

# Solidarność jako wartość polityczna

DOI 10.35757/CIV.2013.15.05

Słowo *solidarność* kojarzy się wszystkim z najnowszą historią Polski. Przywołuje bowiem fenomen ruchu społecznego z roku 1980, związanego z żądaniem legalizacji Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego<sup>1</sup>. W niniejszym tekście zostanie jednak przeanalizowany inny wymiar idei solidarności – jej znaczenie jako wartości politycznej. Będzie nas przy tym interesowało znaczenie solidarności jako wartości politycznej, która może stabilizować wspólnotę polityczną. W kontekście rewolucji znaczenie solidarności jest niejednoznaczne. Solidarność pojawiła się bowiem w słowniku haseł politycznych wraz z rewolucją francuską – obok wolności, równości oraz braterstwa – zarazem jednak w wielu analizach filozoficzno-politycznych solidarność traktuje się jako remedium na ruchy rewolucyjne.

Kontekst tych rozważań wyznacza współczesność, w której konflikty społeczne coraz częściej sięgają po język ekonomii. Solidarność w wymiarze ekonomicznym sprzyja usuwaniu nierówności społecznych. W tym sensie *solidarność* oznacza dążenie do „spłaszczania” nierówności oraz przekonanie, iż wspólnota polityczna, w której

---

**Agnieszka Nogal** – doktor habilitowany, pracuje w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>1</sup> Główne prace poświęcone historii ruchu społecznego Solidarność to: A. Touraine: *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przekład J. Strzelecki, F. Dubet, M. Wiewiora, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010; J. Staniszkis: *Samoograniczająca się rewolucja*, przekład M. Szopski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010; D. Ost: *Kłęska «Solidarności». Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, przekład H. Jankowska, Muza, Warszawa 2007.

dominuje średnia własność, a różnice ekonomiczne nie są zbyt głębokie, wykazuje mniejsze skłonności rewolucyjne. Ruchy takie jak Occupy Wall Street czy Oburzeni w Europie wyrażają bunt przeciw nierównościom i wyzyskowi oraz narastającemu ekonomicznemu rozwarstwieniu społecznemu. Młodzi żądają od bogatych solidarności z ubogimi, solidarności niełatwej do wyrażenia w języku liberalizmu, w którym sukces jednostki odzwierciedla jedynie jej indywidualną zasługę. Taka solidarność jest także trudno uchwytna w marksizmie, w którym sprowadza się co najwyżej do solidarności klasowej, solidarności biednych *przeciw* bogatym. W tej sytuacji warto sięgnąć po narzędzia, jakie daje filozofia polityki, aby przyrzeć się nieco idei solidarności oraz jej ewentualnym zastosowaniom. Coraz częściej bowiem solidarność staje się hasłem politycznym w obrębie wspólnoty oraz w skali globalnej. Ponadto jest to idea, która ma także swoiście polski kontekst.

Polska Solidarność wprawdzie stanowiła nie tyle realizację jakiejś idei, ile ruch społeczny, który cechowała ogólnonarodowa mobilizacja. Niemniej przyczyniła się ona do wprowadzenia pojęcia *solidarność* na stałe do debaty społeczno-politycznej. Polacy, jako jedyne społeczeństwo świata komunistycznego, w latach siedemdziesiątych XX wieku, rozwinęli coś w rodzaju niezależnego społeczeństwa obywatelskiego, które samoorganizowało się przeciw oficjalnym strukturom państwa<sup>2</sup>. W tym znaczeniu solidarność niosła niewątpliwie ładunek rewolucyjny. Związek idei solidarności z historycznym antysystemowym ruchem społecznym w Polsce jest więc oczywisty, warto jednak zwrócić uwagę także na inne wymiary tej idei. Dochodzimy bowiem do trzech znaczeń pojęcia solidarności: jako konkretnego historycznego ruchu społecznego, jako postulatu politycznego oraz jako idei filozoficznej. W niniejszym tekście skupię się na trzecim z wyróżnionych znaczeń, traktując solidarność przede wszystkim jako ideę filozoficzną, mającą

---

<sup>2</sup> K. Kumar: *Spoleczeństwo obywatelskie. Rozważania na temat użyteczności historycznego terminu*, w: J. Szacki (red.): *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, przekład B. Szacka, A. Szymanowski, E. Woydyłło, Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1997, s. 314.

dla polityki znaczenie normatywne, a więc wyznaczające pewne normy wskazujące, jak powinno się działać w polityce.

Tezą tego tekstu jest twierdzenie, iż solidarność z perspektywy filozofii polityki, choć może zawierać ładunek rewolucyjny, może też spełniać funkcję wartości stabilizującej wspólnotę polityczną. Dzieje się tak, gdy solidarność spaja społeczeństwo, jednoczy, niwelując antagonizmy. Solidarność ma charakter rewolucyjny wówczas, gdy konsoliduje społeczeństwo. Sama idea solidarności pozwala jednak przyjrzeć się rewolucji jako idei jej przeciwstawnej, antonimicznej. Solidarna wspólnota polityczna, będąc niepodzielona, nieporóżniona, nie jest bowiem skłonna do obalania władzy, gdyż nie nastawia społeczeństwa przeciwko niej.

