

BIBLIOTEKA WIEDZY WSPÓŁCZESNEJ

OMEGA

pod patronatem  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

RADA PROGRAMOWA

Przewodniczący: Jan Szczepański  
Wiceprzewodniczący: Szczepan Pieniążek  
Członkowie:

Czesław Hernas, Janusz L. Jakubowski,  
Tadeusz Kielanowski, Krzysztof Majka,  
Włodzimierz Michajłow, Jan Michejda,  
Jerzy Sablik, Adam Urbanek,  
Janusz Zakrzewski  
Sekretarz Rady: Krzysztof Rajewski

---

Elżbieta Kostowska

IDEA  
RÓWNOŚCI  
SPOŁECZNEJ

---

Wiedza Powszechna  
Warszawa 1983

Okladka i strona tytułowa

*Józef Cz. Bieniek*

Ilustracja na okładce

*Ksawery Piwocki*

Printed in Poland

© Copyright by Państwowe Wydawnictwo

„Wiedza Powszechna”

Warszawa 1983

Redaktor: *Alina Czerwińska*

Redaktor techniczny: *Irena Szwedler*

Korektor: *Jerzy Lass*

Wydanie I. Nakład 5300 egz.

Ark. wyd. 12,8. Ark. druk. 19

Papier druk. sat. kl. III, 65 g. 82×104

Oddano do składania w sierpniu 1982 r.

Druk ukończono w czerwcu 1983 r.

Cena zł 70,—

ZGK, Zakład nr 5 w Bytomiu. Zam. 9205 M-29

ISBN 83-214-0356-5

ISSN 0208-9653

*Profesorowi Janowi Malanowskiemu*

## O POTRZEBIE BADAŃ NAD RÓWNOŚCIĄ

*Najmniejszy nawet dom zaspokaja wszystkie społeczne wymagania stawiane mieszkaniu, dopóki otaczające go domy są również małe. Jeśli wszakże obok małego domu stanie pałac, to domek skurczy się do wielkości chaty. Mały rozmiar domku będzie teraz wskazówką, że jego właściciel nie może sobie rościć żadnych lub prawie żadnych pretensji, i niechby z postępowaniem cywilizacji domek choćby najbardziej rósł wzwyz, to mieszkaniowiec stosunkowo małego domku będzie się w swoich czterech ścianach czuł coraz niewygodniej, coraz bardziej niezadowolony i przygnębiony, jeśli i sąsiedni pałac będzie się piął w górę w równym lub jeszcze większym stopniu.*

K. Marks, PRACA NAJEMNA I KAPITAŁ

W ankiecie „Polityki” z września 1972 roku Edward Lipiński napisał: „Jeszcze pół wieku temu wiedzieliśmy, co to jest państwo sprawiedliwości społecznej. Można to było ująć w jednym zdaniu. Dziś tego tak nie wiemy. Jeżeli jednak założę, że celem jest stworzenie społeczeństwa, w którym każdy człowiek będzie miał warunki życia godne istoty ludzkiej, musiałbym przedtem wiedzieć, jakie są te warunki.”

Słowa Edwarda Lipińskiego dobrze, jak sądzę, odzwierciedlają niepokoje marksistów. Dysponując teorią społeczną, u której podstaw leżała aksjologia sięgająca do najpiękniejszych wartości humanistycznych, rozpoczęliśmy budowę społeczeństw mających spełniać odwieczne ludzkie nadzieje. Jednakże cele, które były proste jako zbiór przyjmowanych teoretycznie wartości, okazały się skomplikowane przy próbie ich operacjonalizacji — przełożenia na język zadań praktycznych. Takimi celami są między innymi równość i sprawiedliwość społeczna. Potwierdziła się słuszność Platońskiej uwagi, że „dos-

konale prosta zasada nie może być nigdy zastosowana do stanu rzeczy, który jest odwrotnością prostoty”.<sup>1</sup> Problemy, które należy rozwiązywać na co dzień w praktyce życia społecznego, odwracają naszą uwagę od podstawowych założeń systemu i sprawiają m.in., że operacjonalizacja marksistowskiej aksjologii nie znajduje się bynajmniej w centrum zainteresowania marksistów.

Przyjęte przez socjalistyczne społeczeństwa założenie, że celem nowego ustroju jest równość i sprawiedliwość społeczna, cierpi na niedostatek teorii. Rozstrzygnięcia praktyczne są szukaniem po omacku, metodami dostosowanymi do problemów dnia dzisiejszego.

