

Solidarność – w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacji tej kategorii konstytucyjnej

I. Uwagi wstępne

Celem tego opracowania jest identyfikacja i prezentacja ideowej tradycji, do której należy konstytucyjna kategoria „solidarność”. Za taką tradycję uznaję tu refleksję wyrastającą z filozofii klasycznej – przebiegającą od Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu do katolickiej nauki społecznej; określam ją jako tradycję klasyczną.

Opracowanie otwiera uzasadnienie wyboru tradycji klasycznej jako istotnej i najważniejszej z tradycji ideowych, do których należy konstytucyjna kategoria „solidarność”. Następnie krótko porządkuję sprawy terminologiczne; jest to tym ważniejsze, że kategoria „solidarność” wkracza do refleksji nad państwem i prawem stosunkowo późno, toteż przy poszukiwaniu tradycji ideowej trzeba się kierować nie tyle występowaniem danego terminu, ile jego współczesnym znaczeniem. Za najistotniejsze elementy treści tej kategorii uznane jest bezinteresowne działanie na rzecz innych, a w perspektywie podstaw państwa i prawa jest to działanie na rzecz dobra wspólnego. Przegląd stanowisk obejmuje filozofię Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i katolicką naukę społeczną. Analiza tych stanowisk prowadzi do wniosku, że w całej tej tradycji działanie na rzecz innych było uznawane za istotny, a nawet za najistotniejszy typ działania przyczyniający się do rozwoju i szczęścia działającego podmiotu. Uznanie solidarności uniwersalnej nie jest czymś specyficznym dla filozofii czy teologii chrześcijańskiej. Zasadniczą nowością w refleksji chrześcijańskiej nad człowiekiem i – w konsekwencji – nad tym, co nazywamy dziś solidarnością, jest wypracowanie filozoficznych podstaw uzasadnienia wartościowości tego, co materialne i jednostkowe, oraz wypracowanie i zastosowanie kategorii „osoba”, za której pomocą do centrum refleksji nad człowiekiem została wprowadzona refleksja nad wolnością i indywidualnością jako zasadniczymi doskonałościami człowieka.

Analiza klasycznej tradycji pojmowania solidarności jest nie tylko próbą przesłedzenia rozwoju samej idei, analizą tego, co kulturowe, ile – uznając, że kultura jest narzędziem „oswajania świata” – opracowanie jest próbą przybliżenia nie tylko historii „narzędzi” poznania i rozumienia człowieka, ale także tego, czego ujęciu narzędzia te służyły i mogą służyć. W takiej perspektywie zostaną sformułowane wnioski dotyczące autonomicznej treści konstytucyjnej kategorii „solidarność”. Kategoria ta służy wyrażeniu uznania bezinteresownego działania na rzecz innych

za istotną dla porządku prawnego „daną antropologiczną”, za właściwość człowieka, której nie można nie brać pod uwagę porządkując życie społeczne w sposób sprzyjający rozwojowi człowieka. Kategoria „solidarność” służy także wyrażeniu zasady, że obowiązek pomocy innym potencjalnie odnosi się do każdego wobec każdego, także na płaszczyźnie podmiotów o charakterze społecznym.

II. Wybór tradycji

Wybór tradycji klasycznej nie jest arbitralny. Prowadzone analizy są prowadzone – można powiedzieć – na użytek interpretacji Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. W Konstytucji tej kategoria „solidarność” pojawia się w zakończeniu wstępu: „Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej” oraz w art. 20: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”. Ponieważ opracowanie to dotyczy spraw fundamentalnych, analizy prowadzone są w kontekście postanowień wstępu Konstytucji, gdyż to one umieszczają solidarność u podstaw całego porządku konstytucyjnego¹.

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, zwińczające analizowaną tradycję, było ideowym zapleczem ruchu społecznego „Solidarność” i w zakresie problemowym będącym tu przedmiotem zainteresowania było ideowym zapleczem sił politycznych i społecznych, które doprowadziły do transformacji ustrojowej w Polsce², której przy-

¹ „Porządek konstytucyjny” pojmuję tu w sposób szeroki, obejmujący nie tylko porządek znajdujących oparcie w konstytucji obowiązujących norm prawnych, ale także wszystkie znajdujące oparcie w konstytucji elementy porządkujące życie społeczne. T. Chauvin, J. Winczorek, P. Winczorek, *Wprowadzenie klauzuli państwa prawnego do porządku konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wronkowska, Warszawa 2006, s. 1–20 (9–48).

² Teza ta jest szeroko akceptowana, zob. np. H. Brunkhorst, *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, przeł. J. Flynn, MIT Press, Cambridge, Mass. 2005, s. 3. Wprost do encykliki *Laborem exercens* z 14 września 1981 r. („Acta Apostolicae Sedis” 73 [1981], 577–647) odwołano się w Uchwale Programowej I Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ Solidarność; zob. E. Cizewska, *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010, s. 322. Jednym z elementów kształtowania świadomości społecznej dotyczącej pojmowania solidarności była twórczość Józefa Tischnera, przede wszystkim jego *Etyka solidarności*, w której czytamy np.: „Kościół próbuje wypracować metody walki bez użycia przemocy. Zakładają one nieustanne budzenie poczucia społecznej odpowiedzialności za los własny i los narodu. Wymagają czujności i cierpliwości. W ten sposób Kościół przygotowuje grunt pod szeroki ruch społeczny znany pod nazwą »Solidarności«” (J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*,

pieczętowaniem stała się Konstytucja z 1997 r. Również w samej katolickiej nauce społecznej wskazywane są wprost jej powiązania z ruchem „Solidarność” w Polsce. Z jednej strony katolicka nauka społeczna stanowiła istotne zaplecze ideowe przemian lat 80., z drugiej – doświadczenie tych przemian oddziaływało zwrotnie na tę naukę społeczną, prowadząc do dookreślenia przyjętej w niej koncepcji solidarności³. W encyklice

Znak, Kraków 1992, s. 145); zob. E. Ciżewska, *Filozofia...*, *op.cit.*, s. 322. Jako filozof J. Tischner był zdeklarowanym adwersarzem filozofii klasycznej, pamiętać jednak trzeba, że teksty, które złożyły się na *Etykę solidarności*, powstawały przede wszystkim jako kazania (pierwsze z nich wygłoszone zostało do przywódców NSZZ Solidarność na Wawelu 19 października 1980 r.), a nie rozprawki filozoficzne i – jak wskazuje przytoczony wyżej cytat – sam Tischner uznawał nauczanie społeczne Kościoła katolickiego za zasadniczą ideową podstawę pojmowania solidarności. Niemniej jednak zasługuje na dokładniejszą analizę obecność w samej katolickiej nauce społecznej i oddziaływanie na pojmowanie solidarności w Polsce (i na Jana Pawła II) elementów typowych dla – reprezentowanej przez Tischnera – filozofii dialogu czy filozofii spotkania. Jan Paweł II, który w istotny sposób współtworzył współczesną katolicką naukę społeczną, jednoznacznie opowiadał się za opartą na myśli Tomasza z Akwinu filozofią bytu jako myślą filozoficzną podstawową dla refleksji nad ludzkim działaniem, postrzegając inne nurty filozoficzne należące do filozofii podmiotu jako ważne dopełnienie, które jednak powinno być przyswajane przy założeniu teoretycznego fundamentu wyznaczonego filozofią bytu; zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 21: „Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu”; zob. tamże, s. 16–18; zob. tenże, *Fides et ratio* (14 września 1998), „Acta Apostolicae Sedis” 91 (1999), 5–88, nr 43. Na temat stosunku Jana Pawła II do filozofii współczesnej zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (1994), Wyd. KUL, Lublin 2010, nr 5, 31. E. Ciżewska w powołanej wyżej monografii dostrzega oddziaływanie nauki społecznej Kościoła na ideowy wymiar ruchu Solidarność (np. s. 322), akcentuje jednak to oddziaływanie przede wszystkim przy omawianiu religijnych czy moralnych aspektów tego ruchu (s. 37–42), natomiast w zasadzie nie analizuje filozofii politycznej zawartej w katolickiej nauce społecznej stanowiącej na gruncie polskim podstawowy teoretyczny i ideowy punkt odniesienia; znamienne, że w paragrafie „Solidarność jako społeczeństwo obywatelskie” (s. 46–54), zawierającym szereg odniesień do tradycji istotnych, zdaniem autorki, dla kształtu ideowego wymiaru „Solidarności”, za pośrednictwem prac A. Araty, Z. Pełczyńskiego i I. Krzemińskiego sięga się do filozofii António Gramsciego, Hegla czy Marksa, a w ogóle brak jest nawiązań do tradycji klasycznej czy katolickiej nauki społecznej. Perspektywę badawczą przyjętą przez autorkę wyznaczają współczesne prace myślicieli tradycji anglosaskiej, w której idee republikańskie kształtowały się w opozycji do pewnych odmian liberalizmu; nie można zapominać o tym, że podstawy filozofii anglosaskiej kształtowały się przy wyraźnym zerwaniu z tradycją klasyczną, w szczególności w zerwaniu z myślą powiązaną z Kościołem katolickim; przypomnieć warto, że rozwijane i głoszone przez J. Locke’a postulaty tolerancji nie obejmowały katolików. Natomiast polski republikanizm i obecne w nim idee solidarności czy solidaryzmu kształtowały się w opozycji do ideologii państwa totalitarnego naznaczonej filozofią Marksa i Hegla. Również wcześniejsza nowożytna polska tradycja myśli politycznej była wyraźnie odmienna od tradycji dominującej w innych państwach; gdy w Europie dominowało zakorzenione w myśli N. Machiavellego uznanie racji stanu pojętej jako dobro państwa za pierwszą wartość polityczną, *Konstytucja 3 Maja*, niewątpliwie istotna dla myślenia o kształcie państwa w okresie przemian ustrojowych lat 80., pozostaje w tradycji klasycznego myślenia o dobru wspólnym jako pierwszej wartości życia politycznego, pojętym jako to, co służy każdemu członkowi wspólnoty politycznej; por. A. Rzegocki, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, zwł. s. 16–33.

³ Por. Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, w: *idem, Solidarność znaczy więź*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010, s. 121 (pierwotnie: „Teologia Polityczna” 2005–2006, nr 3).

Centesimus annus z 11 maja 1991 r.⁴, jednym z najważniejszych dokumentów zawierających naukę społeczną Kościoła katolickiego, Jan Paweł II pisał: „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła”⁵.

Nauka społeczna Kościoła katolickiego wyznaczała także zasadniczy kontekst teoretyczny myśleniu o aksjologicznych podstawach społeczeństwa i państwa środowisk, którym bliska była kategoria solidarności obecna w debacie publicznej w okresie prac nad konstytucją. Z pewnością była takim kontekstem dla twórców projektu konstytucji przygotowanego przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji⁶ i tzw. projektu obywatelskiego przygotowanego przez środowisko związane z NSZZ „Solidarność”⁷. Promotorzy tych projektów uczestniczyli w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego⁸, która przygotowała projekt Konstytucji z 1997 r. Katolicka nauka społeczna była także naturalnym zasadniczym teoretycznym punktem odniesienia dla głównego autora preambuły Konstytucji z 1997 r. – Tadeusza Mazowieckiego, m.in. współtwórcy środowiska „Więzi”.

Za poświęceniem szczególnej uwagi tradycji klasycznej przemawia także szczególnie, typowa dla niej, ale przede wszystkim typowa dla katolickiej nauki społecznej konfiguracja fundamentalnych wartości i zasad przyjętych w Konstytucji 1997 r.⁹ – solidarność występuje w niej obok dobra wspólnego, godności, wolności i praw człowieka, zasad sprawiedliwości społecznej i zasady pomocniczości.

W analizowanej tu tradycji elementem definiującym solidarność jest kategoria „dobra wspólne”. Okazuje się, że poszukując podstawowego, paradygmatycznego rozumienia klauzuli dobra wspólnego zawartej w przepisie art. 1 Konstytucji RP z 1997 r. nie sposób nie sięgnąć do społecznej nauki Kościoła katolickiego i tradycji, z której ona wyrasta. W obliczu takich trudności, jak brak definicji legalnej, idioma-

⁴ „Acta Apostolicae Sedis” 83 (1991), 793–867.

⁵ *Centesimus annus*, nr 23. Zob. Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, op.cit., s. 148–163.

⁶ Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* 1993, Wyd. Sejmowe, Warszawa 1993, s. 3–22.

⁷ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Obywatelski NSZZ Solidarność*, „Co Tydzień Solidarność” nr 12 (63), 30 czerwca 1994 (wydanie specjalne), s. 1–13.

⁸ Jeśli chodzi o projekt senacki, to najaktywniejsza była senator Alicja Grześkowiak, a w przypadku projektu obywatelskiego – Michał Drozdek reprezentujący Mariana Krzaklewskiego będącego pełnomocnikiem zgłaszających projekt. O związkach z katolicką nauką społeczną świadczy np. wypowiedź A. Grześkowiak na forum Zgromadzenia Narodowego, *Sprawozdanie stenograficzne z 3. posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997); wypowiedź M. Drozdka na forum Komisji Konstytucyjnej ZN dnia 27 stycznia 1995 r., „Biuletyn KKZN”, nr 12 (1995), s. 89.

⁹ Analiza kontekstu aksjologicznego przyjętego w Konstytucji 1997 r. – zob. M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo polskie – próba syntezy*, red. T. Guz, J. Głuchowski i M. Pałubka, C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 85–122.

tyczny charakter samej klauzuli, skromny dorobek doktryny, brak ciągłości z tradycją konstytucjonalizmu międzywojnia, brak analogicznych formuł w konstytucjach innych państw¹⁰, podstawowego dookreślenia znaczenia pojęcia „dobro wspólne” trzeba poszukiwać w pracach przygotowawczych. Wyjaśniając znaczenie formuły z art. 1 sięgnięto wprost do katolickiej nauki społecznej, „która mówi o dobru wspólnym jako o sumie tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość. Polega to przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej”¹¹. Tradycja klasyczna w pojmowaniu dobra wspólnego jest też tradycją fundamentalną z punktu widzenia historii filozofii, gdyż Tomasz z Akwinu jest uważany za tego, którego koncepcja dobra wspólnego stała się zasadniczym punktem odniesienia dla późniejszych dyskusji nad tą kategorią¹².

Na potrzebę sięgnięcia do tradycji klasycznej wskazuje też kontekst, w jakim kategoria „solidarność” znajduje się w preambule Konstytucji. W tym samym zdaniu mowa jest także o godności i wolności¹³. Mając na uwadze, że termin „solidarność” jest terminem bliskoznacznym z terminem „braterstwo”¹⁴, nietrudno dostrzec analogię

¹⁰ Szerzej na ten temat M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 130–134.

¹¹ Stenogram 3. posiedzenia Zgromadzenia Narodowego, dzień 1, 24.02.1997. Zawarte w cytowanej wypowiedzi określenie dobra wspólnego jest oparte na dwóch dokumentach: dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes* (7 grudnia 1965) [dalej: *Konstytucja Gaudium et spes*], nr 74 (w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst łącznie-polski, Poznań 1967, s. 830–987); „polega [ono] przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej” – Jan XXIII, *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963), 257–304, II. 5; przekład w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, PAX, Warszawa 1981, s. 49–80. Zob. także połączenie obu formuł w *Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae* z 4 grudnia 1963 r., nr 6: „wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągać własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, *op.cit.*, s. 645 (629–659).

¹² *Gemeinwohl I*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 3, Schwabe Verlag, Basel 1974, s. 249.

¹³ Zob. M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, *op.cit.*, s. 106–107.

