

## Ks. Zbigniew Waleszczuk

Porewolucyjną Francję od upadku *ancien régime* charakteryzuje permanentna sytuacja kryzysowa. Rewolucji, postulującej wolność, równość i braterstwo, udaje się wprowadzić system absolutystyczny, ale nie udaje się zbudować bardziej sprawiedliwego społeczeństwa. Zwycięstwo nad absolutyzmem przynosi wolność trzeciemu stanowi, co umożliwia mu realizację własnych interesów gospodarczych w ramach ustroju liberalnego, podczas gdy nowo tworzącemu się stanowi czwartemu pozostaje jedynie możliwość wystawiania na rynku pracy, i to bez żadnych warunków, własnej siły roboczej. Kwestia społeczna, czyli nędza robotników, cechuje całe stulecie, przeżywające nieustanny kryzys<sup>1</sup>.

Trwała sytuacja kryzysowa wpływała na rugowanie terminu *fraternité* z publicznych dysput. We Francji końca XVIII wieku sytuacja biednych, niechcianych i nie szanowanych robotników, zdanych jedynie na działalność dobroczynną i filantropię w imię chrześcijańskiego miłosierdzia, staje się „szczególnym polem duchowych eksperymentów”<sup>2</sup>. W obliczu dramatu siły najemnej znaleźli się liczni autorzy zajmujący się tymi aspektami kwestii społecznej w ramach dyskusji nad rozwiązaniem kryzysu oraz stworzenia modelu społeczeństwa, mającego za cel zwalczanie nędzy i niesprawiedliwości. Podczas gdy miłosierdzie i działalność dobroczynna wynikają z realizacji chrześcijańskiej miłości bliźniego, autorzy owi dostrzegają w praktykowaniu tych cnót upokorzenie biednych, poniżanie ich, którego należy zaniechać, ponieważ tego typu działalność jest w ich opinii środkiem zaradczym, ale również zniewalającym, celowo stosowanym przez klasy panujące<sup>3</sup>. W tym też czasie pojawili się myśliciele, którzy zaczęli podkreślać, że solidarność jest terminem socjologicznym.

<sup>1</sup> Zob. Z. Waleszczuk, *Kościół ostoją wolności*, Wrocław 2004; tenże, *Apostoł spraw społecznych*, Wrocław 2005.

<sup>2</sup> H. Fenske, D. Hertens, W. Reinhard, K. Rosen, *Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart*, Königstein 1981, s. 357.

<sup>3</sup> Por. P. de Laubier, *Das soziale Denken der katholischen Kirche. Ein geschichtliches Ideal von Leo XIII. zu Johannes Paul II.*, Fribourg 1982, s. 53.

Leroux jest zaliczany do przedstawicieli socjalizmu chrześcijańskiego<sup>5</sup>. Dobrze znał rozpaczliwą sytuację biednych i potrzebujących, ponieważ to właśnie on dostarczał francuskiej pisarce George Sand informacji o ówczesnych warunkach nędznego bytowania dla jej krytycznych powieści<sup>6</sup>. Leroux jest uważany za architekta terminu „socjalizm”, zdefiniowanego przez niego w roku 1834 w „Revue Encyclopédique”. Również jemu możemy przypisać użycie pojęcia *solidarité*, znanego i stosowanego dotąd jedynie w literaturze specjalistycznej i w wąskim gronie prawników – dla opisanego dyskusji politycznej. To przeniesienie terminu na dziedzinę spraw społecznych zostało dokonane po raz pierwszy w 1840 roku książce *L’humanité socialiste*<sup>7</sup>.

Leroux *żądał solidarité* jako alternatywy dla cnoty „miłosierdzia” lub „działalności dobroczynnej”, ponieważ sformułowanym przez niego „naturalnym prawem solidarności” uzasadnia on żądanie zapewnienia godnej egzystencji konkretnym jednostkom – według ich potrzeb. Pojęcie *solidarité* rozumie on jako troskę o wszystkich ludzi, która – jego zdaniem – powinna stać się pierwszym prawem społecznym<sup>8</sup>. Autor wykorzystał termin prawniczy *solidarité* dla uzasadnienia żądań zabezpieczenia minimum egzystencji jednostki, ponieważ *solidarité* domaga się przejęcia odpowiedzialności za drugich w sytuacji wymagającej rozwiązania wspólnego problemu. Podczas gdy

<sup>4</sup> Filozof Pierre Leroux użył jako pierwszy terminu *solidarność* w kategoriach nie tylko prawniczych, lecz także socjologicznych. Spopularyzował on również termin *socjalizm*, przeciwstawiając go szeroko używanemu wówczas terminowi *indywidualizm*; por. F. Fiorentino, *Laickie i chrześcijańskie podstawy sprawiedliwości społecznej*, „Znaki Czasu” 22 (1991), s. 27.

