

**Marcin REBES** 

Uniwersytet Jagielloński

marcin.rebes@uj.edu.pl

# KRYZYS WARTOŚCI A POLITYKA MIGRACYJNA

## PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

### ABSTRACT The Crisis of Values and Migration Policy. A Philosophical Perspective

The world of values and the world of politics seem distant from each other. However, as the evidence of recent decades indicates, European policy is based on an ethical experience. A special example is the experience of solidarity during the political transformation in Central Europe, which plays an important role in relation to the problem of the wave of migration on the old continent most recently. The fall of axiology announced by Nietzsche in the nineteenth century is at the same time a harbinger of a new order, because there is a new perspective on the problem of values. The principle of solidarity, which is offered in his book *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* by Max Scheler, or the experience of solidarity described by Józef Tischner in *The Spirit of Solidarity*, show that the world of values is grounded within interpersonal relationships and that they constitute the foundation of society and the state. That is why migration policy cannot be limited to respect of human rights for citizens of one country. It should, rather, apply to all people. Politics, guided by social justice, thanks to the experience of solidarity is transformed into a policy of responsibility for others.

**Keywords:** values, solidarity, migration, sympathy, co-responsibility

**Słowa kluczowe:** wartości, solidarność, migracja, współodczuwanie, współodpowiedzialność

## WSTĘP

Świat wartości i świat polityki wydają się od siebie odległe. Takiego przekonania był Thomas Hobbes. Jednak, jak pokazują wydarzenia ostatnich dekad, polityka europejska opiera się na doświadczeniu etycznym.

Każdy człowiek powinien cieszyć się szacunkiem i ochroną ze strony państwa, a państwo powinno umożliwić mu samostanowienie i samorealizację. Oprócz prawa do samostanowienia i samorealizacji jednostki bardzo ważna stała się nie tylko funkcja relacji społecznych, ale i same wzajemne relacje międzyludzkie, które powinny łączyć osoby o zróżnicowanych poglądach w danym społeczeństwie. Właśnie ta jedność, mimo istniejących różnic, opiera się na pewnym nowym ujęciu uniwersalnych wartości. Szczególnym przykładem jest tu doświadczenie solidarności, które odegrało ważną rolę w czasie transformacji ustrojowej w Europie Środkowej. Wpływa ono nie tylko na pojmowanie etyki, lecz również na współczesne założenia polityki migracyjnej. Wcześniej występowały różnego rodzaju fale migracji, lecz to obecnie zwraca się uwagę na humanitaryzm i szacunek także do obywateli innych krajów. Mimo współczesnego kryzysu wartości powstaje szczególnego rodzaju wrażliwość, która wiąże ze sobą jednostki, ale także społeczności. Kryzys wartości z przełomu wieków wydawał się mógł upadkiem świata wartości, tymczasem spowodował przededefiniowanie zagadnień etycznych, których rezultatem jest ochrona praw człowieka. Dlatego celem artykułu jest ukazanie wpływu kryzysu moralnego na współczesne postrzeganie problemu migracji. Przez pryzmat praw człowieka i relacji międzyludzkich opartych na zasadzie godności jednostki trudno byłoby mówić o polityce migracyjnej. Nawet obecny kryzys, powstały wobec problemu prawdy i nieprawdy, nie przekreśla osiągnięć wyrosłych z próby przezwyciężenia wcześniejszego kryzysu, kiedy pojęcie solidarności przestało być pojęciem neutralnym, określającym zróżnicowanie społeczne i stało się wewnętrzną uniwersalną wartością opartą na prawie każdego człowieka do szczęścia i samorealizacji.

W artykule stosuję metodę albo może lepiej – refleksję fenomenologiczno-hermeneutyczną opartą nie tyle na wiedzy, do której ma się dystans, co na opisie i próbie zrozumienia fenomenu powiązania wartości i polityki migracyjnej.

Tekst składa się z dwóch części. W pierwszej omawiany jest problem kryzysu wartości i wyłaniające się z niego nowe ujęcie etyki przez pryzmat odpowiedzialności i solidarności. W drugiej zaś przedstawione jest zagadnienie obecnego kryzysu wartości i kryzysu polityki migracyjnej na gruncie zasady solidarności. Obie te części wiąże zagadnienie kryzysu i powstawania nowych wartości, które leżą u podstawy naszego stosunku do migrantów czy uchodźców. Trudno sobie wyobrazić współczesną politykę migracyjną, która nie respektuje praw człowieka do życia i samorealizacji. Przez nie ukazuje się świat wartości w czasie kryzysu.

By dostrzec rodzącą się nową aksjologię, trzeba cofnąć się do czasów kryzysu, który opisuje Fryderyk Nietzsche w swoich dziełach.

## 1. KRYZYS WARTOŚCI I ZASADA SOLIDARNOŚCI

Kryzys wartości towarzyszy kulturze europejskiej od samego jej początku, jednak współcześnie wydaje się coraz silniejszy. Oprócz negatywnych jego skutków można dostrzec także pozytywne, na przykład pogłębioną refleksję nad stosunkiem człowieka do dobra. Dzięki porównaniu obecnego kryzysu z wcześniejszymi uwiadcniają się podobieństwa i różnice między nimi. Punktem wyjścia dla rozwoju nowego ujęcia aksjologii i nowego kryzysu jest kryzys z przełomu XIX i XX w. Przejdźmy zatem do niego i do zmian, które przyniosło jego przezwyciężenie.

### 1.1. Kryzys wartości na przełomie XIX i XX w.

Przedstawiony w XIX w. przez Nietzschego upadek aksjologii staje się jednocześnie zapowiedzią nowego porządku, ponieważ pojawia się nowe spojrzenie na problem wartości. W dużej mierze chodzi w nim o coś więcej niż tylko o stosunek podmiotu do wartości, a mianowicie o partycypację innych w urzeczywistnianiu się wartości. Nietzsche poddaje krytyce uniwersalizm wartości moralnych. Dobro ma według niego charakter indywidualny, subiektywny. Pojawia się ono tylko wówczas, gdy jest dla nas użyteczne. Odrzucenie obiektywnego charakteru dobra i wartości za czasów Nietzschego prowadzi do destrukcji etyki. Etyka wydaje się niepotrzebna i jest jedynie reakcją na bodziec, który nie może być odwzajemniony. Tyle jest typów wartości, ilu jest ludzi. Nietzsche demaskuje przy tym moralność mieszczańską, która posługuje się kłamstwem dla zaspokojenia własnych potrzeb, nazywając ją przewrotnie prawdą. To przewartościowanie przedstawia podstawową zasadę, z której wyrasta moralność. Genealogia moralności to tworzenie pozbawione resentymentu. Nietzsche nie ukazuje jednak relatywizmu moralnego, lecz jego subiektywizację. Od czasów Nietzschego pojawiają się różne przeciwstawne nurty. Z jednej strony jest mowa o upadku uniwersalnych wartości, z drugiej przedstawia się je na gruncie przeżycia wartości. Indywidualne doświadczenie jako część uniwersalnych wartości stanowi odpowiedź na Nietzscheańską krytykę uniwersalizmu wartości. Subiektywne przeżycie wartości oznacza urzeczywistnianie wartości uniwersalnych. Max Scheler (1874-1928), polemizując z Nietzschem, kładzie nacisk na wartości, które pojawiają się parami, na przykład piękno z brzydotą. Scheler próbuje dokonać rekonstrukcji resentymentu i odpowiedzieć Nietzschemu, czym jest cierpienie i czym jest współczucie, sympatia.