¹⁴ Podczas prac przygotowawczych nad *Konwencją o prawach dziecka* z 20 listopada 1989 r. w tekście preambuły zrezygnowano z terminu „braterstwo” na rzecz „solidarność”; za *The United Nations Convention on the Rights of the Child: A Guide to the „Travaux Préparatoires”*, s. 111. Motyw siódmy preambuły brzmi następująco: „uważając, że dziecko powinno być w pełni przygotowane do życia w społeczeństwie jako indywidualnie ukształtowana jednostka wychowana w duchu ideałów zawartych w *Karcie Narodów Zjednoczonych*, a w szczególności w duchu pokoju, godności, tolerancji, wolności, równości i solidarności”, przekład za: Dz.U. 1991, nr 120, poz. 526. Sama *Karta Narodów Zjednoczonych* z 26 czerwca 1945 r. (Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90 ze zm.) nie zawiera ani terminu „braterstwo”, ani „solidarność”; należy uznać, że punktem odniesienia określającym ideały *Karty*, jest *Powszechna deklaracja praw człowieka* z 10 grudnia 1948 r.

między formułą konstytucyjną a formułą zawartą w art. 1 *Powszechnej deklaracji praw człowieka* z 10 grudnia 1948 r.¹⁵, określającym aksjologiczne podstawy praw człowieka: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach, są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”. Formuła ta nawiązuje do haseł Rewolucji Francuskiej: wolność, równość, braterstwo, niemniej jednak wskazane są dodatkowe elementy – godność (uznana w *Międzynarodowych paktach praw człowieka* z 16 grudnia 1966 r.¹⁶ za źródło wszystkich praw człowieka, podobnie jak w art. 30 Konstytucji) oraz rozumność i sumienie¹⁷. Formuła taka wskazuje, a szczegółowe badania to potwierdzają, na istotne różnice między oświeceniową tradycją refleksji nad prawami człowieka a tradycją stanowiącą oparcie dla ideowych fundamentów współczesnej międzynarodowej ochrony praw człowieka na poziomie uniwersalnym, których wyrazem jest *Powszechna deklaracja praw człowieka*. Fundamenty te zgodne są raczej z tradycją klasyczną niż oświeceniową czy z nawiązującą do niej tradycją liberalną i są także akceptowane w katolickiej nauce społecznej¹⁸.

Warto tu zauważyć, że art. 1 *Powszechnej deklaracji praw człowieka* określa fundamenty czy – jak mówił René Cassin – zasady¹⁹, na których opierają się prawa człowieka sformułowane w tekście tej deklaracji. Artykuł ten formułuje twierdzenia dotyczące tego, jaki jest człowiek, wskazując na to, co istotne z punktu widzenia

¹⁵ Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ nr 217 A (III).

¹⁶ Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ nr 2200 A (XXI), *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych społecznych i kulturalnych*, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 169; *Międzynarodowy pakt praw osobistych i politycznych*, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167; motyw 2 w preambułach obu paktów.

¹⁷ Podobnym szlakiem podąża, późniejsza od *Konstytucji*, *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej* proklamowana 7 grudnia 2000 r., która w motywie drugim preambuły głosi: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia założona jest na niepodzielnych i powszechnych wartościach godności ludzkiej, wolności, równości i solidarności”, *Official Journal of the European Communities*, C 364 (18.12.2000); przekład za wersją dostosowaną do *Traktatu z Lizbony*, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej”, C 303 (14.12.2007). Zob. M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy „Karty praw podstawowych Unii Europejskiej”*, „Studia Prawnicze” (2003) nr 1, s. 16 (5–29); M. Łyszkowski, *Zasada solidarności w Traktacie ustanawiającym konstytucję dla Europy*, „Przegląd Sejmowy” 14 (2006), nr 6 (77), s. 33–52.

¹⁸ Zob. M. Piechowiak, *Powszechność – między uniformizacją a relatywizmem. Wokół metaaksjologicznych założeń Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarnego*, red. T. Jasudowicz, M. Balcerzak i J. Kapelańska-Pregowska, Toruń 2009, s. 177–193. Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), „Acta Apostolicae Sedis” 80 (1988), 513–586; polski przekład: Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Znak, Kraków 1996, s. 433–508, nr 26; tenże, *Centesimus annus* (1 maja 1991), „Acta Apostolicae Sedis” 83 (1991), 793–867; polski przekład: Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Znak, Kraków 1996, s. 617–702, nr 8–9, 21. Szeroko na temat tradycji klasycznej jako podstawy współczesnej ochrony praw człowieka na poziomie uniwersalnym zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, TN KUL, Lublin 1999.

¹⁹ T. Lindholm, *Article 1*, w: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, red. A. Eide i in., Oslo 1992, s. 44.

konceptualizacji praw. Obowiązek postępowania w duchu braterstwa może być, a potwierdza to analizowana niżej tradycja, uznany za pewną właściwość człowieka jako działającego podmiotu, jako „dana antropologiczna” określająca to, czego człowiek potrzebuje, aby się w pełni rozwijać czy – mówiąc nieco innym językiem – dążyć do szczęścia; człowiek rozwija się nie tylko dzięki temu, że inni traktują go w duchu braterstwa, ale przede wszystkim dzięki temu, że on innych tak traktuje. Postawienie we wstępie Konstytucji obowiązku solidarności obok godności i wolności sugeruje analogiczne zaplecze ideowe jako najbardziej adekwatne do zasadniczych treści kategorii „solidarność”.

Poszukując innych tradycji ideowych istotnych dla podjętego zagadnienia, należy zwrócić uwagę także na komunitaryzm. Niemniej jednak z punktu widzenia polskiej Konstytucji komunitaryzm trzeba uznać za należący do tradycji dalszej od wskazanej. Komunitaryzm został rozwinięty na gruncie filozofii anglosaskiej, która powstawała przy świadomym zerwaniu z filozofią scholastyczną – czy szerzej: z filozofią istotną dla rozwoju teologii katolickiej. Toteż tradycja ta nie jest, jak sądzę, najdogodniejszym punktem wyjścia do interpretacji kategorii, które na gruncie polskim w sposób istotny są powiązane z katolicką nauką społeczną. Pod uwagę trzeba wziąć także to, że o ile idee leżące u podstaw Konstytucji z 1997 r., m.in. idea solidarności, kształtowały się w imię praw człowieka w sporze z ideologią marksistowską i ideologią państwa totalitarnego, o tyle komunitaryzm kształtował się w wyraźnej opozycji do liberalizmu występującego pod sztandarami praw człowieka. W polskiej tradycji, prawa człowieka nie są, zasadniczo rzecz biorąc, pojmowane w opozycji do tego, co społeczne.

Na gruncie Konstytucji RP z 1997 r. pojawia się jeszcze dodatkowy problem z przyjęciem komunitaryzmu czy – szerzej – perspektywy typowej dla filozofii anglosaskiej jako wyznaczających zasadniczy kontekst interpretacyjny podstawowych kategorii konstytucyjnych. Elementem charakterystycznym dla tej perspektywy jest traktowanie dobra wspólnego jako przeciwwagi dla praw człowieka pojmowanych jako prawa jednostki. Przyjmując taką perspektywę rozumienia dobra wspólnego i mając na uwadze pozycję dobra wspólnego w Konstytucji RP rzeczą – jak sądzę – niewykonalną byłoby uzasadnienie idei służebności państwa wobec jednostki jako naczelnej idei Konstytucji²⁰.

Trzeba zauważyć, że uznane w poniższych analizach za centralne dla tradycji klasycznej elementy pojmowania solidarności, takie jak działanie dla dobra innych jako istotny element pełnego rozwoju człowieka czy powszechna odpowiedzialność za innych, nie są specyficzne dla tej tradycji. Są one obecne także w innych nurtach refleksji, zarówno o charakterze teistycznym, np. w filozofii dialogu i filozofii spotkania,

²⁰ Zob. M. Piechowiak, *Służebność państwa wobec człowieka i jego praw jako naczelna idea Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku – osiągnięcie czy zadanie?* „Przegląd Sejmowy” 15 (2007), nr 4 (81), s. 65–91.

jak i o nastawieniu ateistycznym czy w refleksji zmierzającej do propozycji niezależnych od rozstrzygnięć w kwestii uznania istnienia Boga. Wydaje się, że polska refleksja etyczna jest szczególnie bogata na tle innych krajów. Nie można nie wspomnieć należącej do refleksji typu teistycznego etyki solidarności Józefa Tischnera²¹ czy pretendującej do niezależności w kwestiach religijnych Czesława Znamierowskiemu koncepcji powszechnej życzliwości, Tadeusza Kotarbińskiego koncepcji społecznego opiekuństwa, Mariana Przełęckiego „wezwania do samozatruty” jako fundamentalnego postulatu moralnego czy Zygmunta Baumana ponowoczesnej etyki opartej na odpowiedzialności za drugiego. Zbieżność tez uzyskanych w odmiennej tradycji z jednej strony wzmacnia analogiczne tezy innej tradycji, z drugiej zaś jest argumentem na rzecz uznania różnych koncepcji za narzędzia ujmowania tej samej rzeczywistości ludzkiej, a nie jedynie za narzędzia kreacji rzeczywistości społecznej. Analiza wskazanych tu koncepcji jest z pewnością pożyteczna w kontekście rozumienia solidarności, niemniej jednak z punktu widzenia poszukiwania podstawowej tradycji pojmowania konstytucyjnej kategorii „solidarność” pierwszeństwo wypada przyznać tradycji klasycznej z uwagi na przytoczone wyżej argumenty i trudność ze sformułowaniem podobnych argumentów na rzecz powiązania z konstytucją innych wskazanych wyżej tradycji czy koncepcji.

III. Solidarność – znaczenie słownikowe i etymologia, określenie podstawowe

Słownik języka polskiego PWN podaje dwa określenia solidarności. W myśl pierwszego z nich solidarność to „Wzajemne wspieranie się, współdziałanie, współodpowiedzialność; zgodność z kimś w poglądach, dążeniach, postępowaniu; jednomyślność”. W takim znaczeniu można mówić o solidarności rodzinnej, obywatelskiej, zawodowej; solidarności z przyjaciółmi; solidarności rodziców w postępowaniu z dziećmi. W myśl drugiego określenia (słownik ten wskazuje na jego prawniczą genezę) solidarność to „odpowiedzialność zbiorowa i indywidualna (w określonej grupie osób) za całość wspólnego zobowiązania, mogąca występować zarówno w odniesieniu do dłużników, jak i wierzycieli”²².

Solidarność ma zawsze wymiar praktyczny i przejawia się w relacjach między podmiotami ze względu na wsparcie, którego potrzebują lub mogą potrzebować. Relacje oparte na solidarności są przeciwieństwem relacji opartych na konflikcie. Podmiotami tymi mogą być osoby, można jednak mówić także o solidarności między państwami czy innego typu społecznościami. Może ona mieć oparty na wzajemności charakter symetryczny („jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”) lub

²¹ Zob. przyp. 2.

²² *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1989, t. 3, s. 273.

asymetryczny, gdy wzajemności jest brak. Może mieć charakter partykularny, gdy obejmuje członków pewnej grupy, lub uniwersalny, gdy obejmuje wszystkich.

Polski termin (podobnie jak jego odpowiedniki w wielu innych językach: angielski *solidarity*, francuski *solidarité*, niemiecki *Solidarität*, włoski *solidarietà*) pochodzi od terminów łacińskich. Klasyczna łacina nie zna terminu odpowiadającego polskiemu „solidarność”, choć istnieje łaciński neologizm *solidaritas*²³. W klasycznej łacinie istnieje czasownik *solidare*, który obejmuje dwa kręgi znaczeniowe. Po pierwsze, znaczy utrwalić, umocnić; po drugie – scalić, spoić, połączyć. Odpowiednio przymiotnik *solidus* znaczy: mocny, pełny, trwały, twardy oraz cały, zupełny, całkowity²⁴. Termin „solidarność” używany w znaczeniu społecznym lub politycznym pochodzi od terminu stosowanego w prawie rzymskim – *in solidum*, przede wszystkim w kontekście zobowiązań i odpowiedzialności. Do dyskursu na tematy społeczne i polityczne termin „solidarność” trafia stosunkowo późno, bo dopiero w drugiej połowie XVIII w. we Francji²⁵; do katolickiej nauki społecznej – w drugiej połowie XX w., przede wszystkim za sprawą koncepcji solidaryzmu katolickiego rozwijanego przez niemieckich jezuitów – Heinricha Pescha, Oswalda von Nell-Breuninga współpracującego z papieżem Piusem XI w przygotowaniu encykliki społecznej *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931²⁶ czy Gustava Gundlacha, który był bliskim współpracownikiem papieża Piusa XI i Piusa XII²⁷.

W polskim przekładzie encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* z 1963 r., w której znalazło się wiele wątków dotyczących solidarności w wymiarze międzynarodowym, „solidarności duchowej” odpowiada łacińskie „animarum coniunctio”²⁸; w polskim przekładzie, w części trzeciej znajdziemy podtytuł „Czynna solidarność”²⁹, którego nie ma w pierwotnym tekście łacińskim, a w następującym po nim akapicie użyty jest zwrot „czynne połączenie sił i umysłów”, w języku łacińskim – *actuosa virium animorumque coniunctione*, co włoska wersja opublikowana tego samego dnia co wersja łacińska (11 kwietnia 1963 r.) oddaje zwrotem *operante solidarietà*³⁰. Również w innych encyklikach społecznych pojawiają się określenia opisowe. W łacińskich wersjach encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (1987), pracy fundamentalnej dla problematyki solidarności w katolickiej nauce społecznej, znaleźć można: *officium coniunctionis* (nr 13), *mutua necessitudo* (nr 33), *exercitum consensionis* (nr 39),

²³ A. Wildt, *Solidarität*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 9, Schwabe Verlag, Basel 1995.

²⁴ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1999, t. 5, s. 170.

²⁵ A. Wildt, *Solidarität*, *op.cit.*

²⁶ „Acta Apostolicae Sedis” 23 (1931), 177–228.

²⁷ Por. Z. Stawrowski, *O zapomnianej solidarności*, w: *idem, Solidarność znaczy więź*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010, s. 88 (87–96).

²⁸ Jan XXIII, *Pacem in terris*, *op.cit.*, III.1.

²⁹ *Ibid.*, III.5; przed słowami *Quoniam mutuae civitatum necessitudines*.

³⁰ Wersja włoska – nr 54; http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_it.html (dostęp: VII 2010).

solida hominum coniunctio (nr 40)³¹. W zasadniczym, cytowanym w kolejnym akapicie, tekście określającym podstawowy sposób rozumienia solidarności użyty jest rzeczownik *consensio*, który jest w zasadzie synonimem *consensus* – zgoda, jedno-myślność; zgodność, harmonia; a także – zmowa, spisek³². Porównując te rzeczowniki, można dostrzec, że *consensus* jest rodzaju męskiego, *consensio* – żeńskiego, co odpowiada rodzajowi w języku polskim; *consensio* ma także dodatkowe znaczenie w medycynie, którego nie posiada termin *consensus*³³.

Katolicka nauka społeczna w aspekcie rozumienia solidarności jest „punktem dojścia” tradycji klasycznej, wyraża współczesną „samoświadomość” tej tradycji. Zgodnie z podstawowym określeniem solidarności w głównym dokumencie na ten temat, którym jest wspomniana encyklika *Sollicitudo rei socialis*, solidarność to pewna postawa moralna i społeczna określona jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”³⁴. Z punktu widzenia problematyki podstaw państwa i prawa, w której na pierwszym planie nie jest kształtowanie cech charakteru („mocnej i trwałej woli”), ale określonych działań, podstawową kategorią definiującą solidarność jest kategoria „dobra wspólne”³⁵ i ją też trzeba postawić w centrum dalszych analiz.

IV. Platon

1. Dobro wspólne jako cel prawa i państwa

W analizowanej tradycji podstawową kategorią w refleksji nad państwem (społecznością) i prawem jest „dobra wspólne” określające zasadniczy cel państwa i prawa. W sposób teoretyczny kategoria ta została opracowana przez Tomasza z Akwinu i u niego nabrała technicznego znaczenia. Platon używa, co prawda, terminów, które można przełożyć jako „wspólne dobro”³⁶, jednak badając podstawy pojmowania państwa i prawa przez Platona, powinno się pytać przede wszystkim o to, co jest w jego koncepcji uznane za cel państwa i prawa. Odpowiedzi na to pytanie Platon

³¹ Zob. W. Kerber, *Solidaritätsprinzip*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 9, Schwabe Verlag, Basel 1995.

³² *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, PWN, Warszawa 1998, s. 699.

³³ „Schorzenie współczulne (...) zachodzące, gdy schorzenie jednego organu powoduje analogiczne schorzenie drugiego”, *ibid.*

³⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 38.

³⁵ Zob. część historyczną w monografii: M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako podstawa polskiego porządku konstytucyjnego*, Wydawnictwa Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2011 (w druku).