<sup>5</sup> E. Monti, *Alle fonti della solidarietà*, dz. cyt., s. 49nn, H.J. Grosse Kracht, *Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung*, w: K. Gabriel, M. Krüggeler, S. Klein (red.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff?*, dz. cyt., s. 113.

<sup>6</sup> Lucile Aurore Amantine Dudevant (1804-1876), która pisała pod męskim pseudonimem George Sand, zaliczana była do najbardziej znanych i kontrowersyjnych pisarek XIX stulecia, walczyła o idee socjalizmu we Francji. W mistycznej powieści *Spiridion*, którą dedykuje Pierre’owi Leroux, rozwija idee chrześcijańskiego socjalizmu; por. G. Schlientz, *George Sand. Leben und Werk in Text und Bildern*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>7</sup> Por. Ch. Gide, Ch. Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena 1923, s. 285.

<sup>8</sup> Por. Th. Ramm (red.), *Der Frühsozialismus. Ausgewählte Quellentexte*, Stuttgart 1956.

na dotąd znane ujęcie językowe *solidarité* składał się wspólny udział w jakimś przedsięwzięciu lub zamiarze, Leroux widzi w nowej postaci *solidarité* nadany już wcześniej, istniejący wspólny obowiązek, wynikający z przynależności do Chrystusa; i przypomina, że myśl o ludzkiej solidarności zawdzięczamy św. Pawłowi, który w *Liście do Rzymian* mówi o przynależności człowieka do Chrystusa.

Termin *solidarité* nie wzbudził jednak szerszego zainteresowania, ponieważ aż do roku 1848 socjalizm posługiwał się pojęciem braterstwa, przyjmując je za swoje. Nie wydawała się wówczas potrzebna zmiana pojęcia braterstwa na nowe<sup>9</sup>. Być może dlatego w roku 1877 francuski językoznawca Paul-Maximilien-Emile Littré zalicza termin *solidarité* ciągle jeszcze wyłącznie do obszaru języka prawniczego.

### Auguste Comte (1798-1857)

Comte, który przez pięć lat pracował jako sekretarz Saint-Simona, dostrzegał wzrastającą nędzę i niesprawiedliwość, „nieustanny kryzys Zachodu”<sup>10</sup>, który ujawnił się po rewolucji francuskiej. Dlatego wystąpił z programem reformy społeczeństwa, która miała doprowadzić do politycznej stabilizacji i postępu gospodarczego, związanego z rewolucją naukowo-techniczną XIX wieku.

Comte jest uznawany za założyciela socjologii, ponieważ uznał społeczeństwo za obiekt badań naukowych. Zdefiniował on socjologię jako „historię naturalną społeczeństw”<sup>11</sup>, jako „naukę o współżyciu ludzkim”<sup>12</sup>, jako *physique sociale* lub *sociologie*<sup>13</sup>, która przy uwzględnieniu rozwiniętych pryncypiów<sup>14</sup> winna badać ważne społeczne sposoby zachowań. Comte definiuje

<sup>9</sup> Por. R. de Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich*, Stuttgart 1910, s. 431.

<sup>10</sup> P. Leuschner, *Comte* (hasło), w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1974, kol. 1156. Zob. M. Kuziak, S. Rzepczyński, T. Tomasik, D. Sikorski, T. Sucharski, *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 264-277.

<sup>11</sup> R. de Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich...*, s. 470.

<sup>12</sup> P. Leuschner, *Comte* (hasło)..., kol. 1156.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Auguste Comte wymienia trzy fazy rozwoju nauki, które wyjaśnia bliżej w „trzech etapach – prawach ludzkiego ducha”: teologiczna faza rozwoju objaśnia historię naturalną społeczeństw jako skutek nadzmysłowego wpływu bóstw lub jednego Boga; metafizyczna faza rozwoju przynosi próby wyjaśnienia z uwzględnieniem pojęć istoty i sił natury; pozytywny stopień rozwoju panującej nauki ogranicza się do opisanie faktów i ich zgodności z prawami; por. W. Brugger, *Positivismus*

fizykę społeczną, czyli socjologię, jako „wiedzę naturalną o prawach bycia i stawania się społeczeństw”<sup>15</sup>, która ma prowadzić obserwacje i dokonywać pewnych uogólnień. Świat traktuje jak aparaturę techniczną, a społeczeństwo interpretuje za pomocą modelu mechanicznego. System filozoficzny Comte’a, który zmierza do odtworzenia całego przebiegu i różnych kierunków społecznej ewolucji, za punkt wyjścia bierze proces historyczny, który kieruje się wewnętrzną logiką. Kulminacją tego procesu jest wiek przemysłowy i osiągnięcia naukowo-techniczne, które pozwalają człowiekowi panować nad przyrodą i drugim człowiekiem<sup>16</sup>.

