam pytanie o normatywne podstawy, warunki i formy ludzkiej solidarności w ponowoczesnym świecie. W historii myśli społecznej i politycznej nowożytnego świata Zachodu na to pytanie odpowiadano w różny sposób. Po Wielkiej Rewolucji Francuskiej 1789 roku zwłaszcza idee: wolności, równości (w mniejszym stopniu braterstwa) znalazły swoich teoretyków (by wymienić tylko Edmunda Burke’a, Johna S. Milla, Karola Marksa). W refleksji nad znaczeniami tychże idei poszukiwali oni podstaw dla skutecznych, sprawiedliwych, pokojowych współdziałań ludzi i narodów. Przedmiot moich analiz sytuujemy w obszarze zagadnień, które podejmuje filozofia społeczna.

Wstęp

O PRZEDMIOCIE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII SPOŁECZNEJ

Filozofia społeczna to termin, który często pojawia się w filozoficznej refleksji nad projektami „dobrego społeczeństwa”, natomiast rzadko jest definiowany. Odpowiedzi na pytanie o przedmiot filozofii społecznej może być przynajmniej kilka. Rozpocznę klasycznie, od encyklopedycznych definicji. James P. Sterba filozofię społeczną łączy z filozofią polityczną¹. Píše, że każda instytucja, „naturalna” czy kontraktowa, wprost lub *implicite*, sięga po przymus, aby realizować cele. Zadaniem filozofii społecznej i politycznej jest dostarczenie uzasadnień dla istnienia (działania) instytucji przymusu (*coercive institutions*) przez ukazanie prawomocności autorytetu władzy instytucji. Na przykład w liberalnych filozofiach społecznych działalność instytucji przymusu uzasadniania się koniecznością ochrony wolności. Filozofie społeczne, nawiązujące do tradycji socjalistycznej sięgają po argument równości, natomiast komunitarianie używają kategorii dobra wspólnego². Szerzej przedmiot filozofii społecznej pojmuje Jan Narveson³. Odróżnia opisową i normatywną filozofię społeczną. Ta pierwsza jest pojęciową teorią społeczeństwa. Druga zajmuje się tworzeniem projektów „dobrego społeczeństwa”. W obu przypadkach, według Narvesona, filozofii społecznej i politycznej powinna towarzyszyć refleksja nad metodami wyjaśniania (interpretacji) społeczeństwa. Takie ujmowanie filozofii społecznej, i jej zakresu przedmiotowego, nie jest ortodoksyjne, zwłaszcza gdy chodzi o metodologiczny obszar zadań. Najczęściej nie jest on określany jako należący do filozofii społecznej,

¹ *Social and Political Philosophy. Contemporary Perspectives*, red. P. Sterba, London 2001; J.P. Sterba, *Social and Political Philosophy*, hasło w: *Encyclopedia of Philosophy*, red. D.M. Borchert, 10 tomów, Detroit 2006², t. 9, s. 72.

² J.P. Sterba, *Social and Political Philosophy*, s. 72.

³ J. Narveson, *Social Philosophy*, hasło w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge 1995, s. 747–748.

raczej do filozofii nauk społecznych⁴. Ma rację Jerzy Szacki, gdy pisze, że definiowania filozofii społecznej nie ułatwia również kwerenda czasopism, które mają w tytułach słowo „filozofia społeczna”, na przykład „Journal of Social Philosophy”, „Social Philosophy Today”, albo „Social Philosophy and Policy”. Zasadniczo jedyną prawidłowością, która z przeglądu tych czasopism wynika, jest stwierdzenie, że tematów podejmowanych przez filozofię społeczną jest wiele, są nimi np. sprawiedliwość, prawa człowieka, racjonalność, wolność czy kooperacja. Po drugie, przedmiot filozofii społecznej dotyczy zjawisk związanych z relacją między człowiekiem a społeczeństwem. Po trzecie, trudno w nich znaleźć artykuły, w których autorzy podejmowaliby metarefleksję nad dyscypliną, którą uprawiają⁵.

Również obecność słowa „filozofia” w nazwie „filozofia społeczna” nie jest oczywista i u niektórych badaczy społecznych może budzić skojarzenia z epoką, która miała przejść bezpowrotnie do historii nauki. Przez ojców założycieli nowoczesnych europejskich nauk społecznych filozofia najczęściej traktowana była jak historyczny balast hamujący rozwój wiedzy. Dla nich wzorcem uprawiania na przykład socjologii nie była *Politeia* Platona ani *Polityka* Arystotelesa, ale biologia i teoria ewolucji Darwina. Przykładem takiego antyfilozoficznego nastawienia mogą być wykłady Émile’a Durkheima, które wygłosił na początku swojej kariery w Bordeaux. Według zawartych tam postulatów to „nowa nauka społeczna”, czyli socjologia, a nie filozofia, ma wyjaśniać fakty społeczne.

Mniej więcej na drugą połowę XX wieku datowany jest kryzys teorii społecznych. Zakwestionowane zostają dotychczasowe podstawowe kategorie wyjaśniania ładu społecznego. Na ich miejsce proponuje się nowe. Krytyczną refleksję wywołuje filozofia. Jak piszą sami socjologowie, inspiracją dla nauk społecznych stały się filozoficzno-kulturowe dyskusje i to one wywołały zasadnicze spory wśród badaczy⁶.