W drugim nurcie pojawia się filozofia dialogu, której celem jest przedstawienie relacji między „Ja” i „Ty”. Dokonuje ona ogromnego przełomu, ponieważ ukazuje dobro w przestrzeni spotkania człowieka z człowiekiem. Konstytuuje się ono między nimi. Wcześniej to podmiot odnosił się do dobra, obecnie chodzi o coś więcej, o dobro, które urzeczywistnia się w spotkaniu.

Pojawiła się też „technizacja”, skoncentrowanie się na naturze i technice, które przyczyniły się do uproszczenia tego, co zewnętrzne. Człowiek zaczął sprowadzać rzeczywistość do tego, co widoczne, zapominając o wartościach, które dopiero oczekują

urzeczywistnienia. Pewność i powtarzalność zjawisk sprawiła, że człowiek doszukiwał się kryterium w tym, co jasne i pewne. Przyczyniło się to do kryzysu wartości, mimo iż pojęcie podmiotu zaczęło być traktowane na równi ze światem rzeczy.

Konsekwencją upadku istniejących wartości jest z jednej strony ich subiektywizacja, redukcja wartości do tych, które przynoszą nam korzyści i sprowadzenie myślenia do totalizacji, a w sensie politycznym w konsekwencji do systemów totalitarnych, z drugiej zaś – budowanie na gruncie ich przeżywania świata wartości, które przez pryzmat współodczuwania innych stają się uniwersalne. W tym sensie dzięki upadkowi wartości ukazuje się odpowiedzialność wiążąca w nowy sposób ze sobą wartości i człowieka. Człowiek dąży nie tylko do urzeczywistnienia wartości, ale także do ich przeżycia. Czyni to ze względu na to, że czuje się odpowiedzialny za siebie i za innych. Nie jest już bezosobowy, lecz poprzez odpowiedzialność staje się aktywnym aktorem własnego życia i życia wspólnoty. To dzięki odpowiedzialności wyłania się zasada solidarności.

Obok kryzysu w obrębie moralności pojawia się nowa wartość, jaką jest zasada solidarności, która staje się fundamentem dla moralności. Wyodrębnia się ona stopniowo, ale konsekwentnie. Solidarność to pojęcie, które nawiązuje do łacińskiego czasownika *solidare* – zrastać się, czynić wolnym od wyłomu, wzmacniać, a także przymiotnika *solidus* – czysty, prawdziwy, rzetelny, szczerzy, szczelnie spojony, cały, pełen, zupełny, niepodzielony. Współczesna zasada solidarności wywodzi się jednak z francuskiego pojęcia *solidarité*.

Pojęcie solidarności pojawiło się w XVI w. Francuscy prawnicy używali go i wyjaśniali jego znaczenie w odniesieniu do „wspólnej odpowiedzialności za długi zaciągnięte przez członków grupy”<sup>1</sup>. W tym przypadku zjawisko to opiera się na rzymskiej zasadzie: *obligatio in solidum*. Termin ten jest źródłem solidarności, ale także oznacza solidarność w kontekście odpowiedzialności w świetle prawa.

W czasie rewolucji francuskiej 1789 r. pojęcie solidarności wymienia Charles Fourier (1772-1837), francuski przedstawiciel socjalizmu utopijnego, który inspirował Ludwika XIV, Napoleona I czy Napoleona III Bonaparte, a także jakobini, którzy często używali go zamiennie z braterstwem. Mirabeau i Danton używają tego pojęcia na gruncie prawa. Kolejny przypadek, w którym pojawiło się pojęcie solidarności, jest w Kodeksie Cywilnym Napoleona (1804). Pojawia się ono również u Pierre’a Leroux (1797-1871)<sup>2</sup>.

Mimo iż pojęcie nie jest stare, można mówić o pewnych tradycjach, w których, nawet jeśli nie samo pojęcie, to jednak fenomen solidarności można było zaobserwować.

Steiner Stjerno w książce *Solidarity in Europe*<sup>3</sup> przedstawia trzy tradycje, z których wyłania się zjawisko solidarności.

Pierwszą stanowi chrześcijaństwo. Jest to tradycja najwcześniejsza, która ponadto wywarła znaczący wpływ na powstanie solidarności jako zasady wiążącej ze sobą ludzi.

<sup>1</sup> S. Stjerne, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge 2009, s. 27-28.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 27-29.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 25-92.

Zjawisko solidarności pojawia się w tradycji chrześcijańskiej w kontekście braterstwa i miłości bliźniego (Mt 22, 37-40, Mk 12, 29-31, Łk 10, 27 czy J 13, 34, Ga 6, 2). Mimo iż nie zostało tam użyte słowo „solidarność”, pojawia się szczególna relacja międzyludzka, której podstawą jest wzajemne wspieranie się, troska o siebie nawzajem.

Drugą z nich jest klasyczna teoria społeczna, która obejmuje tak prawo, jak i politykę. Stjerno ukazuje sposób powstania solidarności na gruncie braterstwa. Wymienia przedstawicieli poglądów, którzy w znaczny sposób przyczynili się do powstania pojęcia solidarności. Wspominani są tu Charles Fourier i Pierre Leroux, a także August Comte. Opisany jest wpływ, jaki na rozwijanie się koncepcji solidarności mieli także Émile Durkheim oraz Max Weber. Brakuje jednak wzmianki o spuściźnie Maxa Schelera i jego koncepcji etyki ugruntowanej na zasadzie solidarności.