Idea solidarności pojęta jako przeciwieństwo rewolucji pozwala poprowadzić nasze rozważania w wielu kierunkach, ukazując różne konteksty jej funkcjonowania, solidarność bowiem można ująć jako: 1) określoną postawę wobec przeszłości oraz pamięci, 2) pewną ideę etyczną<sup>3</sup>, 3) stosunek do wspólnoty losu i wspólnoty egzystencji, 4) wartość ekonomiczną. Tematem niniejszego tekstu będzie jedynie ekonomiczny wymiar solidarności politycznej. Solidarność jednoczy społeczeństwo i ma charakter antyrewolucyjny. Tak tę zależność postrzegali już filozofowie klasycyści: Platon i Arystoteles, tak widzą ją współcześni socjologowie, jak chociażby Robert Putnam, tak funkcjonuje w wyobraźni społecznej, przywołując obrazy solidarnych działań i zachowań. Fakt, że solidarność ekonomiczną można postrzegać jako wartość polityczną zostanie przedstawiony w trzech płaszczyznach: historyczno-pojęciowej, analitycznej i normatywnej. Ponadto niniejszym rozważaniom towarzyszy przekonanie, iż deliberacje na temat normatywnych wymiarów polityki w naturalny sposób sięgają po myśl klasyków, mając ją nie tyle za gotowy przepis, ile za inspirację dla współczesnych badań, w których pewne normy znajdują zastosowanie

---

<sup>3</sup> „Doświadczenie «pierwszej Solidarności» to doświadczenie wspólnoty tych wszystkich, którzy dostrzegli, że można żyć zgodnie z sumieniem i postanowili tak właśnie żyć”. Z. Stawrowski: *Solidarność znaczy więź*, w: *idem: Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010, s. 111.

w zupełnie innym, radykalnie przekształconym kontekście. Celem takich analiz nie jest ukazywanie rozwiązań praktycznych, ale raczej studium nad językiem debaty publicznej i politycznej. Spróbujmy zatem się przyjrzeć, czy idea solidarności może się okazać nadal dyskursywnie owocna.

Już Platon i Arystoteles, a więc autorzy źródeł dla filozofii polityki, zastanawiali się, jak urządzić państwo, aby uzyskało ono stabilność. Wprawdzie wówczas nie posługiwali się terminem *solidarność*, ale zauważyli, że o wstrząsach politycznych, które nazywali *stasis*, decydowały różnice w stanie posiadania obywateli. Najostrzej widział ten problem Platon, on też sięgał po najsurowsze rozwiązania. Sprzecznosc interesów między biednymi i bogatymi chciał rozwiązać, pozbawiając obywateli własności prywatnej i czyniąc z niej własność wspólną. Arystoteles, mimo że nie był aż tak radykalny, również proponował swego rodzaju ekonomiczną równość. I to jego rozwiązanie można dziś postrzegać jako źródło idei solidarności, choć sam termin narodził się wieki później.

*Solidarność* jest bowiem pojęciem nowożytnym, choć ma starożytne, łacińskie źródła. W rzymskim języku prawniczym odnosi się ono do współodpowiedzialności za rzecz lub świadczenie. Rzymskie pojęcie *in solidum* oznacza obowiązek dla wszystkich (*obligation in solidum*). Odpowiedzialność tego typu to sytuacja, w której na przykład dłużnicy są zobowiązani wypełnić na rzecz tego samego wierzyciela identyczne świadczenie z takim skutkiem, że wypełnienie owego świadczenia przez jednego z nich zwalnia pozostałych. Można zatem stwierdzić, że przy odpowiedzialności solidarnej każdy odpowiada za wszystkich pozostałych, a los współników zależy od wypłacalności najsłabszego z nich. I choć jako hasło polityczne *solidarność* pojawiła się dopiero w czasach rewolucji francuskiej, kiedy to oznaczała właśnie współodpowiedzialność za najsłabszy, pozbawiony wcześniej prawa głosu stan trzeci, to sama idea wsparcia najsłabszych obywateli we wspólnocie politycznej istniała znacznie wcześniej. Narodziła się wraz z pracami klasyków filozofii politycznej. Projekt zrównywania nierówności

ekonomicznych, znoszenia sprzeczności interesów jest zatem równie wiekowy jak sama filozofia polityki.

Wolno wręcz przyjąć, że cel takich dzieł jak *Państwo* Platona i *Polityka* Arystotelesa sprowadzał się do zapobieżenia wstrząsom politycznym, czyli *stasis*. Owe *stasis* pozostawały w tle rozważań obu filozofów jako negatywny układ odniesienia. O ile jednak Platon szukał źródła stabilności sytuacji politycznej w odejściu od własności prywatnej, o tyle Arystoteles wprowadził po raz pierwszy projekt „solidarnościowy”. Rozwiązanie Platona miało charakter niezwykle radykalny, jako że za jedno ze źródeł zamieszek uznał on własność prywatną. Zaproponował więc, aby wprowadzającą konflikty interesów własność prywatną zastąpić własnością wspólną: „Po pierwsze żaden z nich [rządzących obywateli – przyp. A.N.] nie powinien mieć żadnego osobistego majątku, chyba że niezbędną konieczność. Po drugie, domu i spichrza nie powinien żaden z nich mieć ani żadnego takiego pomieszczenia, do którego by nie mógł wejść każdy, kto by chciał. [...] A będą się stołowali we wspólnym lokalu, jak na wyprawie wojennej, i będą żyli wspólnie”<sup>4</sup>.