⁴ P. Pettite, *Philosophy of Social Science*, hasło w: *Encyclopedia of Philosophy*, t. 7, s. 532–536. Na temat filozofii nauk społecznych interesująco piszą T. Benton i I. Craib w: *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003.

⁵ J. Szacki, *Kilka uwag o polskiej filozofii społecznej XX wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 4, 2000, s. 57–72.

⁶ Na to zjawisko zwraca uwagę Marek Ziółkowski w artykule: *Teoria socjologiczna początków XXI wieku*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 1–2, Warszawa 2006.

Jednym z nich jest spór o metodę, prowadzony na gruncie filozofii nauki między tak zwanymi naturalistami i antynaturalistami metodologicznymi⁷. Zdaniem niektórych badaczy efekty tego sporu nie tylko odebrały argumenty zwolennikom unifikacji wiedzy pod sztandarem nauk przyrodniczych, ale naruszyły podstawy pozytywistycznych teorii społecznych. Z drugiej strony, spór zaowocował powstaniem szerokiej gamy stanowisk i kierunków, które Anthony Giddens nazywa socjologią interpretatywną⁸. Dorobkiem „interpretacjonistów” są badania nad podmiotem działającym w społeczeństwie. Takie pojęcia jak „podmiot działający”, „aktor” „ja”, „tożsamość”, „refleksyjność”, to terminy, które we współczesnych naukach społecznych mają swój uznany naukowy status⁹.

Poddając refleksji przedmiot filozofii społecznej, należy zauważyć rosnące znaczenie nauk społecznych w wyjaśnianiu mechanizmów wiedzy naukowej. Po tym, jak tak zwana postempirycystyczna filozofia nauk przyrodniczych wskazała na specyfikę uprawiania tej dziedziny refleksji, okazało się, że humanistyczna kategoria interpretacji znajduje swoje miejsce również w obszarze badania samych sposobów uprawiania nauki jako takiej. Jak pisze James Bohman¹⁰, początek nowej (ta zwanej postempirycystycznej¹¹) perspektywie w filozofii nauk

⁷ Zwolenników pozytywizmu w naukach społecznych (A. Comte, J.S. Mill) często utożsamia się ze stanowiskiem naturalistycznym. Argumenty antynaturalistów metodologicznych skierowane przeciwko pozytywizmowi, oraz sześćdziesiąt cztery mutacje pozytywizmu świetnie prezentuje Jerzy Giedymin w artykule: *Antipositivism in Contemporary Philosophy of Social Science and Humanities*, „The British Journal of the Philosophy of Science”, nr 26 (4), 1975, s. 275–301.

⁸ A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka, Kraków 2001.

⁹ J. Szacki wymienia cztery tendencje współczesnej teorii społecznej początku XXI wieku: otwarcie się socjologii na filozofię, które nazywa on „rozmyciem granic” między socjologią a dyscyplinami filozoficznymi (1); w obrębie samej socjologii odejście od wzorów nauk przyrodniczych w kierunku wzorów szeroko rozumianej humanistyki (przykładem może być tzw. „zwrot lingwistyczny”), czyli obecność problematyki związanej z teorią interpretacji znaczeń faktów społecznych (2); spór realizmu z konstruktywizmem społecznym (3); postrzeganie świata społecznego jako niestabilnego, nieuporządkowanego – obecność ryzyka (4). Zob. M. Ziółkowski, *Teoria socjologiczna...*, s. 18.

¹⁰ J. Bohman, *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*, Cambridge 1991.

¹¹ Najkrócej mówiąc, perspektywę postempirycystyczną w filozofii nauki charakteryzują badania nad nauką z punktu widzenia towarzyszących nauce historycznych

przyrodniczych dała praca Thomasa Kuhna pt. *Struktura rewolucji naukowych*¹². Tym tropem poszły następnie publikacje Marry Hesse¹³, Paula Feyerabenda¹⁴, Iana Hackinga¹⁵ czy Karin Knorr-Cetiny¹⁶. Lista różnic między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi tworzona z perspektywy pozytywistycznej (gdzie te pierwsze miałyby charakteryzować neutralność obserwacji, niezależność danych doświadczenia od interpretacji, wiara w uniwersalne warunki wiedzy i kryteria wyboru teorii) obecnie jest kwestionowana¹⁷. Postempirycystyczna filozofia nauki stara się pokazać, że tak logika postępowania badawczego, jak i rodzaje wnioskowania nauk przyrodniczych są podobnie narażone na okazjonalność i tak samo niezdeterminowane jak praktyka uprawiania humanistyki czy nauk społecznych. Tradycyjny podział na podmiot i przedmiot badania jest teoretycznym uproszczeniem. Współczesna filozofia nauki relację podmiot-przedmiot opisuje w kategoriach interakcji. We współczesnych badaniach społecznych zatem, w konsekwencji osłabiania pozytywistycznego ideału naukowości, podejmowane są próby inkorporacji obu tradycji. Wyrazistym przykładem jest tu teoria społeczna Jürgena Habermasa.

Wspominam tu tak zdecydowanie o ufilozoficznieniu „teorii społecznej” i o nowych trendach w filozofii nauk społecznych, aby pokazać, że „nieokreślony” status filozofii społecznej nie jest tylko jej udziałem.