Émile Durkheim (1858-1917) w *O podziale pracy społecznej* (1893) koncentruje się na problematyce związanej z podziałem obowiązków w społeczeństwie. W rodzącej się socjologii Durkheim przedstawia dwa typy solidarności: solidarność mechaniczną oraz solidarność organiczną<sup>4</sup>. Pierwsza opiera się na podobieństwach, druga natomiast wynika z podziału pracy w społeczeństwie i wymaga przyjęcia pewnych zasad, zwłaszcza w zróżnicowanym społeczeństwie.

W wyniku wyspecjalizowania się jednostki potrzebna jest zasada solidaryzmu. Durkheim zwraca uwagę, że zasada solidaryzmu jest zasadą etyczną, która uzewnętrznia się poprzez prawo. Traktuje solidarność przez pryzmat prawny i etyczny, z tym że ten ostatni jest jedynie uznawany za podstawę, którą najlepiej przedstawia poziom prawny. Durkheim skupia się właśnie na naukach społecznych i na prawie. Inne spojrzenie na problem solidarności ma Scheler, który dostrzega ją na gruncie etycznym i społecznym.

Trzecia tradycja wyodrębniona przez Stjerno to zasada solidarności u Marksa, która ma także wymiar społeczny, choć przeważa polityczny. Stjerno opisuje drogę teorii społecznej demokracji Karla Kautsky'ego, a także Eduarda Bernsteina i Ernsta Wigforssa. Ukazuje rewizjonizm tej teorii społecznej poprzez pryzmat Włodzimierza Lenina czy Michaiła Bakunina. Myśl socjalistyczna odsyła do dialektyki, w wyniku której dochodzi do odrzucenia jednego z elementów. Solidarność ma jedynie być środkiem do urzeczywistnienia celu politycznego, który ukazuje się poprzez walkę klas.

Jak widać, solidarność traktowana była przez pryzmat prawa i jako środek prowadzący do sprawiedliwego podziału dóbr, to jest jako element realizacji idei socjalistycznych czy też – na co wskazuje życie pierwszych chrześcijan – przez pryzmat idei braterstwa i miłości bliźniego. W pewnym sensie idee rewolucji francuskiej stanowią świeckie przekształcenie moralności chrześcijańskiej na nowym gruncie.

W połowie XIX w. do tych wcześniejszych przymysłów dochodzi solidarność jako idea towarzysząca powstawaniu nauki, jaką jest socjologia. W dużej mierze przyczynili się do tego Émile Durkheim oraz Max Scheler.

<sup>4</sup> É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2012, s. 92, 142.

## 1.2. Zasada solidarności jako sposób przezwyciężenia kryzysu moralnego

Wspomniany wcześniej Scheler przyczynił się nie tylko do powstania socjologii, lecz również myśli personalistycznej, a także zasady solidarności przez pryzmat struktury „bycia wspólnie z”. Czynił to w konfrontacji z krytyką wartości dokonaną przez Nietzschego. Scheler ukazuje solidarność przez pryzmat doświadczenia źródłowego wartości, by później oprzeć ją na współodczuwaniu, współodpowiedzialności.

Problem solidarności *expressis verbis* pojawia się u Maxa Schelera w dziele zatytułowanym *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Scheler krytykuje stanowisko Immanuela Kanta i jego deprecjonowanie roli „uczuć” w etyce. Przedstawia własną koncepcję „etyki materialnej”, która opiera się na przeświadczeniu o istnieniu obiektywnych wartości. Scheler kwestionuje Kantowską redukcję „etyki materialnej” do doznawania przyjemności i przykrości, czyli do wartości hedonistycznych. Podkreśla, że strefa uczuć nie sprowadza się tylko do doznań zmysłowych, lecz także dotyczy „uczuć sympatycznych”, jakimi mogą być miłość i nienawiść. Nadaje również moralne znaczenie determinacji „chcenia” i „działania”. Aby móc ukazać problem „etyki moralnej”, Scheler musi ukazać w nowym świetle życie emocjonalne człowieka, jego aksjologiczny charakter. Istnieniu człowieka towarzyszą czynniki emocjonalne, których nie sposób ograniczyć do określonych stanów. Oprócz stanów emocjonalnych, takich jak uczucie przyjemności i przykrości, towarzyszą nam uczucia vitalne, psychiczne i duchowe. Te ostatnie nie potrzebują zapośredniczenia przez akty przedstawienia i sądzienia. Są niczym nieuwarunkowane, mają swoje funkcje i akty emocjonalne (np. preferencje).

Dzieło Schelera składa się z dwóch części: w pierwszej autor omawia zagadnienie materialnej etyki wartości i dobra. Przedstawia je przez pryzmat dążenia i celu. Ukazuje związek wartości z tymi, którzy je niosą. Przedstawia hierarchię wartości: niskich i wysokich. Wyjaśnia, na czym polega etyka materialna i etyka celów.

W drugiej części zestawia ze sobą etykę wartości z „tym, co być powinno” [*Sollen*], z idealną i z normatywną powinnością<sup>5</sup>. Ukazuje powiązanie, wzajemny stosunek wartości i przeżycia szczęścia (eudajmonii), odniesienia wartości do człowieka i jego życia. Dalej w rozdziale VI tej części Scheler zajmuje się osobą i „Ja” transcendentalnej apercepcji oraz otaczającym światem<sup>6</sup>. Właśnie na gruncie tej analizy pokazuje, na czym polega koncepcja personalizmu, w którym kluczową rolę odgrywa osoba i jej przeżywanie wartości. Dla Schelera człowiek jest osobą, która potrzebuje świata wartości. Przedstawia więc „osobę” przez pryzmat indywiduum i autonomii woli. I tu właśnie w kontekście osoby i jej działania, a także asocjacji i dysocjacji między „Ja” i „ciałem” pojawia się zasada solidarności. Scheler pokazuje, na czym polega bycie osobą moralną i czym jest osoba jako indywiduum. Omawia jej autonomię myślenia i działania, by ostatecznie dotrzeć do pytania o pojęcie osoby i innych form etyki personalistycznej. Przedstawia

<sup>5</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1966, s. 211.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 373.



osobę i wartość jej własnej intencji. Ukazuje osobę przez wspólnotowy i socjalny pryzmat indywiduum. Rozważa problem egocentryzmu jako pewnego zagrożenia wobec uniwersalnych wartości. Na tym etapie poprzez zestawienie bycia sobą indywiduum i świata wartości na gruncie kształtowania wspólnoty ukazuje się problem zasady solidarności. Scheler przedstawia ją zarówno na gruncie odpowiadania wspólnoty za rzeczywistość, jak i współodpowiadania za siebie i za innych. To odpowiadanie za kogoś lub za coś uprzedza możliwość odpowiadania za popełnione czyny.

