

Kamila Szyszka

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

e-mail: kamilaszyszka93@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2869-2526

Dorota Sepczyńska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

e-mail: sep@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4295-6097

**PRZEKŁAD ARTYKUŁU SYBIL A. SCHWARZENBACH^{*}
„BRATERSTWO, SOLIDARNOŚĆ I PRZYJAŹŃ
OBYWATELSKA”^{*}**

**A TRANSLATION OF SYBIL A. SCHWARZENBACH’S
“FRATERNITY, SOLIDARITY, AND CIVIC FRIENDSHIP”**

Abstract

Justice requires a certain form of “fraternity” (Rawls), “solidarity” (Marxists) or “civic friendship” (Aristotle), which is often justified with a need to limit socio-economic

^{*} Profesorka filozofii uniwersytetu the City University of New York, USA. Do obszaru jej badań należą: filozofia społeczna i polityczna, etyka oraz teoria feministyczna. Jest autorką książki *On Civic Friendship: Including Women in the State* (2009) oraz redaktorką *Women and the United States Constitution: History, Interpretation and Practice* (2003). Jej najnowszy projekt poświęcony jest pracy wykonywanej przez jej szwajcarską krewną i nosi nazwę *Through Foreign Eyes: American Democracy in the Photojournalism of Annemarie Schwarzenbach, 1935–1941* (sschwarzenbach@gc.cuny.edu).

^{*} *Fraternity, solidarity, and civic friendship*, “AMITY: The Journal of Friendship Studies” 2015, Vol. 3, No. 1, s. 3–18. Przekład za zgodą Autorki i Czasopisma.

inequalities that can undermine just political institutions. However, fraternity has long been associated with the community of “male citizens”, and was also usurped by a totalitarian margin (e.g. the *Bruderschaft* of the Nazi elite). Less often it is observed that the idea of solidarity, of “standing together” in the opposition to practices of exploitation, has also been modelled on historically male forms of activity: on marching, demonstrating, fighting at the barricades (military activity) or launching labour strikes (economic production).

The significance of the notion of *civic friendship* today is grounded in a *third* model – that of ethical action or *praxis* – i.e. in all those activities that support the reproduction of flourishing relations (here called friendship), whether personal or civic, for their own sake. This model of activity has been eclipsed in the modern period by the dominant model of production, yet it includes a host of practices, traditionally (but by no means exclusively) performed by women outside the market: feeding and caring for the young, for the old and sick, developing others’ abilities, educating them, simple playing, etc. Once this alternative model is developed – and its practices thoroughly adapted to modern principles of universal right and respect for personhood – the ideal of civic friendship may just be the most appropriate idea of community for today’s democratic and pluralist society.

KEYWORDS

fraternity, solidarity, justice, civic friendship, ethical reproductive praxis, Rawls, Marx, Aristotle

SŁOWA KLUCZOWE

braterstwo, solidarność, sprawiedliwość, przyjaźń obywatelska, etyczno-reprodukcyjna *praxis*, Rawls, Marks, Arystoteles

1. WSTĘP

Większość teoretyków polityki zgodnie twierdzi, że społeczna i polityczna sprawiedliwość wymaga pewnej formy wspólnoty lub wspólności pomiędzy obywatelami. W ujęciu historycznym postulowali oni pewien rodzaj politycznej przyjaźni (Arystoteles), braterstwa (Rousseau, Rawls) lub solidarności (m.in. marksiści), a głównym uzasadnieniem było to, że wspólnota tego typu jest potrzebna, by ograniczyć społeczne i ekonomiczne nierówności, które podważają sprawiedliwe instytucje polityczne. Poczucie wspólnoty pozwala społeczeństwu pozostawać jednym, niepodzielonym *polis* zamiast dwoma wrogimi i walczącymi ze sobą miastami bogatych i biednych (Arystoteles); wspiera formułowanie woli

powszechnej pomimo indywidualistycznych i antagonistycznych różnic (Rousseau); może także zjednoczyć, budować i wzmocnić poniżoną klasę społeczną w ogólnej walce przeciwko systematycznemu wyzyskowi (marksiści). Artykuł ten opiera się na założeniu, że określony rodzaj wspólnoty jest warunkiem niezbędnym prawdziwej sprawiedliwości, co zawsze staje się widoczne w kontraście ze społeczeństwem rządzonym siłą. Nie próbuje więc odpowiedzieć na pytanie, *czy potrzebujemy wspólnoty politycznej, lecz jaka forma wspólnoty politycznej jest najlepsza dla naszych zaawansowanych, pluralistycznych demokracji*.

W dalszej części postaram się rozwinąć pojęcie nowożytniej przyjaźni obywatelskiej, odróżniając ją nie tylko od starszych pojęć przyjaźni politycznej i braterstwa, lecz także – co ważniejsze – oddzielając ją od szeroko rozpowszechnionego i popularnego pojęcia „solidarności”. Obecnie wielu lewicowców intensywnie pracuje nad skonstruowaniem właściwej *normatywnej* koncepcji solidarności. Pragnę zasugerować, że pojęcie przyjaźni obywatelskiej może być dokładnie tym, czego szukają. Czym jednak jest solidarność?

Panuje powszechne przekonanie – przynajmniej w Europie i w wielu liberalnych demokracjach – że jest jej za mało. W kręgach lewicowych solidarność odnosi się często do walki klas, do „stania razem” w opozycji do praktyk wyzysku niezależnie od tego, czy dopuszczają się ich pojedynczy kapitaliści, państwo polityczne czy międzynarodowe korporacje. Zakres tego terminu jest jednak szeroki, a jego znaczenie nieustalone. Na przykład w najnowszych publikacjach pojęcie solidarności rozciąga się od społecznej więzi pomiędzy dwoma (lub więcej) jednostkami, poprzez ogólne uczucie empatii lub sympatii wobec innych (na przykład u Jean Harvey lub Richarda Rorty’ego), aż po grupową lub klasową spójność opartą na rozpoznawaniu pewnego dobra wspólnego (William Rehg), lub na sprawiedliwości (Laurence Blum lub Carol Gould). Solidarność utożsamiana jest nawet z samą koncepcją i praktyką demokracji w obrębie nowożytnego państwa opiekuńczego (Brunkhorst)¹.

Co więcej, w kręgach politycznej prawicy dążenie do jedności i wspólnoty w obliczu wspólnego wroga odgrywa równie kluczową rolę. Wystarczy przyjrzeć się „towarzyszom” byłego Związku Radzieckiego, teorii przyjaźni politycznej

¹ Zob. J. Harvey, *Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship*, „Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1, s. 22–37; W. Rehg, *Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework*, „Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1, s. 7–21; L. Blum, *Three Kinds of Race-Related Solidarity*, „Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1, s. 53–72; C. Gould, *Transnational Solidarities*, „Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1, s. 148–164; H. Brunkhorst, *Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Region, and the Global Public*, „Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1, s. 93–111.

Carla Schmitta lub ceremoniałowi bruderschaft elity nazistowskiej². Jak pisze Thomas Kühne, w najgorszych przypadkach powiązane cele wspólnoty, braterstwa i przynależności osiągnano w oparciu o ludobójcze praktyki. Ciężko znaleźć coś, co potrafi łączyć ludzi tak, jak wspólne popełnianie przestępstwa³. Staje się więc jasne, że często używany i nadużywany termin „solidarność” – wraz z wcześniejszymi terminami „braterstwo” i „towarzysz” – wymaga nie tylko dogłębnej analizy teoretycznej, lecz także *normatywnej oceny*. Jako filozofka⁴ etyki stawiam sobie za cel wyjaśnienie, do jakiego rodzaju wspólnoty politycznej powinno dążyć nowożytne pluralistyczne społeczeństwo demokratyczne.

Moim celem jest również ujawnienie, w jakim stopniu *upłciowione (genedered)* jest pojęcie braterstwa oraz współczesne koncepcje solidarności – są one zazwyczaj oparte na tradycyjnie *męskich* formach działania i wspólnoty. Wiele lat temu teoretyczka polityki Jane Mansbridge skrytykowała powszechnie używany w teorii demokracji termin „braterstwo”, zwracając uwagę na fakt, że nie uwzględnia on kobiet⁵. Mniej więcej dziesięć lat później Susan Okin uczyniła to samo z pojęciem *wspólnoty* królującym w myśli komunitarystów, takich jak: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor i Michael Sandel⁶. Pragnę dokonać tu czegoś podobnego, analizując lewicowe pojęcie „solidarności”, którego według mnie powinniśmy się wystrzegać. Podobnie jak w przypadku starszych terminów, pojęcie solidarności wzorowano w głównej mierze na tradycyjnie *męskich* sposobach tworzenia więzi, związanych między innymi z: walką zbrojną (przeciwko policji, inwazji obcych lub w wojsku), strajkami i sprzeciwem w sferze produkcji ekonomicznej, rywalizacją sportową czy wreszcie z teoretyzowaniem i samą filozofią (jako tradycyjnie *upłciowionym* dialogiem). Nie twierdzę, że kobiety nie podejmowały takich działań, a z pewnością czynią to dziś. Twierdzę jedynie, że w każdym przypadku te główne sposoby „tworzenia więzi” tradycyjnie dotyczyły relacji *między mężczyznami*, przez co pozostawały ekskluzywne i nieuniwersalne. W związku z tym jakakolwiek koncepcja wspólnoty oparta głównie na takich wzorcach (lub wyłącznie na nich) pozostaje nieodpowiednią podstawą dla sprawiedliwej i nieseksistowskiej wspólnoty politycznej w nowożytnej pluralistycznej demokracji.

Na koniec przedstawię argumenty przemawiające za istotną rolą większej *przyjaźni obywatelskiej* jako alternatywy dla idei solidarności w nowożytnym państwie. Opieram to pojęcie (podobnie jak Arystoteles, lecz z pewną różnicą)

² W sprawie pojęcia politycznej przyjaźni „my kontra oni” Carla Schmitta zob. *idem, The Concept of the Political* (trans. G. Schwab), Chicago 1996, s. 26–28; także moją krytykę: *On Civic Friendship: Including Women in the State*, New York 2009, rozdz. 8.

³ T. Kühne, *Belonging and Genocide: Hitler's Community, 1918–1945*, New Haven 2010.