Zgadzamy się wszyscy, że nierówności społeczne są sprzeczne z założeniami socjalizmu. Co jednak nazwiemy nierównością, a co zaledwie różnicą społeczną? Czy możemy mówić o sprawiedliwych nierównościach i o niesprawiedliwej równości? Jaki charakter ma idea równości — czy jest stwierdzeniem podobieństwa, czy jest żądaniem równego traktowania, co oznacza równość wśród nierównych? Podobnych pytań nasuwa się znacznie więcej, kiedy przychodzi stosować w praktyce zasady równości. Nie ludząc się, że odpowiedź będzie łatwa, należy jednak odpowiedzi tej szukać.

Znaczenie badań nad równością wynika więc przede wszystkim z przyjętej aksjologii społecznej. Jest to problematyka kluczowa dla realizacji programu społeczeństwa socjalistycznego.

Zainteresowaniu sprawą równości w Polsce sprzyja także pojawienie się konfiguracji społecznych pozostających w jaskrawej sprzeczności z zasadą równości.

<sup>1</sup> Por. G. Sartori, *Democratic Theory*. Detroit Wayne State Univ. Press 1962, s. 326.

Po zakończeniu II wojny światowej w Polsce zapoczątkowane zostały ważne przemiany ustrojowe, co wiązało się z podjęciem budowy społeczeństwa socjalistycznego. Pierwsze powojenne dziesięciolecie przyniosło likwidację bądź ograniczenie prywatnej własności środków produkcji. Charakteryzowała ten okres ponadto przyspieszona industrializacja, mająca wydobyc społeczeństwo polskie z wieloletniego zapóźnienia gospodarczego. W ślad za tym następował proces egalitaryzacji społeczeństwa, będący urzeczywistnianiem społecznych postulatów socjalizmu. Wyrazem silnych tendencji egalitarnych było nie tylko spłaszczenie rozpiętości płacowych, ale i akcja likwidacji analfabetyzmu, rozwój i odkomercjalizowanie kultury, apoteoza ludzi pracy fizycznej, dążenie do podniesienia ich aktywności społecznej, otwarcie nowych kanałów społecznych mobilności itp.

Równolegle jednak narastał, początkowo nie dostrzegany, nurt uprzywilejowań, którego jaskrawym wyrazem były „sklepy za złotymi firankami”. Uprzywilejowania te, zamiast zanikać w miarę upływu lat, trwały i wręcz rozwijały się, natrafiając na podatny grunt tzw. braków rynkowych. Okres popaździernikowych przemian przyniósł wzrost aspiracji konsumpcyjnych, co zaowocowało powiększeniem się dystansu między aspiracjami a możliwością ich zaspokojenia przy istniejącej strukturze produkcji.

Lata sześćdziesiąte były w zasadzie okresem zahamowania procesów egalitaryzacji społeczeństwa, jednocześnie jednak ideologia „małej stabilizacji” powstrzymywała tendencje do nadmiernego bogacenia się. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych koncepcja „małej stabilizacji” stała się już nieatrakcyjna dla grup zajmujących górne piętra hierarchii społecznej. Grupy te zaczęły formułować potrzebę zwiększenia

rozpiętości materialnych jako rzekomo dynamizujących rozwój gospodarczy. Zjawisko to było związane ze wzrostem popularności koncepcji technokratycznych i znalazło odbicie w dyskusjach prasowych owych lat.

Przyspieszenie gospodarcze w latach siedemdziesiątych pozwoliło na zaspokojenie potrzeb konsumpcyjnych tych grup społecznych, które poprzednio głosiły konieczność wzrostu rozpiętości. Kiedy jednak rzeczywiście do tego wzrostu rozpiętości doszło, okazało się, że stanowią one jeden z czynników utrudniających wzrost gospodarczy, rodzą bowiem poczucie niesprawiedliwości i upośledzenia w tych środowiskach, które nie mają realnej perspektywy korzystania z coraz to nowych możliwości konsumpcyjnych. Stworzenie wąskiej grupie osób możliwości szybkiego bogacenia się, przy jednoczesnym uszczuplaniu form spożycia zbiorowego lub niewłaściwej jego dystrybucji, przyczyniło się do wzrostu poczucia relatywnej deprivacji. Sierpniowy przełom 1980 roku był wyrazem — między innymi — stosunku społeczeństwa do narastających nierówności społecznych.