Zdaniem Arystotelesa natomiast źródłem konfliktów społecznych i rozruchów politycznych jest nie tyle własność prywatna, ile znaczące różnice we własności. To jego, jak się wydaje, można uznać za protoplastę uznania solidarności, zwłaszcza w wymiarze ekonomicznym, za istotną wartość polityczną. Jak już zostało powiedziane, Arystoteles nie mówił jeszcze o solidarności, ale jednym z głównych celów dobrego ustroju uczynił znoszenie nadmiernych nierówności ekonomicznych. Nie opowiadał się zatem za odebraniem obywatelom ich prywatnej własności, lecz za swoistym „spłaszczeniem” różnic ekonomicznych, czyli doprowadzeniem do sytuacji, w której dobrostan *polis* wiąże się, po pierwsze, z dobrostanem każdego obywatela, a po drugie – z sytuacją, w której system polityczny zakłada brak znaczących różnic ekonomicznych. Stagirytę interesowały zwłaszcza dysproporcje mię-

---

<sup>4</sup> Platon: *Państwo*, ks. III, XXII, t. I, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 162.

dzy dwiema najbardziej antagonistycznymi grupami społecznymi: grupą bardzo bogatych oraz biedotą. Napięcia między nimi prowadzi, jego zdaniem, do zamieszek politycznych i zmian ustroju. Można powiedzieć, że, w ujęciu tego filozofa, zarówno bogacze, jak i biedota, przy znacznych dysproporcjach między nimi, to dwie grupy zdolne do przewrotu<sup>5</sup>. Doprowadzają one bowiem do zmian ustrojowych, które zawsze wiązały się ze wstrząsami społecznymi. Stabilizującą rolę dla życia społecznego odgrywa natomiast grupa obywateli posiadających średnią własność – im jest ona liczniejsza, tym trwalszy będzie, wedle Arystotelesa, porządek polityczny. Wzrastająca dysproporcja zaś między bogatymi i biedotą prowadzi do zaburzeń tego ładu.

*Stasis*, w najprostszym ujęciu, to dążenie do zmiany ustroju. Arystotelesowi zawdzięczamy klasyczny podział ustrojów politycznych na trzy właściwe: monarchię, arystokrację, politeję oraz trzy zdegenerowane: tyranie, oligarchię, demokrację. I tak jak w każdym społeczeństwie *polis* można wyróżnić dwie podstawowe grupy: biednych i bogatych, tak samo da się wskazać dwa podstawowe ustroje, w zależności od tego, która z tych grup ma przewagę. Są to, zdaniem Arystotelesa, demokracja opierająca się na władzy ubogich oraz oligarchia, w której władza jest w rękach bogatych: „Dlatego też głównie ustroje powstają: demokracja i oligarchia; szlachectwo bowiem i cnota jest udziałem niewielu, natomiast to [co stanowi podstawę obu tych ustrojów] częściej się spotyka. Bo ludzi szlachetnego rodu i cnotliwych nigdzie i setki nie ma, a bogatych [jak i ubogich] wielu wszędzie bywa”<sup>6</sup>.

Chociaż Arystoteles w V księdze *Polityki* wymienił wiele przyczyn zamieszek politycznych, to można uznać, że wszystkie rewolucje, jego zdaniem, rodzą się z nierówności. Stagiryście zawdzięczamy wnikliwą analizę zjawiska nierówności jako źródła *stasis*. Uznaje on, że rewolucyjny nastrój umysłu wypływa z jednostronnego poj-

---

<sup>5</sup> Pojęcie rewolucji zostanie nieco obszerniej wyjaśnione później. Tu używane jest metaforycznie, jako określenie zmiany ustroju, a więc *stasis*.

<sup>6</sup> Arystoteles: *Polityka*, w: *idem: Dzieła wszystkie*, t. VI, przekład L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 136.

mowania równości. Demokraci sądzą, że ludzie, którzy są w równy sposób wolni, powinni mieć taki sam udział we władzy. Oligarchowie uważają natomiast, że tylko ludzie mający równie duże majątki powinni mieć proporcjonalny do tych majątków udział we władzy. Dążenie do rozmaicie pojmowanej równości oraz sprawiedliwości staje się zatem, według Arystotelesa, główną przyczyną wstrząsów politycznych: „W oligarchiach, jak to już poprzednio powiedziano, porywają się do powstania masy, które odczuwają to jako krzywdę, że nie posiadają praw równych, mimo że są równe innym, natomiast w demokracjach czynią to możni obywatele, ponieważ przysługują im tylko równe prawa, chociaż wyrastają ponad równość”<sup>7</sup>.