Scheler w kolejnym swoim dziele, tj. w *Istocie i formach sympatii*<sup>7</sup>, wspomina o różnych typach sympatii i koncentruje się na relacji jednostki i wspólnoty, która posiada wymiar nie tylko ontyczno-metafizyczny, ale i teoriopoznawczy<sup>8</sup>. Według niego, abyśmy mogli komuś współczuć, musimy najpierw to współczucie sobie przyswoić. Współodczuwanie to coś więcej niż analogia do naszych przeżyć. Scheler dostrzega udział w świecie wartości, która jest uprzednia wobec przeżycia<sup>9</sup>. Ten świat umożliwia „współprzeżywanie”. Dlatego koncentruje się na doświadczeniu miłości i nienawiści. Czyń to, rozpoczynając od namysłu nad współodczuwaniem, by dotrzeć do uchwycenia rozumienia i przeżywania przeżyć innych. Scheler odróżnia odczuwanie i przeżywanie przeżycia innych od współodczuwania. Przeżywanie i odczuwanie nie jest jeszcze uczestnictwem, lecz jedynie jakąś formą pośrednią, w której kluczową rolę odgrywają rozumienie i przyswajanie sobie bólu innych<sup>10</sup>.

Współodczucie zawiera w sobie cztery prawdy: 1. „Bezpośrednie współodczuwanie z kims”, 2. „Współczucie czegoś”, 3. „Czyste zarażenie uczuciowe”, 4. „Odczucie jedności”<sup>11</sup>. Odczucie jedności sprawia, że „Ja” jest wchłonięte przez przeżycie innego „Ja”. Odczuwanie jedności jest tym, co ma u swojej podstawy miłość, która odsyła do odpowiadania. To właśnie przeżywanie jedności zmienia zasadę solidarności z jedności w zróżnicowanym świecie, gdzie każdy ma swoją funkcję społeczną, we współczucie, w współodczuwanie, które buduje więź silniejszą niż więź społeczna.

Scheler koncentruje się na problematyce etycznej i ukazuje w niej współodczuwanie i współodpowiedzialność jako kluczowe kategorie. Przemyślenia Schelera na temat osoby, a także zasady solidarności rozumianej przez pryzmat współodpowiadania stają się podwalinami nowego sposobu myślenia, w którym to nie funkcja społeczna człowieka, ale sam fakt istnienia nadaje mu godność i prawo do ochrony.

Termin solidarność pojawia się także w dziełach Karola Wojtyły. W *Osobie i czynie* przedstawia on postawę solidarności, która jest autentyczna, w odróżnieniu od konformizmu i zasady uniku. Postawa solidarności ukazana jest przez Wojtyłę wówczas, gdy przedstawiając działanie osoby, koncentruje się on na wspólnym działaniu, na

<sup>7</sup> Dzieło to powstało w tym samym okresie co *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ale nosiło wtedy tytuł *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. W kolejnym wydaniu zostało zmodyfikowane i uzupełnione o część C, a także zyskało inny tytuł: *Wesen und Formen der Sympathie (Istota i formy sympatii)*.

<sup>8</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 17-20.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 28.

współdziałaniu. Postawa solidarności powiązana jest z postawą sprzeciwu. *Postawa solidarności jest „naturalną” konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty*<sup>12</sup>. Wojtyła dalej rozważa, kim jest człowiek solidarny. Nie tylko wypełnia on to, co do niego należy, ale czyni to dla dobra wspólnego. W takiej postawie jest też miejsce na wyrażenie sprzeciwu, który jednak wynika z troski o dobro wspólne. Sprzeciw w tym sensie oznacza gotowość do działania na rzecz dobra wspólnego, lecz uwypukla różnice co do treści działania. Poprzez sprzeciw człowiek szuka właściwego sposobu działania, jeszcze lepiej realizującego cel, którym jest dobro wspólne. W tym sensie Wojtyła ukazuje powiązanie osoby jako jednostki ze wspólnotą. Dobru wspólnemu musi towarzyszyć samorealizacja, samodoskonalenie się osoby.

Postawy solidarności i sprzeciwu ukazują sens zasady dialogu. Właśnie ona ujawnia znaczenie sprzeciwu i nadaje postawie sprzeciwu właściwy sens, który nie oznacza odrzucenia dobra wspólnego, lecz jego pogłębienie. W postawie sprzeciwu ukazuje się szczególna więź, która wiąże dobro wspólne z dobrem jednostki, osoby.

Postawę solidarności ukazuje Wojtyła w ostatniej, czwartej części *Osoby i czynu*, gdy przedstawia powiązanie realizacji siebie i wartości wspólnie z innymi. Nazywa to pojęciem uczestnictwa. Zasada uczestnictwa sprawia, że Wojtyła problemowi partycypacji i alienacji przez pryzmat relacji „Ja”–„Ty” i „My” poświęca swoje wystąpienie w 1975 r. na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim w czasie kolokwium fenomenologicznego zatytułowanego *„Soi et autrui – la crise de l'irréductible dans l'homme”*<sup>13</sup>. Mówi o więzi międzyludzkiej, o współnocie społecznej i przeżywaniu siebie i wspólnoty.

Wojtyła w swoich dziełach często odwołuje się do Schelera, mimo iż nie kontynuuje jego myśli. Fundamentem dla Wojtyły jest bowiem filozofia tomistyczna. Jednak zarówno metoda fenomenologiczna, jak również pojęcie wspólnoty czy problem samourzeczywistnienia się osoby zostały zainspirowane przez Schelera. Podobnie jak pojęcie cierpienia.

Duży wpływ na rozwój znaczenia pojęcia solidarności wywarł Józef Tischner. Poproszony o wygłoszenie homilii dla członków „Solidarności” stawia kluczowe pytanie o to, czym jest solidarność. Spostrzega ją nie przez pryzmat idei, lecz doświadczenia więzi międzyludzkiej. Wpływa na to jego wcześniejsza fascynacja fenomenologią, Edmundem Husserlem, Maxem Schelerem czy personalizmem Wojtyły i filozofią dialogu, w tym myślą Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Emmanuela Levinasa. Ta droga zainspiruje Tischnera do odkrycia solidarności w nowym wymiarze – przez dobro spostrzegane w relacji międzyludzkiej. Wcześniej koncentruje się on na fenomenologii, w której mowa jest o solidaryzowaniu się „Ja” z ciałem, by móc działać. Jednak analiza myśli Schelera i jego doświadczenie współodczuwania oraz relacja międzyludzka

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 323.