Według Comte’a postęp ewolucyjny w procesie historycznym, spowodowany przez przemiany polityczne i ekonomiczne, tylko wtedy może być oceniony pozytywnie, gdy przebiega równocześnie z odpowiednim postępem intelektualnym jednostek, umożliwiając im życie dla ludzkości<sup>17</sup>. Te wyznaczniki postępu znajdują swój punkt normatywny w sformułowanej przez Comte’a „idei ludzkości”, która definiuje człowieka jako istotę zależną od społeczeństwa. Według niego, „w programowym, wspólnym dziele należy postrzegać nie tylko poszczególne jednostki i klasy, lecz w jeszcze większej mierze także poszczególne narody, zgodnie ze stopniem ich różnorodnego uczestnictwa w rozwoju, który łączy współczesnych robotników z ich poprzednikami i następcami”<sup>18</sup>. Wzrastające uznanie dla wewnętrznej logiki procesu historycznego skłania jednostkę do współpracy w ramach społeczeństwa, a to z kolei prowadzi do stabilizacji człowieka, który ma na względzie nie tylko własne dobro, lecz i dobro całej ludzkości<sup>19</sup>. „Każda jednostka w swym myśleniu i działaniu przeniknięta jest dwoma przekonaniem, które wzajemnie się dopełniają: po pierwsze, człowiek jest tylko kimś, kto należy

---

(hasło), w: tenże (red.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1976, s. 299. Zob. M. Kuziak, S. Rzepczyński, T. Tomasik, D. Sikorski, T. Sucharski, *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 265.

<sup>15</sup> Th. Steinbüchel, *Comte* (hasło), w: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1974, kol. 1282.

<sup>16</sup> Por. P. Leuschner, *Comte* (hasło)..., kol. 1156.

<sup>17</sup> Por. L. Levy-Bruhl, *Die Philosophie Auguste Comtes*, Leipzig 1902, s. 251.

<sup>18</sup> „[...] nicht nur die einzelnen Individuen und Klassen, sondern auch in mehrfacher Hinsicht die einzelnen Völker als nach Art und Grad verschiedene Teilhaber an einem gewaltigen gemeinsamen Werk betrachten, dessen Entwicklung die gegenwärtigen Arbeiter mit der ganzen Reihe ihrer Vorgänger und Nachfolger verbindet”, tamże, s. 190.

<sup>19</sup> Por. H. Fenske, D. Mertens, W. Reinhard, K. Rosen, *Geschichte der politischen...*, s. 335.

do ludzkości; po drugie, życie ludzkie składa się po części z tego, co on sam do niego wnosi, a wszystkie jego działania, czy on tego chce czy też nie, mają jakiś skutek społeczny, społeczne odniesienie i wpływy. Jeżeli jednak jesteśmy przekonani, że żyjemy w ludzkości i przez ludzkość, będziemy się także mogli przekonać do życia dla ludzkości”<sup>20</sup>.

Comte łączy *physique sociale* ze „statyką społeczną”, która bada warunki każdego porządku społecznego w historii oraz prezentuje i formułuje je w twierdzeniach o postępie „dynamiki społecznej”. W ramach statyki społecznej bada problem, co konstytuuje ludzkość jako społeczność. W swym naukowym systemie filozoficznym Comte opisuje tę więź społeczną za pomocą pojęcia *solidarité*, które dotąd używane było jedynie przez prawników. Odnosi *solidarité* do tej więzi, która łączy jednostki w społeczność i społeczeństwo jako takie<sup>21</sup>. Comte rozważa kwestie więzi społecznej (*solidarité*) i społeczności jako wspólnoty z punktu widzenia podziału pracy, występując przeciw tezom Adama Smitha, dla którego praca była tylko swoistym towarem do wymiany na *indywidualistycznie*<sup>22</sup> zorientowanym rynku. W ramach swego systemu filozoficznego, w którym ukazuje pełny przebieg ewolucji społecznej i udział jednostek w całościowym procesie rozwoju, przedstawił fenomen podziału pracy w języku „kolektywnym”<sup>23</sup>. Praca to niezbędny warunek pełnego społeczeństwa i źródło istniejących w nim więzi<sup>24</sup>. To połączenie tworzy się przez wkład jednostki w teraźniejszości i przeszłości, z wewnętrzną logiką przebiegającego procesu historycznego i przez to stanowiące o sensie jej pracy dla społecznej całości. „Solidarne są nie tylko jednostki i narody, żyjące w tym samym czasie, lecz także nastę-