Namysł nad historią filozofii społecznej pokazuje, że problematyka związana z refleksją nad solidarnością łączy się z przemianami społeczno-politycznymi, które miały miejsce w Europie Zachodniej,

uwarunkowań i społecznych praktyk. Przykładowo, odnosząc się do sporu „wyjaśnianie-interpretacja”, postempirycyzm skupia się na opisaniu „lokalnych”, sytuacyjnych praktyk interpretacji.

¹² T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 1968.

¹³ M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Cambridge 1985.

¹⁴ P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Wrocław 1996.

¹⁵ I. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge 1982.

¹⁶ K. Knorr-Cetina, *Social and Scientific Method or What Do We Make of the Distinction Between the Natural and the Social Science*, „Philosophy of the Social Science”, nr 11, 1981, s. 335–359; eadem, *Sociology with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*, „Theory, Culture & Society”, nr 14 (4), 1997, s. 1–30.

¹⁷ J. Bohman, *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*, Cambridge 1991, s. 2.

zwłaszcza we Francji XIX i pierwszej połowy XX wieku. Do wybuchu pierwszej wojny światowej zostały opublikowane liczne prace, w których słowo solidarność, teoretyzowane przez filozofów społecznych, miało mieć status kategorii filozoficznej. Ponowne zainteresowanie filozofii i nauk społecznych solidarnością powróciło na początku lat 80. XX wieku, wraz z początkiem przemian społeczno-politycznych w Polsce. Praktycznym i najbardziej spektakularnym wyrazem tego zainteresowania było skupienie uwagi opinii publicznej niemal całego świata zachodniego na ruchu społecznym „Solidarność”. Wystarczy przejrzyć katalog publikacji oraz zawartość najważniejszych czasopism z dziedziny nauk społecznych publikowanych przed rokiem 1980, aby się przekonać, że problematyka solidarności praktycznie nie istniała. Ponowny wzrost zainteresowania solidarnością przyszedł wtedy, kiedy od roku 1989 uruchomiono proces liberalnej transformacji społeczeństw Europy Środkowej i Centralnej oraz, z drugiej strony, zaczęły krzepnąć procesy globalizacji i integracji¹⁸. Przy czym dodajmy, że solidarność pisana przez małe „s”, jeżeli była teoretyzowana, to raczej w kontekście problematyki związanej z działalnością ruchu społecznego „Solidarność”. Wyjątkiem jest etyka solidarności Józefa Tischnera.

WSPÓŁCZESNY SPÓR WOKÓŁ UZASADNIENIA SOLIDARNOŚCI

Filozofowie społeczni pomimo że definiowali solidarność, rzadko podejmowali między sobą spory na temat znaczenia pojęcia solidarności. Filozofowie pozytywnie waloryzujący solidarność nie spierali się, jak

¹⁸ Patrz np. H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge 2005. J.L. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge 1992; Brunkhorst pisał o dwóch aspektach pojęcia solidarności, akcentował ruch Solidarność, socjalną emancypację i polityczną równość. Cohen, Arato – wiążą z Solidarnością odnowienie i przeformułowanie idei społeczeństwa obywatelskiego.

uzasadnić solidarne obowiązki czy solidarne działania. Nieobecność sporów, brak krytycznej refleksji mogły wynikać albo z przyjmowanych wspólnie „oczywistych” przekonań typu „wszyscy rozumiemy, co znaczy: jeden drugiego brzemiona noście” albo z przyjętego a priori twierdzenia, że w europejskiej liberalnej kulturze nie sposób racjonalnie uzasadnić tego, co nazywamy solidarnością. Do nielicznych wyjątków należy współczesna dyskusja między Richardem Rortym a Jürgenem Habermasem. Tytułem wprowadzenia w tematykę sporu, którą rozwinę w ostatnim rozdziale mojej pracy, przywołam kilka argumentów Rorty’ego. Rorty pisze o solidarności, wychodząc z dwóch perspektyw. Po pierwsze, doświadczenia związane z okropnościami drugiej wojny światowej tłumaczy fundamentalistycznymi ideałami społecznych utopii, które doprowadziły do ludobójstwa i Zagłady. Klęska „wielkich utopii” prowadzi Rorty’ego do uznania poglądów liberalnego ironisty za własne (zdaniem Rorty’ego ironia chroni przed fundamentalizmem, liberalizm natomiast broni wolności). Po drugie, Rorty nie uzasadnia solidarności ani argumentami filozoficznymi, ani naukowymi dowodami na istnienie ludzkiej natury. Solidarność ma być, jak pisze, celem, który można osiągnąć za pomocą wysiłku wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych ludziach cierpiących bliźnich. Solidarność w filozofii społecznej Rorty’ego ma status konstruktu, który mają szansę „stworzyć” wyobrażenia i wrażliwość pisarza i czytelnika. Powieść, etnograficzny opis lub poezja, to zdaniem Rorty’ego najskuteczniejsze środki, służące wzmacnianiu solidarności. Literatura to szansa, że staniemy się bardziej wrażliwi na indywidualne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam ludzi¹⁹. Według Rorty’ego konceptualny język filozofii nie ma mocy uwrażliwiania na cierpienie. Tradycyjna filozofia, pisze Rorty, na pytanie: co rozumiemy przez „ludzką solidarność”?, odpowiedziałaby abstrakcyjnym językiem generalizacji, odwołującym się do esencjalnych (naturalnych) ludzkich kwalifikacji²⁰. Rorty postuluje, aby umieszczać narrację o solidarności w konkretnej historii ludzi i instytucji. Uważa, że „poczucie solidarności” jest silniejsze wtedy, kiedy tych, wobec których okazujemy

¹⁹ Ibidem, s. 14–15.