Jak wyżej wspomniano, zdaniem Arystotelesa, biedni i bogaci stanowią dwie główne grupy zamieszkujące *polis*, będące zarazem grupami zdolnymi do przewrotu. Dzieje się tak, ponieważ, w jego przekonaniu, grupy te charakteryzuje sprzeczność interesów ich przedstawicieli. Przy sprzeczności interesów każda z nich dąży do dominacji nad drugą, gdyż obie dążą do przejęcia władzy. Bogaci pragną oligarchii, a więc władzy sprawowanej wyłącznie przez najbogatszych, biedni natomiast – demokracji, czyli władzy sprawowanej przez biednych. W oligarchii jedynie najbogatsi mają zarówno ziemię, jak i władzę, której używają, bogacąc się jeszcze bardziej kosztem biedoty, w demokracji – większość biednych posiada władzę i wykorzystuje ją przeciwko bogatym. Przy tym żaden z tych ustrojów nie wykazuje, zdaniem Arystotelesa, trwałości, gdyż naruszając zbiorowy interes grupy przeciwnej, doprowadza do jej konsolidacji oraz buntu. Nie zawsze wprawdzie dochodzi od razu do rozruchów, ale zarówno oligarchia, jak i demokracja aktywizują stronę przeciwną. Zamieszki zaś powstają wówczas, gdy żadna ze stron nie ma zdecydowanej przewagi. „Przewroty ustrojowe – pisze autor *Polityki* – następują również wówczas, gdy klasy obywateli uchodzące za przeciwstawne, jak na przykład bogaci i lud, utrzymują się w równowadze, a stan pośredni

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 140.

nie istnieje albo też znikomą gra rolę. Bo jeśli jedna z tych klas znaczną wykazuje przewagę, to druga nie zechce podjąć niebezpiecznej walki przeciw wyraźnie silniejszej”<sup>8</sup>.

Równowagę w społeczności *polis* zapewnia, zdaniem Arystotelesa, dopiero silna klasa średnia i oparta na jej władzy politeja. Czym miałyby się charakteryzować owa klasa średnia, dowiadujemy się z normatywnej części koncepcji Stagiryty, gdy kreśli on wizję idealnej *polis*. Otóż *polis*, w jego przekonaniu, byłaby stabilna dopiero wówczas, gdyby składała się z samodzielnych posiadaczy, których własność byłaby równa. Arystoteles odrzuca tym samym koncepcję Platona, jakoby rezygnacja z własności prywatnej na rzecz własności wspólnej miała zapewnić stabilność *polis*. Uznaje jednak, że znaczące różnice ekonomiczne rozbijają *polis* i dlatego należałoby obywateli idealnej *polis* zrównać pod względem ekonomicznym.

W VII księdze *Polityki* (pkt 9) Arystoteles stwierdził, że równość sytuacji ekonomicznej obywateli stanowi jeden z warunków najlepszej *polis* i zaproponował podział ziemi na równe działki gruntu. Własność ziemską powinni posiadać tylko obywatele, ale zarazem każdy dzięki niej powinien osiągnąć samodzielność ekonomiczną: „Wypowiedziałem się już przedtem przeciw temu, by własność ziemską była wspólna, jak to niektórzy głosili, bo zajmuję to stanowisko, że winna ona stawać się niejako wspólna przez przyjacielskie użytkowanie, zarazem jednak jestem zdania, że żadnemu obywatelowi nie powinno zabraknąć tego, co mu do utrzymania potrzebne”<sup>9</sup>. Wedle tej zasady obszar wiejski powinien być podzielony na dwie części: wspólną i prywatną. Z części wspólnej jedną powinno się przeznaczyć na potrzeby kultu, drugą – na wspólne biesiady. W części prywatnej każdy miałby jedną działkę blisko miasta, a drugą – przy granicy, aby wszyscy obywatele byli w równym stopniu zainteresowani obroną *polis*. Posiadanie ziemi nie oznacza, według Arystotelesa, obowiązku pracy na niej – na roli, zdaniem filozofa, powinni pracować niewolnicy. Na pry-

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 198.



watnych gruntach – prywatni, a na wspólnych – państwowi, istotne jednak jest przede wszystkim to, aby w najlepszej *polis* każdy obywatel posiadał taką samą własność<sup>10</sup>.

W ten sposób, prezentując obraz idealnej *polis*, Arystoteles scharakteryzował klasę średnią. Stanowi ona nie tylko grupę pośrednią pomiędzy bogatymi a biednymi, ale przede wszystkim gromadzi obywateli niezależnych ekonomicznie od siebie nawzajem. Ta ekonomiczna niezależność staje się dopiero warunkiem sprawiedliwego udziału we władzy oraz przyjacielskich stosunków z innymi. Zarówno bogaci, jak i biedni zależą od siebie nawzajem, lecz mają sprzeczne interesy. Dopiero istnienie klasy średniej – składającej się z obywateli niezależnych ekonomicznie i sobie równych – nie tylko pod względem statusu obywatelskiego, ale także ekonomicznego – sprawia, że w idealnej *polis* realizuje się idea równości w duchu demokratycznym raczej niż oligarchicznym. Dlatego też Arystoteles uważał, że politeja, w której funkcję stabilizującą ustrój pełni klasa średnia, bliższa jest demokracji niż oligarchii. Pisał: „Także i politeja, opierająca się na średnim stanie, która jest najtrwalsza z tego rodzaju ustrojów [czyli trwalsza zarówno od demokracji, jak i od oligarchii – przyp. A.N.], bliższa jest demokracji aniżeli oligarchii”<sup>11</sup>.