<sup>20</sup> „Jedes Individuum wird in seinem gesamten Denken und Handeln von zwei Überzeugungen durchdrungen sein, welche sich gegenseitig einschließen: erstens von der, daß der Mensch nur der ist, der an der Menschheit teilnimmt [...]; zweitens, daß das Leben der Menschheit zu einem Teil aus dem besteht, was er dazu beiträgt und jede einzelne seiner Handlungen, ob er es will oder nicht, ein soziales Interesse und eine soziale Rückwirkung hat. Wenn wir aber einmal überzeugt sind, daß wir in der Menschheit und durch die Menschheit leben, werden wir uns auch überzeugen, daß wir für die Menschheit leben sollen”; por. L. Levy-Bruhl, *Die Philosophie Auguste Comtes...*, s. 251.

<sup>21</sup> H. Tyrell, *Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität*, w: N. Luhmann (red.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, s. 181-250.

<sup>22</sup> Tamże, s. 189.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Por. A. Comte, *Die Soziologie*, red. H. Waentig, Jena 1907, s. 16, 127nn.

pujące po sobie pokolenia, które współdziałają w tym samym dziele i mają w nim swój określony udział. Z czasem tworzą się więzi, które prowadzą do jeszcze szlachetniejszej i doskonalszej jedności ludzi. Tak rozumiana ludzkość musi budzić w nas żywotne uczucie wdzięczności. Nie zawdzięczamy jej wszystkiego [...]”<sup>25</sup>. Ta wiedza o sensie pracy, według Comte’a, prowadzi nieuchronnie do poczucia przynależności, którą opisuje w sposób następujący: „Całość nowej filozofii tak wyraźnie ukazuje złączenie każdego ze wszystkimi przez liczne więzy różnorodnych form, że w każdym czasie i w każdym miejscu niepohamowane, głębokie uczucie społecznej solidarności musi stać się przeżyciem wewnętrznym”<sup>26</sup>. To przeżycie wewnętrzne prowadzi według niego do tego, że jednostka będzie dostrzegała „współpracowników” we wszystkich ludziach, w każdym czasie. „Wystarczy tylko pomyśleć o swej fizycznej, intelektualnej, moralnej istocie, aby zauważyć, co zawdzięcza się swoim przodkom”<sup>27</sup>. Wiedza o więzi jednostki z uniwersum objawia się według niego w tym, że solidarność opiera się na wzajemnie wobec siebie odczuwanej odpowiedzialności.

Jednak teoria Comte’a jest niespójna. Z jednej strony twierdzi on, że podział pracy jest koniecznym warunkiem i źródłem społeczeństw kompleksowych, źródłem ich więzi; z drugiej – ujmuje podział pracy jako „rozczłonkowanie”, „rozdział” i „społeczną dezintegrację”. Dlatego dalej mówi, że współczesność jest uwikłana w sprzeczny rozwój, z jednej strony – we wzrost indywidualizacji, a z drugiej – w destrukcję *solidarité*<sup>28</sup>. W obliczu tej spowodowanej przez podział pracy dezintegracji społecznej, Comte oczekuje od państwa świadczeń, które winny zagwarantować wzajemną więź społeczną.

Jako twórca socjologii Comte połączył fenomen podziału pracy z terminem *solidarité* i stwierdził, że należy rozpatrywać go z perspektywy społecznej. *Solidarité* to dla niego „więź społeczna”, „złączenie społeczne”, ale także „zmysł wspólnoty”, „zmysł całości” i „uczucie przynależności”. Pod koniec XIX stulecia francuski filozof Alfred Fouillée pod wpływem Comte’a zaczął posługiwać się określeniem „idea ludzkości”, którą ludzie są złączeni przez swą partycypację w procesie rozwoju społecznego. Opisuje on *solidarité* jako dynamiczną siłę sprawczą, jako ideę przewodnią, która wspiera działania jednostek na rzecz wspólnoty, rozwoju społecznego i bardziej ludzkiej społeczności. „Solidarność ma wartość myśli wzmacniającej (*idée-force*), która uznaje

<sup>25</sup> L. Levy-Bruhl, *Die Philosophie Auguste Comtes...*, s. 251.

<sup>26</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, Paris 1869, s. 252.