⁴ A może lepiej: „filozofa” (przyp. tłum.)?

⁵ J. Mansbridge, *The Limits of Friendship*, (w:) R. Pennock, J. Chapman (eds.), *Participation in Politics, Nomos XVI*, New York 1976, s. 246–275.

⁶ Zob. krytykę MacIntyre’a i innych komunitarystów autorstwa Susan Okin: *Whose Traditions? Which Understandings?*, (w:) S. Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York 1989, s. 41–73.

na tym, co nazywam etyczno-reprodukcyjną *praxis*. Termin ten nie odnosi się do sfery biologicznej, lecz do wszystkich uzasadnionych i świadomych działań zmierzających w kierunku *reprodukcji kwitnących relacji międzyludzkich* – a w idealnym przypadku, według mojej analizy, relacji przyjaźni – traktowanych jako cel sam w sobie. Etyczno-reprodukcyjna *praxis* obejmuje: troszczenie się oraz myślenie o innych, rozwijanie ich umiejętności i nauczanie. Wiąże się ona jednak także ze wspieraniem ich i podnoszeniem do stanu równości w relacji (gdy i na ile to możliwe), a nawet ze spędzaniem z nimi czasu w imię „zabawy i gry”. Okazuje się, że taka *praxis* (oraz odpowiadająca jej praca, jak zobaczymy poniżej) cały czas jest obecna w nowożytności, lecz głównie poza obrębem nowoczesnego państwa i rozwijającego się rynku – jest ona przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, domeną kobiet.

Gdy ten alternatywny model etycznej pracy i *praxis* zostanie teoretycznie potwierdzony – wraz z wyjaśnieniem jego natury oraz podkreśleniem jego wszechobecności – jego polityczna wersja, którą nazywam „przyjaźnią obywatelską”, może zostać ujawniona jako forma wspólnoty niezbędna dla zaistnienia prawdziwej sprawiedliwości w nowożytnej pluralistycznej demokracji. Ideą kluczową jest to, że w przyjaźni obywatelskiej (w przeciwieństwie do osobistych przyjaźni) minimalne cechy każdej przyjaźni, które wymienił już Arystoteles – wzajemna świadomość moralnej równości innego, wzajemna życzliwość i praktyczne działanie na jego rzecz – ucieleśniają się w tle „podstawowej struktury” społeczeństwa. Przejawiają się w sposobie, w jaki główne społeczne, ekonomiczne i polityczne instytucje współpracują w ramach jednego systemu oraz rozdzielają prawa i obowiązki⁶. Ujmując to inaczej: w przyjaźni obywatelskiej powyższe cechy i wartości *nie* są wyrażane bezpośrednio (jak ma to miejsce w osobistych przyjaźniach), lecz funkcjonują *pośrednio*, poprzez prawa obowiązujące w danym społeczeństwie, normy zawarte w jego konstytucji, jak i główne instytucje i obyczaje społeczne. Ideał ten staje się ponadto uzasadniony i praktyczny, gdy rozważymy niezmiernie dużą ilość reprodukcyjnej *praxis* oraz pracy etycznej tradycyjnie wykonywanej przez kobiety – nie tylko w innych częściach świata, lecz także w obrębie naszych wysoko uprzemysłowionych społeczeństw kapitalistycznych. Ideał przyjaźni obywatelskiej pomyślany w taki sposób może być tym rozwiniętym, normatywnym ideałem, którego poszukują teoretycy solidarności.

2. PRZESZŁOŚĆ: OD BRATERSTWA DO SOLIDARNOŚCI

Moje rozważania rozpocznę od kilku obserwacji historycznych dotyczących koncepcji solidarności. Termin ten ma wyraźne łacińskie pochodzenie: *solidus*

⁶ Pojęcie *podstawowej struktury* społeczeństwa omawiał John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1999, rozdz. 2.

oznacza „solidny”, „zbity” lub „zwarty”. Natomiast w prawie rzymskim funkcjonowała kategoria *obligatio in solidum*, która odnosiła się do „wspólnego zobowiązania lub odpowiedzialności”^{*}, czyli do takiej sprawy sądowej, w której wszyscy ponoszą odpowiedzialność lub „dzielą wspólny dług”⁷. Solidarność wiąże się więc ze wspólnymi zobowiązaniami.

W naszą nowożytną koncepcję solidarności zdaje się wchodzić także wiele dodatkowych źródeł historycznych, jako że termin ten zaczęto powszechnie stosować dopiero w XIX w. Zdaniem Brunkhorsta, źródła tych można upatrywać w pogańsko-republikańskiej „harmonii” (gr. *harmonia*, łac. *concordia*) czy w greckim pojęciu „przyjaźni politycznej” (gr. *politike philia*, łac. *amicitia*), lecz obie te koncepcje odnosiły się przede wszystkim do zamkniętych kręgów miejskich elit. Inne źródła nowożytnego pojęcia solidarności zdają się pochodzić ze Starego Testamentu i chrześcijańskiej idei braterstwa (*fraternitas*) oraz miłości bliźniego (*caritas*)⁸. Jednak wraz z rewolucjami konstytucyjnymi XVIII w. (w 1776 r. w Ameryce Północnej, w 1789 r. w Paryżu, a później jeszcze w 1848 r.) te starsze arystokratyczno-elitarne formy przyjaźni obywatelskiej ze starożytnych i średniowiecznych społeczeństw zaczęły przybierać formy nowe – nowoczesne i demokratyczno-egalitarne. Na przykład słynny osiemnastowieczny slogan rewolucji francuskiej: *liberté, égalité, fraternité* postulował wolność dla wszystkich, równe „prawa człowieka” i uniwersalne braterstwo – wspólnotę obywateli na mocy prawa. Głoszono, że owe wartości, które nie dotyczyły już tylko elity, lecz wszystkich, powinny zostać zinstytucjonalizowane w nowożytnym, republikańskim państwie narodowym. Jednakże w XIX w. odwoływanie się do *fraternité* stawało się coraz rzadsze, a jego znaczenie powoli przekształcało się w *solidarność*. Dlaczego?

Po pierwsze, w przeciwieństwie do francuskiego *fraternité* (lub angielskiego *brotherhood*, do którego *fraternité* jest często porównywane, a nawet utożsamiane z nim), koncepcja solidarności od początku nie konotuje rodziny, pokrewieństwa czy relacji osobistych – poczucie solidarności może zaistnieć pomiędzy niespokrewnionymi i odległymi od siebie osobami, a nawet pomiędzy zupełnie obcymi sobie ludźmi. Termin ten znacznie lepiej odzwierciedla abstrakcyjną i uniwersalną naturę nowożytnego wołania o indywidualne prawa i obywatelstwo, od jakichkolwiek partykularnych wyobrażeń przyjaźni, braterstwa lub ograniczonych grup interesu (związanych z: plemieniem, etnicznością, rasą, krajem czy tytułami szlacheckimi). Na przykład w Konstytucji Stanów Zjednoczonych *explicite* wyrażono odrzucenie wszelkich tytułów szlacheckich a, co ciekawe,

^{*} Co w polskim języku prawniczym określane jest także jako „odpowiedzialność solidarna” (przyp. tłum.).

⁷ H. Brunkhorst, *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community* (trans. J. Flynn), Cambridge 2005, s. 2 i n.

⁸ *Ibidem*.

jednocześnie w ogóle nie wspomina się o „braterstwie”⁹. W Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych hasło rewolucji francuskiej zmieniło się w: „życie, wolność i dążenie do szczęścia”. Należy również zwrócić uwagę, że początkowo prawa i wolności kobiet miały być zawarte w tej nowo wyłaniającej się abstrakcyjnej solidarności obywateli. Coraz częściej zauważano, że starsze *braterstwo* odnosi się nie tylko do elit klasy wyższej, ale także do elit męskich.

Nowożytna koncepcja solidarności wcale nie wywodzi się z wyższych sfer, lecz jest związana z dziewiętnastowiecznymi ruchami robotniczymi – z politycznymi teoriami klas społecznych Marksa, Lassalle’a, Bernsteina i Kautsky’ego czy z późniejszymi pracami socjologicznymi Emila Durkheima¹⁰. Starsze *fraternité* staje się tutaj coraz bardziej związane z pojęciem solidarności jako formy *wolności od niewoli* (a w końcu termin ten znika całkowicie). Nawet wiele dziesięcioleci po rewolucji francuskiej wciąż przywoływano metafory z Księgi Wyjścia. Na przykład 30 grudnia 1864 r., z okazji udanej reelekcji Abrahama Lincolna, w gazecie *Der Socialdemokrat* Karol Marks w imieniu *Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników* porównał zniesienie niewolnictwa podczas amerykańskiej wojny secesyjnej do zniszczenia armii faraona przez fale Morza Czerwonego¹¹. Solidarność polega na „staniu razem” w walce o wolność od niewolnictwa (pracowniczego lub innego), przeciwko armii ciemnych. W XX w. pojęcie solidarności w końcu zaczyna odgrywać istotną rolę w ruchach wolnościowych, nie tylko wśród robotników, lecz także wśród ludności rdzennej i innych skolonizowanych, wyzyskiwanych klas – w ruchach mających na celu wyzwolenie się od panowania europejskiego kolonializmu na całym świecie.

Co więcej, mimo że kobiety były teoretycznie uwzględnione we wczesnych *societes fraternelles* jakobinów, faktyczne przyznanie im praw politycznych i wolności ekonomicznych – prawa do decydowania o własnym życiu, prawa do pracy, prawa do otrzymywania wynagrodzenia za własną pracę i prawa do własności prywatnej, prawa do równej konkurencji na rynku, prawa do wykonywania różnych zawodów, prawa do głosowania, prawa do przemawiania publicznego, prawa do ubiegania się o urzędy państwowe itd. – było opóźnione o dwieście lat w porównaniu z mężczyznami wszystkich klas i ras. Większość tych praw – które można nazwać „prawami niezależności” – nie zostało przyznane kobietom na Zachodzie aż do XX w., a w wielu społeczeństwach nie uczyniono tego do dzisiaj. Oczywiście jeśli chodzi o uczestnictwo w działaniach wojskowych, kobiety i mężczyźni nigdzie na świecie nie mają równych praw i wolności.