<sup>13</sup> Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] *Osoba i czyn...*, s. 447.



spostrzegana na gruncie spotkania człowieka z człowiekiem wywierają wpływ na interpretację solidarności przez Tischnera. Tischner, opisując wydarzenia związane z powstaniem ruchu społecznego „Solidarność” w Polsce w latach 80., kładzie nacisk na doświadczenie wspólnego przeżywania wartości, współodczuwanie wypływające z doświadczenia cierpienia innych. Ruch ten przyczynił się do odrzucenia komunizmu i do transformacji systemu politycznego w Europie Środkowej. Jego podstawą jest solidaryzowanie się z cierpiącymi, ale dotyczy też ważnej sprawy podziału pracy, która pojawiła się u Durkheima.

Jak wspomina Józef Tischner w *Etyce solidarności*, praca jest rodzajem dialogu społecznego<sup>14</sup>. Proces globalizacji oznacza, że dialog ten jest nie tylko społeczny, ale także globalny, ponieważ angażuje się w wartości uniwersalne. Tischner nie bierze pod uwagę samego problemu globalizacji, ale relacje społeczne, w których ludzie porzucają maski i próbują otworzyć się na społeczeństwo. Zjawisko to jest szczególnie ważne, ponieważ w okresie komunizmu chęć przetrwania wymagała nałożenia maski, tj. mowy opartej na oczekiwaniach reżimu zamiast na tym, co można by powiedzieć z własnego serca. Otwarcie na ludzi i świat jest przesłaniem solidarności, które przewycięża reżim totalitarny, odrzucając przemoc i kłamstwa<sup>15</sup>. Istotnym elementem solidarności jest skoncentrowanie się na dobru wspólnym i samorealizacji siebie we wspólnocie.

Tischner, ukazując problem odrzucenia kłamstwa i przemocy, koncentruje się na pierwotnym doświadczeniu siebie, nie na zakłamanym oglądzie siebie bez chęci ukazania się lepszym niż się jest. Tym, co pozwala być sobą, jest spotkanie drugiego człowieka. W tej relacji odkrywam prawdę o sobie. Temu odkrywaniu prawdy nie może towarzyszyć przymus. Tischner podkreśla, że w tym doświadczeniu najważniejsze jest otwarcie się na siebie osób tworzących dialog. Otwartość oznacza porzucenie przemocy i skoncentrowanie się na dobru, które wyzwala. Dobro pojawia się w *przeświacie* wolności. Nie można zmusić do dobra, lecz gdy człowiek wie, czym ono jest, nabiera chęci do działania. Do tego potrzeba wewnętrznej wolności. Tischner jest piewcą wolności. Umżliwia ona bowiem wszelkie etyczne działanie.

To porzucenie przemocy jest równocześnie zerwaniem z dialektyką, której cechą charakterystyczną jest eliminacja części struktury społecznej w dziejach ludzkości. Tej samej wizji, która przyświecała walce klas, ukazując pracę przez pryzmat wyzysku i dialektyki, Tischner przeciwstawia troskę o innych, w której nie ma struktury „przeciwko czemuś”, lecz jedynie „z” i „dla” kogoś<sup>16</sup>. Ludzie solidarni to ci, którzy porzucili przemoc i koncentrują się na wspólnym dobru. Ten związek odrzuca postrzeganie innej osoby z perspektywy bycia „przeciw komuś”. Solidarność jest zawsze „dla kogoś” i „z kimś”. Trudno nie wspomnieć tutaj, że Tischner odwołuje się do myśli marksistowskiej i jej dialektycznego charakteru. Komunizm zakładał walkę klasową jako etap ewolucji. Dla „Solidarności” podstawą jest umowa społeczna, której fundamentem jest dialog społeczny, dialog ludzi pracy.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności i homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 23.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 11.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 14, 16.

Dialog społeczny, dialog pracy pojawia się również tam, gdzie dochodzi do wyzysku pracy, gdzie praca traci sens. Współodczuwanie, solidaryzowanie się, solidarność polega na niezgodzie na bezsensowność innych. Jednym z przypadków bezsensowności pracy jest praca, w wyniku której powstaje niesłużący nikomu produkt, który nie zostanie przez nikogo wykorzystany. Drugim elementem wyzysku pracy jest praca, gdzie człowiek traktowany jest jak przedmiot – służy do wykonania pracy, lecz nie może korzystać z jej owoców, jest źle opłacany.

Jak możemy dostrzec, w ujęciu Tischnera zbiegają się dotychczasowe znaczenia solidarności. Szczególnie ważne jest współodczuwanie, solidaryzowanie się z innymi. To charakterystyczny element współczesnego rozumienia solidarności.

Innym i bodaj najważniejszym elementem filozofii Tischnera jest ukazanie problemów etycznych przez pryzmat agatologii i aksjologii<sup>17</sup>. Zauważa on, że ludzie odrzucają dotychczasowe wartości i jednocześnie tęsknią za nimi. W tym sensie Tischner rzuca światło na rozwiązanie kryzysu wartości. Ich podstawą jest doświadczenie dobra i niezgoda na ludzkie cierpienia. Dostrzega on dysonans między tym, „jak być powinno” i „jak jest”. To na tym etapie doświadczamy poruszenia, które każe nam działać, nie pozostawać obojętnymi na cierpienie.

Pojawia się ono w horyzoncie pytania człowieka o własną tożsamość i o źródłowe doświadczenie samego siebie. Tym doświadczeniem, które Tischner przedstawia, jest doświadczenie spotkania. To tam, poprzez doświadczenie innego, także jego cierpienia i bezsensowność jego cierpienia, doświadczam siebie i mojego odniesienia do dobra. Człowiek odczuwa wobec innego zobowiązanie, w którym odkrywa własną tożsamość i sens własnego istnienia. Tym zobowiązaniem jest odpowiedzialność za innego. Dostrzec tu można inspirację Levinasem. Tischner ukazuje odpowiedzialność, która leży u podstawy wszelkiego działania, otwierania się na innego, który pomaga mi w ten sposób odnaleźć własną tożsamość. Jestem dla innego, więc jestem. Aby jednak odnaleźć własną tożsamość, trzeba najpierw zastąpić pytanie o siebie pytaniem o innego. Inny, wybierając mnie, sprawia, że jestem wybrany, moje istnienie jest usprawiedliwione.

Oprócz inspiracji filozofią Levinasa, u Tischnera pojawia się także myśl Gabriela Marcela, który ukazuje filozofię z perspektywy wierności. To doświadczenie dla Tischnera jest kluczowe. Relacja Levinasowska, w której ukazuje się doświadczenie twarzy, pojawia się w nowym świetle.