<sup>27</sup> L. Levy-Bruhl, *Die Philosophie Auguste Comtes...*, s. 365.

<sup>28</sup> A. Comte, *Die Soziologie...*, s. 131n.

głęboką tożsamość między ludźmi, ideał doskonałej jedności; z tego powodu oczekuje się jej od istot rozumnych, jest ich obowiązkiem. Musimy przyjąć, że jedność rodzaju ludzkiego nie może być w pełni doskonała i że nigdy nie będzie w pełni doskonała, skoro postępujemy tak, jakby wszyscy byli tacy sami, jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”<sup>29</sup>.

### Emile Durkheim (1858-1917)

Durkheim, podobnie jak jego nauczyciel Comte, w ramach stworzonej przez siebie socjologii, jak twierdzi – obiektywnej i samodzielnej dyscypliny naukowej, analizuje następującą kwestię: co łączy i utrzymuje ludzi w społeczności? Durkheimowi chodzi o to, aby wykorzystując metody i pojęcia socjologiczne, naukowo zanalizować rzeczywiste więzi społeczne<sup>30</sup>. Według niego, zależność socjologii od systemów filozoficznych prowadzi nieuchronnie do pozytywistycznej i ewolucjonistycznej spekulacji na obszarze nauk społecznych, które winny oddzielić się od filozofii i biologii i utworzyć wiedzę autonomiczną<sup>31</sup>. Jako przykład pomieszczenia nauk społecznych z teoriami filozoficznymi podaje on przyjęcie „idei ludzkości” w „fizyce społecznej” (*physique sociale*) Comte’a. Dla uniknięcia ewolucyjnych błędów interpretacyjnych w naukach społecznych, które przynoszą biologizację socjologii, i dążąc do stworzenia samodzielnej dyscypliny<sup>32</sup>, domaga się on niezależności socjologii od nauk biologicznych.

Durkheim, podobnie jak jego nauczyciel, wychodzi od następujących zagadnień: podział pracy, indywidualizm i *solidarité*, które Comte ujmuje jako elementy więzi społecznej (społecznej solidarności). Wynikające z tego elementy emocjonalne tworzą dla Comte’a „poczucie współzależności”. Dlatego Durkheim stawia pytanie o relacje między jednostką a społecznością, co pozwala mu „odkryć strukturę normatywną społeczeństwa i po raz pierwszy zanalizować specyficzny przedmiot socjologii”<sup>33</sup>. Opisuje on rzeczywistość społeczną jako „wielkość moralną” – nie po to, aby ją moralnie klasyfikować, lecz aby ją oddzie-

<sup>29</sup> A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, „Revue des Deux Mondes” z 15 VII 1901, za: Ch. Gide, Ch. Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen...*, s. 656.

<sup>30</sup> K. P. Doran, *Solidarity*, New York 1996, S. 1-23.

<sup>31</sup> Tamże. Por. R. de Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich...*, s. 508.

<sup>32</sup> Por. E. Durkheim, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt 1981, s. 36nn.

<sup>33</sup> Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, s. 122; nowe wydania: Freiburg, München 1985, s. 2.

lic od nauk naturalnych<sup>34</sup>. Rzeczywistość społeczna dotyczy jednostki poprzez normy i konwencje, które Durkheim obejmuje pojęciem *faits sociaux* (społeczny stan faktyczny), opisując go jako *faits moraux* oraz *faits de la vie morale*, ponieważ tworzą one więzi społeczne i świat kultury, pozwalając jednostce na rozwój społeczny<sup>35</sup>. Przy badaniu integrującej funkcji społecznej (*faits sociaux*) problem znaczenia społeczeństwa dla jednostki ukazuje mu się w kontekście jego zewnętrznej siły zobowiązującej. Pesymistyczna antropologia Durkheima, która opisuje naturę ludzką jako stałe dążenie do zaspokojenia indywidualnych potrzeb, wskazuje na kolektywistyczną „moralną funkcję elementarną”<sup>36</sup>, czyli na uspołecznienie jednostki poprzez nałożenie na nią określonych norm.

Również podobnie jak Comte, Durkheim przypisuje społeczności „prawie boską wielkość”<sup>37</sup>, ponieważ do bycia człowiekiem konieczna jest społeczność, z jej rolą pośredniczącą i ochronną<sup>38</sup>. Elementarną wartość społeczeństwa dla jednostki Durkheim ujmuje następująco: „Uwalniając człowieka od tego, czym jest społeczeństwo, pozostawiamy istotę zredukowaną tylko do odbierania bodźców, która niewiele różni się od zwierzęcia”<sup>39</sup>.