Jeżeli tak jest, jeżeli termin *solidarność* zrodził się w walce o uzyskanie politycznych wolności i niezależności ekonomicznej przede wszystkim dla mężczyzn, termin ten może nie być odpowiedni *dzisiaj*, gdy pragnie się określić odpowiednią

⁹ Zob. mój tekst *Women and Constitutional Interpretation*, (w:) S. Schwarzenbach, P. Smith (eds.), *Women and the United States Constitution*, New York 2003, s. 12.

¹⁰ H. Brunkhorst, *Solidarity...*, s. 60.

¹¹ *Ibidem*, s. 64.

wspólnotę demokratyczną, obejmującą kobiety jako całkowicie równe mężczyznom. Mówiąc inaczej: męskie modele działania i organizacji są odzwierciedlone nie tylko we *fraternité* i w rozważaniach o „wspólnocie” (jak argumentowały Mansbridge i Okin), lecz również w idei solidarności. Solidarność kieruje uwagę na prymat walki klas, na konflikt zbrojny i na regulowanie męskich form produkcyjnej pracy ekonomicznej na rynku. *Nie* były to jednak główne zmartwienia tradycyjnych kobiet. Kwestię tę rozwinę nieco dalej.

Wiele myślicielek i myślicieli – reprezentujących marksistowski feminizm i inne nurty filozofii polityki – zauważa w ostatnim czasie, w jak dużym stopniu Karol Marks i inni myśliciele socjalistyczni opierali się na produkcyjnym modelu pracy¹². Marksowska wizja „wolnego zrzeszenia producentów” niewiele różni się od kolektywistycznej wersji Locke’owskiej metafory „łączenia” i od twierdzenia, że człowiek pierwotnie „posiada” to, co „złączył ze swą pracą”¹³. W pierwszym stadium socjalizmu klasa robotnicza ma w końcu wejść w posiadanie środków produkcji, które cały czas wykorzystywała, lecz – jako że praca robotników nowoczesnej fabryki jest pracą wspólną – taka też będzie ich forma własności¹⁴. W tym modelu produkcyjnego łączenia, gdy skierujemy uwagę na to, co historycznie *charakterystyczne* dla kobiet – to, co nazywam etycznie-reprodukcyjną pracą i *praxis* (objaśnienia pojawiają się w późniejszej części tekstu) – dostrzeżemy, że ta forma działania wciąż odsuwana jest na dalszy plan. Proszę zauważyć, że *nie* twierdzę, iż *wszystkie i jedynie* kobiety wykonywały taką pracę. Ewidentnie czyniło to także wielu mężczyzn, a kobiety z różnych okresów, miejsc, klas i grup etnicznych wykonywały ją na różne sposoby. Jednakże ogromna ilość dowodów wskazuje na to, że kobiety – w zadziwiającym stopniu niezależnie od ich przynależności kulturowej – w większości były odpowiedzialne za jej wykonywanie. Ich tradycyjne aktywności związane z „łączeniem pracy” (*labor*) nigdy nie dotyczyły działań wojennych, ani (przynajmniej do niedawna) kapitalistycznej produkcji ekonomicznej prowadzonej z myślą o wartości wymiennej lub własności prywatnej. Polegały natomiast na *wytwarzaniu wartości użytkowej*. Poszukiwały pokarmu lub pracowały na roli, mając za cel przede wszystkim utrzymanie gospodarstwa domowego, opiekę nad dziećmi i rodziną, zaspokajanie ich potrzeb oraz wykonywanie zadań i obowiązków domowych. Wiele innych

¹² Por. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, rozdz. 3; J. Habermas, *Excursus on the Obsolescence of the Production Paradigm*, (w:) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1987; a także feministki marksistowskie H. Hartmann, A. Markusen, *Contemporary Marxist Theory and Practice: A Feminist Critique*, „Review of Radical Political Economics” 1980, Vol. 12, No. 2, s. 87–94; czy S. Himmelweit, *Reproduction and the Materialist Conception of History: a Feminist Critique*, (w:) T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge 1991, s. 196–221; by wymienić tylko kilka.

¹³ J. Locke, *Traktat drugi*, (w:) J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (tłum. Z. Rau), Warszawa 1992, § 27.

¹⁴ K. Marx, *Capital*, Vol. III, New York 1967, s. 440; zob. także S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship...*, s. 130 i n.

ludów zamieszkujących ziemię – uwzględniając zarówno osoby płci męskiej, jak i żeńskiej – tradycyjnie wykonywało to, co nazywam „etyczno-reprodukcyjną *praxis*”, w szczególności w kulturach, które skupiają się na wartości użytkowej. Niemniej jednak zdaje się, że to kobiety wykonywały przeważającą część takiej pracy, tak jak wciąż ma to miejsce w naszych rozwiniętych angloeuropejskich społeczeństwach rynkowych¹⁵. Niebezpieczeństwo płynące z promowania idei solidarności w dzisiejszych czasach jest niebezpieczeństwem polegającym na wchłonięciu wszystkich innych grup pracujących z myślą o wytworzeniu wartości użytkowej (bezpośrednio lub pośrednio) do historycznie dominujących w solidarności modeli działania produkcyjnego i wojowniczego, typowych dla białych mężczyzn.

3. PRODUKCJA *VERSUS* REPRODUKCJA

Etyczno-reprodukcyjną *praxis* można prawdopodobnie najlepiej zrozumieć przeciwstawiając ją temu, czym nie jest: nie jest bowiem ani formą aktywności militarnej, ani produkcją. Określenie *produkcja* stosuję tu (podobnie jak Arystoteles) w odniesieniu do formy działań podejmowanych jedynie w celu *wytworzenia produktu*. Do działań tych zaliczyć można: rzeźbienie posągu (praca rzemieślnicza), rolnicze łączenie pracy z ziemią (jak u Locke’a) czy pracę mającą na celu otrzymanie płacy (jak w nowożytnej fabryce). Wszystkie te aktywności można uznać za „zawłaszczanie materialnego, fizycznego świata” (np. rzeźbienie posągu, uprawa pszenicy, zarobkowanie). *Nie są* one jednak celem samym w sobie. W nowożytności, wraz z rozwojem rynku pracy celem produkcji jest zazwyczaj pewna forma „własności prywatnej”, wartości wymiennej lub dobra prywatnego, które pragnie się zdobyć dla własnych celów.

¹⁵ Zob. m.in.: M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Halifax, Nova Scotia 1993; S. Harding, *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory*, (w:) E. F. Kittay, D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, New Jersey 1987, a także inne eseje w: E. F. Kittay, D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, New Jersey 1987, s. 296–315. Istotne w tym kontekście są także: koncepcja *pracy emocjonalnej* Arlie R. Hochschild (*The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley–Los Angeles–London 2012) oraz gwałtowny wzrost literatury poświęconej *trosce*, będącej odpowiedzią na teorię Carol Gilligan (*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Moral Development*, Cambridge 1982) i jej polityczną wersję przedstawioną przez Joan C. Tronto (*Moral Boundaries: a Political Argument for the Ethic of Care*, New York 1993). Warto ponadto zwrócić uwagę na dzieła argumentujące za istnieniem również drugiej, ponadkulturowej różnicy pomiędzy dwiema płciami (obok faktu, że kobiety we wszystkich społeczeństwach zazwyczaj bardziej niż mężczyźni troszczą się o noworodki i małe dzieci). Różnica ta polega na tym, że kobiety w znacznie mniejszym stopniu, o ile w ogóle, uczestniczą w bezpośrednich działaniach militarnych (J. Goldstein, *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge 2001, s. 21 i n.).

W przeciwieństwie do tego, etyczno-reprodukcyjna praca lub *praxis* nie są w pierwszej kolejności w ogóle zorientowane na zawłaszczanie świata fizycznego, lecz dotyczą tego, co można określić jako ludzki świat społeczny: jest to tworzenie, wspieranie lub *reprodukcja relacji*. Należy tu zaliczyć: opiekę nad dziećmi, zajmowanie się chorymi i starszymi, a także wspieranie osób będących w kwiecie wieku – poprzez łagodzenie strachu, pielęgnowanie talentów, umacnianie nadziei, praktyczne działania na rzecz innego lub zwyczajne cieszenie się ich talentami i zdolnościami. Kwestią kluczową jest *ich* dobro oraz natura *naszego* stosunku wobec nich: w idealnym przypadku, według mojej analizy, relacje te mieszczą się w kategorii przyjaźni jako celu samego w sobie¹⁶. Te rozliczne działania są formami *praxis*, czyli celami samymi w sobie.

Należy wprowadzić tu kilka rozróżnień. Przede wszystkim ważne jest, by odróżnić etyczno-reprodukcyjną *praxis* od etyczno-reprodukcyjnej *pracy*. Jeżeli z jednej strony działania oparte na myśleniu o działaniu na rzecz lub uczeniu innego są celem samym w sobie lub są podejmowane dla czerpania elementarnej radości z samej relacji – co często ma miejsce pomiędzy prawdziwymi przyjaciółmi lub pomiędzy cnotliwymi rodzicami i ich dziećmi itp. – to działania te są formą *praxis*. Jeżeli z drugiej strony czynności te stają się uciążliwe, a ich kontynuacja wymaga zewnętrznej zachęty (na przykład ciężka praca związana z prowadzeniem domu), to nabywają one cechy etyczno-reprodukcyjnej *pracy*, jak ma to miejsce na przykład w przypadku zmęczonej matki, która nie troszczy się już o swoje dziecko spontanicznie, lecz czyni to z obowiązku lub z uwagi na wstyd. Jeżeli taka reprodukcyjna praca wkracza na rynek – opłacana opiekunka do dziecka lub otrzymujący stałą pensję nauczyciel czy lekarz – nabiera ona atrybutów produkcji. Produkuje ona wartość wymienną lub „kapitał” i często jest to główny powód, dla którego w ogóle jest wykonywana. Z moich badań wynika, że prawie wszystkie podejmowane na rynku działania, które zorientowane są na innych ludzi, należy uznać za „produkcyjną pracę”; wpisują się one w kategorię *usług*. Bez zachęty w postaci płacy lub innego zewnętrznego zwrotu kosztów prawdopodobnie nie byłyby one w ogóle podejmowane. Oczywiście wiele naszych działań jest w różnym stopniu mieszkanką dwóch powyższych kategorii (*praxis* i *pracy*).