³⁶ τὸ κοινὴ συμφέρον – dosłownie: to, co pożyteczne dla wspólnoty; w dialogu *Gorgiasz* Platon stwierdza, że wiedza na temat sprawiedliwości to „wspólne dobro dla nas wszystkich” κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασι, 505e; *Platonis Opera*, red. John Burnet, Oxford 1903; *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Kęty 1999, t. 1, s. 333–452; *Gorgias*, przeł. P. Siwek, w: Platon, *Gorgias, Menon*, Warszawa 1991, s. 1–132.

udziela wprost: „Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią³⁷.”

Zauważyć trzeba przede wszystkim, że głównym celem prawa nie jest dobro państwa – państwo jest służebne wobec obywateli (i nie tylko obywateli). W żadnym razie istnienie państwa nie jest najwyższym dobrem w społeczeństwie – wbrew rozpowszechnionym przez Karla Poppera poglądom na temat koncepcji Platona³⁸. Jeśli państwo nie służy poszczególnym jednostkom, to lepiej, aby „rozpadło się w gruzy”, lepiej „pójść na wygnanie”:

„To zaś, na co zgodziliśmy się ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można znacym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natężeniem sił przez całe życie. **Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenosić nie może ponad to, nawet własnego państwa**, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałoby rozpaść się w gruzy, a żeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. (...) ze względu na (...) przywódczenie do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa. Gańcie te z nich, które nie nadają się do tego, a te, które się nadają, powitajcie przyjaźnie i przyjąwszy życzliwie, życie według nich. Wszelkie zaś inne poczynania, zmierzające do innych tak zwanych dóbr, porzucić wam przyjdzie i pożegnać się z nimi raz na zawsze³⁹.”

Dążenie do szczęścia jest dążeniem do rozwoju jednostki w tym, co dla niej jest najważniejsze. Bycie szczęśliwym jest równoznaczne z byciem dobrym⁴⁰. Platon uważał, że rozwój polega na nabywaniu cnót. Dzisiejszym językiem można powiedzieć, że chodzi o rozwój osobowy.

2. Szczęście i sprawiedliwość

Pierwszą i najważniejszą cnotą jest sprawiedliwość. Aby zrozumieć Platonską naukę o sprawiedliwości, niezbędne jest sięgnięcie do jego ontologii⁴¹. Tym, co uznaje on

³⁷ Platon, *Prawa*, 743 c, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1966. ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις ἐνταῦθα ἔβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι; *Platonis Opera*, *op.cit.*; owo „zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią” w dosłownym tłumaczeniu można by oddać: „jak bardzo to tylko możliwe, żeby byli sobie wzajemnie przyjaciółmi”.

³⁸ Zob. K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.

³⁹ Platon, *Prawa*, 770 c–e, *op.cit.*, podkreślenie M. P.

⁴⁰ Zob. np. Platon, *Prawa*, 743 c, *op.cit.*

⁴¹ Zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak, A. Czeczko-Durlak, Toruń 2004, s. 333–352.

za w pełni realne, jest świat idei, do którego należą także ludzkie dusze, a świat doświadczany jest jedynie jego odbiciem, jego naśladownictwem. Najwyższą ideą jest idea dobra, która jest jednocześnie ideą jedności. Platon przyrównuje ją do życiodajnego Słońca. Do natury idei dobra należy to, że udziela się jak tylko może, a udzielając się daje istnienie, którego fundamentem jest jedność, zgodnie z prostą intuicją, że aby w ogóle być, trzeba być jednością, przy tym im bardziej jest się jednością (im bardziej jest się wewnątrznie zwartym), tym mocniej się istnieje, a im mniejsza jedność, tym łatwiej o rozproszenie elementów i – ostatecznie – rozpad bytu. W Platońskiej ontologii intensywność jedności bytu w sposób istotny powiązana jest z siłą, intensywnością bycia, z byciem dobrem i z udzielaniem się polegającym na dawaniu istnienia innym, na wspieraniu innych. Im bardziej coś jest jednością, tym bardziej po prostu jest, tym bardziej jest dobrem i tym bardziej się udziela innym.

Ta koncepcja ontologiczna znajduje zastosowanie w problematyce sprawiedliwości⁴². Z jednej strony mamy do czynienia z aspektem czysto podmiotowym, „wewnętrznym” – cnotą sprawiedliwości, która polega na wewnętrznym ładzie i wewnętrznej harmonii, które decydują o wewnętrznej jedności człowieka: im większy ład i harmonia, tym większa jedność. A im bardziej podmiot jest jednością, tym bardziej jest, tym mocniej istnieje. Z drugiej strony ta właściwość ściśle moralna, podmiotowa, znajduje realizację w działaniu. Zdaniem Platona w żadnym wypadku nie wolno nikomu szkodzić: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”⁴³. Fundamentalna jest zatem zasada nieszkodzenia, dziś powiedzielibyśmy – *the harm principle*. Towarzyszy jej zasada bezinteresownego działania na rzecz innych – czynienia tego, co pożyteczne, co odpowiada innym. Zasady te obejmują także nieprzyjaciół. Z perspektywy ontologicznej nie może być inaczej: na ile ktoś jest sprawiedliwy, na tyle jest jednością, na tyle jest dobry i na tyle udziela się innym, zabiegając o to, aby w możliwie najwyższym stopniu byli. Zauważyć trzeba, że na pierwszym miejscu jest działanie na rzecz innych podmiotów⁴⁴ i to dobro konkretnych podmiotów jest racją działania wspólnoty jako całości.

Poszukując zatem fundamentów solidarności uniwersalnej, należy sięgnąć do Platona koncepcji sprawiedliwości. To ona wyraża podstawowe idee powszechnie związane z chrześcijańskim orędziem miłości. Często jest to dziś niedostrzegane, a jedną z zasadniczych przyczyn tego stanu rzeczy jest poszukiwanie antycypacji

⁴² Szeroko na ten temat zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę...*, *op.cit.*, s. 333–352.

⁴³ Platon, *Państwo*, 335 e, przeł. W. Witwicki, w: *idem, Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 11–338; podobnie: „Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył” – *Kriton*, 49 c, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Kęty 1999, t. I, s. 585–609; „Nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu; to jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego”. Platon, *Państwo*, 335 d, *op.cit.*

⁴⁴ Zob. M. Piechowiak, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, w: *Kolokwia Platońskie – Gorgias*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 71–92; *idem, Do Platona po naukę o prawach człowieka, op.cit.*

chrześcijańskiego pojmowania miłości w Platońskiej nauce o miłości (zawartej przede wszystkim w dialogu *Uczta*), a nie – co bardziej zasadne – w jego nauce o sprawiedliwości. Dopełnienie i rozwinięcie Platońska koncepcja sprawiedliwości znajduje w ujęciu przyjaźni jako warunku pełnego szczęścia i celu prawa⁴⁵.

3. Przyjaźń i równość

Zastanawiające jest uznanie przyjaźni za główny, obok szczęścia, cel prawa i państwa. Mając na uwadze np. ujęcie celu prawa i państwa w cytowanym wyżej dłuższym fragmencie z *Praw*, w którym jest mowa o doskonaleniu poszczególnych jednostek, praktykowanie przyjaźni można zasadnie traktować jako nieodzowny element doskonałości jednostek i istotny element życia społecznego tych, którzy są szczęśliwi, element konieczny dla pełnego szczęścia. Analiza szerszego kontekstu potwierdza takie przypuszczenie.

Podjmując problematykę przyjaźni, Platon czerpie z tradycji greckiej i przywołuje przysłowie: „Równość wywołuje przyjaźń”⁴⁶. Nabiera jednak ono specyficznego znaczenia ze względu na kontekst systemowy, w którym funkcjonuje.

Jeśli miarą i podstawą własnej sprawiedliwości jest to, na ile można udzielać się innym, to naturalną granicą możliwości udzielania się jest to, co inni są w stanie przyjąć. Człowiek, który osiągnął pełnię rozwoju, a myśląc o kimś takim Platon miał zapewne na uwadze nie tylko tego, kto osiągnął cnotę sprawiedliwości, ale i centralną w greckim myśleniu o człowieku cnotę opisującą doskonałego Greka μεγαλοψυχία, tj. wielkoduszność⁴⁷, może mieć problem. Czy Platon może spełnić się jako podmiot rozwoju, jeśli nie ma słuchacza zdolnego pojąć jego naukę? Zatem dla osiągnięcia pełni indywidualnego dobra i sprawiedliwości niezbędni są odpowiedni partnerzy. Ponieważ są oni także sprawiedliwi, w przyjaźni jest wzajemne obdarowywanie, dzięki któremu każdy staje się jeszcze bogatszy i zdolny do większego obdarowywania. Podkreślić przy tym trzeba, że celem nie jest zdobycie jak największych zasobów, lecz działanie polegające na możliwie dużym dawaniu tego, co się posiada. Podmiot udzielając się innym traci coś z tego, co ma – ryzykuje, że w efekcie może mieć mniej; jednak zawsze zyskuje w aspekcie egzystencjalnym, gdyż bardziej staje się jednością i bardziej jest, choć może mniej ma. W realiach

⁴⁵ M. Hoelzl (powołuje się on na prace H. Brunkhorsta *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002; *idem, Solidarität unter Fremden*, Fischer, Frankfurt a. M. 1997) nie dostrzega w starożytności antycypacji idei solidarności uniwersalnej, gdyż poszukuje jej przede wszystkim w Arystotelesa koncepcji przyjaźni (M. Hoelzl, *Recognizing the Sacrificial Victim: The Problem of Solidarity for Critical Social Theory*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, 6.1, December 2004, s. 55), nie poświęcając należytej uwagi koncepcji Platona.

⁴⁶ Platon, *Prawa*, 757 a, *op.cit.*

⁴⁷ Zob. np. P. Paczkowski, *Klasyczna filozofia grecka wobec problemu wolności i wolnej woli*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. IV, fasc. 4 (2009), s. 82.

konkretnego państwa taka przyjaźń dająca pełnię możliwa jest tylko między niektórymi obywatelami.

Pamiętać jednak trzeba, że przyjaźń wskazana jest jako cel prawa i opartego na nim państwa. Nie chodzi zatem jedynie o to, aby wyszukiwać równych sobie i z nimi praktykować przyjaźń. Trzeba swym działaniem zmierzać do tego, aby inni członkowie społeczeństwa byli możliwie dobrzy, czyli sprawiedliwi, i stawali się równymi umożliwiając praktykowanie przyjaźni. W perspektywie jednego ludzkiego życia owa równość i powszechna przyjaźń jest nieosiągalna, lecz pozostaje celem do osiągnięcia, celem możliwym z uwagi na metempsychozę⁴⁸. Z punktu widzenia potrzeby zabiegania o czyjeś dobro każdy powinien być brany pod uwagę. Platon znowu może tu zadziwić współczesnego czytelnika, gdy pisze: „Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czci sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę. Ten więc, kto w stosunku do niewolników tak zachowywać się będzie i postępować z nimi w taki sposób, że nie splami się nigdy żadną niegodziwością ani bezprawiem, prędzej niż ktoś inny posieje ziarno, z którego wzejść może piękny plon cnoty. To samo można powiedzieć, i słusznie powiedzieć, o zwierzchniku, o panującym i każdym, kto nad kimś posiada jakąś władzę, w związku z jego stosunkiem do słabszych od niego”⁴⁹.

Myśl ta nie znalazła miejsca w koncepcji Arystotelesa, ale szeroko podjęli ją stoicy uznający fundamentalną równość istot rozumnych będących kosmopolitami – obywatelami jednego państwa ogarniającego cały kosmos, rządzonego jedynym prawem.

Podstawą sprawiedliwości nie jest oddawanie wszystkim równych zaszczytów czy zasobów według formuły „każdemu po równo”; tego typu równość Platon określa jako opartą na „mierze, wadze i liczbie”⁵⁰, którą łatwo dostrzec i wprowadzać w życie, która nie jest jednak fundamentem sprawiedliwości: „bo niewolnicy i panowie nigdy się nie mogą stać przyjaciółmi ani ludzie poważni i typy liche, chociaż się im odda równie zaszczytne tytuły. Dla ludzi nierównych zrównanie mogłoby się stać nierównością, gdyby w nim miary nie było”⁵¹. Istotą sprawiedliwości jest równość polegająca na zgodności tego, co dawane, z adresatem, z jego naturą i potrzebami; równość ta „człowiekowi większemu przydziela więcej, a mniejszemu mniej. Jednemu i drugiemu

⁴⁸ H. Brunkhorst pisze: „The Greek philosophers also had a concept of the unified essence of man, but as we have seen, Plato and the pre-Christian humanists were of the opinion that this essence could and should be perfectly represented only by a few” (H. Brunkhorst, *Solidarity, op.cit.*, s. 26). Ma on w odniesieniu do koncepcji Platona o tyle rację, o ile pozostaje się na płaszczyźnie tego, co możliwe do realizacji w jednym ludzkim życiu; powszechna przyjaźń wraz z równością pozostaje jednak celem do osiągnięcia i ze względu na ten cel powinny być podejmowane działania tu i teraz, które w możliwie najlepszym stopniu przyczynią się do jego realizacji.

⁴⁹ Platon, *Prawa*, 777 d–e, *op.cit.*

⁵⁰ Platon, *Prawa*, 757 a, *op.cit.*

⁵¹ Platon, *Prawa*, 757 a, *op.cit.*

daje w sam raz w stosunku do natury jednego i drugiego⁵². Jest to równość, którą jedynie „sam Zeus (...) ocenia w całej pełni”⁵³. Określana jest zwykle jako równość proporcjonalna czy geometryczna, natomiast ta oparta na mierze i liczbie określana jest jako arytmetyczna.

Filozofia Platona ze względu na swój kontekst systemowy ma charakter uniwersalistyczny w znacznie większym stopniu niż filozofia jego najznakomitszego ucznia – Arystotelesa. Arystoteles, uznając za jedyną realną rzeczywistość – rzeczywistość ziemską, konsekwentnie uznaje, że realizacja jednostki dokonuje się jedynie tu i teraz, zatem w konkretnych warunkach społeczno-politycznych. Obca jest mu typowa dla Platona perspektywa uniwersalna, w której każdemu przystoi doświadczać tego, co służy jego rozwojowi, w której z punktu widzenia troski o rozwój każdego nie są istotne różnice płci ani – tym bardziej – różnice w statusie społeczno-politycznym. Dusza, która jest właściwym podmiotem rozwoju, nie ma ani płci, ani obywatelstwa; cechy te są przygodne, związane z danym, jednym z wielu żyć na ziemi, nie konstytuują tożsamości. Ostatecznie wzorem sprawiedliwości jest bóg-Demiurg, o którym Platon pisze: „ponieważ dusza sprzęgnięta z ciałem – to z tym, to z innym – ulega wciąż najprzeróżniejszym przemianom spowodowanym bądź przez nią samą, bądź przez inną duszę, pozostaje (...) temu naszemu jak gdyby w warcaby grającemu bogu przesuwać na lepsze miejsce tę duszę, która wypracowała w sobie lepsze cechy charakteru, a na gorsze tę, która nabyła gorszych skłonności, ażeby każda według tego, czego jej doznać przystoi, otrzymała należną sobie dolę”⁵⁴.

4. Platon w perspektywie współczesnej

Przedstawiane tu stanowisko Platona może się wydawać „zbyt metafizyczne”, zbyt abstrakcyjne, jednak stanowisko to – nawet w epoce antymetafizycznej (choć warto się zastanowić nad tym, czy filozofia porzucająca metafizykę nie rezygnuje z podjęcia spraw, które są dla człowieka najistotniejsze) – zasługuje na uwagę, i to przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, jest wyrazem doświadczenia, które ma człowiek, uwyrażnia je i pyta o jego wyjaśnienie. Filozofia Platona jest świadectwem ciągłości pewnego typu doświadczeń i problemów. Po drugie, filozofia ta, dostarczając pewnej siatki pojęciowej, pozwala porządkować myślenie i daje sposobność do refleksji nad czymś, czemu bez niej człowiek współczesny uwagi by nie poświęcił.

Wskazując na konkretne wątki platońskie obecne we współczesnej refleksji nad człowiekiem i prawem, można zauważyć, że intuicja każąca powiązać wewnętrzną

⁵² Platon, *Prawa*, 757 b–c, *op.cit.* Zob. także M. Piechowiak, *Sokrates...*, *op.cit.*, *passim*.

⁵³ Platon, *Prawa*, 757 b, *op.cit.*; Platon *Prawa (VII ksiąg)*, w: tenże, *Państwo, Prawa, op.cit.*, s. 339–502.