Podsumowując, zasada solidarności odegrała ważną rolę w kulturze europejskiej. Jest ona ugruntowana na pierwotnym doświadczeniu odpowiedzialności i współodpowiedzialności, o czym przekonują Scheler, Wojtyła i Tischner. Pojęcie solidarności zmieniło swoje pierwotne znaczenie, poczynawszy od podziału pracy przez troskę o dobro wspólne, przeżycie wartości aż do „bycia z innymi” i do odczucia „sympatii”, które oznacza, że wartości nie tylko są zracjonalizowane, lecz mają także pierwotną zmysłowość, która pozwala nam otworzyć się na innych. Doświadczenie współodczuwania zmienia świat etyki, ale także społeczeństwo i kulturę europejską. Trudno wyobrazić sobie dzisiaj troskę o życie obywateli kraju z wyłączeniem troski o życie emigrantów.

<sup>17</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 515-517.

To poczucie źródłowego doświadczenia, współodczuwanie i wyartykułowanie osoby, która musi być podmiotem, sprawia, że troska nie ogranicza się do przynależności do określonej wspólnoty, państwa, lecz rozszerza się na innych ludzi, których także obejmuje ze względu na samo bycie osobą. To oznacza, że ocena przyczyn i skutków zastosowanych środków musi uwzględnić przede wszystkim dobro innych ludzi.

W tym sensie problem migracji jest nie tylko wkraczaniem w strefę uporządkowanych ról w społeczeństwie, ale także wspólnym przeżyciem wartości. Zasada solidarności rozszerza się na każdego człowieka jako osobę. Pojęcie solidarności, które ukazują Scheler, Wojtyła i Tischner, sprawia, że problem współczesnego kryzysu migracji nabiera szczególnego znaczenia. Wyloni się ono z filozofii osoby i jej przeżywania wartości wspólnie z innymi. Polityka migracyjna na gruncie solidarności wymaga empatii dla każdego człowieka, z poszanowaniem praw innych. Zanim przejdziemy do kryzysu migracyjnego i polityki migracyjnej, przyjrzyjmy się ważnemu elementowi, czyli nowej fali kryzysu wartości, którą jest obojętność na prawdę.

## 2. OBECNY KRYZYS PRAWDY I POLITYKA MIGRACYJNA

Obecny kryzys prawdy zbiega się z kryzysem migracyjnym. Mają one dwa różne źródła, lecz zestawione ze sobą potęgują kryzys kultury – społeczny i polityczny.

### 2.1. Kryzys prawdy

Kryzys na przełomie XIX i XX w. był wynikiem załamania się świata uniwersalnych wartości. Ich subiektywizacja sprawiła, że jego istotą był brak wiary w ponadsubiektywny charakter dobra. Wciąż jednak pozostawało przekonanie o dążeniu człowieka do prawdy, która ma swój obiektywny charakter. W odróżnieniu od wcześniejszego, współczesny kryzys osadza się na braku wiary w konieczność kierowania się prawdą. Stąd pojawiają się zjawiska nazywane postprawdą. Charakteryzuje się ona używaniem prawdy i fałszu zależnie od tego, które z nich przynosi nam wymierne korzyści. Prawda w tym sensie jest traktowana na równi z fałszem. Myliłby się ten, kto twierdziłby, że współcześnie obserwujemy zjawisko skrajnego indywidualizmu. Ta użyteczność jest też wykorzystywana na poziomie wspólnoty. Ma ona często wzmocnić przekaz i zapewnić zwiększone poparcie społeczeństwa. Odwołując się do Schelera i Wojtyły, możemy stwierdzić, że mamy do czynienia ze skrajnym indywidualizmem, a także z kolektywizmem. Wojtyła używa także pojęcia totalitaryzmu.

Kryzys na przełomie XX i XXI w. wyrasta natomiast z utylitarne go traktowania prawdy i fałszu, co prowadzi do łamania symetryczności w relacjach społecznych, państwowych i międzynarodowych. Łamanie więzi międzyludzkiej, która pomogła przezwyciężyć subiektywizację wartości, ukazuje się poprzez indyferentyzm moralny, polegający na relatywizacji prawdy. Fałsz, nieprawda stają się równe prawdzie. Problem ten poruszał również Nietzsche, pisząc o tym, że człowiek dąży do prawdy, która mu służy, koncentrował się jednak na krytyce samych wartości i ich uniwersalizmu. Wspominany

przez nas wielokrotnie Max Scheler starał się ukazać ich uniwersalizm przez pryzmat osoby i jej udziału w życiu społecznym.

Gdy prawda jest traktowana zamiennie z fałszem, doprowadza to do zaniku autorytetów, ale przede wszystkim do zaniku ideałów, do których się dąży. To dążenie jest formą samodoskonalenia, lecz gdy go nie ma, życie ulega „sensualizacji” w negatywnym tego słowa znaczeniu, tj. atomizacji.

Technologia informatyczna wzmacnia przekaz informacyjny i sprawia, że także w zakresie etyki dokonują się pozytywne i negatywne zmiany. Do pozytywnych efektów należy możliwość niesienia pomocy wynikająca ze wzrostu empatii. Do negatywnych natomiast można zaliczyć przyzwyczajanie się do przemocy, która pojawia się w mediach i powoduje, że jesteśmy na nią mniej czuli. Zindywidualizowanie, o którym pisze Scheler, sprawia, że zamykamy się na wartości uniwersalne, a prawdę traktujemy instrumentalnie. Pojawia się postprawda, nieprzypominająca prawdy, do której się dążyło.

Nowa podstawa, jaką jest otwartość i solidarność, sprawiła, że współczesny kryzys jest zdecydowanie inny. Uderza w poczucie prawdy mieszej się z nieprawdą. To przewartościowanie dokonuje się w nowej rzeczywistości, której podstawą jest człowiek i jego przeżywanie wartości wraz z innymi. Człowiek jest istotą społeczną, co oznacza, że potrzebuje innych ludzi, potrzebuje wspólnoty. W niej wiąże się ze sobą rzeczywistość i sfera języka. Kłamstwo jest zniekształceniem tego obrazu, lecz może mieć wymiar praktyczny. Współczesny kryzys moralny zbiega się z kryzysem migracyjnym. Jednak od kryzysu z przełomu XIX i XX w. dzieli nas pogłębiona analiza wartości związanych z prawami człowieka i zasadą solidarności.