Po drugie, warto przywołać pochodzący ze starożytnej Grecji termin *philia*, ponieważ jest on znacznie szerszy i, w przeciwieństwie do wąskich konotacji naszego nowożytnego słowa *przyjaźń* (lub angielskiego słowa *friendship* czy niemieckiego *Freundschaft*), uchwytuje to, co *wspólne* wszystkim typom pozytywnych relacji. *Philia* obejmuje nie tylko najlepsze relacje pomiędzy rodzicami a dziećmi, lecz również dobre relacje pomiędzy rodzeństwem, przyjaciółmi, zakonianymi, a nawet pomiędzy współobywatelami (*politike philia*). W najlepszym

¹⁶ Jeżeli natomiast troszczyć się tylko lub przede wszystkim o *moje własne* dobro, nie jest to przyjaźń, lecz instrumentalne traktowanie innego.

przypadku – i we wszystkich tych przykładach – można powiedzieć, że na relację przyjaźni składają się (co najmniej): 1) obopólna świadomość moralnej równości innego; 2) wzajemna sympatia i dobra wola wobec innego, *ze względu na dobro jego, a nie własne*; 3) praktyczne „działanie” na rzecz innego. Arystoteles wymienia te trzy cechy jako niezbędne do zaistnienia wszelkiej prawdziwej przyjaźni¹⁷.

Po trzecie, odwołuję się do starożytnego terminu *philia* nie tylko dlatego, że nasze nowożytne rozumienia przyjaźni przez wieki ulegały zwężaniu, lecz także dlatego, iż są one zdominowane przez to, co nazywam *modelem równego braterstwa*. Stosując to określenie, mam na myśli zapoczątkowany przez Arystotelesa ideał (a przynajmniej dominujący w wielu fragmentach *Etyki nikomachejskiej*), oparty na relacji pomiędzy dwoma dojrzałymi, samowystarczalnymi i podobnie usytuowanymi mężczyznami. Przyjaciół jest w tym przypadku zaskakująco podobny do mnie – pod względem wieku, umiejętności, płci, statusu, cnoty i zainteresowań. Jako że przyjaciel jest postrzegany jako dojrzały, szlachetny i w znacznym stopniu samowystarczalny (*autarkia*), nie muszę wykonywać dla niego wielu praktycznych, żmudnych, codziennych czynności (ma w domu gospodynię, żonę lub niewolnika), lecz wciąż będę hojnie obdarzać go moim czasem, działaniem i pieniędzmi oraz służyć mu pomocą. Przyjaciół ten stoi u mojego boku i obaj czerpiemy przyjemność ze wspólnych aktywności – przede wszystkim z polityki, sportu i filozofowania. Całkowicie ufam temu drugiemu ja – jest on bowiem moim „drugim ja” – i w istocie jesteśmy „jak bracia”. Jeden wybitny naukowiec pokusił się nawet o stwierdzenie, że Arystotelesowski ideał przyjaźni jest relacją pomiędzy dwoma identycznymi męskimi bliźniętami¹⁸! W tym braterskim ideale prawdziwej przyjaźni *założenie* równości i identyczności przyjaciół jest od samego początku kluczowe dla ich relacji.

Jestem w pełni świadoma, że to, co nazywam „modelem równego braterstwa” (jako że zakłada on wysoki stopień identyczności przyjaciół), nie jest jedyną możliwą interpretacją Arystotelesowskiego spojrzenia na kwestię przyjaźni. Na przykład wiele tradycyjnie pomijanych fragmentów oraz najnowsze publikacje poświęcone *Etyce eudemejskiej* Arystotelesa ujawniają większą subtelność jego stanowiska. Interpretacje te podkreślają, że uznawał istnienie prawdziwych różnic pomiędzy przyjaciółmi, wynikających z ich ucieleśnionej formy, jak również pisał o łączącej ich wspólności emocji i spostrzeżeń, nie zaś jedynie podobieństwie intelektu i zainteresowań. Podobnie jak w wielu innych obszarach myśli Arystotelesa, wyróżnić tu można przynajmniej dwie sprzeczne tendencje¹⁹.

¹⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (tłum. D. Gromska), Warszawa 2012, ks. IX; także J. Cooper, *Aristotle on Friendship*, (w:) A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, s. 323 i n.

¹⁸ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, rozdz. 5.

¹⁹ W ślad za Marthą Nussbaum i innymi, dokonałam w innym miejscu rozróżnienia na *intelektualistyczną interpretację* człowieka u Arystotelesa, która utożsamia jego istotę z rozumem, oraz na *bardziej całościową interpretację*, w której to człowiek postrzegany jest jako ucieleśniony

Pomimo tego paradygmat równego braterstwa dominuje w Arystotelesowskiej *Etyce nikomachejskiej* [w jego dojrzałej pracy poświęconej przyjaźni (zob. też: Price, 1989)]. Uważam więc, że takie rozumienie jest tradycyjną interpretacją Arystotelesowskiego spojrzenia na przyjaźń i przeniknęło ono nie tylko do naszej zachodniej tradycji filozoficznej, lecz w dużej mierze także do naszego dzisiejszego zdrowego rozsądku. Descartes pisze na przykład: „Jeśli (...) poważy się przedmiot swej miłości mniej niż siebie, ma się dla niego jedynie prostą przychylność; jeśli poważy się go na równi z sobą, to jest to przyjaźnią, a jeśli ceni się go więcej, namiętność tę można nazwać oddaniem”²⁰. Przyjaźń wymaga równości jako swojej podstawy.

Ponadto wspomniane wyżej *obopólne działanie praktyczne* jest w nowożytności zazwyczaj rozumiane bardziej jako „działanie z” przyjacielem niż „działanie na jego rzecz”. Takie oparte na współpracy czynności, które opisuje wyrażenie *działanie z* (czy to w odniesieniu do towarzysza broni, pracy nad projektem biznesowym, współdziałania w sporcie czy filozofowania), są podkreślane przez nowożytnych myślicieli w stopniu nawet większym niż u Arystotelesa. C. S. Lewis pisze na przykład w swoim słynnym eseju, że: „przyjaźń musi posiadać swój *ośrodek*” (dotyczyć czegoś więcej niż samych zaprzyjaźnionych osób), dlatego też: „wyobrażamy sobie kochanków siedzących twarzą w twarz, a przyjaciół ramię przy ramieniu”²¹. Przekonanie, że przyjaźń musi dotyczyć *czegoś innego niż* sama relacja oraz założenie, że między przyjaciółmi panuje *de facto* równość i podobieństwo (klasy, wieku, rasy, statusu i tak dalej), stało się niemalże aksjomatyczną prawdą w nowożytnej tradycji Zachodu.

Wraz z historycznym rozwojem, to znacznie szersze i bogatsze pojęcie *philia* – obejmujące szeroki zakres działań i relacji pomiędzy różnymi rodzajami ludzi – powoli poddaje się węższemu paradygmatowi równego braterstwa. W ten sposób „prawdziwa przyjaźń” zostaje *przeciwstawiona* wielu innym relacjom, *z którymi w rzeczywistości ma ona wiele wspólnego*: na przykład najlepszym relacjom pomiędzy mężczyznami i kobietami; wysokiej jakości relacjom erotycznym; dobrym relacjom, jakie rodzice mogą mieć ze swoimi dziećmi; a także wszystkim tym specjalnym relacjom pomiędzy odmiennymi ludźmi, na przykład pod względem: wieku, płci, klasy, religii, rasy czy kultury. Zakres takiej nowoczesnej „przyjaźni” staje się coraz węższy (i coraz bardziej prywatny), aż w końcu całkowicie znika ona ze społeczeństwa – a przynajmniej staje się coraz rzadsza.

i składający się w swojej istocie z intelektu, emocji i doznań zmysłowych (por. *On Civic Friendship...*, rozdz. 2). W drugiej interpretacji ideał przyjaciela również jest *ucieleśniony* i zawiera o wiele więcej *różnic* niż w modelu równego braterstwa, który nakreśliłam powyżej i w którym nacisk położony jest na współdzielony intelekt (zob. także A. Flanke, *Friendship and the Sunaesthetic Self*, „Epoché” 2005, Vol. 10, No. 1, s. 37–63).

²⁰ R. Descartes, *Namiętności duszy* (tłum. L. Chmaj), Warszawa 1958, s. 84.

²¹ C. S. Lewis, *Cztery miłości* (tłum. P. Szymczak), Warszawa 1993, s. 88. Dzisiaj wciąż zgadza się z nim T. Spragens, zob. *idem*, *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals*, Lanham 1999, s. 182.

Należy dodać, że ograniczając w ten sposób koncept przyjaźni, wyłączyliśmy z niej również ogromną większość przyjaźni, w jakie historycznie zaangażowane były kobiety, między innymi: długoterminowe przyjaźnie pomiędzy wieloma kobietami i ich dziećmi (rozciągające się na całe życie), ich relacje z innymi kobietami w różnym wieku oraz z zależnymi od nich ludźmi – młodszymi lub starszymi. Pragnę więc zerwać z tą tendencją.

Zadziwiający jest stopień, w jakim nowożytne koncepcje przyjaźni (nawet te dotyczące współczesnych przyjaźni między kobietami) wciąż podążają śladem (męskiego) modelu równego braterstwa, pierwotnie stworzonego przez Arystotelesa. Podobieństwo i równość traktują wytrwale jako *warunki niezbędne*, nie zaś cele przyjaźni. Jednym z wciąż przywoływanych obrazów, gdy mowa jest o *bliskich przyjaciółach*, jest na przykład relacja pomiędzy dwiema nastolatkami (lub dwoma nastolatkami) z tej samej klasy w szkole, które spędzają ze sobą prawie cały czas i które mówią, ubierają się i zachowują w niemal identyczny sposób – z pewnością nie jest to model dojrzałej przyjaźni! Podobnie też nowożytne (zachodnie) koncepcje przyjaźni są od dawna oparte na fundamencie fizycznego i kulturowego podobieństwa (odnośnie do: wieku, rasy, płci, religii) i zazwyczaj pomijają różnice. Jeżeli przyjaźnie te akcentują „praktyczne działanie”, to jest to zazwyczaj *działanie z*, zamiast *na rzecz* innego. Słyszymy więc, że matki nie powinny starać się być „przyjaciółkami” swoich dzieci (co zazwyczaj oznacza, że nie powinny próbować zachowywać się jak ich nastoletnie córki), a profesorowie nie powinni przyjaźnić się ze swoimi studentami²². W podobny sposób rodzice często upominają swoje dzieci, by te „trzymały się ze swoimi” (i nie nawiązywały relacji z czarnoskórymi lub z katolikami), a dwie młode dziewczyny lub dwóch chłopców, którzy bezustannie patrzą sobie w oczy, natychmiastowo szufladkuje się jako „pedałów” lub „lesby”²³ i często odseparowuje od siebie w szkołach.