²⁰ Ibidem, s. 94.

solidarność, uznaje się za „jednych z nas”. Przy czym, termin „nas” obejmuje sąsiadów, krewnych, grupę ludzi węższą i bardziej lokalną niż takie pojęcie jak „gatunek ludzki”.

Rorty mimo podkreślanej „przygodności losu” indywidualnej jednostki, wierzy w postęp moralny człowieka. Według niego, zmierza on w kierunku coraz większej solidarności międzyludzkiej. Mechanizmem postępu moralnego nie jest fakt istnienia jakiejś „rdzennej jaźni” albo ewoluująca „natura społeczeństwa”, lecz polityczne i kulturowe zmiany uwalniania się od zużytych metafor, to, że żyjąc we współczesnych, liberalnych i tolerancyjnych demokracjach, „postrzegamy różnice plemienne za mniej ważne, w stosunku do uczuć odrazy wobec cierpienia i okrucieństwa”²¹. Obecność „kultury praw człowieka” jest znakiem postępu.

Szukając praktycznego wzoru solidarnej wspólnoty, znalazł go w praktyce naukowej. Nauka, zauważa, „daje przykład jedynie w tym sensie, iż stanowi model ludzkiej solidarności. Instytucje i praktyki konstytuujące rozmaite naukowe wspólnoty dostarczają wskazówek dotyczących możliwych sposobów organizacji innych dziedzin kultury – i tak powinniśmy je postrzegać”²². Zastępując naukowy postulat obiektywności postulatami solidarności, kieruje on wspólnotę ludzi w stronę „niewymuszonego porozumienia”. Rorty, jak inni pragmatyści, chce zastąpić pragnienie obiektywności pragnieniem solidarności we wspólnocie badaczy. Jedynymi cnotami, jakie posiadają naukowcy, są: nawykowe poleganie bardziej na perswazji niż na sile, szacunek dla opinii kolegów, zapał i ciekawość dla nowych danych i idei²³.

W ostatnim rozdziale książki wróć do sporu, który ujawniła dyskusja między Rortym a Habermasem. Dodam jeszcze, że Habermas, podobnie jak inni filozofowie (na przykład Norman Geras), uważa, że sceptycyzm Rorty’ego wobec metafizycznych uniwersalnych uzasadnień solidarności falsyfikuje nie tyle lepsza argumentacja, ile praktyka życia, na której Rorty’emu szczególnie zależy. Geras, powołując się na wynik przeprowadzonych empirycznych badań, pisze, że wiele

²¹ S. 258–259.

²² R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1999, s. 60.

²³ Ibidem, s. 61.

osób spośród tych, które ratowały Żydów podczas zagłady, uzasadniało uczucie solidarności, odwołując się do uniwersalnych kategorii, których źródłem często była religia lub świecki światopogląd²⁴.

Definicji solidarności można podać wiele. Na przykład Axel Honneth związał pojęcie społecznej solidarności z kategorią uznania, to znaczy przyznania komuś pozytywnego statusu. Solidarność, obok miłości czy prawa, jest formą uznania. Indywidualny podmiot, aby mógł osiągnąć pozytywny obraz siebie samego, obok wsparcia uczuciowego (miłości) oraz uznania jako osoba posiadająca uprawnienia (gwarancje prawne), potrzebuje pozytywnej oceny społecznej, której przedmiotem są konkretne umiejętności tegoż podmiotu. Honneth podkreśla, że w odróżnieniu do uznania w uniwersalnym prawie społeczne oceny odnoszą się do lokalnych, partykularnych cech podmiotu, które odróżniają jednostki między sobą. Istnieje zatem konstytucyjna zależność tożsamości człowieka od doświadczenia uznania. Bez uznania w miłości i przyjaźni indywidualny podmiot nie ma podstawowej pewności siebie. A zarazem bez uznania w prawie i kognitywnego szacunku nie ma szacunku dla siebie. I wreszcie bez uznania w solidarności, bez społecznego szacunku, jednostka nie szanuje siebie samej. Najprawdopodobniej reakcją na odrzucenie w trzech wymienionych przypadkach form uznania byłoby powiedzenie sobie „jestem nikim”, to znaczy, nie mam tożsamości. Honneth podkreśla, że sprawy związane z uznaniem zajmują nas ludzi dlatego tak bardzo, ponieważ nasza osobowa tożsamość jest zależna od uznania²⁵. Inne określenie solidarności znajdziemy w pracach filozofii społecznej ruchu feministycznego pod nazwą siostrzaności (*sisterhood*). Zaznaczmy od razu, że znaczenie tego terminu ewoluowało. Pierwotnie idea siostrzaności artykułowana przez działaczki ruchu feministycznego wyprowadzana była ze wspólnego dla kobiet doświadczenia opresji współczesnej patriarchalnej kultury. Takie negatywne znaczenie siostrzaności, oparte na pojęciu „wspólnego wroga”, zostało zakwestionowane za pomocą argumentów, których autorki wskazywały na fakt klasowych przywilejów czy rasistowskiego nastawienia wśród samych kobiet. Podkreślano, że pozytywny program ruchu feministycznego powinien opierać się na

²⁴ N. Geras, *Solidarity in the Conversations of Mankind*, London 1995.