Z przytoczonych wyżej analiz można wyodrębnić następujące cechy obywateli przynależących do klasy średniej:

- posiadają nieruchomości na obszarze *polis* – są więc właścicielami ziemskimi;
- mają czas, aby zajmować się polityką (pracą w jej wymiarze ekonomicznym zajmują się nieobywatele);
- są równi ekonomicznie, a więc konflikty ekonomiczne nie rozrywają *polis* od wewnątrz;
- są od siebie nawzajem niezależni, a zatem relacje obywatelskie nie są zapośredniczone przez ekonomię i właściwe dla niej konflikty interesów.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 198.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 136.

Na tym tle można także dokonać rekonstrukcji idei solidarności funkcjonującej w państwie, określając zarazem podstawowe cechy solidarnej wspólnoty politycznej. Otóż taka wspólnota opiera się na własności prywatnej (a nie wyłącznie wspólnej) oraz duże znaczenie przypisuje się w niej ekonomicznej niezależności obywateli, gdyż ma się świadomość zagrożeń związanych z wprowadzaniem do polityki zależności ekonomicznych i konfliktów interesów. Z solidarnością wiąże się zatem pewna tendencja do usuwania nierówności, dzielenia własności w obrębie *polis* przez obarczenie największymi obowiązkami grupy najsilniejszej ekonomicznie oraz wsparcie grupy najmniej mającej. Z tego też powodu solidarność oznacza więź, która znajduje wyraz w rzymskiej instytucji prawnej *in solidum*. Tak jak solidarni dłużnicy zostają ze sobą związani, gdyż każdy odpowiada za wszystkich pozostałych, a los współników zależy od wypłacalności najsłabszego z nich, tak samo solidarna wspólnota polityczna to wspólnota, w której najsilniejsi ekonomicznie obywatele zostają powiązani z najsłabszymi, a los wspólnoty zależy od sytuacji jej najsłabszych członków. Wydaje się, że tak rozumiana solidarność polityczna na całe wieki została usunięta na dalszy plan publicznych debat, wypierana przez dwie konkurencyjne idee: ideę nieograniczonej własności prywatnej oraz, realizowany początkowo głównie we wspólnotach zakonnych, chrześcijański ideał własności wspólnej. Nigdy jednak idea solidarności nie zniknęła całkowicie.

Ciekawym przykładem żywotności idei solidarności jest choćby uznanie solidarności za wartość ogólnoludzką, i to przez filozofa uważanego powszechnie za prekursora liberalizmu – Johna Locke’a. Myśliciel ten, wskazując pochodzenie własności prywatnej, cytuje Księgę Psalmów i argumentuje, że sam Bóg „dał ziemię synom człowieczym we **wspólne** [podkreślenie – A.N.] władanie”<sup>12</sup>. W ten sposób ziemia i wszystkie dobra stały się współwłasnością wszystkich ludzi. Dopiero przez pracę ludzie prawowicie za-właszczyli elementy własności wspólnej. Niemniej to prawomocne

---

<sup>12</sup> J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*, przekład Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 180.

zawłaszczanie miało też granice. Pozostawało prawomocne, o ile nie doprowadzało do nadmiernego gromadzenia i marnotrawstwa, jego granicą było używanie zawłaszczonych przez pracę dóbr. To właśnie osobisty użytek, zdaniem Locke'a, powinien ograniczać własność prywatną, pozostawiając jak najwięcej współwłasności dla innych. Pisał on: „To samo prawo natury, które mocą swoich postanowień nadaje nam własność, również ją ogranicza. Bóg nam wszystkiego obficie dostarcza do używania, I Tym 6,16, mówi nam Objawienie, umacniając głos rozumu. Jak dalece On nam tego dostarcza? **Do używania**” [podkreślenie – A.N.]<sup>13</sup>.

Tymczasem dalszy rozwój myśli liberalnej odwoływał się raczej do prawomocności własności prywatnej niż do jej ograniczeń i tkwiącej u źródeł własności solidarności ogólnoludzkiej. W ten sposób myśl liberalna utraciła zdolność do mówienia o solidarności, którą przywrócił dopiero w XX wieku John Rawls<sup>14</sup>.

Pojęcie *solidarność*, jak wyżej wspomiano, znalazło się w obszarze debaty politycznej wraz z rewolucją francuską. Przejęte z języka prawniczego, w którym oznaczało wspólną odpowiedzialność za długi, zostało wprowadzone do koncepcji socjologicznych i politycznych. W czasie rewolucji zdarzało się, że w rewolucyjnym wezwaniu: *Liberté, égalité, fraternité* miejsce *fraternité* (braterstwa) zajmowała *solidarité* (solidarność). Mirabeau, przemawiając 28 października 1789 roku przed Narodowym Zgromadzeniem Ustawodawczym, wskazał na moralne znaczenie solidarności przekonań prywatnych i publicznych<sup>15</sup>. Z kolei Danton 1 kwietnia 1793 roku stwierdził przed Konwentem Narodowym: „wszyscy jesteśmy solidarni dzięki identyczności naszych zachowań”<sup>16</sup>. W czasie rewolucji francuskiej powrócono więc do rzymskiej instytucji prawa cywilnego *in solidum*, która, w połączeniu z republikańską ideą władzy

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>14</sup> Sam Rawls pisze wprawdzie, iż jego teoria sprawiedliwości wyraża ideę braterstwa, ale można ją opisać także przez pojęcie solidarności. Wąskie ramy tekstu nie pozwalają na rekonstrukcję tej szerokiej i wpływowej koncepcji.