Istnieje jednak alternatywa dla tego dominującego paradygmatu przyjaźni jako równego braterstwa. Alternatywa ta jest szeroko rozpowszechniona w praktyce, lecz teoretycznie niedostrzegalna i w dużej mierze niedoceniana²³.

Z uwagi na brak lepszego terminu, nazywam ten alternatywny model *przyjaźnią różnych*. W takiej przyjaźni równość wciąż odgrywa kluczową rolę, lecz jest to teraz *równość celu*, nie zaś równość jako zasada stanowiąca podstawę tej relacji. Prawdziwi przyjaciele dążą do utrzymania pewnej formy wzajemnego „dawania i brania” oraz równowagi pomiędzy sobą, gdy tylko to możliwe, nawet jeżeli są bardzo odmienni i inaczej usytuowani. W tym modelu dobra matka może pielęgnować, wspierać i wychowywać swoje małe dziecko, mając za cel jego niezależność –

²² Por. S. M. Cahn, *Saints and Scamps: Ethics in Academia*, Lanham, Maryland 2011, rozdz. 2; gdzie autor przekonuje, że profesorowie nie powinni zaprzyjaźniać się ze swoimi studentami.

²³ W oryginale Autorka użyła słowa *queer*, którego nie sposób przetłumaczyć na język polski (przyp. tłum).

²³ Jak już wspomniałam, ostatnie publikacje zaczynają poruszać ten temat, posługując się nawet przykładami z tekstów samego Arystotelesa (zob. przyp. 19).

co najmniej równą jej niezależności – a dobre dziecko zazwyczaj odwzajemnia to w późniejszym życiu, wspierając rodzica na starość. Może ich łączyć relacja prawdziwej przyjaźni. Podobnie biały przyjaciel może nie pozwalać na obelgi kierowane w stronę jego czarnoskórego przyjaciela, zamożniejszy przyjaciel może finansowo wspierać biedniejszego, a inna kobieta może udzielić reprimendy przyjaciółce, która stała się zbyt arogancka. Co więcej, jedynie ten model *dążenia do utrzymania przybliżonej równości pośród zmian i różnic*, może wyjaśnić wiele głębokich i trwających całe życie przyjaźni – może niemożliwych w starożytnym świecie – pomiędzy osobami w bardzo różnym wieku, różnych płci, a także pomiędzy ludźmi z odmiennych kultur, ras czy grup etnicznych. Takie relacje stały się istotną częścią nowoczesnego, wielokulturowego i demokratycznego świata²⁴.

Pogląd, że przyjaciele nie robią rzeczy *dla* siebie, lecz *ze* sobą, jak twierdzi C. S. Lewis, jest kolejną pozostałością po modelu równego braterstwa, w którym to przyjaciele byli od siebie ekonomicznie niezależni, a codzienną pracę reprodukcyjną wykonywali niewolnicy lub kobiety. Dzisiaj jednak takie spojrzenie jawi się jako zwykłe uprzedzenie. Relacje przyjaźni, w szczególności pomiędzy kobietami, obejmują sporą ilość „działania na rzecz” innego (czy to na rzecz dzieci, starzejących się rodziców lub teściów, innych kobiet czy męża), a więc nie wpisują się w model równego braterstwa. Co więcej, współcześnie wielu mężczyzn również myśli o i stale pomaga swoim przyjaciółom, dzieciom i członkom społeczności, do których należą.

Uważam ponadto, że istotne jest odróżnienie tego, co można nazwać *negatywną i pozytywną* formą przyjaźni (rozumianej jako *philia*). Pisząc o „negatywnej przyjaźni”, mam na myśli taki rodzaj przyjaźni i więzi, który *opiera się* na posiadaniu wspólnego wroga lub wspólnej przeszkody. Związek intensyfikuje się poprzez mierzenie się z przeciwnościami losu lub wspólnym wrogiem. Na przykład Carl Schmitt gloryfikuje rodzaj przyjaźni opartej na rozróżnieniu „my kontra oni”, nie odwołując się w swoich pracach do jej bogatszego rozumienia²⁵. Przyjaźń jest dla Schmitta współpracą nawiązywaną i utrzymywaną dzięki potrzebie konfrontacji ze wspólnym zagrożeniem lub wrogiem (paradygmat dwóch żołnierzy jednoczących się pod ostrzałem). Relację przyjaciel–wróg postrzega on nawet jako cechę charakterystyczną polityczności. Takich *towarzyszy* może bez wątpienia połączyć mocna i długoterminowa więź emocjonalna, z czego zdaje sobie sprawę każdy, kto uczestniczył w spotkaniach weteranów. Nie jest to jednak adekwatny opis przyjaźni *w ogóle*.

²⁴ W moim osobistym przypadku, gdy byłam po czterdziestce, moją najbliższą przyjaciółką była pewna kobieta po osiemdziesiątce (dziś już nieżyjąca), a jednym z moich najbliższych i najdroższych przyjaciół od 30 lat (od czasu studiów) jest starszy katolik pochodzenia palestyńskiego-izraelskiego, który w młodości jeździł na wielbłądach, podczas gdy ja dorastałam w białym, ateistycznym, amerykańskim domu wyższej klasy średniej. Mogłoby się wydawać, że nie mamy absolutnie *nic* wspólnego. Taka relacja nie mogłaby istnieć w świecie Arystotelesa.

²⁵ Zob. przyp. 2 powyżej.

Istnieje bowiem również *pozytywna przyjaźń* – przyjaźń, którą nawiązuje się pozytywnie, ze względu na nią samą, jak ma to miejsce w przyjaźni pomiędzy osobami, które czują, że są sobie bliskie; znajdują się w podobnych okolicznościach lub naprawdę się lubią. Tacy przyjaciele: szanują się nawzajem jako moralnie równi, wzajemnie wyrażają wobec siebie dobrą wolę, „cieszą się swoim towarzystwem” oraz podejmują wiele praktycznych działań na rzecz innego. Relacje te mogą występować także pomiędzy rodzicami i ich dziećmi, rodzeństwem czy zakochanymi. Dla takich powszechnych i codziennych relacji „posiadanie wroga” jest w dużym stopniu *nieistotne*. Podejrzanie brzmi na przykład stwierdzenie, że jestem prawdziwym przyjacielem Martina, *ponieważ* nienawidzę Petera; lub że poślubiłam mojego męża, *ponieważ* chciałam uciec od mojej rodziny – takie powody wydają się zazwyczaj słabymi podstawami dla relacji. Co więcej, zdrowe dziecko stosunkowo późno uczy się samego słowa *wróg* (w porównaniu do określeń: „mama”, „tata”, „baba” itp.). Pozytywne związki *nie* muszą wynikać z istnienia jakiegoś wroga – w rzeczywistości pozytywna sympatia i pozytywne tworzenie więzi zdają się być znacznie bardziej elementarnymi postawami ludzkimi.

W tym momencie może oczywiście pojawić się następujący zarzut: taka przyjaźń jest w istocie możliwa, lecz w momencie, w którym opuszczamy sferę życia osobistego i wkraczamy w sferę polityczną, staje się ona coraz mniej prawdopodobna. Jesteśmy tu pośród zupełnie obcych, a opisywane przez Schmitta przyjaźnie oparte na rozróżnieniu „my kontra oni” zdają się być znacznie bardziej odpowiednie. Schmitt uważa nawet, że rozróżnienie przyjaciel–wróg jest *cechą charakterystyczną* polityczności. Pozostaje pytanie, czy jest to prawda.

Dotychczas próbowałam jedynie pokazać, że nasze świadome ideały przyjaźni osobistej pozostają w dużej mierze upłciowione. Wciąż jesteśmy w dużym stopniu zniewoleni modelem równego braterstwa. Jednakże alternatywna forma przyjaźni pośród różnic – typowa w życiu tak wielu kobiet – wciąż funkcjonuje w praktyce i pod powierzchnią teoretycznych, utrwalanych przez wieki dogmatów. W następnej części przedstawię argumenty przemawiające za tym, że owa alternatywna koncepcja, którą nazywam *przyjaźnią różnych* – pozytywna w swojej naturze, nade wszystko praktyczna, postrzegająca przybliżoną równość jako swój cel, nie zaś jako warunek istnienia – jest w rzeczywistości nie tylko potrzebna w formie politycznej, jako że jest odpowiednia dla nowożytnych, poreformacyjnych, pluralistycznych demokracji, lecz jest ponadto możliwa do osiągnięcia.

4. PRZYJAŹŃ OBYWATELSKA: DLACZEGO JEST POTRZEBNA?

Musimy przede wszystkim dokładnie zrozumieć, czym jest polityczna lub obywatelska przyjaźń i dlaczego jest ona tak ważna. Jak już argumentowałam

w innym miejscu, przyjaźń obywatelska jest tą formą przyjaźni, której cechy przejawiają się *za pośrednictwem* konstytucji społeczeństwa, w jego publicznym zbiorze praw, w głównych instytucjach i obyczajach społecznych. Przyjaźń obywatelskiej nie wolno mylić z przyjaźnią osobistą²⁶. Trzy niezbędne cechy każdej prawdziwej przyjaźni, które wymieniłam powyżej – wzajemna świadomość moralnej równości, nieegoistyczna dobra wola wobec innego oraz praktyczne działanie na jego rzecz – są w stanie rzeczywiście przetrwać w formie politycznej, gdy zostaną wcielone w to, co Rawls nazywa *podstawową strukturą* społeczeństwa. Wyrażają się w sposobie, w jaki główne instytucje społeczne, ekonomiczne i polityczne społeczeństwa współpracują w jednym systemie oraz rozdzielają prawa i obowiązki.