⁵⁴ Platon, *Prawa*, 903 e, *op.cit.*

jedność z doskonałością, szlachetnością osoby znajduje wyraz językowy np. w angielskim słowie *integrity*. Niezależnie od metafizycznego zaplecza, Platon wyznaczył pewną strukturę myślenia o jednostce w prawie i państwie, zgodnie z którą prawo i państwo mają charakter służebny wobec jednostek i ich szczęścia. Działanie dla pożytku innych uznał za pewien „moment antropologiczny”, za coś ugruntowanego w samej naturze podmiotu jako rozwijające, realizujące i uszczęśliwiające ten podmiot. To już za Platonem, a nie dopiero za Gabrielem Marcellem można powiedzieć, że takie działanie sprawia, iż podmiot bardziej jest, choć może mniej ma.

W perspektywie platońskiej uznawany niekiedy za centralny dla filozoficznej problematyki solidarności problem przejścia od uznania solidarności partykularnej – solidarności między przyjaciółmi, do uznania solidarności powszechnej – solidarności z obcymi⁵⁵ podejmowany jest na płaszczyźnie bardzo podstawowej. Celem do osiągnięcia nie jest solidarność z obcymi, ale uczynienie wszystkich przyjaciółmi lub choćby sprawienie, aby nie byli obcymi. Bezinteresowne działanie dla ich dobra, tożsame z działaniem sprawiedliwym, jest środkiem do osiągnięcia tego celu.

V. Arystoteles

I. Dobro wspólne i cel prawa

Arystoteles w swej refleksji nad omawianymi wyżej zagadnieniami dotyczącymi prawa i sprawiedliwości podąża za Platonem. U Arystotelesa zasadniczym celem państwa również jest szczęście obywateli: „Nie ulega tedy wątpliwości, że najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w którego ramach każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje”⁵⁶. Arystoteles, mając nastawienie bardziej empiryczne, bardziej niż Platon zwraca uwagę na elementy subiektywne.

Środkiem do osiągnięcia tak określonego celu jest zapewnienie tego, co pożyteczne, czego potrzebują członkowie społeczności: „Wspólnota zaś państwowa doszła, jak się zdaje, do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek (τὸ κοινῆ συμφέρον)”⁵⁷.

Powyższe cytaty pozwalają wprowadzić rozróżnienie między dobrem wspólnym pojętym podmiotowo – jest nim szczęście poszczególnych członków społeczności, a dobrem pojętym przedmiotowo – jest nim to, co służy członkom społeczności

⁵⁵ M. Hoelzl, *Recognizing the Sacrificial Victim*, *op.cit.*, s. 54.

⁵⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1324 a (ks. VII, r. 22, 1), przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964.

⁵⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1160 a, przeł. D. Gromska, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 77–300. Ostatnią część zdania można, jak sądzę, trafniej przełożyć: „to, co sprawiedliwe, określane jest jako dobro wspólne”.

w osiągnięciu szczęścia. Ten drugi aspekt dominuje w katolickiej nauce społecznej i w pracach przygotowawczych Konstytucji RP z 1997 r.

2. Sprawiedliwość

Pojmowanie sprawiedliwości jako podstawowej doskonałości urządzeń państwowych jest wyznaczone szczęściem jako celem prawa i państwa: „Nazywamy sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa”⁵⁸.

Podobnie jak Platon, Arystoteles uznaje sprawiedliwość za najznamienitszą z cnót⁵⁹. Sprawiedliwość w szerokim znaczeniu obejmuje wszystkie inne cnoty⁶⁰. Arystoteles pisze: „Co więcej, sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ jest stosowaniem w praktyce doskonałości etycznej; jest zaś identyczna z doskonałością, bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich; wielu bowiem ludzi umie postępować we własnych sprawach w myśl nakazów dzielności etycznej, ale nie umie tego czynić w stosunku do bliźnich (πρὸς ἑτερων)”⁶¹.

Podobnie jak u Platona, najważniejszym rysem sprawiedliwości jako pełnej doskonałości człowieka jest działanie dla dobra innych: „Sprawiedliwość, jedyna spośród cnót, zdaje się być »cudzym dobrem«, ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli. Najgorszy jest więc ten, kto postępuje źle nie tylko wobec siebie samego, lecz i wobec przyjaciół; najlepszy zaś nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto czyni to w stosunku do innych; to bowiem jest trudnym zadaniem. Tak pojęta sprawiedliwość nie jest

⁵⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, *op.cit.* Por.: „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo” – *Polityka*, 1324 a (ks. VII, r. 22, 1), *op.cit.*

⁵⁹ „Często sprawiedliwość uważana jest za najznamienitszą wśród cnót i że »ni gwiazda wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna« (cytat z zaginionej tragedii Eurypidesa *Melanippe*, A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Georg Olms, Hildesheim 1964, frg. 486); i przysłowie powiada: »W sprawiedliwości zawarte są wszystkie cnoty« (Teognis, 147)”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁶⁰ U Arystotelesa tezę o tym, że sprawiedliwość obejmuje inne cnoty, można – inaczej niż u Platona – rozumieć dosłownie: sprawiedliwość jest sumą cnót praktykowanych wobec siebie i innych. Uzasadniając tę tezę, Arystoteles odwołuje się do konkretnego prawa: „Otóż prawo nakazuje dokonywać zarówno aktów męstwa (np. nie opuszczać szeregu, nie uciekać, nie porzucać broni), jak aktów umiarkowania (np. nie cudzołożyć, nie dopuszczać się gwałtów), jak aktów łagodności (np. nie bić i nie lżyć) – i podobnie w odniesieniu do innych zalet i wad etycznych, pierwsze nakazując, drugich zabraniając” – Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, przeł. D. Gromska, *op.cit.* W ujęciu Platona inne cnoty są warunkiem osiągnięcia sprawiedliwości, ta ostatnia jest jednak czymś istotnie od nich różnym – wewnętrzną jednością opartą na harmonii i porządku.

⁶¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, przeł. D. Gromska, *op.cit.*

częścią dzielności etycznej, lecz jest całą tą dzielnością; podobnie przeciwna tej sprawiedliwości niesprawiedliwość nie jest częścią niegodziwości, lecz całą niegodziwością. Czym zaś się różni dzielność etyczna od sprawiedliwości w tym znaczeniu, to wynika z powyższych wywodów; jest to ta sama trwała dyspozycja, ale występująca pod inną postacią: rozważana ze względu na stosunek do bliźnich (πρὸς ἑτέρων), jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną⁶². W innym miejscu stwierdza krótko: „Wyświadczenie dobrodziejstw jest cechą człowieka dobrego i dzielności etycznej”⁶³. Zwrócić tu trzeba uwagę, że Arystoteles pisząc o tych, którym czyni się dobro nie ogranicza perspektywy do przyjaciół – używa określenia ὁ ἕτερος – bliźni, drugi, inny.

W określeniu, co jest sprawiedliwe, Arystoteles ponownie podąża za Platonem, za jego koncepcją równości proporcjonalnej. Koncepcja ta, przybrana w szatę Arystotelesa, jest dobrze znaną z podręczników koncepcją złotego środka, będącego środkiem nie ze względu na przedmiot, opartym – jak powiedziała by Platon – na mierze i liczbie, ale „ze względu na nas”; mówiąc słowami Arystotelesa: „Ze względu na nas jest środkiem to, co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkiem; tym zaś nie jest ani jedna, ani ta sama rzecz dla wszystkich”⁶⁴. Podstawą określenia takiego środka jest odpowiedniość między czymś a kimś, bycie pożytecznym dla kogoś⁶⁵, zatem podstawą jego określenia jest równość proporcjonalna, którą Platon uznał za istotę sprawiedliwego działania.

Sprawiedliwość jest pewną wewnętrzną dyspozycją do pewnego typu działań, jednak jeśli mowa jest o sprawiedliwości jako o tym, co prowadzi do szczęścia, akcent położony jest na działanie: „Czynne życie jest najlepsze zarówno dla każdego państwa jako wspólnoty, jak i dla każdej jednostki. (...) Bo celem życia jest owocna działalność”⁶⁶. Zauważyć trzeba, że w kwestii szczęścia Arystoteles, bardziej niż Platon, trzyma się doświadczenia: aby być w pełni szczęśliwym, nie wystarczy wypracowanie w sobie pewnych cnót czy doskonałości, gdyż zależy to także od okoliczności życia, na które sami często nie mamy wpływu⁶⁷.

⁶² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1130 a, przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁶³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1169 b, przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁶⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁶⁵ „Środek natomiast ze względu na nas określić należy inaczej. Jeśli bowiem zjeść dziesięć min jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny – za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjadać sześciu min; bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt wielka albo niedostateczna”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 b; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁶⁶ Arystoteles, *Polityka* 1325 b, przeł. L. Piotrowicz, *op.cit.*

⁶⁷ Np. „nie jest bowiem – jak się zdaje – rzeczą nie do pomyślenia, by ktoś, komu nie brak dzielności, przespał całe życie lub spędził je beczynnym, a ponadto dotknięty był najgorszymi cierpieniami i nieszczęciami. Człowieka, któremu takie życie przypadło w udziale, nikt nie nazwie szczęśliwym, chyba ktoś, kto by za wszelką cenę upierał się przy [tym] paradoksie.” Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095 b–1096 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.* W innym miejscu powie, że człowiek szczęśliwy ze względu na swą dzielność moralną „nie może wprawdzie nigdy stać się nieszczęśliwym, ale i najwyższej szczęśliwości nie zazna, o ile spotka go los Priama”. *Ibid.*, 1101 a.

3. Przyjaźń

Problematyka działania na rzecz innych jako tego, co daje szczęście, dochodzi wyraźnie do głosu w podejmowanej przez Arystotelesa problematyce przyjaźni⁶⁸. Pisze on, że przyjaźń „jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, którzy mają bogactwa, stanowisko i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciół; jakaż bowiem korzyść z takiej pomyślności; jeśli się jest pozbawionym [możności] wyświadczania przysług drugim, z której przede wszystkim i w sposób najchwalebniejszy korzysta się wobec przyjaciół? I w jaki sposób można by pomyślności tej ustrzec i uchować ją, nie mając przyjaciół?”⁶⁹

W świetle ostatniego zdania przytoczonego cytatu przyjaźń jest cenna, ponieważ umożliwia utrzymanie własnej pomyślności. Jest to jednak niewątpliwie wtórna czy dodatkowa racja praktykowania przyjaźni. Prezentowane w tym fragmencie spojrzenie na przyjaźń nadal pozostaje w zasadniczej perspektywie wyznaczonej przez Platona. Tym, co nadaje sens pomyślności i posiadaniu dóbr, jest możliwość wyświadczania przysług drugim⁷⁰. Stwierdzenie to ma charakter uniwersalistyczny – dotyczy wszystkich. Arystoteles wskazuje na przyjaciół jako na tych, wobec których przede wszystkim „w sposób najchwalebniejszy” może być praktykowane działanie na rzecz innych. W tym punkcie Stagiryta ma zapewne na uwadze najlepszą przyjaźń w węższym sensie, która zakłada równość między tymi, którzy się przyjaźnią; jako równi są zdolni przyjąć w pełni (co obejmuje docenienie wartości daru) więcej niż inni.

Podobnie jak u Platona, przyjaźń jest celem do osiągnięcia – osiąganym poprzez bezinteresowne działanie dla dobra innych. Jednym z przykładów takiego działania, który daje Arystoteles, jest miłość matki do dziecka⁷¹. Dzięki działaniom tego typu – bezinteresownym – w relacjach asymetrycznych pozbawionych wzajemności, zwłaszcza gdy towarzyszy im komponent emocjonalny, „ludzie nierówni sobie mogą stać się przyjaciółmi, jako że mogą zrównać się ze sobą”⁷².

Cechą charakterystyczną przyjaźni jest odniesienie do konkretnego człowieka. Człowiek przyjacielem staje się wtedy, kiedy jest dobry dla drugiego w sposób czynny⁷³. Arystoteles widzi tutaj podstawę dla ograniczoności kręgu przyjaciół: „na przeszkodzie stoi czynna miłość, nie można bowiem czynnym być w stosunku do wielu

⁶⁸ Szeroko na temat Arystotelesa koncepcji przyjaźni z nawiązaniem do tradycji judaistycznej, zob. J. Nawrot, *Przyjaźń w Etykach Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.

⁶⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1155 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁷⁰ Gdzie indziej Arystoteles pisze wprost o przyjaźni, że „polega ona raczej na kochaniu aniżeli na byciu kochanym”; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁷¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁷² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 b; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁷³ Zob. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1238 a; przeł. W. Wróblewski, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 385–493.

równocześnie⁷⁴. Przyjaźń ma miejsce tam, gdzie jest wzajemność i jej świadomość⁷⁵. Jej cechą charakterystyczną jest także stałość i sprawdza się w czasach niepowodzeń⁷⁶.

W Arystotelesie nauce o przyjaźni pojęcie „przyjaźń” ma wiele znaczeń i występuje na różnych poziomach. Przyjaźń między równymi, i to równymi w doskonałości moralnej, będzie czymś, co najbardziej spełnia człowieka⁷⁷, lecz można mówić o przyjaźni także między nierównymi. Wspólne różnym odmianom przyjaźni jest obdarowywanie się, odnoszenie wzajemnych korzyści lub wspólne posiadanie czegoś⁷⁸, a typy korzyści odnoszonych przez każdą ze stron mogą być bardzo różne⁷⁹. Różne typy przyjaźni można wyróżnić ze względu na bliskość relacji zachodzących między jej podmiotami⁸⁰ oraz ze względu na różne wspólnoty, w których ramach przyjaźń występuje⁸¹, o czym niżej. Od typu czy intensywności przyjaźni zależne są wymagania sprawiedliwości: „wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni”⁸².

Podkreślić jednak trzeba, że w ujęciu Arystotelesia kierującego się tym, co doświadczalne, i uznającego doczesność za jedyny wymiar człowieka niektórzy ludzie nie tylko nie są, ale nie mogą stać się równymi – niektórzy ze względu na swe ułomności są niewolnikami z samej swojej natury⁸³.

4. Wspólnoty i dobro wspólne

W porównaniu z Platonem, Arystoteles wprowadza nowe wątki w kwestii tworzenia wspólnot i ich doniosłości dla pojmowania prawa i sprawiedliwości. Są to zagadnienia fundamentalne dla pojmowania dobra wspólnego. Chodzi o ujmowanie tworzenia wspólnot jako procesu naturalnego, procesu znajdującego zwieńczenie w utworzeniu państwa. Ludzie łączą się we wspólnoty ze względu na pożytek, który z tego płynie i którego sami osiągnąć nie mogą. Pierwszą wspólnotą jest rodzina; rodziny łączą się w gminy wiejskie, a te w państwo, które jest kresem tworzenia wspólnot, gdyż w jego ramach można zaspokoić wszelkie potrzeby: „Pełna w końcu

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ „Człowiek przyjacielem staje się dopiero wtedy, kiedy odwzajemnia się przyjaźnią i obaj zdają sobie z tego sprawę”, *ibid.*, 1236 a.

⁷⁶ *Ibid.*, 1235 b, 1238 a.

⁷⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1157 a, *op.cit.*

⁷⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 b, *op.cit.*

⁷⁹ Np. Arystoteles pisze: „Przyjaźń podyktowana względami na korzyść rodzi się najłatwiej między osobami, które mają cechy przeciwne, więc między ubogim a bogaczem lub między nieukiem a człowiekiem światłym; dążąc bowiem do tego, czego mu samemu właśnie brak, ze swej strony odplaca czymś innym”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 b; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁸⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1159 b–1160 a, *op.cit.*

⁸¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1160 a; przeł. D. Gromska, *op.cit.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ Arystoteles, *Polityka*, 1254 a, *op.cit.*

wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu (do którego się dąży) jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości”⁸⁴.

Państwo jest określane jako wspólnota doskonała przede wszystkim ze względu na to, że jest samowystarczalna, autarkiczna. Trzeba o tym pamiętać zwłaszcza przy lekturze arystotelików łacińskich, m.in. Tomasza z Akwinu, którzy określając państwo mianem *communitas perfecta*, wcale nie mieli na myśli tego, że państwo nie ma żadnych braków czy wad, ale określali je tak ze względu na uznanie jego autarkicznego charakteru.