<sup>15</sup> H. Brunkhors: *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, przekład J. Flynn, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2005.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

sprawowanej przez lud, zaowocowała ideą solidarności ludu. Solidarność zaczęła więc oznaczać więź między obywatelami tej samej wspólnoty politycznej. Wiąż, która zobowiązywała wszystkich do wspierania najsłabszych. Co więcej, w jakobińskiej konstytucji z 24 czerwca 1793 roku znalazło się sformułowanie, iż krzywda wyrządzana któremukolwiek z obywateli jest krzywdą wyrządzoną całemu ciału społecznemu oraz że krzywda wyrządzona całemu ciału społecznemu jest zarazem krzywdą każdego z obywateli<sup>17</sup>. W ten sposób pojęcie *solidarność* od razu nabrało podwójnego sensu: z jednej strony oznaczało rewolucyjne hasło o charakterze burzycielskim, z drugiej zaś – ideę zintegrowanego społeczeństwa jako celu rewolucji. Pojęcie to zatem od samego początku niosło ze sobą z jednej strony ideę, z drugiej – postulat zmiany zastanego stanu. Ostatecznie jednak to element zmiany zdominował konstruktywny wymiar rewolucyjnych haseł. Solidarność bowiem w XVIII wieku nie została opracowana pojęciowo, podczas gdy rewolucja była na ustach wszystkich – zarówno jej zwolenników, jak i przeciwników, wyznaczając nowoczesny model myślenia o polityce. Od tamtych czasów pojęcia te połączyły się ze sobą, czyniąc z solidarności ideał rewolucyjny, przywoływany przez kolejnych rewolucyjnych filozofów, domagających się radykalnej zmiany rzeczywistości politycznej oraz społecznej.

Jeżeli zaś chodzi o pojęcie rewolucji, to ono także jest pojęciem nowożytnym. Ma wprawdzie źródła łacińskie, ale już z okresu średniowiecza. We wczesnośredniowiecznej łacinie *revolutio* oznaczało cykliczność i powtarzalność zmian, serię sekwencji, przewidywalnych i urzeczywistniających określony, uprzedni ład. *Revolutio* oznaczało też „toczenie się do tyłu, powrót”, od łacińskiego *revolvere* – przewracać, obracać. W języku angielskim pojawiło się w 1390 roku, zapożyczone od starofrancuskiego *revolution*, i pierwotnie dotyczyło ruchu ciał niebieskich. Nowe znaczenie pojęcie to zawdzięcza publikacji dzieła Mikołaja Kopernika *De revolutioni-*

---

<sup>17</sup> Artykuł 34: „Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé”.

*bus orbium coelestium* (O obrotach sfer niebieskich), które w 1543 roku obalało całą oficjalną kosmologię. Odnosiło się wprawdzie do ruchu planet, ale wyznaczyło także radykalny zwrot w wyobrażeniach na temat wszechświata. Od tego czasu słowo *rewolucja* uzyskało wywrotowe konotacje i zaczęło oznaczać rewolucję naukową. Na płaszczyźnie politycznej termin *rewolucja* zaczął funkcjonować dopiero w roku 1688, kiedy parlament angielski usunął z tronu Jakuba II Stuarta i doprowadził do koronacji Wilhelma III Orańskiego, określając ten proces mianem *glorious revolution*, czyli chwalebnej (lub sławetnej) rewolucji.

Dla Thomasa Paine'a rewolucja amerykańska stanowiła jednak nadal odnowienie naturalnego porządku rzeczy. W rewolucji amerykańskiej wierzone w kierunek rewolucyjnej zmiany, którym była realizacja naturalnego i racjonalnego porządku, co z konieczności wiązało się z unicestwieniem porządku wynaturzonego i nieracjonalnego. Prawdziwą polityczną karierę słowo *rewolucja* zawdzięcza dopiero rewolucjom francuskiej i sowieckiej. W intuicyjnym ujęciu rewolucje te stanowią do dziś swoistą matrycę wydarzeń rewolucyjnych. Ciekawe, że ciągłość między rewolucjami francuską a sowiecką dostrzegali także inicjatorzy i przywódcy tej drugiej. Zarówno Karol Marks, jak i Fryderyk Engels byli przekonani, że rewolucja francuska nie zakończy się dopóty, dopóki nie zostaną osiągnięte jej cele społeczne<sup>18</sup>. Obie rewolucje łączy także pojęcie *solidarności*. O ile w trakcie rewolucji francuskiej pojawiało się ono sporadycznie i niosło ze sobą treść odpowiedzialności obywatelskiej za ogół, o tyle wraz z rozwojem ruchów robotniczych nabierało ono coraz większego znaczenia. W rewolucji proletariackiej bowiem solidarność robotników przeciwko kapitalistom odegrała już pierwszoplanową rolę, tym samym zrywając zarówno z rzymskim źródłem pojęcia *solidarności*, jakim była współodpowiedzialność za własność prywatną, jak i z republikańską ideą ludu politycznego jako podstawy polityki.