Na tle odkrytej przez niego struktury normatywnej i jej elementarnego znaczenia dla społeczeństwa analizuje on przebieg rozwoju ewolucji społecznej, w której na pierwszym planie widzi zadanie „przedstawienia podstaw integracji społeczeństwa”<sup>40</sup>. Jak Ferdinand Tönnies w swym dziele *Wspólnota i społeczeństwo* wydanym w roku 1887, tak i Durkheim rozróżnia dwa rodzaje grup społecznych, przeciwstawiając pierwsze archaiczne formy społeczeństwa zróżnicowanej społeczności nowożytnej. Tönnies opisywał społeczności tradycyjne jako „organiczne” i „solidarne”, natomiast społeczności nowożytne jako wspólnoty utworzone „mechanicznie”. Durkheim zaś głosił, że w społeczeństwach archaicznych panowała „solidarność mecha-

---

<sup>34</sup> Wilhelm Korff definiuje *réalité morale* w sposób następujący: „*Réalité morale* nie oznacza tutaj, jak ludzie *rzeczywiście* żyją według swej najlepszej wiedzy i sumienia, lecz to, co jest realnie akceptowaną, tolerowaną, sankcjonowaną moralnością”, tamże.

<sup>35</sup> Por. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1926.

<sup>36</sup> H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 190.

<sup>37</sup> W. Korff, *Norm und Sittlichkeit...*, s. 106.

<sup>38</sup> E. Durkheim (*Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, s. 111) stwierdza, co następuje: „Die Gesellschaft gebietet uns, weil sie außerhalb von uns und über uns steht; die moralische Distanz, die zwischen ihr und uns liegt, macht sie zu einer Autorität, vor der unser Wille sich beugt”

<sup>39</sup> E. Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, red. R. König, Berlin 1965, s. 108.

<sup>40</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, Frankfurt 1981, s. 175.



niczna”, a w społeczeństwach współczesnych – „solidarność organiczna”<sup>41</sup>. Ten opierający się na „solidarności mechanicznej” typ społeczeństwa leży, według niego, u początków powstawania ludzkich wspólnot archaicznych, które tworzyły się nie z indywidualów, lecz z hord i z klanów, które z nich wyrosły. Za początek „solidarności mechanicznej” uznaje on opisany przez siebie fenomen „świadomości kolektywnej”<sup>42</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, odkrycie społeczeństwa jako wzajemnej współzależności, która sprawia, że człowiek jest człowiekiem, odpowiada na pytanie o początek społecznej ewolucji<sup>43</sup>. Odkryty fenomen społecznej rzeczywistości umożliwia człowiekowi bycie człowiekiem, jest „konstytutywnym faktem działania”<sup>44</sup>, który służy rozwojowi według normatywnych struktur wspólnych wyobrażeń i jednoczących społecznych idei, a które Durkheim nazywa „świadomością kolektywną”, „kulturalno-normatywną instancją istniejącą zarówno nad jednostką, jak i w jednostce”<sup>45</sup>. Według niego z tej „świadomości kolektywnej” wynika równość i podobieństwo członków społeczeństwa, szczególnie typ więzi społecznej: „solidarność mechaniczna” Termin „solidarność mechaniczna”<sup>46</sup> Durkheim ukuł na podstawie prowadzonych

<sup>41</sup> W omówieniu Durkheima *wspólnoty i społeczeństwa* z roku 1889 koncepcja wspólnoty Tönniego znalazła jego pełną akceptację. W tej wypowiedzi Durkheim przejmuje od niego także klasyfikację zasad integracji społecznej; por. również: E. Durkheim, *Frühe Schriften...*, s. 78nn.

<sup>42</sup> W oryginalnym tekście francuskim (*De la division du travail social*, s. 46) czytamy: „conscience collective ou commune” W rozdziale *Solidarité mécanique ou par similitudes* Durkheim stwierdza: „Il résulte de ce chapitre qu'il existe une solidarité sociale qui vient de ce qu'un certain nombre d'états de conscience sont communs à tous les membres de même société”, tamże, s. 78. Zob. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 63-69.

<sup>43</sup> Rozważania Durkheima o ewolucyjnym przebiegu procesu indywidualizacji i jego teoria integracji społecznej w społeczeństwach archaicznych stoją w opozycji do twierdzeń Herberta Spencera. Podczas gdy ten ostatni upatruje integrację społeczną w społeczeństwach archaicznych w powodach rozróżnienia nierówności funkcji i ich spełnieniu w centralizacji, panowaniu i fizycznej władzy, Durkheim postrzega integrację społeczną w archaicznych społeczeństwach w postawie wspólnych wyobrażeń i celów. W przeciwieństwie do Spencera Durkheim akcentuje kulturowe uwarunkowanie więzi społecznych; por. H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 195.