Sam Rawls uważa na przykład swoją zasadę zróżnicowania (która głosi, że nierówności strukturalne w sprawiedliwym społeczeństwie zawsze muszą działać na korzyść najgorzej usytuowanej grupy) za wyraz „braterstwa” wcielonego w podstawową strukturę sprawiedliwego społeczeństwa²⁷. W podobny sposób obywatele demokracji mogą wykazywać troskę i zainteresowanie (lub lekceważenie) wobec swoich współobywateli jako całości, poprzez głosowanie oraz wprowadzanie w życie praw przynajmniej w minimalnym stopniu „troszczących się” o wszystkich (lub nie) – które zapewniają, że wszyscy są przyzwoicie odżywieni i mieszkają w godnych warunkach, pracują oraz mogą korzystać z opieki zdrowotnej (lub pozwalają, by inni byli niedożywieni i żyli w slumsach). W rezultacie owe prawa i obowiązki przekładają się na typowe oczekiwania i zobowiązania każdego obywatela. Takiej przyjaźni nie należy ograniczać do małych starożytnych *polis* i uważać, że nie ma dla niej miejsca w nowożytnych państwach narodowych, jak twierdził Rousseau i wielu innych. Jako że przyjaźń polityczna funkcjonuje poprzez społeczne i polityczne instytucje, a także za pośrednictwem wpajanych przez nie nawyków, norm społecznych i obyczajów, jej atrybuty mogą dotyczyć milionów. Mogę więc osobiście nienawidzić moich niektórych współobywateli, lecz wciąż być ich obywatelską przyjaciółką. Oznacza to jedynie tyle, że cały czas będę zachowywać pewne minimalne standardy w moim podejściu do nich.

W tym momencie wyłania się kluczowa różnica pomiędzy starożytną przyjaźnią polityczną a nowożytną przyjaźnią obywatelską. Biorąc pod uwagę to, co często określa się „faktem nowożytnego pluralizmu”, poreformacyjna przyjaźń obywatelska musi funkcjonować również *za pośrednictwem* doktryny praw jednostki²⁸. Innymi słowy: nowożytną przyjaźń obywatelską należy odróżnić od jakiegokolwiek starożytnej formy *politycznej*. Dziś prawnie uzasadniona troska i zainteresowanie, jakimi wzajemnie darzą się obywatele demokracji, nie mogą już być dogmatycznie narzucane z góry lub z zewnątrz, lecz muszą funkcjonować – podobnie do innych osiągnięć oświecenia – w ramach powszechnie uznanych

²⁶ Zob. S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship...*, s. 52 i n.

²⁷ J. Rawls, *A Theory...*, s. 90–91.

²⁸ Zob. S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship...*, rozdz. 4.

praw i w obszarze legitymizowanych „obywatelskich” różnic: religijnych, kulturowych i tych związanych z uznawanymi doktrynami moralnymi. Obecność nowożytnej przyjaźni obywatelskiej w społeczeństwie wymaga w związku z tym, by treść praw (i konstytucji) wyrażała zainteresowanie wszystkimi obywatelami (w jakimkolwiek stopniu), a ponadto by obywatele byli edukowani w zakresie podstawowych faktów dotyczących życia ich współobywateli. Muszą oni na przykład posiadać wiedzę z zakresu podstawowej geografii człowieka, dotyczącej warunków i miejsc zamieszkania innych ludzi, ich głównych obyczajów i praktyk religijnych, a także w zakresie standardów, jakich należy przestrzegać w odniesieniu do innych. Obywatele powinni zostać nauczeni spełniania obowiązków względem swoich współobywateli i powinni robić to chętnie. Obywatelska edukacja demokratyczna staje się obowiązkowa i pełni centralną rolę w państwie.

W takiej interpretacji ideał przyjaźni obywatelskiej obejmuje wszystkie te działania, które obywatele podejmują dla siebie wzajemnie tylko z jednego powodu – w celu tworzenia i utrzymywania kwitnących relacji obywatelskich i ich unii jako społecznej całości. Działania te mogą przybierać różny wymiar – od pomagania obcemu w przejściu przez ulicę; uczciwego płacenia podatków zapewniających opiekę zdrowotną innym; angażowanie się w zagwarantowanie sprawiedliwej procedury głosowania; aż po odbywanie uniwersalnej i obowiązkowej służby obywatelskiej; osobistą pomoc ofiarom w czasie kryzysu; lub aktywną walkę o prawa uciśnionych. Jak już wspomniałam, państwo musi być zaangażowane w reprodukcję takiej przyjaźni obywatelskiej, jako że pośredniczy ono w kształtowaniu świadomości, jaką obywatele mają na temat swojej wzajemnej sytuacji (poprzez edukację, regulowanie działalności mediów itp.). Prawa i instytucje administracji państwowej mogą więc *sprzysiać wzajemnej dobrej woli* pomiędzy obywatelami, za pośrednictwem właściwie uformowanych instytucji i praw, lub jej odwrotności – obojętności czy jawnej wrogości. Wybór jest prosty: nasze instytucje mogą promować częściową mentalność „my kontra oni”, pozwalając na duże nierówności w zakresie własności prywatnej i bogactwa, jak i na to, by podejrzliwość i niepewność szerzyły się wśród ludzi; lub przeciwnie – nasz system instytucjonalny może działać na rzecz większej przyjaźni obywatelskiej poprzez dążenie do publicznego ustanawiania i ciągłego wspierania godności moralnej każdej jednostki. John Rawls wierzy, że jego zasada zróżnicowania (zasada, która głosi, że nierówności strukturalne w podstawowej strukturze społeczeństwa są usprawiedliwione o tyle, o ile przynoszą one korzyść osobom najgorzej usytuowanym) jest wyrazem „braterstwa” – niechęci, by mieć więcej, jeżeli nie skorzystają na tym również inni²⁹. Sugeruje on nawet, że w celu wdrożenia tej zasady i sprawnego identyfikowania potrzeb potrzebny jest w rządzie czwarty dział – dział „dystrybucji”³⁰. W podobny sposób publicznie ufundowane wybory

²⁹ J. Rawls, *A Theory...*, s. 90.

³⁰ *Ibidem*, s. 245.

demokratyczne za jednym zamachem usunęłyby dużą część korumpującego wpływu prywatnych pieniędzy na proces demokratycznych wyborów i umożliwiłyby wszystkim obywatelom (lecz głównie tym biednym) znacznie bardziej zadowalający w nich udział. Z pewnością byłby to wyraz większej przyjaźni obywatelskiej w ogóle³¹. Inne instytucje i praktyki, które wyrażają tę wartość, to na przykład: wdrożenie powszechnego systemu opieki zdrowotnej, dobrze zaprojektowane programy akcji afirmatywnych (a nawet przeprosiny i rekompensata dla długo dyskryminowanych grup) czy obowiązkowa służba obywatelska³².

Dlaczego jednak taka przyjaźń obywatelska jest *potrzebna*? Jak stwierdzam w innym miejscu, według Arystotelesa jest to jedyna droga umożliwiająca prawdziwą formę sprawiedliwości³³. Oznacza to, że bez minimalnego poziomu dobrej woli w społeczeństwie (obopólnie przyjaznego nastawienia, ciągłej pracy nad utrzymywaniem moralnej równości pomiędzy obywatelami, wzajemnych praktycznych działań na rzecz innego) – wyrażonego teraz w konstytucji danego państwa oraz widocznego w jego prawach i obyczajach społecznych – obywatele mogą i często *będą uważać*, że są niesprawiedliwie traktowani, nawet jeżeli reguły sprawiedliwości w węższym sensie są rygorystycznie przestrzegane. Biedni będą na przykład odmawiali przestrzegania prawa, a bogaci rezygnacji ze swoich niesprawiedliwych przywilejów. Przyjaźń obywatelska pomiędzy obywatelami jest konieczna, by *obiektywnie* określić granice równości społecznej i materialnej: by zapewnić, że wspólnota polityczna nie rozpadnie się na dwa państwa – jedno bogatych, drugie biednych – co podważy niektóre lub wszystkie wspólne instytucje polityczne.

Postrzeganie wspólnoty politycznej jako przyjaźni politycznej opartej na praktykach społecznych i instytucjach politycznych – a współobywateli jako pewnego rodzaju demokratycznych przyjaciół – wydaje się niezbędne z jeszcze jednego powodu, który wiąże się z *motywem*. W życiu osobistym przyjaciele (pamiętajmy, że zaliczają się do nich zakochani i członkowie rodziny) to ludzie, którzy skłaniają nas do zatrzymania się i namysłu. Ostatecznie wszyscy pragniemy mieć prawdziwych przyjaciół – same pozory są niewystarczające – i wszyscy wiemy, jak to jest, gdy ktoś, kogo uważamy za przyjaciela, dopuszcza się zdrady – w relacji z nami kieruje się swoim dobrem zamiast naszym. Co więcej, z tego najbardziej fundamentalnego impulsu pchającego nas w kierunku innych oraz z naszej głębokiej wrażliwości na innych wyłania się świadomość wzajemności, chęć robienia *dla nich* rzeczy, a także potrzeba *samoograniczania* się w odniesieniu do nich.

Nasze publiczne życie etyczne powinno wyrastać z tych naturalnych impulsów. Jak bowiem, koniec końców, zmotywować obywateli do dobrowolnej wzajemnej pomocy, uczestnictwa w tworzeniu i podtrzymywaniu sprawiedliwych

³¹ *Ibidem*, s. 198.

³² Por. S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship*..., s. 193 i n., 231 i n.