Nie tylko postprawda, ale również subiektywizacja życia dąży do przejęcia władzy, zamieniając ją w autorytaryzm. Przekaz medialny i możliwość wpływania na opinię publiczną sprawiają, że ta tendencja może prowadzić do odrzucenia zasad demokratycznych szanujących wszystkich obywateli – będących w mniejszości i stanowiących większość. Obok problemów wewnętrznych w państwie, polegających na utracie autorytetów i wiary w prawdę, ma miejsce także kryzys migracyjny, który staje się istotnym elementem polityki wewnętrznej.

W tym sensie problem kryzysu migracyjnego pojawia się, gdy w Europie mamy do czynienia z jednej strony ze zubożeniem na wartości, z drugiej zaś z problemem tożsamości. W tym tle polityka migracyjna postrzegana jest jako środek do prowadzenia polityki wewnętrznej. Jednak i w tym przypadku polityka migracyjna odnosi umiarkowany sukces.

## 2.2. Kryzys migracyjny a polityka migracyjna

Problem migracji nie jest nowy, lecz w powiązaniu z kryzysem wartości wpływa w znaczący sposób na współczesny klimat i na samą politykę wewnętrzną i zewnętrzną państw Unii Europejskiej. U podstaw tej polityki jest ochrona praw człowieka – nie tylko tego, który jest obywatelem EU, ale również tych spoza jej granic. Bez refleksji antropologicznej, bez zasady solidarności, którą przedstawił Scheler, trudno sobie dzisiaj

wyobrazić podstawy współodpowiedzialności za innych ludzi, za losy świata. Dlatego państwa muszą zmierzyć się z kryzysem migracyjnym poprzez wspólną politykę migracyjną. Czy chodzi tylko o samą politykę? Wydaje się, że problem ten ma charakter polityczny, lecz przy głębszej analizie okazuje się, że jest to problem etyczny, antropologiczny. Popatrzmy na to przez pryzmat polityki migracyjnej w EU.

Czym jest polityka migracyjna? Stanowi ona całokształt zasad i planów państw odnoszących się do ludności migrującej wewnątrz EU, ale także migracji zagranicznej z i do poszczególnych państw. Podstawą tej polityki jest program porządkujący akceptowanie i odrzucanie wniosków o prawo pobytu w krajach EU. Jego fundamentem powinna być troska o każdego człowieka. Mimo iż polityka migracyjna manifestuje się poprzez wspólne ustalenia, założenia, a także regulacje prawne, ugruntowana jest jednak na kwestiach moralnych. Przypatrzmy się fundamentom obecnej polityki migracyjnej, by móc dostrzec jej podstawę.

Obecna polityka wobec migracji dotyczy trzech sfer: po pierwsze – ochrony zewnętrznych granic EU, za co odpowiedzialny jest Frontex; po drugie – wspólnej polityki migracyjnej, czyli pracy nad wspólnymi zasadami przyznawania azylu, nad procedurami otrzymywania praw pobytu dla ludności pochodzącej spoza EU, wspólnego radzenia sobie z kryzysem migracji na zasadzie solidaryzowania się z członkami EU, przez których kraj przechodzi fala migracji, tzn. środkowo-śródoziemnomorskimi; po trzecie – współpracy z państwami trzecimi w celu zatrzymania fali migracji (np. przez Turcję do Grecji), łagodzenia konfliktów w Afryce i wpływu na poprawę sytuacji ekonomicznej w tych krajach. Jest to również walka z mafiami, które oferują nielegalne dotarcie do Europy z narażeniem życia. Oprócz walki z przemytem i handlem w EU kluczową rolę odgrywają tu akcje humanitarne i wysyłanie patroli, które mają strzec granic z jednoczesnym ratowaniem ludności przepływającej na tratwach, których życie jest zagrożone<sup>18</sup>.

W tym przypadku solidarność rozumiana jest jako solidaryzowanie się z państwami EU, które borykają się z falą uchodźców oraz z ludnością zaniepokojoną sytuacją wewnątrz EU (projekty skierowane na wzajemną symbiozę, socjalizację ludności), a także jako współpraca na rzecz poprawy sytuacji ludności spoza EU.

Przełom, który dokonał się za sprawą filozofii, ukazuje, że polityka migracyjna nie może ograniczać się tylko do respektowania praw człowieka w odniesieniu do obywateli jednego kraju, lecz powinna dotyczyć wszystkich ludzi. Wynika to z założenia o godności każdego człowieka i jego prawie do samorealizacji, a także jego współudziału w budowaniu wspólnego świata wartości niezależnie od przynależności narodowej, etnicznej czy religijnej. Jest ono podstawą dla myśli, która pragnie urzeczywistniać sprawiedliwość społeczną.

Polityka kierująca się sprawiedliwością społeczną dzięki doświadczeniu solidarności przekształca się w politykę odpowiedzialności za innych. W tym znaczeniu polityka migracyjna nie może obejmować tylko państw narodowych, lecz (poprzez

<sup>18</sup> Rada Europejska, Rada Unii Europejskiej, *Unijna polityka migracyjna*, [online] <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/migratory-pressures/>, 30 I 2010; European Commission, *Policy: Migration and Asylum*, [online] [https://ec.europa.eu/info/policies/migration-and-asylum\\_en](https://ec.europa.eu/info/policies/migration-and-asylum_en), 1 II 2020.



umiędzynarodowienie) powinna kierować się dobrem wspólnym wszystkich obywateli, prowadząc politykę zrównoważonego rozwoju wszystkich państw.

Na kryzys migracyjny wpływa z jednej strony ciągły i intensywny napływ ludności spoza Unii Europejskiej do Europy, z drugiej zaś problemy związane z kryzysem tożsamości wewnątrz krajów i kultur państw członkowskich. Tym zjawiskom towarzyszy silny kryzys wartości, który cechuje zobojętnienie na wartości i wspólne dobro. Wszelka polityka prowadzona w państwach narodowych i EU także wobec kryzysu migracji opiera się na poszanowaniu praw człowieka. Trudno sobie wyobrazić, jak mógłby wyglądać stosunek do migrantów bez założenia, że każdy człowiek ma prawo do samorealizacji, do szacunku. Dziś w dużej mierze przyjmujemy to jako pewien aksjomat, lecz musiało dokonać się pewne przewartościowanie, pewien przełom, który rozpoczął się zdecydowanie wcześniej, gdy zaczynał się rozwijać humanizm w Europie. Potrzeba było jednak kluczowych przemysłów nad człowiekiem i jego godnością, wynikających z samego faktu istnienia, by świat wartości znów stał się żywym.