Poza rodziną i gminą mogą funkcjonować też inne wspólnoty, które zmierzają do częściowego pożytku. Arystoteles daje przykład wspólnot tworzonych na potrzeby morskiej wyprawy i wyprawy wojennej, wspólnot religijnych i klubów, których celem jest składanie ofiar czy rozwijanie stosunków towarzyskich⁸⁵. Każda wspólnota odnosi właściwy sobie wspólny pożytek – dobro wspólne, dla którego realizacji powstała. Dobro wspólne najpełniej realizuje państwo i ono wyznacza perspektywę pojmowania dobra wspólnego *par excellence*.

W świetle takiej nauki o wspólnotach i dobru wspólnym racją działania na rzecz dobra wspólnego jest pożytek, który się osiąga, tj. własna korzyść i pomyślność. W przypadku państwa chodzi o „korzyść obejmującą całe życie”⁸⁶, w przypadku innych wspólnot pożytek jest cząstkowy, chwilowy. Przestrzeń realizowania działań o takiej motywacji jest zakreślona przez wspólnotę autarkiczną, poza którą jednostka nie ma swoich interesów. Przez stulecia za taką wspólnotę uważano państwo; dziś jest nią społeczność globalna. Zatem podążając również tym tropem, dochodzi się do uzasadnienia solidarności w wymiarze uniwersalnym.

Niemniej jednak taka motywacja podejmowania działań wspólnototwórczych i działań na rzecz innych nie wyklucza, aby podejmowane były bezinteresownie, ze względu na realizację sprawiedliwości i przyjaźni. Ta ostatnia postrzegana jest przez Arystotelesa także jako istotny czynnik spójności państwa, która jest warunkiem podstawowym, by mogło ono spełniać właściwe mu funkcje związane z zapewnieniem tego, co pożyteczne dla jego obywateli. Stagiryta dostrzega, że w faktycznie istniejących państwach spójność jest uważana za cechę tak istotną, że niekiedy ustępuje

⁸⁴ *Polityka*, 1252 b–1253 a, przeł. L. Piotrowicz, *op.cit.*

⁸⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1160 a, *op.cit.*

⁸⁶ *Ibid.*

jej sprawiedliwość: „Wydaje się też, że istotą węzłów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobna do przyjaźni”⁸⁷.

5. Arystoteles a Platon

Zbieżność poglądów Platona i Arystotelesa w wielu kwestiach dotyczących prawa i sprawiedliwości jest bardzo duża. Choć Arystoteles w zasadzie odrzuca Platońską naukę o ideach, to można powiedzieć, że Arystoteles niejako ściągnął idee z nieba i umieścił je w konkretnej rzeczywistości. Niemniej jednak przy podobnie brzmiących tezach nierzadko istotnie różni się ich uzasadnienie. Uznając za jedyną rzeczywistość otaczający świat, Arystoteles odwołuje się raczej do doświadczenia niż do analiz systemowych (powoduje to niekiedy problemy interpretacyjne związane z trudnością oddzielenia wątków opisowych od normatywnych). W istotny sposób zmieniona jest perspektywa ontologiczna – dla Arystotelesa w pełni realny nie jest świat idei i dusza, która – jak chciał Platon – przechodzi przez kolejne wcielenia; w pełni realny jest dla niego świat, w którym żyjemy, w pełni realny jest człowiek z krwi i kości realizujący się w życiu doczesnym. U Platona działanie na rzecz innych znajduje uzasadnienie w ontologii – wszystko, co istnieje, na ile istnieje jest dobrem i jako takie nie może się nie udzielać; człowiek czy raczej dusza spełnia się poprzez udzielanie się innym ze względu na to, że w ogóle istnieje, a nie dlatego, że jest człowiekiem czy istotą rozumną. Bycie istotą rozumną jest istotne z punktu widzenia sposobu istnienia i sposobu udzielania się innym (sposób ten może być doskonalszy, zatem i sposób istnienia jest doskonalszy). U Arystotelesa jest inaczej. Przyjmuje on inną niż Platon koncepcję dobra. U tego ostatniego akcent położony jest na dobro jako właściwość podmiotu działającego: bezinteresowne działanie tego podmiotu stanowi uzewnętrznienie jego dobra. U Arystotelesa akcent położony jest na dobro jako przedmiot, do którego dąży podmiot działający – dobrem jest coś ze względu na to, że jest celem dla innych, a racją działania jest pewien brak w działającym (potencjalność), do którego wypełnienia potrzebne jest dobro będące celem działania. Stąd u Arystotelesa racji działania na rzecz innych trzeba poszukiwać przede wszystkim w specyficznej naturze człowieka, w którą „wpisane” jest działanie dla dobra innych jako to, co spełnia człowieka (*ἐντελέχεια*). W perspektywie Arystotelesa trudniej uzasadnić solidarność w pełni uniwersalną i asymetryczną. Niemniej jednak u obu myślicieli racja dla bezinteresownego działania na rzecz innych znajduje się w podmiocie działającym i jest czymś, co jest niezbędne dla pełnego rozwoju i szczęścia tego podmiotu.

⁸⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1155 a, *op.cit.*; por. P. Śpiwak, *W stronę dobra wspólnego*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 101.

VI. Tomasz z Akwinu

1. Tomasz wobec tradycji antycznej

Tomasz z Akwinu wpisuje się w zarysowaną tradycję. Przy prezentacji poglądów Tomasza z Akwinu trzeba pamiętać, że przez większą część średniowiecza łacińskiego, aż do XIII wieku, dominuje filozofia typu platońskiego (oczywiście ten typ filozofii dominuje także w greckim średniowiecznym Bizancjum), zwykle za pośrednictwem neoplatonickich pism wybitnych myślicieli chrześcijańskich. Choć Tomasz z Akwinu uważany jest za arystotelika, i z pewnością był nim, zwłaszcza na tle innych myślicieli średniowiecza, to nie można zapominać o typowo platońskich czy neoplatonickich komponentach jego filozofii dotyczących także tak kluczowego zagadnienia, jak pojmowanie dobra. Nie można także nie doceniać drugiego, obok platonizmu, wielkiego nurtu filozofii starożytnej obecnego w średniowiecznej filozofii znacznie dłużej od arystotelizmu, mianowicie filozofii stoickiej z ideałami powszechnego, kosmicznego państwa, którego obywatelami są wszystkie istoty rozumne⁸⁸ (przede wszystkim chodzi tu o prace Cyserona, na których Europa uczyła się także łaciny, oraz Seneki i Epikteta). W takiej perspektywie nie można przeceniać znaczenia arystotelizmu dla Tomaszowego ujęcia podstaw solidarności i pojmowania dobra wspólnego, i nie można przypisywać dopiero chrześcijaństwu autorstwa idei kluczowych dla współczesnej koncepcji solidarności, np. idei powszechnej miłości, również miłości do nieprzyjaciół, czy naturalnej równości wszystkich ludzi z punktu widzenia troski o ich szczęście. Istotna rola arystotelizmu polegała przede wszystkim na generalnej przebudowie perspektywy ontologicznej – uznaniu za w pełni realne tego co cielesne i jednostkowe, realizujące się w świecie materialnym, choć samemu Arystotelesowi nie udało się jeszcze wypracować teoretycznych podstaw uznania wartości tego, co cielesne i indywidualne.

2. Dobro wspólne

Kategorię dobra wspólnego Akwinata umieszcza wprost w swojej definicji prawa (*lex*). Prawo „nie jest niczym innym niż jakimś rozporządzeniem rozumu dla dobra wspólnego, wydanym przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą, publicznie ogłoszonym”⁸⁹.

⁸⁸ Na temat podejmowanej tu problematyki zob. M. Schofield, *The Stoic idea of the city*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1999; zob. także J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wyd. Uwr, Wrocław 1995; M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako podstawa polskiego porządku konstytucyjnego*, *op.cit.*, II.5.

⁸⁹ „Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, co. Cytaty łacińskie za: *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1996; przekłady, jeżeli nie jest zaznaczone inaczej, są przekładami własnymi.

Dobro wspólne jest wyraźnie wskazane jako cel prawa. W analizowanej tradycji cel jest uważany za przyczynę przyczyn (*causa causarum*), gdyż to cel sprawia, że w ogóle się działa i ze względu na cel nadaje się działaniu kształt. Dobro wspólne jako cel określa wszystkie materialne warunki dobrego prawa, pozostałe trzy warunki wskazane w cytowanej definicji mają charakter formalny. Jeśli weźmie się pod uwagę, że w *Summa contra gentiles* Akwinata określa prawo jako rację działania i uznaje jednocześnie, że wszelka zasada działania zawarta jest w celu⁹⁰, to dobro wspólne trzeba uznać za pierwszą „zasadę” całego porządku prawnego. Umieszczając dobro wspólne w art. 1 Konstytucji RP z 1997 r., polski ustrojodawca wyraźnie wpisał się w omawianą tu tradycję.

W zgodzie z nauką Platona i Arystotelesa za cel prawa, zatem i za dobro wspólne, Tomasz uznaje szczęście człowieka: „Pierwszą zaś zasadą w działaniu, które podlega rozumowi praktycznemu, jest cel ostateczny. Celem ostatecznym życia ludzkiego jest zaś szczęście lub szczęśliwość (...). Z tego wynika, że prawo przede wszystkim powinno mieć na względzie porządek, który kieruje ku szczęśliwości”⁹¹.

Państwo jest zdaniem Akwinaty wspólnotą doskonałą⁹²; doskonałą w sensie, w jakim państwo jest doskonałe w ujęciu Arystotelesa, zatem jako wspólnota samowystarczalna, autarkiczna. Państwo jako taka wspólnota, obejmująca wszystkie wspólnoty zapewniające cząstkowe i chwilowe korzyści, jak by powiedział Arystoteles, jest odpowiednią przestrzenią społeczną do uwzględniania i zestrainowania ze sobą potrzeb wszystkich członków społeczności⁹³. Toteż szczęście jednostkowe musi być skorelowane i w takim sensie podporządkowane szczęściu powszechnemu⁹⁴.

Jednostka nie jest jednak „wchłonięta” przez państwo, bycie dobrym obywatelem nie jest równoznaczne z byciem dobrym człowiekiem (przypomnijmy – u Arystotelesa sprawiedliwość, na której straży stoi prawo pozytywne, obejmowała wszystkie cnoty): „człowiek nie jest przyporządkowany do wspólnoty politycznej całym sobą ani wszystkim tym, co jest jego” – mówi Akwinata⁹⁵.

⁹⁰ „Lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur”, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 114, n. 5.

⁹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, q. 90, a. 2, co.

⁹² *Ibid.*

⁹³ „Każdą pojedynczą osobą tak ma się do wspólnoty jak część do całości”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2–2, q. 64, a. 2 co.

⁹⁴ „Ponieważ każda część jest przyporządkowana całości tak jak niedoskonałe do doskonałego, a jeden człowiek jest częścią wspólnoty zupełnej, dlatego konieczne jest, aby prawo szczególnie miało na względzie przyporządkowanie do wspólnej szczęśliwości”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, q. 90, a. 2, co.

⁹⁵ „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, q. 21, a. 4, ad 3. Akwinata jest tu wyrazicielem starszej i szerszej tradycji filozofii i teologii chrześcijańskiej; Orygenes pisał: „Zaprzeczamy jednak, że wszystkie sprawy ziemskie zostały dane królowi i że wszystko, co otrzymujemy w [tym] życiu, otrzymujemy od króla” (*Contra Celsum*, ks. VIII, 67).

3. Racje działania dla dobra wspólnego

Wskazując na motywację działania dla dobra wspólnego, Akwinata także wierny jest Arystotelesowi – chodzi o własny pożytek: „Kto zabiega o dobro wspólne jakiejś społeczności, tym samym zabiega także o swoje własne dobro”⁹⁶.

Niemniej jednak przyjęta przez Tomasza koncepcja dobra łączy ujęcie Arystotelesa, w której dobro pojmowane jest jako cel wypełniający braki, realizujący potencjalności tych, którzy do niego dążą⁹⁷, z perspektywą Platońską, w której dobro jest czymś, co ze swej natury udziela się i jest przede wszystkim właściwością działającego podmiotu. Akwinata wielokrotnie przytacza neoplatońską formułę *bonum est diffusivum sui* (dobro udziela się z samej swej natury) jako wyrażającą powszechnie akceptowany pogląd. Udzielanie się innym jest dla Akwinaty, podobnie jak dla Platona, znameniem doskonałości i to doskonałości w aspekcie egzystencjalnym, w aspekcie bycia. Tym bardziej, tym mocniej, tym doskonalej się jest, im pełniej się udziela. Podobnie jak u Platona, byt absolutny, najdoskonalszy, którym jest Bóg, musi w całej pełni udzielać swą doskonałość, inaczej nie byłby doskonały. Tomasz w pełni zdaje sobie też sprawę z problemu, jakim dla dającego są ograniczone możliwości przyjmowania udzielanych doskonałości przez adresata działania, gdyż aby dawać, trzeba mieć adresata zdolnego przyjąć to, co dawane. Łącząc tradycję Platońską z Arystotelesowską, Tomasz formułuje zasadę: „dobro udziela siebie na sposób celu”⁹⁸ – można udzielić jedynie tyle doskonałości, ile jest celem dla adresata udzielania się. Jedną z oczywistych konsekwencji jest to, że właściwym kontekstem pełnej realizacji osób są inne osoby zdolne do przyjęcia tego, co jest specyficznie osobowe.

Dochodzi w tym punkcie do swoistego styku filozofii z teologią i to teologią w sensie wąskim – jako refleksją zakładającą prawdziwość Objawienia. Okazuje się przy tym, że kluczowe dla uzasadnienia solidarności opartej na bezinteresownym działaniu na rzecz drugiego nie jest przede wszystkim – znajdujące oparcie religijne – przykazanie miłości, również miłości do nieprzyjaciół – w swej istocie nieobecne

⁹⁶ „Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. (...) Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2-2, q. 47, a. 10, ad 2.

⁹⁷ „Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis”, *idem*, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 37, 5; podobnie np. *idem*, *Summa theologiae*, 1, q. 5, a. 1, co.: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. (...) bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

⁹⁸ „Bonum est diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere”, *idem*, *Summa theologiae*, 1, q. 5, a. 4, ad 2; zob. także *idem*, *De veritate*, q. 21, a. 1, ad 4; *idem*, *In 1 Sent.*, dist. 34, q. 2, a. 1, ad 4.

Platonowi. Pomoc ze strony doktryny chrześcijańskiej przyszła na płaszczyźnie ontologicznych podstaw działania na rzecz innych. Teologia chrześcijańska podsuwa rozwiązanie jednego z zasadniczych problemów dotyczących możliwości pogodzenia platonizmu, ważnego dla uznania solidarności uniwersalnej, z uznaniem wolności Boga w stwarzaniu świata, istotnej dla docenienia tego, co cielesne i zmysłowe. W perspektywie Platońskiej, rozwiniętej w neoplatonizmie, skoro dobro z natury swej się udziela, to Bóg będąc pełnią dobra musi się udzielać i – jak się zdawało – musi stwarzać świat, musi stwarzać, co tylko się da, aby w pełni wyczerpywać swą twórczą siłę. Przyniesiona wraz z chrześcijaństwem idea troistości jednego Boga pozwala rozwiązać ten problem: pełne dawanie „rozgrywa” się między osobami Bożymi; adresatem tego, co absolutne, jest sam Bóg-Absolut zdolny do przyjęcia tego, co absolutne. Rozwiązanie problemu konieczności stwarzania świata przez Boga, przy jednoczesnym uznaniu Platońskiej koncepcji dobra, „otwiera” wolność Boga na stworzenie świata materialnego, który może być uznany – zgodnie z *Księgą rodzaju* – za dobry, a nawet za bardzo dobry. Historycznie rzecz ujmując, otworzyło to refleksję nie tylko teologiczną, ale i filozoficzną na problematykę wartościowości tego, co materialne i cielesne. Pozwoliło także na budowę filozoficznej koncepcji człowieka, którego istotnym i dobrym elementem jest cielesność. Przede wszystkim w tym właśnie punkcie chrześcijaństwo wniosło nowe idee w koncepcji bytu istotne dla trwania i rozwoju idei solidarności uniwersalnej.

Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie o fundamenty solidarności, wypada uznać, że Tomasz z Akwinu nie wychodzi poza zasadnicze rozwiązania zarysowane przez Platona i Arystotelesa. Z jednej strony racją działania jest spodziewana korzyść, uzyskanie określonych dóbr, z drugiej racją tą jest „wpisana” w podmiot dynamika bezinteresownego udzielania się innym, tym większa im bardziej podmiot sam jest dobry. Akwinata w swych poglądach w tym zakresie bliższy jest Platonowi niż Arystotelesowi: skłonność do takiego działania znajduje ugruntowanie nie tyle w potencjalnościach natury człowieka jako takiego – w jego aspekcie treściowym, ile raczej jest związana ze sposobem istnienia. Podobnie jak Platon i Arystoteles, Akwinata uznaje służebną rolę państwa i prawa wobec człowieka, gdyż to państwo i prawo są dla człowieka, a nie człowiek dla państwa czy prawa.

4. Człowiek jako osoba – dowartościowanie wolności

Istotne *novum* w filozoficznej refleksji Akwinaty nie dotyczy racji zaistnienia działania na rzecz innych, dotyczy zaś podstaw determinacji kształtu tego działania. Kształt ten, na co zgadzają się wszyscy trzej omawiani tu myśliciele, wyznacza adresat działania. Właśnie w sposobie pojmowania człowieka jako adresata działania Tomasz dokonał, w porównaniu z Arystotelesem czy Platonem, kroku wręcz rewolucyjnego. Opracował bowiem, w czym nie był w średniowieczu odosobniony, filozoficzną koncepcję osoby ludzkiej; starożytność przedchrześcijańska

filozoficznej kategorii osoby w ogóle nie znała. Racją bycia osoby jest zdaniem Tomasza godność⁹⁹. Specyfika godności człowieka leży przede wszystkim w doskonałym sposobie istnienia – istnienia jako cel sam w sobie¹⁰⁰. Nie można powiedzieć, że myślenie o człowieku jako o celu samym w sobie nie miało antycypacji w filozofii Platona czy Arystotelesa. Na przykład Platon uznał człowieka za cel stworzenia świata widzialnego¹⁰¹, a Arystoteles za istotny element wolności uznał nie tylko swobodne podążanie za rozpoznanym dobrem, ale także samodzielne określanie swoich celów¹⁰². Jednak to dopiero w koncepcji Tomaszowej swoje systemowe uzasadnienie znajduje wartość indywidualności i wolności, wolności, która w koncepcji Akwinaty staje się istotnym elementem konstytuującym doskonałość człowieka, a konsekwencji staje się elementem współkonstituującym treść dobra dla człowieka. Ostateczną racją indywidualności nie będzie element niedoskonały, „możliściowy”, jak Arystotelesowska materia, ale najdoskonalszy element bytu, którym jest istnienie. I to sposób istnienia, nieoddzielalnego w żaden sposób od bytu (zatem przyrodzonego i niezbywalnego), jest największą „naturalną” (niezależną od uzasadnień teologicznych) doskonałością osoby. Człowiek jako osoba przestaje być pojmowany jedynie jako egzemplarz gatunku, którego pełnia rozwoju byłaby określona jego naturą – wspólnym wszystkim ludziom człowieczeństwem, jak chciał Arystoteles; jako osoba każdy człowiek ma swój własny indywidualny cel współokreślany własnymi wyborami. To wolność, a nie rozumność, staje się doskonałością będącą racją uznania godności i bezpośrednio tę godność realizującą.

Niemniej jednak godność ma podstawę w przyrodzonym sposobie istnienia człowieka, a nie – jak w koncepcji Arystotelesa – w aktualnej zdolności do pewnego typu działania. W swojej filozoficznej koncepcji człowieka Tomasz zdecydowanie odrzucił Arystotelesowską koncepcję niewolnictwa z natury, opartą na wrodzonych różnicach w sprawności intelektualnej¹⁰³ i uznał naturalną równość

⁹⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1 co. (*De definitione personae*).

¹⁰⁰ Przedstawiona tu krótko Tomaszowa koncepcja została szerzej opracowana w: M. Piechowiak, *Tomasz z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” vol. 14, 2003, s. 219–242; *idem*, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, w: *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, red. Ch. Baumbach i P. Kunzmann, München 2010, s. 289–319; *idem*, *Filozofia praw człowieka, op.cit.*, s. 265–341; *idem*, *Tomasz z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summa theologiae, I, q. 29, a. 1, corpus*, w: *Szkice o godności człowieka*, red. Marek Piechowiak, Zielona Góra 2010.

¹⁰¹ Platon, *Timaios*, 77 a–c, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Kęty 1999, t. 2, 657–743; *Timajos*, przeł. P. Siwek, w: Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, Warszawa 1986, s. 1–128.

¹⁰² Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

¹⁰³ „Żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego jako do celu”, Tomasz z Akwinu, *In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

wolności wszystkich ludzi¹⁰⁴. Koncepcja osoby pozwoli katolickiej nauce społecznej nawiązać dialog z podstawowymi dla współczesnej kultury ideami dotyczącymi organizacji społeczeństwa i zintegrować w swym nauczaniu problematykę dobra wspólnego z problematyką praw człowieka, obejmującą uznanie wolności i fundamentalnej równości wszystkich ludzi¹⁰⁵.

VII. Katolicka nauka społeczna

1. Nawiązanie do tradycji

Problematykę solidarności rozwinął przede wszystkim Jan Paweł II. Wskazał on wprost na powiązania nauki społecznej Kościoła w kwestii solidarności z przedstawioną wyżej tradycją filozofii klasycznej: „zasada, którą dziś nazywamy zasadą solidarności, (...) jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – »przyjaźnią«; Pius XI używa tu nie mniej znamiennej określenia: »miłość społeczna«, zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o »cywilizacji miłości«¹⁰⁶.

W encyklice *Dives in misericordia* z 30 listopada 1980 r. Jan Paweł II pisał: „Świadomość, że jesteśmy zwykle wzajemnie wobec siebie dłużnikami, idzie w parze z wezwaniem do tej braterskiej solidarności, której św. Paweł dał wyraz w zwięzłym wezwaniu: »Jeden drugiego brzemiona noście« (Gal. 6, 2)»¹⁰⁷. Solidarność jest działaniem na rzecz innych konkretnych ludzi, mającym na celu przezwyciężanie czy łagodzenie trudności, z którymi się zmagają. W encyklice *Laborem exercens* z 14 września 1981 r. w wydaniu polskim nr 8 zatytułowany był *Solidarność ludzi pracy*¹⁰⁸, nie zawierał jednak wprost dookreślenia sposobu pojmowania solidarności¹⁰⁹. Mowa jest o solidarności w dziedzinie pracy ludzkiej, a pojmowana jest ona jako odpowiedź

¹⁰⁴ „Z natury wszyscy ludzie są jednakowo wolni”, *idem*, *In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

¹⁰⁵ Na temat filozofii klasycznej jako uzasadniającej prawa człowieka zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 265–341.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, *op.cit.*, nr 10. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, nr 1939: „Zasada solidarności, nazywana także »przyjaźnią« lub »miłością społeczną«, jest bezpośrednim wymaganiami braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego”.

¹⁰⁷ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), 1177–1232, nr 14. Zob. Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, *op.cit.*, s. 130–131.

¹⁰⁸ Np. *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1996, s. 141–213. W oficjalnym łacińskim wydaniu poszczególne numery nie posiadają tytułów, „Acta Apostolicae Sedis” 73 (1981), s. 594.

¹⁰⁹ Próby pośredniego dookreślenia – zob. Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, *op.cit.*, s. 132–134.

przede wszystkim na rażącą niesprawiedliwość dotyczącą robotników, na naruszenie ich praw (wprost wskazane są: klęska bezrobocia, zaniżanie wartości pracy, naruszenie prawa do sprawiedliwej płacy, do zabezpieczenia osoby pracownika i jego rodziny) prowadzące do społecznej degradacji podmiotu pracy, wyzysku pracujących i rosnących obszarów nędzy, także głodu. Solidarność ludzi pracy i solidarność z ludźmi pracy zmierza do realizacji sprawiedliwości społecznej. Jako warunek jej praktykowania wskazana jest otwartość na dialog i na współpracę z innymi¹¹⁰.

Problematyka solidarności w kontekście pracy znalazła rozwinięcie w przemówieniu Jana Pawła II wygłoszonym 15 czerwca 1982 r. w Genewie, w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy: „Prawdziwa solidarność ma na celu walkę o sprawiedliwy ład społeczny, który by mógł wchłonąć wszystkie napięcia i w którym konflikty – tak na szczeblu grup społecznych, jak i narodów – mogłyby łatwiej znaleźć rozwiązanie. Aby zbudować świat sprawiedliwości i pokoju, solidarność musi obalić podstawy nienawiści, egoizmu i niesprawiedliwości, zbyt często wynoszone do godności zasad ideologicznych czy też zasadniczych praw życia społecznego. W ramach tej samej wspólnoty pracy solidarność prowadzi raczej do odkrycia wymogów jedności tkwiących w naturze pracy niż tendencji do dzielenia i przeciwstawiania. Solidarność sprzeciwia się pojmowaniu społeczeństwa w kategoriach walki ‘przeciw’, stosunków społecznych zaś w kategoriach bezkompromisowego przeciwstawiania klas. Solidarność, która swój początek i swoją siłę bierze z natury pracy ludzkiej, a więc z prymatu osoby ludzkiej nad rzeczami, będzie umiała tworzyć narzędzie dialogu i współpracy, pozwalające rozwiązywać sprzeczności bez dążenia do zniszczenia przeciwnika”¹¹¹. Istotnym rysem pojmowania solidarności jest jej pokojowy charakter i dążenie do współdziałania, a nie dzielenia. Pojawia się tu typowe dla tradycji klasycznej uznanie uniwersalności postulatu działania na rzecz innych – dążenie do przezwyciężenia konkretnych trudności pewnych grup społecznych nie może się odbywać kosztem zniszczenia czy krzywdzenia innych.

Przede wszystkim na ujęciu solidarności opracowanym w związku z problematyką pracy oparte jest przyjęte w Katechizmie Kościoła Katolickiego określenie zasadniczych przejawów solidarności: „Solidarność przejawia się przede wszystkim w podziale dóbr i w wynagrodzeniu za pracę. Zakłada ona również wysiłek na rzecz bardziej sprawiedliwego porządku społecznego, w którym napięcia będą mogły być łatwiej likwidowane i łatwiej będzie można znaleźć rozwiązanie konfliktów na drodze negocjacji”¹¹².

¹¹⁰ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, op.cit., nr 8.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa 15 czerwca 1982*, w: *idem, Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. 2, Znak, Kraków 2008, s. 239–255, nr 9. Cytowany tu fragment tego przemówienia został przytoczony w przemówieniu Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski, 19 czerwca 1983 r., Jan Paweł II, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Znow na polskiej ziemi*, Wyd. Kurii Biskupiej, Lublin 1984, s. 113 (104–114).

¹¹² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1940.

2. Podstawy pojmowania solidarności

a. Rozwinięcie koncepcji solidarności w encyklice *Sollicitudo rei socialis*

Zasadnicze opracowanie zagadnienia solidarności – pojmowanej w znacznie szerszej perspektywie niż tej wyznaczonej problematyką pracy – znajduje się w encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 r., stanowiącej rozwinięcie nauczania społecznego Pawła VI zawartego w encyklice *Populorum progressio* z 26 marca 1967 r.¹¹³, a dotyczącego przede wszystkim rozwoju i niedorozwoju ludów¹¹⁴. W tej ostatniej encyklice solidarność pojawia się w kontekście problematyki stosunków międzynarodowych, gdyż zdaniem Pawła VI tzw. kwestia społeczna nabrała także wymiaru światowego, obok wymiaru lokalnego czy narodowego¹¹⁵. Obowiązek solidarności określił Paweł VI jako obowiązek „niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju”¹¹⁶. Pomoc ta ma prowadzić do umożliwienia ludom samostanowienia o sobie¹¹⁷. Można zatem powiedzieć, że właściwa solidarności pomoc kierowana jest zasadą pomocniczości.

b. Kontekst

Jana Pawła II rozwinięcie nauki o solidarności miało miejsce w kontekście wielorakich zagrożeń rozwoju, których przezwyciężeniu solidarność ma służyć. Zwraca on uwagę na dwa zasadnicze fakty o charakterze pozytywnym, które mogą stać się podstawą solidarności. Pierwszym z nich jest często występująca „pełna świadomość własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej”¹¹⁸, która „wyraża się na przykład poprzez ożywiająca się wszędzie troskę o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowane odrzucenie ich gwałcenia”¹¹⁹. Brak poszanowania tych praw jest podstawową przeszkodą w integralnym rozwoju jednostek i ludów. Drugim faktem jest coraz powszechniejsze przekonanie o radykalnej współzależności wszystkich w skali globalnej¹²⁰ i to on zostaje uznany za bezpośrednią podstawę solidarności¹²¹, mającej uzasadnienie także w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr¹²².

Świadomość współzależności dotyczy także poszanowania praw człowieka i ma wymiar moralny: „Fakt, że ludzie w różnych częściach świata odczuwają jako

¹¹³ „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), 257–299.

¹¹⁴ Zdaniem Jana Pawła II encyklika *Populorum progressio* stanowi „zastosowanie” do specyficznego problemu rozwoju i niedorozwoju ludów, nauczania soborowego zawartego przede wszystkim w *Konstytucji Gaudium et spes*, z 7 grudnia 1965, *op.cit.*

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 9.

¹¹⁶ Paweł VI, *Populorum progressio*, *op.cit.*, nr 44.

¹¹⁷ *Ibid.*, nr 65.

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 26, podkr. w tekście. Na temat godności zob. przede wszystkim Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, *op.cit.*, nr 12–22.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 26, podkr. w tekście.

¹²⁰ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 26.

¹²¹ *Ibid.*, nr 38.

¹²² *Ibid.*, nr 39, 42.

coś, co dotyka ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenie praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach, których być może nigdy nie odwiedzą, jest dalszym znakiem pewnej rzeczywistej przemiany *sumień*, przemiany mającej znaczenie *moralne*¹²³. Powszechna staje się świadomość odpowiedzialności za poszanowanie praw człowieka i rozwój wszystkich¹²⁴.

c. Podstawowe rozumienie solidarności i podstawowe jej cechy

Właściwą odpowiedzią na zagrożenia praw człowieka i rozwoju jest więc solidarność pojmowana jako postawa moralna i społeczna, jako cnota w tradycyjnym znaczeniu. Solidarność „jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*”¹²⁵. Chodzi przy tym o dobro „całego człowieka”¹²⁶.

Przyjęte jest tu rozumienie dobra wspólnego powszechnie przyjmowane we wcześniejszych wypowiedziach należących do nauczania społecznego Kościoła, czyli jako sumy warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągać własną doskonałość, a warunki te są określone przede wszystkim prawami i obowiązkami osoby ludzkiej¹²⁷. Jest to kontynuacja tradycji klasycznej w pojmowaniu dobra wspólnego. Na pierwszym planie jest przy tym dobro wspólne w sensie przedmiotowym – chodzi o warunki rozwoju, a nie o sam rozwój. Dobro wspólne w sensie podmiotowym jest celem i racją bycia dobra wspólnego w sensie przedmiotowym. To przesunięcie akcentu jest zrozumiałe w perspektywie uznania wolności za konstytutywny element rozwoju osoby – pełen rozwój może być dziełem samego podmiotu i nie może być wymuszony prawem ani innymi instrumentami porządkowania życia społecznego. Podkreślić trzeba, że zgodnie z tradycją klasyczną dobrem wspólnym nie jest dobro zbiorowości jako takiej, ale dobro konkretnych osób do niej należących. W paradygmacie pojmowania dobra wspólnego w katolickiej nauce społecznej w pełni zrozumiałe jest powiązanie solidarności z respektowaniem praw człowieka. Solidarność ma na celu dobro konkretnych jednostek i w tym sensie ma charakter indywidualny. W katolickiej nauce społecznej nie ma przeciwstawienia dobra wspólnego pełnemu rozwojowi poszczególnych jednostek¹²⁸.

¹²³ *Ibid.*, nr 38.

¹²⁴ Zob. *ibid.*, nr 29.

¹²⁵ *Ibid.*, nr 38; por. tamże nr 29.

¹²⁶ *Ibid.*, nr 38; por. Paweł VI, *Populorum progressio*, *op.cit.*, nr 42.