<sup>44</sup> W. Korff, *Norm und Sittlichkeit...*, s. 103.

<sup>45</sup> H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 197.

<sup>46</sup> Emile Durkheim (*De la division du travail social*, s.100) wyraża tę myśl następująco: „Les molécules sociales qui ne seraient coherentes que de cette seule manie-

przez siebie obserwacji analogii do ciał nieorganicznych. Zauważył on bowiem podobieństwo zjawisk spowodowanych przez świadomość kolektywną do „solidarności” (kohezji) molekuł w ciałach nieorganicznych. Stawia on tezę, że każdemu typowi solidarności odpowiada właściwy jej typ społecznego mechanizmu struktur solidarności, w którym zintegrowane są równe i podobne elementy. Hordy i klany, jako grupy pokrewieństwa, tworzą społeczności archaiczne „segmenty polityczno-rodzinne”<sup>47</sup>. Ewolucja społeczna, która według Durkheima pozwala słabym i nierozwiniętym społecznościom osiągnąć wyższy poziom rozwoju, prowadzi do przekształceń podstaw integracji społecznej. Mechaniczny typ solidarności, który jest związany z segmentowym typem społeczeństwa, zastąpiony zostaje przez organiczny typ społeczności, charakteryzujący się zorganizowanym podziałem pracy. Ten proces wewnętrznej przemiany podstaw integracji społecznej został przez niego opisany jako wynik prawa historycznego: „Jest więc prawem historycznym, że solidarność mechaniczna, która początkowo występuje sama lub prawie sama, stopniowo traci rację bytu, a solidarność organiczna zaczyna dominować”<sup>48</sup>. Według niego, społeczeństwa współczesne o wysoko zróżnicowanym podziale pracy opierają się na solidarności organicznej.

Jego koncepcja podziału pracy i organizacji solidarności dotyka rozróżnienia podziału pracy jako przedmiotu całej społecznej wielkości sprawczej oraz wyraża się w pozytywnej ocenie społecznych funkcji podziału pracy. Fenomen ten okazuje się, według niego, istotnym źródłem więzi społecznej (*solidarité*)<sup>49</sup> i faktem moralnym. Genezę pozytywnej oceny społecznych funkcji podziału pracy ukazuje on jako skutek wzrastającej liczby ludności, co interpretuje zgodnie z teorią Darwina<sup>50</sup>. W związku z tym mówi o róż-

---

re ne pourraient donc se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n'ont pas de raouvements propres, comme font les molecules des corps inorganiques. C'est pourquoi nous proposons d'appeler mecanique cette espece de solidarite”

<sup>47</sup> H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 197.

<sup>48</sup> „C'est donc une loi de l'histoire que la solidarite mecanique, qui d'abord est seule où peu près, perde progressivement du terrain, et que la solidarite organique devienne peu à peu prépondérante”, E. Durkheim, *De la division du travail social...*, s. 149.

<sup>49</sup> „Il est vrai que [...] l'harmonie sociale derive essentiellement de la division du travail”, tamże, s. 177.

<sup>50</sup> Por. M. Schmid, *Arbeitsteilung und Solidarität. Eine Untersuchung zu Emile Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 41 (1989), s. 622; także: H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 203.

nych relacjach społecznych<sup>51</sup>, które są źródłem wciąż wzrastającej społecznej współzależności, niezbędnej współpracy członków społeczeństwa oraz racjonalnej regulacji sprzecznych interesów społecznych. Ta teza Durkheima ujmuje fenomen podziału pracy jako „zasadę jednoczącą”<sup>52</sup>. Rozwinięta solidarność organiczna wskazuje – z jednej strony – na funkcję kohezyjną, która łączy różnorodne specjalizacje jednostek w społeczności, z drugiej zaś – na funkcję moralną, która polega na wykształceniu „świadomości kolektywnej”. W kontekście podziału pracy solidarność mechaniczna obliguje jednostkę do specjalizacji dla dobra społeczeństwa, które ukierunkowuje ją na strukturę normatywną i daje jej uczucie przynależności. Termin „solidarność organiczna”<sup>53</sup> został zaczerpnięty z nauk naturalnych i nawiązuje do solidarności spotykanej u bardziej rozwiniętych zwierząt. Każdy organ wskazuje na pewną samodzielność i jedność organizmu, która okazuje się tym większa, im bardziej wykształciła się indywidualność konkretnego zwierzęcia<sup>54</sup>.