³³ *Ibidem*, s. 54–55.

instytucji, a przynajmniej przestrzegania praw, nawet jeżeli prawa te nie zawsze mogą służyć ich bezpośrednim interesom. Krótko mówiąc: jak zmotywować do uczestnictwa we właściwie funkcjonującej demokracji? W przedstawianym tu ideale przynajmniej większość obywateli powinna przestrzegać prawa dlatego, że uważają je za słuszne i „uzasadnione”, nie zaś ze strachu lub nienawiści. Korzystając z rozróżnienia zaproponowanego przez H. L. Harta, jakkolwiek praktyka społeczna musi w dużej mierze wiązać się ze *zinternalizowaniem* pewnego zestawu zasad, nie zaś z działaniem motywowanym zewnętrznymi groźbami lub strachem (drugi przypadek kończy się państwem policyjnym, które nie jest w stanie przetrwać długo). Ogólna myśl jest taka, że struktura stanowiąca tło danego społeczeństwa nie może promować niepewności, wrogości lub obojętności, lecz pozytywne poważanie każdego obywatela przez wszystkich – aktywny, wzajemny szacunek i uznawanie godności każdej jednostki.

Jak jednak *doprowadzić do* tego pozytywnego poważania? Mówienie o równej godności każdego obywatela jest piękne i dobre, ale budowanie instytucji, które w praktyce respektują taką godność, wymaga *pracy* – specjalnego rodzaju pracy. Powracamy więc do omawianego wyżej alternatywnego modelu pracy i działania: do etyczno-reprodukcyjnej pracy i *praxis*. Odpowiedź brzmi tak: zaczynając postrzegać obywatela (nas samych) w inny sposób, nie ograniczając się do dwóch starszych modeli żołnierza-wojownika lub konkurującego producenta, lecz uwzględniając również trzecią koncepcję. W etyczno-reprodukcyjnej *praxis*, celem nie jest coraz większe bogactwo materialne, wyższy status, władza lub panowanie nad innymi (zdecydowanie celem nie jest także ich śmierć), lecz raczej radość z niematerialnych (duchowych i estetycznych) dóbr oraz kwitnących relacji ludzkich – zarówno prywatnych, jak i obywatelskich. Z tego powodu musimy też uznać niezmiernie dużą ilość etyczno-reprodukcyjnych działań nadal podejmowanych niejako za kulisami, w tak zwanej sferze prywatnej i wciąż w przeważającej mierze przez kobiety. Istotne jest wydobywanie tego alternatywnego modelu działania z obszaru prywatnego (gdzie jest on marginalizowany) i na powrót umieszczenie go w świetle dziennym życia publicznego – wyrowadzenie go z ukrycia i wprowadzenie do jawnej sfery publicznej. Owszem, ów model działania musi zostać przekształcony przez nowożytną doktrynę praw jednostki, lecz nawet wtedy nigdy nie powróci do modelu obywatela-żołnierza lub ekonomicznego producenta.

5. PRZYJAŹŃ OBYWATELSKA I SOLIDARNOŚĆ

Czym więc przyjaźń obywatelska różni się od dominujących pojęć solidarności? Wielokrotnie spotykam się z tym pytaniem – w szczególności w Europie, gdzie pojęcie solidarności zyskało ogromną popularność i jest blisko związane

z rozwojem standardów opieki społecznej Unii Europejskiej. W mojej opinii, gdy przeanalizuje się je dostatecznie głęboko – oraz gdy skonstruowane zostanie nowe *normatywne* pojęcie solidarności – różnica może nie być tak duża. Pojęcia solidarności i przyjaźni obywatelskiej zaczną upodabniać się do siebie, a przynajmniej na siebie nachodzić. Współcześnie na przykład wiele osób łączy solidarność polityczną z nieautorytatywnymi formami (np. Rehg), uznaje ją za warunek wstępny sprawiedliwości, lub utożsamia z podejmowaniem działań przeciwko niesprawiedliwości (np. Lawrence Blum, Enrique Dussel, Carol Gould lub Sally Scholz)³⁴. Ostatnio Hauke Brunkhorst zauważył także związek pomiędzy demokracją a solidarnością, co pozostaje w zgodzie z twierdzeniem Arystotelesa, że mocną stroną demokracji (pomimo jej mankamentów³⁵) jest jej nacisk na równość i braterstwo.

Mimo to istnieje wiele różnic między tymi pojęciami. Po pierwsze, jak już wskazałam, termin *solidarność* pojawił się w wyniku podkreślenia więzi społecznych pomiędzy członkami *produkcyjnych* ruchów robotniczych (przede wszystkim pomiędzy mężczyznami) oraz osobami *walczącymi* przeciwko niesprawiedliwościom politycznym (dopóki Durkheim nie przeanalizował tego terminu i nie uznał solidarności za „spoiwo społeczne”). Nie odnosił się natomiast do etyczno-reprodukcyjnej *praxis*. W takim ujęciu solidarność zbyt często sugeruje pewien rodzaj *negatywnej przyjaźni* – Schmittowską przyjaźń opartą na walce ze wspólnym wrogiem. Razem stajemy przeciwko Prześladowcy X (kapitalistom) lub Prześladowcy Y (mocarstwu kolonialnym), ale kiedy prześladowca ten zostaje pokonany, nasza jedność społeczna najczęściej również ulega rozpadowi.

Natomiast w sercu przyjaźni obywatelskiej (podobnie jak każdej prawdziwej przyjaźni) leży etyczna reprodukcja kwitnących relacji, będących celem samym w sobie. W przeciwieństwie do pojęcia solidarności, koncepcja przyjaźni obywatelskiej nie tylko opiera się na innym, „reprodukcyjnym” modelu pracy, lecz również uniemożliwia ignorowanie istotnej roli kobiet w etycznej i społecznej reprodukcji. Kobiety nie są już drugorzędne, wręcz przeciwnie – wyłaniają się w samym sercu fenomenu nowożytnej przyjaźni obywatelskiej.

Po drugie, wiele faktycznych (historycznych) ruchów solidarnościowych było motywowanych gniewem, zemstą, a nawet nienawiścią – uczuciami reaktywnymi. Z kolei w dążeniu do przyjaźni obywatelskiej występuje inna *postawa emocjonalna*. Trudno sobie wyobrazić, jak pozytywna i trwała przyjaźń obywatelska – wliczając w nią *praxis* budowania sprawiedliwych instytucji drogą konkretnych działań – mogłaby być motywowana nienawiścią, podobnie jak w przypadku prawdziwych, osobistych przyjaźni. Przyjaźń obywatelska wymaga indywidualnego rozpoznania moralnej równości innych, elastycznej dobrej woli wobec nich, a także praktycznego działania na ich rzecz – zakłada to jednak istnienie tego,

³⁴ Zob. przyp. 1 powyżej.

³⁵ Arystoteles, *Etyka...*, 1161b9–10. Za wadę demokracji uznał funkcjonującą w niej koncepcję wolności jako samowoli. Zob. także H. Brunkhorst, *Solidarity...*, rozdz. 1.

co (między innymi) feministki nazywały *empatycznym rozumieniem*³⁶. Spokojna i uzasadniona otwartość, jak również empatyczna życzliwość są kluczowe, ponieważ działania motywowane gniewem, nienawiścią lub zemstą (co przychodzi na myśl niektóre sztuki Bertolta Brechta) zawsze wiążą się z niebezpieczeństwem popełnienia nowych niesprawiedliwości. Takie negatywne motywacje tworzą w najlepszym wypadku jedynie „negatywne przyjaźnie” – zazwyczaj będące zaledwie tymczasowymi i zmieniającymi się sojuszami. Za to w sprawiedliwej i stabilnej demokracji celem jest rozwinięcie – poprzez instytucje i prawo – obywatelskiej dobrej woli, praktycznej elastyczności i uzasadnionego podejścia do innych oraz zwyczaju rozwiązywania konfliktów politycznych drogą dialogu i dyskusji, zamiast strachem, siłą i podstępem. Ową powściągliwą motywację i cichą pracę nad ustanowieniem sprawiedliwych instytucji można nazywać „solidarnością moralną” (jak czyni to Jean Harvey), ja jednak preferuję termin „przyjaźń obywatelska”, jako że określa on cel, do którego pozytywnie *dążymy*.

Co więcej, miasto jest prawdopodobnie *najmniejszą* jednostką przyjaźni obywatelskiej. Nie oznacza to jednak, że nie mogą również istnieć formy większych, a nawet międzynarodowych instytucji opartych na *phili*³⁷. W przeciwieństwie do tego, solidarność może odnosić się do najróżniejszych związków i ruchów niezależnie od rozmiarów: do międzynarodowej solidarności robotników lub do solidarności ze związkiem elektryków czy z plemieniem Nawaho. Dopóki jednostka koncentruje się na interesach konkretnej grupy, mamy do czynienia z solidarnością, lecz jeszcze nie z przyjaźnią obywatelską. Ta druga wymaga większej sprawiedliwości „obywatelskiej” – patrzy na większą całość, chroniąc jednak każdą jednostkę. Porusza się powoli na zewnątrz, za pośrednictwem doktryny praw jednostki. Jak już wspomniałam, ideał ten nie jest reaktywny, lecz pozytywny w kontekście swojego celu.

Ostatnio, dzięki Brunkhorstowi i innym, którzy dostrzegają niebezpieczną stronniczość tradycyjnych ujęć solidarności, popularność zyskuje pojęcie „solidarności obywatelskiej”. Uważam, że pomysł Brunkhorsta jest krokiem naprzód,

³⁶ Zob. także przyp. 15 powyżej i 40 poniżej.