²⁵ A. Honneth, *Walka o uznanie*, tłum. J. Duraj, Kraków 2012.

moralnych podstawach i politycznych obowiązkach kobiet wobec ruchu feministycznego. Aby doświadczać siostrzaności, pisze Bell Hooks, musimy mieć wspólne interesy, dzielić wspólnie przekonania oraz wspólne cele, wtedy pomoc będzie tylko okazjonalna²⁶.

W mojej pracy w kilku miejscach podkreślam znaczenie powstania ruchu społecznego Solidarność dla filozoficznej zasady solidarności. Zapytać można, na czym właściwie polegały te osiągnięcia. Odpowiedź na to pytanie można sformułować za pomocą kilku tez, które przedstawię tu skrótowo, ale jak sądzę wyczerpująco. Po pierwsze, zgadzam się z poglądem, że Solidarność to był ruch protestu przeciwko ograniczaniu wolności liberalnej cywilnej i politycznej. Zasada solidarności, którą zaczęła realizować Solidarność, jest wymierzona przeciwko „wynaturzeniom równej wolności”. Zasada ta pojmowana była jako wartość i norma moralna. Obejmuje ona życie zbiorowości oparte na wolnej komunikacji, życie w prawdzie, w wolności, we współpracy, oparte na wzajemnym zaufaniu, poszanowaniu i uczciwości²⁷. Po drugie, fenomenem Solidarności, niekwestionowanym nawet przez jej krytyków, było to, że pokojowa Solidarność, mimo masowego charakteru i różnorodnych środowisk, które ją tworzyły (oraz środowiska dyktatorskiej władzy, w jakim funkcjonowała), nie kierowała się duchem odwetu. Po trzecie, osiągnięciem Solidarności było nie tylko to, że skutecznie unikała sięgania po przemoc, ale z powodzeniem tworzyła podwaliny pod nowoczesne społeczeństwo cywilne, czyli taki obszar działań obywatelskich, który opiera się na zasadach: samorządności, partycypacji, wolnej komunikacji. Po czwarte, Solidarność wyrażała realistyczną antropologię, w której człowiek, mimo konstytutywnych ograniczeń, ma naturalną zdolność ich transcendencji, i dąży do dobra²⁸.

Po piąte – i jest to moim zdaniem istotny i trwały wkład w problematykę związaną z solidarnością ujmowaną filozoficznie – ludzie Solidarności w swojej praktyce społecznej, politycznej, obywatelskiej kierowali się

²⁶ B. Hooks, *Sisterhood: Political Solidarity Between Women*, „Feminist Review”, n. 23, June 1986, s. 125–138..

²⁷ T. Buksiński, *Od wolności do solidarności*, w: *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, red. D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz, Poznań 2006.

²⁸ Ibidem, s. 155.

Uwagi metodologiczne

zasadą solidarności, której definicyjnym komponentem było „samoograniczenie”. Dlatego nietrafne są moim zdaniem powtarzane również dzisiaj oskarżenia ludzi solidarności o tak zwaną „roszczeniowość”.

Artykułując bardziej szczegółowo argumenty dotyczące idei „zasady samoograniczenia”, dostrzegam jej obecność w następujących postulatach realizowanych przez ludzi Solidarności: postulat dobrowolnego wyrzeczenia się stosowania przemocy (1). Zarówno w działaniu politycznym, jak i w politycznych wyborach, ludziom Solidarności towarzyszyła myśl, że „przemoc rodzi przemoc”; postulat wyrzeczenia się myślenia utopijnego, rozumianego jako projekt polityczny (2). Powtarzano, za Leszkiem Kołakowskim, że ten, „kto chce zbudować kraj absolutnej równości, zbuduje obóz koncentracyjny, bo tylko tam jest absolutna równość”; postulat (praktycznie urzeczywistniany) politycznego realizmu w stosunku do tak zwanej sfery geopolityki (3). Ludzie Solidarności mówili, że patrząc na geopolityczną mapę (w czasie podejmowania politycznych decyzji), trzeba było przewidywać, co zrobi druga strona. Negatywne skutki przewidywanej reakcji przeciwnika są ograniczeniem moich decyzji²⁹. Zwieńczeniem zasady samoograniczenia była pokojowa transformacja, z ustroju monopolistycznej dyktatury państwa partyjnego do liberalnej demokracji, którą umożliwił postulat „filozofii porozumienia” (4), co w praktyce zaowocowało obradami „Okrągłego Stołu”.

UWAGI METODOLOGICZNE

Steinar Stjernø³⁰, autor pierwszej publikacji naukowej w całości poświęconej idei solidarności, kierując się ogólnymi postulatami historyka pojęć, posługuje się metodą porównawczą, tak zwaną wskaźni-

²⁹ Podobną interpretację „zasady samoograniczenia” w działaniach politycznych można znaleźć w pracach Andrew Arato, Adama Michnika i Jacka Kuronia.