---

<sup>18</sup> J. Baszkiewicz: *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 11.

Paradoksalnie, mimo zwycięstwa rewolucji proletariackiej w Związku Radzieckim, ideą określającą europejski porządek w drugiej połowie XX wieku okazała się właśnie solidarność wewnątrz państwa narodowego. W okresie powojennym wszak w wielu państwach europejskich uruchomiono procesy jednoczesnego odbudowywania państwowości wraz rozszerzaniem roli opieki nad najsłabszymi. Bardzo ważnym czynnikiem sprzyjającym wówczas realizacji idei solidarności stała się ekonomia oraz redystrybucja dóbr związana z budową systemów zabezpieczeń społecznych. Wtedy także powstały teorie państwa opiekuńczego / państwa dobrobytu (*welfare state*). Źródeł tych koncepcji można poszukiwać w idei solidarności, rozumianej jako współodpowiedzialność za członków tej samej wspólnoty politycznej, choć niewątpliwie także znaczenie miały tu wpływy marksizmu. Realizacja tych ideałów skutecznie, jak się okazało, ustabilizowała systemy władzy w całej Europie Zachodniej aż do XXI wieku.

Również wśród współczesnych filozofów istnieją zwolennicy wiązania ekonomii z polityką dzięki wyeksponowaniu znaczenia idei solidarności. Jednym z nich jest Alasdair MacIntyre, który, wskazując na negatywne konsekwencje dysproporcji ekonomicznych oraz konfliktów interesów, bierze pod uwagę dwa elementy: pierwotne zawłaszczenie dóbr oraz konflikt interesów między bogatymi a biednymi.

Po pierwsze, pierwotne zawłaszczenie dóbr najczęściej bywa, jego zdaniem, niesprawiedliwe i grabieżcze. Jako przykład MacIntyre przywołuje obrazy używane przez gorącego obrońcę wszelkiej własności, Edmunda Burke'a, który, opisując własność jako konieczną, naturalną, niepodważalną, posługiwał się takimi określeniami jak „prawowite dziedzictwo”, „rodzinny majątek” i używał w swoich wywodach obrazów nagromadzonego dziedzictwa, bogactwa, ponadczasowej umowy jako czegoś, co reprodukuje porządek natury i nie pozwala się zanegować. Tymczasem, zdaniem MacIntyre'a, te obrazy Burke'a nie ukazywały faktycznego sposobu nabywania własności przez współczesnych Burke'a, ale raczej

przesłaniały. Przez Anglię bowiem przetaczała się wówczas fala grabieży ziemi, będąca dziełem wielkich właścicieli ziemskich, której dokonywali oni w toku grodzenia<sup>19</sup>. W ten sposób sprzeczność interesów między tymi, którym ziemię odebrano a tymi, którzy się stali jej właścicielami została przykryta przez obrazy sankcjonujące prawowitość narracji tylko jednej ze stron. Akt dystrybucji własności nabrał z tej perspektywy charakteru arbitralnego, gdyż był oparty na sile i hegemonii określonej grupy społecznej, wreszcie – na przypadku i zbiegach okoliczności. Pojawiające się zaś pojęcie ekwiwalentnej wymiany przesłoniło arbitralność tego, co było wobec wymiany uprzednie.

Ponadto, wedle MacIntyre'a, różnice między bogatymi a biednymi prowadzą do konfliktu interesów, który często uniemożliwia realizację wspólnego dobra. Argument ten MacIntyre wysunął wprost za Arystotelesem, wskazując, że tak jak w starożytnej *polis* różnice ekonomiczne rozrywały wspólnotę państwową, tak samo rozrywają ją i dziś. Zdaniem filozofa jedynie praktyka współdziałania wszystkich członków we względnie małych i lokalnych wspólnotach pozwala na harmonijne łączenie dobra indywidualnego z dobrem zbiorowości, na zaangażowanie członków tych wspólnot w ochronę tego, co przejęte po poprzednikach ich osobistego uczestnictwa i refleksji. W retrospektywnym eseju zatytułowanym *Trzy perspektywy na marksizm: 1953; 1968; 1995* MacIntyre przedstawia swe stanowisko następująco: „Formy praktyki społecznej we względnie małych i lokalnych wspólnotach – której przykłady obejmują niektóre starożytne miasta i niektóre średniowieczne komuny, a także pewne formy współczesnych spółdzielni rolniczych i rybackich – w których stosunki społeczne są kształtowane za pomocą podzielanego wspólnego zaangażowania na rzecz dóbr wewnętrznych wobec praktyk wspólnotowych, dzięki czemu korzystanie z władzy i bogactwa jest podporządkowane osiąga-

---

<sup>19</sup> A. MacIntyre: *Poezja jako filozofia polityczna. Uwagi na temat Burke'a i Yeatsa*, w: *idem: Etyka i polityka*, przekład J. Nalichowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 245.

niu tych dóbr racjonalnie i krytycznie, zamiast być zmuszonym do nieustannej walki, z mniejszym lub większym powodzeniem, przeciwko redukcji do roli narzędzia takiego a nie innego sposobu akumulacji kapitału<sup>20</sup>.