Durkheim opisuje społeczeństwo, w którym realizuje się solidarność organiczna. Ten typ społeczności obejmuje „organy”, z których wyrasta funkcja wzajemnej zależności. W swych wywodach o solidarności organicznej rozstrzyga on także wizję „umowy solidarnej”, która pełni rolę najważniejszego spoiwa łączącego jednostkę ze społecznością. Durkheim, który w swej wizji „umowy solidarnej” nawiązuje do filozofii indywidualistyczno-utyliitarystycznej, występuje jednak zdecydowanie przeciw gospodarce liberalnej, która – jego zdaniem – opiera się jedynie na umownych interesach społecznych. Przymusowy, spontaniczny i wyłącznie egoistyczny interes „wymiany rynkowej”<sup>55</sup> jest zupełnie nieodpowiedni dla procesu socjalizacji, ponieważ nie buduje głębszych relacji społecznych, nie integruje społeczeństwa. „Umowa

<sup>51</sup> Por. H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 182.

<sup>52</sup> Tamże, s. 185.

<sup>53</sup> Krytycy teorii E. Durkheima wskazują na podwójny sens pojęcia solidarności. Por. M. Schmid, *Arbeitsteilung und Solidarität...*, s. 620. T. Hartmann widzi największą słabość teorii E. Durkheima w jej silnym wewnętrznym powiązaniu pomiędzy solidarnością mechaniczną i organiczną. Por. H. Tyrell, *Emile Durkheim...*, s. 207nn.

<sup>54</sup> E. Durkheim (*De la division du travail social*, s. 101) stwierdza: „Cette solidarité ressemble a celle que l'on observe chez les animaux superieurs. Chaque organe, en effet, ya sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unite de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail”

<sup>55</sup> M. Schmid, *Arbeitsteilung und Solidarität...*, s. 633.

solidarna” może przyczynić się do stabilizacji społeczeństwa, pod warunkiem że w relacjach między jednostkami będzie pełnił funkcję regulującą, i to poprzez prawo<sup>56</sup>. Na tej podstawie więź społeczna, której przypisuje rolę stabilizującą i integrującą, ukazuje się jako *solidarité contractuelle*<sup>57</sup>.

*Za odkrycie socjologiczne należy uznać określenie solidarności przez prawo struktur społecznych Durkheima, niezbędne według niego w dwóch grupach opisanej integracji społecznej. Spełnia się ona w archaicznych typach społeczności przez „świadomość kolektywną”, w bardziej zróżnicowanych społeczeństwach – przez fenomen podziału pracy. Solidarité ujmuje on nie jako ideał moralny, lecz w nawiązaniu do języka prawniczego określa pojęcie solidarności przez więź, powiązanie jednostki z całością. Wielkość tę opisuje jako fenomen socjologiczny, jako poczucie „wzajemnej zależności”<sup>58</sup> ludzi i jako „poczucie wspólnego zobowiązania do współdziałania”<sup>59</sup>, które zawiera elementy emocjonalno-wolitywne. Reasumując, można powiedzieć, że ci trzej myśliciele słusznie uchodzą za twórców „solidarności” jako kategorii socjologicznej.*

## ADEKWATNA – CZYLI NIEPESYMYSTYCZNA – ANTROPOLOGIA NA PODSTAWIE HISTORII UPADKU

**M. Grabowski**, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*

RECENZJA

**Rafał Misiak**

Literatura antropologiczna wzbogaciła się o ciekawą pozycję podejmującą zagadnienia dotyczące człowieka w oparciu o dwa źródła. Pierwszym z nich jest Księga Rodzaju (Rdz 2,8-3,24) dostarczająca niezwykle trudnego w interpretacji, a jednocześnie bardzo bogatego w treść tekstu dotyczącego stworzenia człowieka i pierwotnego odstępstwa nazywanego grzechem pierworodnym. Drugim ze źródeł jest program badawczy Jana Pawła II zaczerpnięty z Katechez Środowych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, w których wprowadzono pojęcie *antropologii adekwatnej*. Papież analizując biblijne opisy stworzenia człowieka i interpretując je w perspektywie *odkupienia ciała*

<sup>56</sup> K. P. Doran, *Solidarity*, New York 1996, S. 1-23. E. Durkheim (*De la division du travail social*, s. 189) podkreśla przeto: „Car tout n'est pas contractuel dans le contrat”, tamże, s. 177.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> M. Schmid, *Arbeitsteilung und Solidarität...*, s. 621.

<sup>59</sup> Tamże.