¹²⁷ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* z 4 grudnia 1963 r., *op.cit.*, nr 6; zob. przyp. 11.

¹²⁸ Inaczej sprawa wygląda z punktu widzenia kolektywistycznych ujęć dobra wspólnego, toteż H. Brunkhorst pisze: „If the classic republican formula of the common good refers to an objectively recognizable collective good, ‘solidarity’ has from the start an individualistic quality”, H. Brunkhorst, *Solidarity*, *op.cit.*, s. 3. W całej tradycji klasycznej wymiar indywidualny jest fundamentalny, a wraz z koncepcją osoby indywidualność pojmowana jest w ścisłym powiązaniu z wolnością.

Zaangażowaniu właściwemu solidarności towarzyszy wyrzeczenie się własnego egoizmu¹²⁹, gotowość „ewangelicznego »zatracenia siebie« na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, »służenia mu« zamiast uciskania go dla własnej korzyści»¹³⁰. Solidarność jest postawą przeciwną żądzy zysku i władzy dla samej władzy¹³¹ – władzy, której istotą jest narzucanie innym własnej woli¹³². Żądza zysku i żądza władzy idą zwykle z sobą w parze; postawy te jako przeciwstawne solidarności charakteryzuje absolutyzacja – dążenie do celu „za wszelką cenę”; mogą je przejawiać zarówno jednostki, jak i społeczności, narody i rejony świata – „bloki”¹³³.

Solidarność wymaga wzajemnego uznawania się za osoby. Pomagający muszą brać pod uwagę wolę tych, którym się pomaga; nie mogą „za wszelką cenę” narzucać własnej woli. Natomiast przyjmujący pomoc także muszą przyjmować postawę aktywną, a nie bierną i aktywnie, na miarę możliwości współdziałać dla dobra wspólnego i nie niszczyć „tkanki społecznej”¹³⁴, gdyż ich trudne położenie nie usprawiedliwia działań niszczących. Ta aktywna postawa zakłada „odkrywanie i docenianie własnych możliwości”¹³⁵, identyfikowanie swoich potrzeb i określanie własnych priorytetów, inicjatywę w podejmowaniu działań¹³⁶. Na poziomie społeczności jest to możliwe jedynie dzięki dobrowolnemu i odpowiedzialnemu uczestniczeniu wszystkich w sprawach publicznych¹³⁷.

Ogólniej można powiedzieć, że solidarność zakłada nieinstrumentalne traktowanie jednostek, ludów, narodów¹³⁸ czy szerzej – społeczności i uznanie ich podmiotowości. Przejawem takiego nieinstrumentalnego traktowania jest branie pod uwagę indywidualnych celów jednostek czy celów specyficznych dla danej społeczności i będących wyrazem tego, co stanowi o ich tożsamości¹³⁹.

Kluczowe znaczenie ma respekt dla wolności: „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach *solidarności i wolności*, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej”¹⁴⁰. Mowa jest także o respektowaniu autonomii polegającej na swobodnym dysponowaniu sobą przez jednostki i społeczności (stowarzyszenia)¹⁴¹. Dotyczy to zarówno tych, którym się pomaga, jak i pomagających.

¹²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 26.

¹³⁰ *Ibid.*, nr 38.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, nr 37.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, nr 39.

¹³⁵ *Ibid.*, nr 45.

¹³⁶ *Ibid.*, nr 44.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, nr 39.

¹³⁹ *Ibid.*, nr 33.

¹⁴⁰ *Ibid.* Por. H. Brunkhorst, *Solidarity*, *op.cit.*, s. 3: Solidarność „is nothing but the democratic realization of individual freedom”.

¹⁴¹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 45.

W perspektywie solidarności czynnikiem prowadzącym do rozwoju nie jest zniszczenie przeciwnika, który identyfikowany jest w ramach przeciwieństw lub sprzeczności społecznych, politycznych czy gospodarczych¹⁴². Walka z przeciwnikiem wymaga kształtowania postawy wrogości czy wręcz nienawiści. W perspektywie solidarności zaś chodzi o wspólne osiąganie celów, czyli o działanie razem, a nie przeciwko komuś. Zgodnie z całą tradycją klasyczną kluczowe są relacje oparte na przyjaźni czy – co charakterystyczne dla chrześcijaństwa – miłości, a nie na wrogości czy nienawiści.

Poszanowanie autonomii wszystkich i odejście od konceptualizowania celów w kategoriach wrogości, nienawiści czy walki przeciwko komuś jest skorelowane z postulatem walki bez przemocy. Odejście od przemocy w relacjach między ludźmi i grupami społecznymi należy do najbardziej typowych rysów całej katolickiej nauki społecznej, poczynwszy od uchodzącej za kamień węgielny tej nauki encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z 15 maja 1891 r.¹⁴³ Solidarność jest alternatywną wobec przemocy, odpowiedzią na niesprawiedliwość¹⁴⁴.

Solidarność w ujęciu katolickiej nauki społecznej obejmuje tzw. opcję na rzecz ubogich, zwaną także „miłością preferencyjną” na rzecz ubogich¹⁴⁵, polegającą na tym, że służba czy miłość wobec innych powinna być przede wszystkim kierowana ku najuboższym¹⁴⁶, przy tym ubóstwo pojęte jest nie tylko jako brak podstawowych środków materialnych, ale także jako brak możliwości korzystania z innych podstawowych praw i wolności (w szczególności wolności religijnej i prawa do inicjatywy gospodarczej)¹⁴⁷.

3. Solidarność wobec byłych krajów komunistycznych.

Racje praktykowania solidarności

Okres kształtowania się katolickiej nauki społecznej dotyczącej solidarności przypada na lata, w których nastąpiła emancypacja państw Europy Środkowej i Wschodniej, której istotnym czynnikiem był społeczny ruch pod hasłami solidarności w Polsce. W kontekście trudności gospodarczych przeżywanych przez kraje postkomunistyczne, w encyklice *Centesimus annus* z 1991 r. Jan Paweł II pisał: „W obecnej trudnej sytuacji inne narody powinny solidarnie wspierać były kraje komunistyczne. Oczywiście, one same muszą się stać pierwszymi twórcami własnego rozwoju; trzeba jednak im to w sposób racjonalny umożliwić, co z kolei wymaga pomocy innych krajów. Zresztą aktualne trudności i niedostatek są skutkiem historycznego procesu,

¹⁴² Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, *op.cit.*, nr 18; por. Leon XIII, *Pacem in terris*, *op.cit.*, III.

¹⁴³ *Leonis XIII P. M. Acta*, XI, Romae 1892, 97–144; przekład: „Znak” 34 (1982), nr 7–9 (332–334), s. 644–679; zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, *op.cit.*, nr 17; *idem*, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 10.

¹⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, *op.cit.*, nr 23.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 42.

¹⁴⁶ *Ibid.*, nr 46.

¹⁴⁷ *Ibid.*, nr 42.

w którym kraje te były często przedmiotem, a nie podmiotem, a zatem ich sytuacja nie jest wynikiem wolnego wyboru czy popełnionych błędów, lecz narzuconego przemocą ciągu tragicznych wydarzeń historycznych, które uniemożliwiły im pójście drogą gospodarczego i obywatelskiego rozwoju. Pomoc ze strony innych krajów, zwłaszcza europejskich, które uczestniczyły w tej samej historii i ponoszą za nią odpowiedzialność, jest wymogiem sprawiedliwości. Leży to również w interesie Europy i służy jej ogólnemu dobru. Europa bowiem nie będzie mogła żyć w pokoju, jeśli pojawiające się jako następstwo przeszłości różnego rodzaju konflikty zaostrzą się na skutek gospodarczego chaosu, duchowego niedosytu i rozpacz¹⁴⁸.

W cytowanym fragmencie znajduje się kilka elementów istotnych dla pojmowania solidarności. Solidarność pojawia się w kontekście zasady pomocniczości. Pomagając nie wolno przekreślać podmiotowości tego, komu się pomaga; jego rozwój powinien być jego własnym dziełem. We fragmencie tym znajdują się uwagi dotyczące ugruntowania postulatu solidarnej pomocy. Po pierwsze, jest on ugruntowany moralnie – jest wymogiem sprawiedliwości niezależnym od wszelkich możliwych korzyści płynących dla udzielającego pomocy. Wymóg ten jest tym mocniejszy, że ci, którzy pomocy potrzebują, znaleźli się w trudnej sytuacji nie z własnej winy, nie w wyniku działań, których byliby świadomymi i wolnymi sprawcami. Po drugie, wymóg solidarnej pomocy ugruntowany jest pragmatycznie – udzielona pomoc leży w interesie pomagającego, gdyż tworzy warunki pokoju.

4. Teologiczne dopełnienie uzasadnienia solidarności

W katolickiej nauce społecznej solidarność pojmowana jest przede wszystkim na płaszczyźnie naturalnej, niezależnej od przekonań religijnych. Niemniej jednak nauka o solidarności ma także, dodatkowo, uzasadnienie teologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, zatem takie, które dla swej konkluzywności zakłada uznanie Objawienia chrześcijańskiego. Uzasadnienie to sięga do tezy teologicznej o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz do tez dotyczących troistości osób Boga i miłości polegającej na wzajemnym obdarowywaniu się jako na zasadniczym sposobie bycia i wewnętrznym życiu Boga. Teza o byciu obrazem Boga ma wymiar normatywny: człowiek, zmierzając do swej samorealizacji, powinien rozwijać się tak, aby coraz bardziej do Boga się upodabniać. Człowiek tym bardziej upodabnia się do Boga, w im większym stopniu tworzy wspólnotę (jedność) z innymi opartą na działaniu na ich rzecz, działaniu całkowicie bezinteresownym, opartym na przebaczeniu i pojednaniu¹⁴⁹. Teologiczne uzasadnienie znajduje tu platońska koncepcja sprawiedliwości obejmująca tezę, że człowiek tym bardziej jest, im bardziej poświęca się dla innych; mówiąc językiem konstytucji Soboru

¹⁴⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, *op.cit.*, nr 28.

¹⁴⁹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, *op.cit.*, nr 40.

Watykańskiego II *Gaudium et spes*: „człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁵⁰.

Na gruncie polskim szczególnie istotne jest odwołanie do wezwania „Jeden drugiego brzemiona noście” z *Listu św. Pawła Apostoła do Galatów*¹⁵¹, przyjętego przez Józefa Tischnera na określenie istoty solidarności, w kazaniu do przywódców NSZZ „Solidarność” wygłoszonym 19 października 1980 r., inaugurującym cykl rozważań opublikowanych jako *Etyka solidarności*. Wezwanie to wraz z ewangelicznym hasłem „Nie dajcie się zwyciężyć złu, lecz zło dobrem zwyciężajcie” stanowiły fundament ideowej tożsamości ruchu „Solidarność”¹⁵².

VIII. Uwagi podsumowujące

1. Tradycja ideowa

Mając na uwadze filozofię Platona, inaczej musimy postrzegać rolę chrześcijaństwa w historii idei solidarności. To dziełem nie dopiero chrześcijaństwa jest podniesienie bezinteresownego działania (miłości) dla dobra innych, także nieprzyjaciół, do rangi istotnego wymiaru rozwoju człowieka stanowiącego ugruntowanie idei solidarności uniwersalnej. Z punktu widzenia pojmowania solidarności wizja historii idei, w której dopiero chrześcijaństwo pozwala na przezwycięzenie jakoby powszechnie uznanych partykularyzmów typowych dla Arystotelesa (obejmujących ograniczenia w pojmowaniu przyjaźni, uznanie niewolnictwa z natury)¹⁵³, także jest fałszywa. W problematyce solidarności filozofia chrześcijańska ponownie eksponuje elementy zapoznane czy może jedynie mniej eksponowane przez Arystotelesa, ale obecne w filozofii Platona, którego zdaniem działanie dla pożytku innych jest ugruntowane w dążeniu do uzyskania pierwszej i fundamentalnej doskonałości – cnoty, którą jest sprawiedliwość.

Istotną nowość mającą konsekwencje nie tyle dla uzasadnienia samego praktykowania solidarności, ile raczej dla określania jej kształtu przynosi wypracowana przez filozofię chrześcijańską koncepcja osoby, która daje teoretyczne podstawy do dowartościowania tego, co indywidualne i do dowartościowania wolności. Osoba zostaje pojęta jako byt posiadający godność – istniejący jako cel sam w sobie, jako byt, który spełnia się przez realizację nie tego, co powszechne, gatunkowe, ale tego, co indywidualne. Otwiera to drogę do wyeksponowania w refleksji nad działaniem dla dobra innych autonomii zarówno jednostek, jak i tworzonych przez nie społeczności.

Przeprowadzona wyżej analiza tradycji klasycznej potwierdza trafność traktowania koncepcji filozoficznych czy tradycji ideowych jako narzędzi służących ujmo-

¹⁵⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, *op.cit.*, nr 24.

¹⁵¹ Gal. 6,2. J. Tischner nawiązał tu zapewne do cytowanej wyżej encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*, nr 14. Zob. Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, *op.cit.*, s. 130–131.

¹⁵² Z. Stawrowski, *Jan Paweł II a solidarność*, *op.cit.*, s. 131.

¹⁵³ Tak M. Hoelzl, *op.cit.*, s. 53.

waniu i wyrażaniu istotnych elementów ludzkiego doświadczenia; jeśli elementy te zostaną na płaszczyźnie refleksji teoretycznej zapoznane, teorie czy koncepcje są modyfikowane. Jest to także argument na rzecz tezy, że relacje o charakterze normatywnym nie są jedynie wtórne wobec procesów kulturowych. Nie jest tak, że to kultura jest jedynym źródłem normatywnego charakteru relacji społecznych, ale są przesłanki do uznania źródeł przyrodzonych, niezależnych od kultury, choć konceptualizowanych dzięki kulturze.

Poprzez zasadę solidarności, niejako bocznymi drzwiami, wchodzi centralny element klasycznej koncepcji sprawiedliwości obejmującej postulat czynienia tego, co pożyteczne dla innych (nawet dla wrogów). Z czasem był on zapoznawany i został uznany za domenę wyłączoną z prawa stanowionego. Można postawić hipotezę, że nie bez znaczenia było uznanie tego elementu za ugruntowany religijnie, a wraz z sekularyzacją utracił status uniwersalny, ponadkonfesyjny.

2. Działanie dla innych warunkiem samorealizacji i dwie racje praktykowania solidarności

W tradycji klasycznej wskazywane są dwie zasadnicze racje praktykowania solidarności. Są to:

- racja *par excellence* moralna: pomagam i tracę to, co mam, ale za to bardziej jestem;
- racja utylitarna (instrumentalna) oparta na wzajemności gwarancji pomocy: ja pomagam (my pomagamy) „licząc” na to, że jeśli znajdziemy się w potrzebie, inni nam pomogą, „odwdzięczając się”, doceniając naszą wcześniejszą życzliwość; co istotne, niekoniecznie owa pomoc oczekiwana jest od tych, którym się wcześniej pomagało.

W ramach problematyki konstytucyjnej trzeba zauważyć, że w tradycji klasycznej solidarność, zarówno jako postawa, jak i pewnego typu działanie, znajduje ugruntowanie we wspólnej wszystkim ludziom, przyrodzonej im właściwości polegającej na tym, że działanie dla dobra innych jest istotnym, wręcz nieodzownym elementem pełnego rozwoju osobowego; właściwość ta może wyjaśniać akty solidarności asymetrycznej, z oddaniem swojego życia włącznie (aby uniknąć założeń ontologicznych dotyczących właściwości człowieka, wystarczy tu uznanie powszechnego – znajdującego wyraz w kulturze – doświadczenia wskazującego na istotną zależność między rozwojem człowieka a bezinteresownym działaniem na rzecz innych).

Wniosek ten pozwala odczytywać art. 1 *Powszechnej deklaracji praw człowieka* mówiący o braterstwie, jak i mówiące o solidarności ostatnie zdanie wstępu do Konstytucji RP jako na wskazujące istotną właściwość człowieka, której prawo – mające służyć integralnemu rozwojowi osoby – nie może ignorować. Obowiązek solidarności, obok godności i wolności, staje się jedną z fundamentalnych wartości antropologicznych porządku konstytucyjnego. Podobnie jak godność i wolność,

tak też obowiązek solidarności powinien być postrzegany jako właściwość specyficznie ludzka, która wymaga ochrony i tworzenia warunków dla jej rozwoju.