Warto przy tym podkreślić, że MacIntyre przemawia w obronie solidarności między obywatelami współodpowiedzialnymi za innych współobywateli. Nie chce likwidacji własności prywatnej, nie jest jednak również zwolennikiem nieograniczonej własności oraz bogacenia. Z tego też powodu jako źródło stabilnego ładu politycznego wskazuje na lokalne wspólnoty, posiadające średni kapitał oraz związane bezpośrednimi kontaktami ich członków.

Ideał solidarności, od wieków atrakcyjny dla filozofów polityki, został poddany także badaniom socjologicznym. Socjolog Robert Putnam w słynnej pracy *Demokracja w działaniu*, opartej na długoletnich analizach demokracji we Włoszech, stwierdził, iż relacje między mniej więcej równymi ekonomicznie obywatelami mają dla procesu budowy kultury demokratycznej znaczenie zasadnicze<sup>21</sup>. Takie odniesienia międzyobywatelskie pozbawione są bowiem konfliktu interesów. Putnam nazywa je relacjami poziomymi i przeciwstawia relacjom pionowym patron–klient, które cechują się znacznym zróżnicowaniem pozycji ekonomicznej stron. Opierając się na teorii gier wykazuje, że relacje między względnie równymi obywatelami sprzyjają budowaniu więzi obywatelskich, które określa mianem kapitału społecznego: „Osobiste interakcje dostarczają informacji o wiarygodności innych aktorów, co jest stosunkowo mało kosztowne i niezawodne. Jak przypomina nam ludowy teoremat z teorii gier, istniejące zależności społeczne mogą sprawić, że opłacalne będzie być godnym zaufania. Ponadto kontynuowane zależności często zostają wyposażone w społeczną treść, która każe wiązać wielkie oczekiwania z zaufaniem i powstrzymać się

---

<sup>20</sup> *Idem: Trzy perspektywy na marksizm: 1953;1968;1995*, w: *Etyka i polityka*, przekład J. Nalichowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 234.

<sup>21</sup> R. Putnam: *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przekład J. Szacki, Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1995.



od oportunistów [...]. Dylematy więźnia są [...] często omijane dzięki sile osobistych stosunków”<sup>22</sup>. Z kolei relacje między bogatymi i biednymi, które Putnam nazywa relacjami pionowymi, nie sprzyjają budowie relacji obywatelskich. W relacjach pionowych grupa znacznie bogatszych ma skłonność do wykorzystywania biedniejszych, biedni natomiast wykazują tendencję do pozorowania aktywności. Dzieje się tak w sferach zarówno pracy, jak i polityki. Putnam zauważał: „W pionowych stosunkach patron–klient, charakteryzujących się zależnością, a nie wzajemnością, oportunist jest bardziej prawdopodobny zarówno wśród patronów (wykorzystywanie), jak i klientów (wymigiwanie się). Fakt, że zależności pionowe są mniej przydatne w rozwiązywaniu problemów zbiorowego działania niż zależności poziome, może być jednym z powodów większej sprawności kapitalizmu niż feudalizmu w XVIII wieku i większej sprawności demokracji niż autokracji w wieku XX”<sup>23</sup>.

Tak oto teza głosząca, iż solidarność z perspektywy filozofii polityki może być postrzegana jako wartość, która stabilizuje wspólnotę polityczną, znajduje potwierdzenie w badaniach socjologicznych.

Więzi poziome, budując sieć wzajemnych relacji, spajają społeczeństwo, niwelując różnice wynikające z innych źródeł. Solidarna wspólnota polityczna opiera się na własności prywatnej, a nie wyłącznie wspólnej, ale jednocześnie niweluje dysproporcje ekonomiczne, aby konflikty ekonomiczne nie stawały się treścią sporów politycznych, powodując powstawanie zantagonizowanych grup społecznych. Tak pojęta solidarność może stabilizować wspólnotę polityczną, na co wskazuje także przypadek stabilnych demokracji zachodnioeuropejskich, realizujących po drugiej wojnie światowej ideały państwa opiekuńczego. Może odegrać taką rolę także obecnie, kiedy ruchy takie jak Occupy Wall Street czy Oburzeni w Europie wyrażają bunt przeciw nierównościom.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 272.

Należy ponadto zauważyć, że współcześnie idea solidarności może być realizowana w wielu wymiarach: na poziomie lokalnym, gdzie jest najszersza wiedza o konkretnej sytuacji najsłabszych obywateli; na poziomie państwowym, gdzie istnieją instytucje mające za cel spójność wspólnoty politycznej (na przykład pod względem ekonomicznym czy kulturowym) oraz na poziomie ponadpaństwowym – aby zniwelować zagrożenia, jakie niesie ze sobą narastające rozwarstwienie ekonomiczne między państwami.