³⁰ S. Stjernø, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge 2004.

kową, inspirowaną osiągnięciami dwóch badaczy historyków pojęć: Reinhalda Kosellecka oraz Michaela Freedena³¹.

Historia pojęcia solidarności pokazuje, że termin ten ma wiele znaczeń i funkcjonalnych ekwiwalentów, należą do nich np. „braterstwo”, „wspólnota”, „jedność”, „całość”. Metoda wskaźnikowa polega na tym, że badacz problematyzuje badany tekst, wypowiedź, program partii politycznej przez poszukiwanie odpowiedzi na cztery pytania, które mają pomóc w dookreśleniu znaczenia, funkcji, roli, mocy perlokucyjnej używanego w tekście (wypowiedzi) terminu. Użycie tych czterech wskaźników ma ułatwić historykowi pojęć dookreślenie znaczenia pojęcia solidarności, rozpoznać prawidłowości towarzyszące jego użyciu oraz pozwala sformułować hipotezę znaczenia całości tekstu (wypowiedzi). Stjernø, badając ewolucję znaczenia solidarności, zwraca uwagę na procesy demokratyzacji, ideologizacji oraz polityzacji pojęcia solidarności; w swoich badaniach stara się uchwycić i opisać moment, w którym analizowane pojęcie stało się tak zwanym kolektywnym pojęciem jednostkowym³².

Wyróżnione przez Stjernø pytania (wskaźniki), którymi będę się posługiwał w pracy są następujące:

- a) co jest postrzegane jako podstawa (fundament) solidarności?
- b) co jest celem lub funkcją solidarności?
- c) w jakim stopniu solidarność jest „włączająca”, a w jakim stopniu „wykluczająca”; kto jest „MY”, a kto do niego nie należy?
- d) jak mocna jest zbiorowa orientacja.

Pierwszy wskaźnik dotyczy tego, z czym podmiot indywidualny albo zbiorowy się identyfikuje i co w konsekwencji stanowi podstawę solidarnych uczuć. To, z czym się podmiot indywidualny lub zbiorowy identyfikuje, można postrzegać, pisze Stjernø, jako ruch od „JA” do „MY”, to znaczy, można sensownie mówić o solidarności z samym sobą, o solidarności egoistycznej i interesownej, ale równie sensownie można mówić

³¹ Patrz: R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Warszawa 2009; M. Freedena, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, tłum. J. Marecki, Oxford 1996.

³² Stjernø korzysta z warsztatu badawczego wypracowanego przez Reinharda Kosellecka, patrz: R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2009.

o solidarności, której podstawą będzie świadomość przynależenia do grupy lub wspólnoty oraz związana z tym współzależność. Podstawą gotowości do podjęcia solidarności może być zarówno wiara religijna, jak i program polityczny. Drugi wskaźnik ma dookreślić cele, funkcję solidarności. Najczęściej w tym kontekście bada się stopień na przykład integracji grupy, wspólnoty etc. Trzeci wskaźnik (współcześnie bardzo często rozważany przez autorów, którzy podejmują zagadnienia związane solidarnością) to stopień inkluzji lub ekskluzji, który solidarność zakłada. W przypadku ostatniego wskaźnika, „mocy zbiorowej orientacji”, chodzi o to, że, zdaniem Stjernø, zwłaszcza we współczesnej indywidualistycznej kulturze liberalnej solidarność przeciwstawia się autonomii wyborów indywidualnych jednostek. Wskazuje się przy tym na nieusuwalną sprzeczność indywidualnych i zbiorowych interesów. Problemem jest zatem to, w jakim stopniu gotowość indywidualnej jednostki do ograniczenia własnej wolności i swobody wyboru na rzecz zbiorowości jest jej indywidualnym wyborem, a w jakim stopniu presją kolektywu.

W mojej pracy uwzględniam uwagi metodologiczne Stjernø, są przydatne w uprawianiu filozofii społecznej. Natomiast podejmując problematykę związaną z ruchem Solidarność, obok dostępnych materiałów źródłowych i opracowań, korzystałem również z własnego archiwum, które między innymi jest efektem współpracy z Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku nad projektem badawczym pt. *Przywódcy Solidarności w Wielkopolsce. Notacje filmowe*³³ oraz projektem pt. *Solidarność jest kobietą! Zapis relacji kobiet, tworzących struktury ruchu społecznego i związku zawodowego Solidarność w Poznaniu i Wielkopolsce w latach 1980–1989*³⁴. Metodologię przeprowadzenia relacji oraz jej interpretację opieram na zasadach tak zwanej historii mówionej (*oral history*). W pewnym stopniu, modelowa była dla mnie technika, którą zastosował Jack M. Bloom³⁵.

³³ *Przywódcy Solidarności w Wielkopolsce. Notacje filmowe*. Projekt został zrealizowany w 2011 roku. Organizatorem projektu było Europejskie Centrum Solidarności w Gdańsku.

³⁴ Projekt został zrealizowany w 2010 roku. Organizatorem projektu był Zarząd Regionu Wielkopolska NSZZ Solidarność.