W tych warunkach wzrosło zainteresowanie problematyką równości i sprawiedliwości społecznej, czego dowodem są dyskusje prasowe oraz wydawnictwa książkowe ukazujące się w latach siedemdziesiątych.

Badania nad równością wydają się mieć poważne znaczenie z uwagi na rolę nierówności jako generatora konfliktów społecznych. W każdym społeczeństwie istnieją nierówności, które są potencjalnym źródłem buntu. Społeczeństwo socjalistyczne, jako niewolne od nierówności, musi brać pod uwagę i tę możliwość, jaką jest występowanie napięć na tle różnicy w sytuacji społecznej. Jak pisze W. Białyszewski, „wyeliminowanie klas antagonistycznych

ze struktury społecznej w krajach socjalistycznych i prowadzenie planowania społecznego nie eliminuje w sposób automatyczny wszystkich konfliktów społecznych i nie eliminuje ich negatywnych skutków”<sup>2</sup>.

Istotną przyczyną, dla której należy zająć się problemem równości społecznej, są też potrzeby rozwijającego się planowania i prognozowania społecznego. Jak można planować kierunek społecznego rozwoju, jeśli nie zna się w pełni treści drogowskazu? Samo jego istnienie (w tym wypadku ogólne założenia systemu socjalistycznego) nie wystarczy dla znalezienia optymalnego wariantu drogi.

Niewątpliwa jest potrzeba przeciwstawienia rozbudowanym koncepcjom równości w kapitalizmie — koncepcji równości w społeczeństwie socjalistycznym i komunistycznym. Myśl burżuazyjna wiele uwagi poświęca problematyce równości, co w porównaniu z ubóstwem tego typu rozważań w pracach marksistów sprawia wrażenie, że marksizm stroni od idei równości społecznej, nie będąc w stanie podać jej pozytywnej wykładni.

Sądzę, że wyłożone powody są dostatecznie ważne, aby usiłować odnaleźć i zinterpretować wątki myśli marksistowskiej dotyczące idei równości.

W literaturze zachodniej ostatniego ćwierćwiecza dominuje pogląd, że równocześnie ze wzrostem zainteresowania problemami równości społecznej nastąpił pewien odwrót od zagadnienia równości podziału dóbr. Zjawisko to związane jest ze wzrostem ogólnej zamożności społeczeństw. Ogólny wzrost dobrobytu sprawia, że choć rozpiętości mogą być równie duże jak poprzednio, to jednak zmieniła się ich

<sup>2</sup> W. Białyszewski, *Równowaga społeczna i ład społeczny w socjalizmie a możliwość powstawania sytuacji konfliktowych*. Maszynopis powielany, 1972.

społeczna ocena. Zmniejszył się bezwzględny i względny niedostatek warstw niższych i średnich, a co za tym idzie, bogactwo przestało pełnić rolę wyznacznika niedostępnego luksusu. John K. Galbraith ocenia to zjawisko następująco: „Nierówność przestała być kwestią sporną na pewno przede wszystkim dlatego, że nie zdradzała przewidywanej tendencji do pogłębiania się. A zatem marksistowska przepowiednia, którą w początkach tego stulecia zdawały się tak często potwierdzać obserwacje, przestała budzić w posiadaczach tak głęboki lęk jak poprzednio”.<sup>3</sup> Z drugiej strony — powiada Galbraith — ludzie bardzo bogaci zaczęli pełnić inną rolę społeczną. Ostentacyjna konsumpcja przestała być celem dla siebie, potęga elity majątkowej stała się bardziej nieuchwytna ze względu na zmiany w systemie zarządzania przedsiębiorstwami. Polityczna i społeczna pozycja ludzi bogatych przestała być jaskrawo związana z ich sytuacją majątkową. Człowiek bogaty zachował przewagę, ale nie automatyczną, w dostępie do zaszczytów. Jak Galbraith zauważa sarkastycznie, „okazało się to najskuteczniejszą metodą zmniejszenia liczby osób, które normalnie robiłyby karierę atakując nierówność”.<sup>4</sup> W końcu — pisze — w krajach rozwiniętych wzrost produkcji stał się alternatywą redystrybucji.<sup>5</sup> Chociaż nierówność nie znika, uwaga społeczna koncentruje się na wzroście produkcji, który leży w interesie i biednych, i bogatych.

Raymond Aron, wypowiadając się w podobnym tonie, idzie dalej od Galbraitha w swych wnioskach. Twierdzi, że dyskusja nad nierównością powinna się skończyć, gdy społeczeństwa

<sup>3</sup> J. K. Galbraith, *Społeczeństwo dobrobytu. Państwo przemysłowe*. Warszawa 1973, s. 72.