³⁷ Muszę jednak podkreślić, że nie argumentuję tu za abstrakcyjnym, międzynarodowym kosmopolityzmem, lecz za aktywnym rozwojem przyjaznych relacji za pośrednictwem konkretnych i lokalnych zinstytucjonalizowanych praktyk. Mówiąc ogólnie, staram się obrać drogę środka pomiędzy zagorzałymi nacjonalistami i kosmopolitami: mamy *specjalne obowiązki wobec naszych współobywateli* (oraz obowiązek promowania praw człowieka w ogóle), lecz owe specjalne obowiązki nie opierają się na postrzeganiu naszych współobywateli jako w pewien sposób „ważniejszych”, a jedynie na praktycznych uwarunkowaniach lokalnego organizowania się w obrębie *polis* lub państwa narodowego. Mamy ważniejszy obowiązek, by stworzyć i utrzymywać sprawiedliwe instytucje w naszym *miejscu zamieszkania*. W jednej z moich prac argumentuję przeciwko poglądowi kosmopolitycznemu i za *nowym państwem*, przede wszystkim zaangażowanym w promowanie przyjaźni obywatelskiej pomiędzy jego obywatelami, lecz także – w naturalnej konsekwencji – budowanie przyjaznych relacji na zewnątrz, z innymi narodami. Por. *On Civic Friendship...*, rozdz. 8.

gdyż solidarność kojarzona jest tutaj z orientacją *publiczną* (współcześnie, według Brunkhorsta, *uniwersalną*) oraz postępowaniem zgodnym z prawem³⁸. Musimy jednak zauważyć, że w tych nowych koncepcjach *oddalamy się od* pierwotnego znaczenia solidarności w *kierunku* pojęcia przyjaźni obywatelskiej. Zarówno perspektywa moralna (Harvey), jak i obywatelska (Brunkhorst) była nieobecna w długich teoretycznych i historycznych permutacjach pojęcia *solidarność*.

Fakt ten sprowadza mnie do ostatniego i być może najważniejszego punktu mojego porównania pojęć *przyjaźni obywatelskiej* i *solidarności*: przyjaźń obywatelska *jasno* wyraża, jaki *powinien być* ideał sprawiedliwego społeczeństwa demokratycznego. Można mówić o „solidarności obywatelskiej”, jak czyni to Brunkhorst (a jest to, jak już wspomniałam, postęp, w porównaniu z wcześniejszymi wykładnikami), a także argumentować za „solidarnością moralną”, jak robi to Harvey itd. Jednak we wszystkich tych przypadkach wciąż pozostajemy w niekorzystanej sytuacji, ponieważ termin „solidarność” zwyczajnie *mówi nam za mało*. Oznacza bycie „solidnym”, „zwartym” oraz „stanie razem”, lecz nie jest jasne w *imię jakiego celu*. Ideał moralny lub obywatelski, napędzający zacieśnianie więzów, nie został jeszcze dostatecznie szeroko omówiony przez teoretyków. Z kolei w przypadku przyjaźni obywatelskiej ideał ten jest zawarty w samej koncepcji przyjaźni – znanej mniej więcej każdemu z nas – a następnie rozwijany w ramach nowoczesnego państwa narodowego. Przywołuje elastyczne „dawanie i branie” pomiędzy obywatelami, którzy – mimo że nie są spokrewnieni, a czasami nie znają się osobiście, nie są też do siebie szczególnie podobni itp. – wykazują się dobrą wolą i rozległą świadomością społeczną, wzajemnie dążą do utrzymywania przybliżonej równości pomiędzy sobą i podejmują praktyczne działania, by ustanowić i podtrzymywać instytucje, które traktują wszystkich sprawiedliwie – *tak jak* między przyjaciółmi.

Podsumowując, w głębi naszych umysłów tkwią społeczne koncepcje tego, kim jest wzorcowy obywatel i jakie powinny być relacje pomiędzy obywatelami demokratycznymi. Wielu badaczy twierdzi, że to one kierują nie tylko naszymi codziennymi działaniami, lecz także działaniami ustawodawców i sędziów. Na przykład teoretycy prawa od Ronalda Dworkina po Roberto Unger twierdzą, że wiele aktów i decyzji prawnych opiera się nie tylko na podstawowych zasadach powszechnej praktyki, lecz również na leżących u ich podstaw wyobrażeniach społecznych, które muszą zostać sprecyzowane³⁹. Biorąc pod uwagę ten pogląd, uważam, że powinniśmy bardziej zagłębić się w ideały społeczne leżące u podstaw naszych dzisiejszych najlepszych ekonomicznych, prawnych i politycznych decyzji. Sugeruję, że opierają się one – lub powinny się opierać – na postrzeganiu naszego demokratycznego społeczeństwa jako społeczeństwa obywatelskich

³⁸ H. Brunkhorst, *Solidarity...*, rozdz. 1.

³⁹ W sprawie wczesnego stanowiska Dworkina w tej kwestii zob. *idem*, *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977, rozdz. 5; oraz R. Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge 1983, rozdz. 1.

przyjaciół. Ta idea społeczna zapewnia spójność i systematyzuje różne prawa i reguły, zgodnie z którymi postępujemy. Co istotne, w zależności od naszych fundamentalnych wyobrażeń społecznych i ich treści, *zmianie ulegną* interpretacje: konstytucyjnego prawa do „wolności osobistej”, reguł prawnych, jak na przykład „należytej staranności” lub „obowiązku zawiadomienia” (w przepisach regulujących ryzyko w przemyśle), czy teorii „społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw” itp.

Jednak, jak już wspomniałam, ponowne obudzenie pojęcia przyjaźni obywatelskiej dzisiaj, w kontekście XXI w., *nie oznacza* powrotu do Arystotelewskiego modelu równego braterstwa, lecz pójście dalej, w kierunku nowej „przyjaźni różnych”. Alternatywnym ideałem społecznym, który odgrywa rolę kierującej normy, jest model etycznej pracy i reprodukcji relacji opartych na *philii* – model, w którego centrum znajduje się włączenie kobiet i innych pomijanych grup. Wynikająca z niego koncepcja demokratycznego obywatela nie jest już tożsama z obywatelem-żołnierzem ani też z egoistycznym *homo economicos*. Nie jest to jednak także model czystego altruizmu – matki lub „opiekuńczej osoby” – jak sugerują niektóre feministki⁴⁰. Demokratycznego obywatela, jak udowadniałam, najlepiej postrzegać jako kogoś, kto rozumie „wzajemność” i zdolny jest do kierowania się rozumem i dobrą wolą; kto potrafi zarówno dawać, jak i brać; jest czasami samolubny i zagrożony, lecz również uступliwy, współczujący i hojny, gdy odczuwa bezpieczeństwo i jest odpowiednio wyedukowany. Lapidarnie: normą demokratycznego obywatelstwa powinna być norma obywatelskiego przyjaciela: model bogaty w sugestie dotyczące tego, jak godzić własne roszczenia z roszczeniami innych, a nawet jak rozwiązać wieczny konflikt pomiędzy samą wolnością i równością. Jak zauważa Kant w *Metafizyce moralności*, relacja przyjaźni prowadzi nas w kierunku wspólnego życia moralnego. Co więcej, zawarte w przyjaźni: wzajemność i dobra wola, nacisk na uzasadnione dawanie i branie oraz pryncypialne działania praktyczne podejmowane na rzecz innego, wyłaniają się w jego spojrzeniu jako najbardziej konkretny i codzienny przykład urzeczywistniania jego ideału *królestwa celów* w ludzkim życiu⁴¹.

REFERENCES

Arendt H., *The Human Condition*, Chicago 1959

Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (tłum. D. Gromska), Warszawa 2012

Blum L., *Three Kinds of Race-Related Solidarity*, “Journal of Social Philosophy”, Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1

⁴⁰ Zob. np. V. Held, *Feminist Morality*, Chicago 1993, s. 195; czy E. F. Kittay, *Love's Labor, Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York 1999, s. 19, gdzie idea macierzyństwa odgrywa istotną rolę w odrodzonym nowym obywatelu.

⁴¹ I. Kant, *Metafizyka moralności* (tłum. M. Siemek), Warszawa 2021, s. 357–361.

- Brunkhorst H., *Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Region, and the Global Public*, "Journal of Social Philosophy", Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1
- Brunkhorst H., *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community* (trans. J. Flynn), Cambridge 2005
- Cahn S. M., *Saints and Scamps: Ethics in Academia*, Lanham, Maryland 2011
- Cooper J., *Aristotle on Friendship*, (w:) A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980
- Descartes R., *Namiętności duszy* (tłum. L. Chmaj), Warszawa 1958
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977
- Flanke A., *Friendship and the Sunaesthetic Self*, "Epoché" 2005, Vol. 10, No. 1
- Gilligan C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Moral Development*, Cambridge 1982
- Goldstein J., *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge 2001
- Gould C., *Transnational Solidarities*, "Journal of Social Philosophy", Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1
- Habermas J., *Excursus on the Obsolescence of the Production Paradigm*, (w:) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1987
- Harding S., *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory*, (w:) E. F. Kittay, D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, New Jersey 1987
- Hartmann H., Markusen A., *Contemporary Marxist Theory and Practice: A Feminist Critique*, "Review of Radical Political Economics" 1980, Vol. 12, No. 2
- Harvey J., *Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship*, "Journal of Social Philosophy", Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1
- Held V., *Feminist Morality*, Chicago 1993
- Himmelweit S., *Reproduction and the Materialist Conception of History: A Feminist Critique*, (w:) T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion of Marx*, Cambridge 1991
- Hochschild A. R., *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley–Los Angeles–London 2012
- Kant I., *Metafizyka moralności* (tłum. M. Siemek), Warszawa 2021
- Kittay E. F., *Love's Labor, Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York 1999
- Kühne T., *Belonging and Genocide: Hitler's Community, 1918–1945*, New Haven 2010
- Lewis C. S., *Cztery miłości* (tłum. P. Szymczak), Warszawa 1993
- Locke J., *Traktat drugi*, (w:) J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (tłum. Z. Rau), Warszawa 1992
- Mansbridge J., *The Limits of Friendship*, (w:) R. Pennock, J. Chapman (eds.), *Participation in Politics, Nomos XVI*, New York 1976
- Marx K., *Capital*, Vol. III, New York 1967
- Mies M., Shiva V., *Ecofeminism*, Halifax, Nova Scotia 1993
- Okin S., *Whose Traditions? Which Understandings?*, (w:) S. Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York 1989
- Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge 1999

-
- Rehg W., *Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework*, "Journal of Social Philosophy", Special Issue on Solidarity 2007, Vol. 38, No. 1
- Schmitt C., *The Concept of the Political* (trans. G. Schwab), Chicago 1996
- Schwarzenbach S., *On Civic Friendship: Including Women in the State*, New York 2009
- Schwarzenbach S., *Women and Constitutional Interpretation*, (w:) S. Schwarzenbach, P. Smith (eds.), *Women and the United States Constitution*, New York 2003
- Spragens T., *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals*, Lanham 1999
- Tronto J. C., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993
- Unger R., *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge 1983