³⁵ J.M. Bloom, *The Solidarity Revolution in Poland, 1980–1981*, „The Oral History Review”, t. 33, Issue 1, s. 33–64..

1. WPROWADZENIE

Historia pojęcia solidarności i jego analiza pokazują, że tak jak historycznie wcześniej wolność i równość, tak dzisiaj solidarność staje się zasadą, na której opierają swoją działalność współczesne prawo i instytucje. W historii filozofii społecznej najczęściej teoretyzowano solidarność w sytuacjach kryzysów. Pytanie, które stawiam wybranym „filozofom solidarności” dotyczy problemu, czy wyłącznie kryzys, bunt, walka, sytuacja zagrożenia stanowią podstawę dla więzi solidarności i w jaki sposób uzasadniają solidarne działania.

W rozdziale drugim, pt. *Nowożytna idea solidarności – historia pojęcia* – który w całości ma charakter historycznej rekonstrukcji słowa, pojęcia, zasady – prezentuję ewolucję znaczenia pojęcia solidarność. Charakterystyczną cechą tej ewolucji jest stopniowe poszerzanie kontekstów, w których pojęcie to występuje. Kierunek tej ewolucji wyznacza przejście od obecności solidarności w języku prawa czy polityki do obecności w języku nauki. Idea i pojęcie solidarności w Europie inspirowały filozofów społecznych, szczególnie we Francji i w Niemczech. Na jej podstawie tworzyli programy reform społecznych, ekonomicznych, politycznych, które znamy jako tak zwany solidaryzm, mający zarówno uzasadnienie religijne, jak świeckie. W tym miejscu analizuję teksty takich solidarystów jak Leon Bourgeois, Charles Gide, Henri Marion. Również uwzględniam wkład Émile’a Durkheima w tworzenie solidaryzmu. Historyczne ujęcie zainteresowanie solidarnością zbiega się z powstaniem we Francji socjologii. Odnosząc się między innymi do opublikowanych niedawno w języku angielskim wykładów Durkheima wygłoszonych w Bordeaux, analizuję związki między powstaniem socjologii, przyczynami

1. Wprowadzenie

zainteresowania badaczy solidarnością a procesami pierwszego etapu modernizacji w Europie. Następnie analizuję historię dwóch pojęć: braterstwa oraz solidarności. Proponuję interpretację, za pomocą której wyjaśniam, dlaczego to właśnie słowo „solidarność”, a nie „braterstwo”, weszło do języka nowocześnie uprawianej polityki, pojawiło się w kodeksach i przepisach prawa, oraz odpowiadam, dlaczego również współcześnie w języku działających instytucji publicznych przywołujemy solidarność.

W rozdziale trzecim, pt. *Konteksty użycia pojęcia solidarności – analiza pojęcia (1)* przechodzę do analitycznej części pracy. W tym rozdziale wyodrębniam i analizuję najpierw cztery konteksty przedmiotowe, w których pojęcie solidarności jest używane. Są nimi prawo, moralność i etyka oraz społeczeństwo. W prawie solidarność jest formą zobowiązania, w moralności często jest identyfikowana z dobroczynnością, może też pełnić rolę warunkowego obowiązku. W etyce solidarność bywa zastępowana przez tak zwaną złotą regułę. W przypadku społeczeństwa, naturalnego środowiska solidarności, solidarność jest teoretyzowana pod postacią problemu społecznej jedności. W tym wypadku refleksję nad solidarnością podejmują te filozofie społeczne i teorie, które reflektują negatywne zjawiska obecne w kapitalizmie, industrializmie, nowoczesności (indywidualizm, atomizm, anomia, alienacja). Następnie zajmuję się opisem statusu i roli, jaką solidarność odgrywa, albo powinna odgrywać, w polityce. Zastanawiam się również nad tym, czy państwo opiekuńcze, ze swoimi instytucjami gwarantującymi bezpieczeństwo socjalne, to instytucjonalna forma solidarności. Współcześnie – nie tylko w języku potocznym, ale również w teoretycznych opracowaniach z zakresu polityki społecznej – pojawia się termin „solidarność pokoleń”. W tym rozdziale omówię znaczenie tego pojęcia oraz sposoby, za pomocą których jest ono uzasadniane.

Z kolei w rozdziale czwartym, zatytułowanym *Aspekty pojęcia solidarności – analiza pojęcia (2)*, kontynuuję analityczny wątek rozważań nad pojęciem solidarności. Wymieniam: wspólnotę, wzajemność, moralne zobowiązanie i wykluczenie jako aspekty, które zakłada pojęcie solidarności, choć z drugiej strony nie wyczerpują one znaczenia tego pojęcia, wydaje się bowiem, że wspomniane

I. Wprowadzenie

we wprowadzeniu samoograniczenie można również uznać za definicyjny składnik solidarności. Innym aspektem, na który często powołują się krytycy solidarności jest wykluczenie. Stopień wykluczenia, który zakłada solidarność, może stanowić kryterium podczas charakterystyki solidarnej wspólnoty, zarówno w wymiarze społecznym, jak i politycznym. Omawiana przeze mnie Habermasowska koncepcja uniwersalnej wspólnoty komunikacyjnej, choć nakłada na ludzi pewne warunki (ograniczenia), które muszą zostać spełnione, aby mogli oni zostać zaliczeni do tak definiowanej wspólnoty (np. kompetencja komunikacyjna), to jest projektem idącym najdalej w eliminacji zjawiska wykluczenia. Paradigmatycznym przykładem, który pojawia się najczęściej, gdy porównujemy dwie zasady: dobroczynność i solidarność, jest „miłosierny Samarytanin”. Często opisuje się jego „uczynki” jako akty dobroczynności albo solidarności, nie czyniąc różnicy między tymi pojęciami. Pytanie, które stawiam w tym wypadku, dotyczy kwestii, czy solidarność jest tym samym, co dobroczynność.