W wyniku kryzysu wartości na przełomie XIX i XX w. powstała etyka skoncentrowana na relacjach międzyludzkich, w których konstytuuje się dobro. Współczesny kryzys wynika z przewartościowania miejsca dobra i zła, a w konsekwencji z zobojętnienia na dobro. Dobro przestało mieć znaczenie moralne i jest traktowane przez pryzmat estetyczny. W tym sensie nadwyreżona jest zasada solidarności, która odegrała wcześniej tak ważną rolę. Współczesna polityka migracyjna, odnosząc się do programów przyznawania azylu, musi uwzględnić problem kryzysu solidaryzmu, problemy wzajemnych relacji społeczeństwa autochtonicznego i napływającego oraz problemy demograficzne. Oprócz różnego rodzaju zagrożeń i napięć między kulturami i społecznościami istnieją również pozytywne aspekty związane z procesem migracji, na przykład zapełnienie luki demograficznej, która jest wynikiem starzenia się społeczeństw zamieszkujących Europę, a także wzbogacenie kultury o nowe elementy. Brak zapełnienia luki demograficznej może wywołać kurczenie się rynku pracy, czyli zapaść ekonomiczną.

Proces socjalizacji, który kończy się wejściem na rynek pracy, mieszkaniowy, ochrony zdrowia i możliwości kształcenia, u swoich podstaw ma prawa człowieka i głównym jego elementem jest skoncentrowanie się na człowieku. Wspomniane przez nas wcześniej próby radzenia sobie z kryzysem migracyjnym muszą mieć u podstawy poszanowanie nie tylko dla obywateli Unii Europejskiej, ale również dla każdego człowieka. I dlatego potrzebny jest dobór właściwych środków do rozwiązania tego kryzysu. Można spierać się o negatywne czy pozytywne skutki migracji, lecz trudno odrzucić prawa człowieka.

Problem kryzysu migracji jest wykorzystywany do walki politycznej, której celem jest zdobycie czy utrzymanie władzy poprzez wywołanie lęku wśród wyborców. Wiąże się on z przekonaniem o relatywizmie prawdy traktowanej zamiennie z nieprawdą. Właśnie w tym sensie wypracowany w sytuacji kryzysu etyczny wymiar relacji międzyludzkich stanowi remedium na relatywizację prawdy. Kryzys wartości wzmocnił poczucie wspólnoty i wyłonił nowy element istotny dla życia społecznego, jakim jest odpowiedzialność za siebie i za wspólnotę.



### 3. PODSUMOWANIE. POWIĄZANIE IDEI SOLIDARNOŚCI I POLITYKI MIGRACYJNEJ

W wyniku kryzysu wyłania się szczególna więź łącząca człowieka z człowiekiem, oparta na wzajemnej odpowiedzialności.

Kryzys wartości nie doprowadził do upadku tego świata, lecz do refleksji nad nim, do krytycznej oceny, a także próby restytuowania go na nowej podstawie. Rozwój zasady solidarności, która uwypukla współodczuwanie i tworzenie społeczności opartej na odpowiedzialności i współodpowiedzialności, spowodował, że konstytuuje się nowy horyzont dobra wypływającego ze współlbycia i poszanowania godności każdego człowieka. Solidarność osadza się na współodpowiedzialności za innych wewnątrz EU i poza EU, dotyczy także polityki migracyjnej i polityki klimatycznej na świecie. Kryzys migracyjny sprawił, że trzeba na nowo, z zachowaniem zasady solidarności, przemyśleć programy wsparcia dla ludności przybywającej do Europy. Nie chodzi tylko o wsparcie w Europie, ale również o walkę z biedą i konfliktami, które wywołują falę migracyjną. Na przemieszczanie się ludności wpływają też czynniki wywołane zmianą klimatu. Dlatego istotną staje się także walka z ociepleniem. Zasada solidarności wymaga od nas „współczucia” (w sensie filozofii Schelera) i poszanowania praw człowieka. Tworzy ona przestrzeń dla ochrony praw człowieka do samorealizacji i samostanowienia, do ochrony człowieka jako osoby, która posiada swoją godność bez względu na poglądy, przekonania czy kolor skóry. Solidarność uwypukla przestrzeń prywatną jednostki, ale i daje jej możliwości uczestnictwa w dobru wspólnym, które wykracza poza określoną kulturę. Ma ona charakter uniwersalny. Jest to jednak najważniejsze, a zarazem najtrudniejsze zadanie, ponieważ wymaga przekonania człowieka do tego, by chciał być we wspólnocie i kierować się dobrem wspólnym. Bycie we wspólnocie rozszerza się na współodczuwanie ludności spoza społeczeństwa. Polityka migracyjna przyjmuje to za podstawę, troszcząc się także o innych. Współczesny kryzys sprawia, że polityka ta jest kwestionowana. Potrzebne jest jednak wspieranie tożsamości oraz wzbudzanie w człowieku chęci bycia nieobojętnym na innych. Współczesny kryzys prawdy, również poprzez refleksję nad nią, może doprowadzić do nowego otwarcia, w którym dostrzeżemy jej sens na gruncie relacji międzyludzkich. Być może pokaże, że mimo kryzysu prawdy zależy nam na niej, lecz dotychczasowy obraz prawdy był zbyt słaby w przekazie, a nasze zaangażowanie w nią niewystarczające. Analizowane przez nas kryzysy pokazują, że trzeba wciąż i na nowo podejmować problem wartości, a kryzys jest próbą przededefiniowania ich sensu.

### BIBLIOGRAFIA

- Durkheim E., *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2012.
- European Commission, *Policy: Migration and Asylum*, [online] [https://ec.europa.eu/info/policies/migration-and-asylum\\_en](https://ec.europa.eu/info/policies/migration-and-asylum_en).
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.

- Rada Europejska, Rada Unii Europejskiej, *Unijna polityka migracyjna*, [online] <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/migratory-pressures/>.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1966.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, przeł. J. Galewicz, Warszawa 1997.
- Stjerne S., *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge 2009, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490378>.
- Tischner J., *Etyka solidarności i homo sovieticus*, Kraków 1992.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 131-417.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 43-344.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

---

**Marcin REBES** – dr hab. nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, pracuje w Instytucie Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Odbył studia filozoficzne i teologiczne na UJ oraz na uniwersytetach we Freiburgu Bryzgowijskim, Salzburgu i Wiedniu. Stypendysta SYLFF w latach 2001-2002 oraz uczestnik programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Wsparcie Międzynarodowej Mobilności Naukowców” w latach 2009-2011. Zainteresowania naukowe: fenomenologia, filozofia dialogu, relacje między etyką a polityką, tolerancja i tożsamość, filozofia europejska koncentrująca się na doświadczeniu prawdy, wolności i odpowiedzialności.