Obok tego podstawowego, moralnego uzasadnienia praktykowania solidarności jest także uzasadnienie typu pragmatycznego, oparte na dążeniu do własnej korzyści. Ma to miejsce w państwie, w którym występuje szereg wzajemnych zależności. Ponieważ współcześnie nie ma wspólnot autarkicznych, powodzenie jednych członków „globalnej wioski” leży w dobrze pojętym interesie wszystkich innych. Brak samowystarczalności jakiejkolwiek wspólnoty, poza wspólnotą globalną, powoduje, że jesteśmy od siebie zależni i dla naszego własnego powodzenia potrzebna jest wzajemna gotowość niesienia pomocy.

3. Poza (ponad) sprawiedliwością wymienną i rozdzielczą.

Przedmiot pomocy

Choć w odniesieniu do solidarności motywowanej utylitarnie można mówić o wzajemności lub choćby o oczekiwaniu wzajemności, to wzajemność ta dotyczy samego procesu pomagania. Wielkości udzielanej pomocy nie mierzy się w odwołaniu do zasady ekwiwalentności dóbr. Miarą wielkości pomocy nie są zasady sprawiedliwości wymiennej. Od adresata pomocy lub od tych, którzy będą w imię solidarności pomagać nam, gdy my znajdziemy się w potrzebie, nie wymaga się ani nie oczekuje zwrotu równowartości środków. Jeśli nawet oczekuje się pomocy, gdy w przyszłości samemu znajdzie się w potrzebie, to nie oczekuje się, że wielkość dóbr, które będą przedmiotem pomocy, zostanie określona na zasadzie ekwiwalentu pomocy wcześniej udzielonej.

Podobnie określanie wielkości pomocy udzielanej w odwołaniu do zasady solidarności nie opiera się na zasadach sprawiedliwości rozdzielczej. W przypadku solidarności wewnątrzgrupowej zachodzi sytuacja bardzo podobna do tych sytuacji, w których za podstawową uznaje się zasadę proporcjonalności, centralną dla realizacji sprawiedliwości rozdzielczej: są wspólne zasoby, z których rozdziela się dobra członkom społeczności. Jednak w przypadkach typowych dla solidarności miarą udzielanej pomocy nie jest proporcjonalność wielkości pomocy do wielkości wkładu dokonanego przez tych, którym się pomaga, ale ich potrzeby; klasycznym przykładem jest tu ubezpieczenie zdrowotne. Oczywiście pod uwagę trzeba brać wielkość zasobów i zasada proporcjonalności dochodzi do głosu w tym, że zasoby udzielane są proporcjonalnie do potrzeb i przy zachowaniu zasady równej pomocy w sytuacji równych potrzeb. Niemniej jednak miarą nie jest wielkość wkładu dokonanego przez tych, którzy są w potrzebie.

Miarą są z jednej strony potrzeby adresata pomocy, a z drugiej możliwości tego, kto pomaga. Jak się zdaje, nie można stworzyć uniwersalnego katalogu takich potrzeb i odpowiadających im dóbr służących ich zaspokojeniu. Aby w grę wchodziła solidarność, trzeba uwzględnić nie tylko rodzaj potrzeb, ale także stopień ich realizacji. Nie chodzi bowiem o maksymalizowanie zaspokojenia potrzeby, ale o takie

jej zaspokojenie, które prowadzi do pełnego upodmiotowienia adresata pomocy, tj. doprowadzenie do stanu, w którym on sam będzie zdolny do pozyskania środków i tworzenia warunków wolnego rozwoju. Z tego punktu widzenia nadmierna pomoc może być szkodliwa. Respekt dla podmiotowości adresata pomocy wymaga także, aby udzielając pomocy brać pod uwagę jego zgodę na udzielenie pomocy. Ogólnie można powiedzieć, że chodzi o zapewnienie dobra wspólnego w sensie przyjętym w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, czyli o zapewnienie społecznych warunków umożliwiających lub ułatwiających rozwój w aspekcie indywidualnym lub wspólnotowym (społecznym). Przede wszystkim chodzi o zapewnienie dóbr określonych prawami człowieka.

Z uwagi na zmienność okoliczności i konieczność brania pod uwagę woli adresatów pomocy solidarne działanie w sposób ogólny może być charakteryzowane nie tyle poprzez wskazanie dóbr będących przedmiotem pomocy, ile przede wszystkim celu, jakiemu te dobra mają służyć, którym jest umożliwienie adresatowi pomocy osobowego rozwoju w danych warunkach społecznych, a jeśli to tylko możliwe, samodzielności w zaspokajaniu swych potrzeb. Zwrócić też trzeba uwagę na dynamiczny charakter determinacji treści dóbr uwarunkowany stopniem rozwoju społecznego.

4. Solidarność a zasada pomocniczości

W sytuacji pomocy, w której pomagającym jest jakaś grupa a adresatem jednostki lub podmioty niższego rzędu (słabsze), w grę wchodzi klasyczna zasada pomocniczości. Podobnie jak w działaniach regulowanych zasadą pomocniczości działania oparte na zasadzie solidarności dotyczą jakiejś konkretnej „sprawy”, podobnie także cel działania można określić jako „pomoc dla samopomocy”.

Solidarność może być praktykowana także między jednostkami, a adresatem pomocy może być nawet jednostka wyższego rzędu. Zasada solidarności nakazująca solidarne działania ma zatem szerszy zakres stosowania niż zasada pomocniczości, której klasyczne sformułowanie wskazuje, iż reguluje ona pomoc udzielaną przez jednostki (zbiorowości) wyższego rzędu jednostkom (zbiorowościom) niższego rzędu.

Charakterystyczną cechą solidarnego działania jest także to, że podmioty działań pomocowych mogą być jednocześnie adresatami tej pomocy. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w Polsce w ruchu społecznym „Solidarność”. Wspólne działanie szeregu jednostek i grup społecznych, obejmujące realizację szeregu celów pośrednich, zmierzało do zmiany społecznych warunków życia tych, którzy działanie podjęli.

5. Solidarność a nieposłuszeństwo obywatelskie

Polskie doświadczenia solidarności wskazują na to, że można ją praktykować w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania

dotyczące wzajemnych relacji między solidarnością a nieposłuszeństwem obywatelskim, podkreślić trzeba jedną z cech solidarnego działania: jego cel, którym jest zmiana warunków społecznych, może być osiągnięty nie tylko poprzez pozytywne działanie polegające na świadczeniu pomocy jednych podmiotów na rzecz drugich, ale także poprzez wspólne (solidarne) zaniechanie pewnych działań, w tym także niekorzystanie z własnych uprawnień lub kompetencji. Solidarne zaniechanie może także poprawiać warunki życia innych podmiotów np. przez to, że nie będą one musiały wykonywać pewnych świadczeń.

6. Trzy płaszczyzny solidarności: doskonałość moralna (cnota) – praktykowanie solidarności – zasada solidarności

Korzystając z przedstawionej tradycji i chcąc uporządkować dyskurs nad solidarnością, odróżnić można trzy jego płaszczyzny pozwalające na wyróżnienie trzech różnych znaczeń pojęcia „solidarność”.

Po pierwsze, solidarność to pewna doskonałość moralna, pozytywnie kwalifikowana sprawność do pewnego typu działania, tradycyjnie zwana cnotą. Aby uniknąć nieporozumień, o czym orzekamy mówiąc o solidarności w tym właśnie sensie, można mówić o **cnocie solidarności**. W kontekście problematyki państwa i prawa jest to jedna z cnot obywatelskich, której posiadanie jest pożądane z punktu widzenia realizowania dobra wspólnego.

Po drugie, solidarność to pewnego typu działanie lub – częściej – zespół pewnego typu działań pozytywnie kwalifikowanych. Solidarność to praktykowanie solidarności jako cnoty. Dla uniknięcia nieporozumień można używać takich określeń, jak „**solidarne działanie**” lub „praktyka solidarności”.

Zarówno w przypadku cnoty solidarności, jak i solidarnego działania mamy do czynienia z pewnymi stanami rzeczy, które w omówionej tradycji są pozytywnie oceniane. Analogicznie do wyróżnionych typów racji działania dyktowanego zasadą solidarności, racji praktykowania solidarności, można wyróżnić kryteria ocenne o charakterze czysto moralnym (nieinstrumentalnym; na przykład: jestem solidarny, praktykuję solidarność ze względu na obowiązki moralne) oraz o charakterze utylitarnym (instrumentalnym; jestem solidarny, praktykuję solidarność ze względu na to, że jest to korzystne dla mnie, dla wspólnoty politycznej itp.). W omówionej tradycji „solidarność” jako kategoria desygnująca pewną sprawność działania (pewną postawę) lub działanie pewnego typu, jest kategorią o charakterze normatywnym, a nie opisowym. Można powiedzieć, że zarówno cnota solidarności, jak i praktykowanie solidarności są wartościami lub dobrami.

Specyfika solidarności jako cnoty jest wyznaczona sposobem pojmowania praktyki solidarności, gdyż specyficzne elementy solidarności jako postawy są wyznaczone charakterystyką działania, w którym postawa ta się ujawnia i ze względu na które jest postulowana.

Po trzecie, solidarność może być pojmowana jako pewnego typu **dyrektywa** nakazująca realizować solidarność w jednym z dwóch wyżej wskazanych znaczeń. Wartość solidarności stanowiłaby jej uzasadnienie aksjologiczne. Przedmiotem takiej dyrektywy może być wprost wartość solidarności lub warunki sprzyjające realizacji tej wartości.

W przypadku cnoty solidarności dyrektywa nakazująca jej realizację może mieć jedynie charakter moralny i być adresowana do potencjalnego podmiotu sprawności moralnej. Jednak ponieważ w grę wchodzi cnota obywatelska, to może ona stanowić uzasadnienie dyrektyw, także prawnych, nakazujących kształtowanie warunków sprzyjających rozwojowi określonych postaw (np. w tak różnych sferach, jak edukacja czy system podatkowy).

Najogólniejsza dyrektywa, można ją określić jako **zasadę solidarności**, byłaby dyrektywą nakazującą realizację solidarności jako pewnego typu działania. Ponieważ jej aksjologiczne uzasadnienie stanowi solidarność jako wartość, trzeba się liczyć z tym, że w niektórych kontekstach mianem „zasada solidarności” zostanie określona sama ta wartość, a nie dyrektywa.

Można także mówić o **zasadach solidarności**; byłyby to podstawowe dyrektywy dotyczące sposobu determinacji konkretnych działań (formułowania norm) składających się na praktykę solidarności. Byłaby to np. zasada głosząca, że adresatem obowiązków mogą być podmioty zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, lub zasada, że wielkość świadczeń nie jest określana na podstawie zasady ekwiwalentności świadczeń, ale ze względu na potrzeby i stojące do dyspozycji zasoby. Racją użycia tu określenia „zasada” jest to, że formułowana dyrektywa staje się podstawą formułowania dyrektyw (norm) bardziej szczegółowych.

Podjmując problematykę solidarności z perspektywy Ronalda Dworkina koncepcji zasad i reguł, nie można sformułowanej wyżej zasady solidarności jednoznacznie kwalifikować jako zasady w sensie Dworkina. W zależności od okoliczności, dyrektywa nakazująca praktykowanie solidarności może mieć charakter zasady lub reguły. Solidarne działanie dotyczy jakiejś konkretnej „sprawy” i ponieważ jego zasadniczym celem jest „pomoc dla samopomocy”, zatem określone, ograniczone zasoby mogą być wystarczające dla osiągnięcia tego celu; wówczas normy nakazujące solidarność mogą mieć charakter reguł; przy zasobach niewystarczających normy będą miały charakter optymalizacyjny (będą nakazywały realizację określonego stanu rzeczy w możliwie największym stopniu) i będą nabierały charakteru zasad w sensie Dworkina.

7. Solidarność w znaczeniu podstawowym

Powyższe analizy wskazują, że podstawowe znaczenie pojęcia „solidarność”, determinujące jego znaczenia pochodne, powinno być modelowane w odniesieniu do solidarności jako pewnego zespołu działań. Mając na uwadze wcześniejsze analizy,

można zaproponować następujące określenie: solidarność to zespół działań podejmowanych w jakiejś społeczności, zmierzających do tworzenia (zachowania) określonego poziomu społecznych warunków rozwoju osobowego w wymiarze indywidualnym lub społecznym, do których należą przede wszystkim prawa człowieka, czyli jest ona zespołem działań na rzecz dobra wspólnego w tradycyjnym rozumieniu; bezpośrednim przedmiotem działań są dobra, których wielkość jest określana ze względu na cel i stojące do dyspozycji zasoby, a nie równość (ekwiwalentność) świadczeń z odnoszonymi korzyściami.

Celowe jest zwrócenie uwagi na następujące elementy:

- dla modelowania pojęcia „solidarność” kluczowe okazują się pojęcia „dobro wspólne” oraz „godność”, „wolność” i „autonomia” podmiotów pomagających i beneficjentów;
- celem solidarności jest dobro konkretnych ludzi, ich rozwój w wymiarze indywidualnym i społecznym, a nie dobro społeczności jako takich; warunki życia społecznego czy dobro społeczności są przedmiotem solidarności ze względu na jednostki, których rozwojowi mają służyć;
- solidarność jest charakteryzowana przez przyjęcie opcji na rzecz słabszych, społecznie wykluczonych, znajdujących się w sytuacji, w której niemożliwe lub utrudnione jest korzystanie z podstawowych praw czy wolności;
- obowiązek solidarności może być adresowany do każdego typu podmiotów życia społecznego; podmioty podejmujące działania, jak i te, którym działania mają służyć, mogą być ze sobą tożsame; mogą mieć charakter indywidualny lub zbiorowy;
- solidarność jako działanie na rzecz dobra wspólnego zakłada, że podmioty pomagające, jak i korzystające z pomocy tworzą jakąś społeczność, że łączą je jakieś więzi;
- działania mogą być działaniami w sensie pozytywnym i mieć charakter świadczeń lub mogą być zaniechaniami polegającymi m.in. na nieczynieniu użytku z przysługujących uprawnień lub kompetencji.

**W poszukiwaniu
nowych form
solidaryzmu
społecznego**

tom I

Idea solidaryzmu

we współczesnej filozofii

prawa i polityki

pod redakcją
Anny Łabno



WYDAWNICTWO SEJMOWE Warszawa 2012

Publikacja wykonana w ramach projektu badawczego „Zasada solidaryzmu w polskich rozwiązaniach ustrojowych. W poszukiwaniu nowych form solidaryzmu społecznego”, nr NN 110 186436

Projekt okładki i stron tytułowych

Agnieszka Szwed

Redaktor

Jerzy S. Kugler

Redaktor techniczny

Jolanta Cibor

Korekta

Katarzyna Chrzanowska

Recenzja wydawnicza

Prof. dr hab. Jerzy Oniszczyk

© Copyright by Kancelaria Sejmu
Warszawa 2012

ISBN 978-83-7666-145-2 (całość)
978-83-7666-146-9 (tom I)

KANCELARIA SEJMU

Wydawnictwo Sejmowe

Wydanie pierwsze

Warszawa 2012

<http://wydawnictwo.sejm.gov.pl>

e-mail: wydawnictwo@sejm.gov.pl

Druk i oprawa: NokPol

Spis treści

Wstęp (<i>Anna Łabno</i>)	7
<i>António M. Hespanha</i> , Korzenie idei solidarności we współczesnej teorii prawa (w końcu XIX i na początku XX wieku)	9
<i>Lidia Rodak</i> , Solidaryzm i/jako obiektywizm	23
<i>Jerzy Zajadło</i> , Idea solidarności we współczesnej filozofii prawa i filozofii polityki	46
<i>Adam Czarnota</i> , Prawo a współczesne odmiany solidaryzmu społecznego	58
<i>Jerzy Zajadło</i> , Zasada solidarności – w kierunku nowej filozofii prawa międzynarodowego	74
<i>Sławomir Tkacz, Aleksandra Wentkowska</i> , O naturze teoretyczno-prawnej i uwikłaniach pojęcia „solidaryzm”	105
<i>Marek Piechowiak</i> , Solidarność – w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacyjnej tej kategorii konstytucyjnej	145
<i>Agnieszka Bielska-Brodziak, Iwona Bogucka</i> , Solidarność jako termin prawny i jego funkcjonowanie w praktyce orzeczniczej	186