W rozdziale piątym – *Solidarność a racjonalność. Założenia teorii racjonalnego wyboru i teoria grupowej solidarności Michaela Hechtera* – przechodzę do krytyki zasady solidarności z punktu widzenia założeń szeroko rozumianej kultury liberalnej. Korzystam tu z argumentów sformułowanych przez Nicholasa Capaldi, które wydają się być typowe. Konfrontacja zasady solidarności z założeniami kultury liberalnej jest ważna z powodów poznawczych, wyjaśnia bowiem, dlaczego regułą jest to, że zwolenników solidarności przybywa w czasach kryzysu, natomiast ubywa w czasach prosperity. Capaldi, jak inni liberałowie rynkowi, krytykując solidarność, krytykuje instytucje, które jego zdaniem zakładają tę zasadę (np. państwo opiekuńcze). Capaldi, moim zdaniem, interesująco argumentuje na rzecz tezy, że to nie nadmiar indywidualizmu niszczy solidarne więzi, ale braki albo słabość indywidualizmu polegająca na „ucieczce od wolności” w kolektywną tożsamość. Oprócz Capaldi omawiam argumenty sformułowane przez Klause Rippego, który głównie skupia się na krytyce uzasadnienia solidarnych obowiązków w oparciu o tak zwaną „wdzięczność” oraz na krytyce solidarności budowanej na substancjalnych podstawach. Teoria racjonalnego wyboru jest, jak się wydaje, trafnym uzupełnieniem podejścia liberalnego do solidarności,

1. Wprowadzenie

choćby z tego względu, że posługuje się podobną koncepcją racjonalności oraz, podobnie jak indywidualistyczna kultura liberalna, stara się zabezpieczyć przed tak zwanym zjawiskiem gapowicza. Po zaprezentowaniu założeń teorii racjonalnego wyboru i ich krytyce przechodzę do omówienia wpływowej pracy Michaela Hechtera na temat solidarności. Problemem, który pojawia się w tym kontekście, jest pytanie, czy działania solidarne są racjonalne?

Rozdział szósty – *Filozofia społeczna Émile’a Durkheima* poświęcam ugruntowaniu pojęcia solidarności w myśli i kulturze europejskiej. Dotychczas w różnych kontekstach odwoływałem się do propozycji filozofii społecznej Durkheima, w tym rozdziale poświęcam jej osobne miejsce. Rozpaczynam od analizy wykładów z Bordeaux, w których Durkheim po raz pierwszy sformułował pytanie o podstawy nowoczesnej solidarności społecznej, a kończę na solidarnościowych wątkach zawartych w *Elementarnych formach życia religijnego*. Uwzględniam także krytyki, które pojawiły się w literaturze przedmiotu na temat solidarności mechanicznej i solidarności organicznej. Rozdział ten stanowi również przygotowanie do tematów i analiz podjętych w następnej części pracy. Szczególnie istotna jest tutaj Durkheimowska koncepcja reguł moralnych i próby ich uzasadnienia oraz wyjaśnienie przejścia od przednowoczesnych form życia zbiorowego do form nowoczesnych oparte na typie idealnego przejścia solidarności mechanicznej w solidarność organiczną.

Rozdział siódmy – *Jürgena Habermasa uniwersalna solidarność jako wzajemne komunikacyjne uznanie* – poświęcam koncepcji solidarności Jürgena Habermasa, której wyjątkowość polega między innymi na tym, że poszukuje on dla niej uniwersalnych uzasadnień, sięgając do teorii komunikacji. Habermas wbrew współczesnym relatywistycznym trendom, poszukuje warunków realizacji solidarności uniwersalnej. Jednym z warunków zachowania pojęcia solidarności jest uwolnienie jej od normatywnego balastu, z którym w swojej historii solidarność zawsze była kojarzona. Koncepcja solidarności Habermasa obok warunków uniwersalnej komunikacji opiera się na następujących podstawach: socjalizacji, empatii – rozumianej jako zdolność przyjmowania roli „innego” – oraz na koncepcji dyskursu i etyki dyskursu, których istotnym elementem jest tak zwana zasada

I. Wprowadzenie

uniwersalizacji. Max Pensky trafnie definiuje nowe pojęcie solidarności, z którym spotykamy się w propozycji Habermasa: „Akty dokonującej się inkluzji przenoszone od podstawowej lingwistycznej kompetencji poprzez uczucia i nastawienia osób, następnie przez polityczne instytucje i ostatecznie obecne w etosie demokratycznych form społecznego życia mogą zostać streszczone jako solidarność”¹.

¹ M. Pensky, *The End of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, New York 2008, s. IX.