<sup>4</sup> Tamże, s. 81.

<sup>5</sup> Tamże, s. 82.

„osiągną stadium absolutnej obfitości, kiedy każdemu wolno będzie czerpać do woli z ogólnych zasobów”.<sup>6</sup> Nie znaczy to wcale, że skończą się nierówności — ich zanik nie jest potrzebny do tego, aby przestały stwarzać problemy. Społeczna ważność nierówności wywodzi się z czynników leżących poza samymi nierównościami (np. związana jest ze stanem świadomości społecznej) i jest obojętne, czy będą one zanikać czy nie.

Tego typu opinii funkcjonujące w literaturze zachodniej są przejawem tendencji do szukania uzasadnień dla systemu kapitalistycznego i często idącej z nią w parze krytyki treści społecznych socjalizmu. W ten sposób idea równości zostaje silnie uwikłana w spory ideologiczne, co w dużym stopniu przyczynia się do wzrostu niejasności pojęcia, i tak trudnego interpretacyjnie. Jednakże pytanie o historyczne uwarunkowania równości nie jest bez sensu, co więcej, na gruncie marksizmu jest to pytanie kluczowe. I na nie więc powinniśmy spróbować odpowiedzieć — mianowicie określić warunki, w jakich rozmaite koncepcje równości tracą swoje społeczne znaczenie bądź, przeciwnie, dopiero je zyskują.

\*

Praca ta nie ma charakteru podręcznikowego, stąd nie zawiera w pełni systematycznego ujęcia historycznego rozwoju idei równości. Pomięłam w niej wiele wątków, które byłyby nieodzowne dla zarysowania pełnego obrazu przemian, jakim podlegały idee równości społecznej. Osia, wokół której koncentrują się moje zainteresowania, są społeczne źródła i konsekwencje poszczególnych wcieleń tej idei.

<sup>6</sup> R. Aron, *Dziś i jutro społeczeństwa przemysłowego*, w: S. Andrzejewski, J. Ostaszewski (red.), *Uwarstwienie i rozwój społeczny*. Londyn 1964, s. 428.

Stąd brak w pracy szerszych odniesień do historii myśli politycznej, w obrębie której przecież często rozwijały się i społeczne doktryny bardziej egalitarnego urzędzenia świata. Brak także systematycznego odniesienia do myśli ekonomicznej, która często zajmowała się kwestią np. proporcji podziału, a więc mającą implikacje dla egalitaryzmu. Celem tej pracy jest ukazanie społecznych aspektów idei równości w wielu jej historycznych wcieleniach. Jak dotąd, brak u nas publikacji poświęconej podobnym zagadnieniom, stąd dążyłam do możliwie szerokiego przedstawienia tak właśnie ujętej problematyki.

Chciałabym też podkreślić, że podjęcie przeze mnie tematu równości społecznej nie było spowodowane jedynie chęcią „czysto naukowego” pozmania tej sfery rzeczywistości. Odegrały tu rolę również osobiste preferencje, którym dają zresztą wielokrotnie wyraz w tekście. U podstaw tej pracy tkwi wiara, że istnieje potrzeba kreowania świata, w którym egalitaryzm byłby, obok wolności, naczelną wartością.

Z DZIEJÓW  
IDEI RÓWNOŚCI  
SPOŁECZNEJ

## 1 U ŹRÓDEŁ KONCEPCJI RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ

W historii pojęcia równości już niemal od jej początku (przy czym nazywam początkiem dostępne nam obecnie pisane przekazy na ten temat) wyodrębniają się dwa nurty. Z jednego czerpała siły doktryna leżąca u podstaw tworzących się na przełomie XVIII i XIX wieku kapitalistycznych państw demokratycznych, z drugiego natomiast wywodzą się — jako jego najpełniejszy wyraz — utopijne teorie socjalistyczne i komunistyczne pierwszej połowy XIX wieku. Te dwa wyodrębniające się w historii, biegnące obok siebie nurty odzwierciedlają wyobrażenia o równości człowieka sytego i człowieka głodnego. Jest to może daleko idące uproszczenie, obejmując jednak „stan sytości” i „stan głodu” w kategoriach podstawowych potrzeb biologicznych — jedzenia, picia i ochrony przed zimmem, znajdujemy w historii wiele przykładów na poparcie tego rozróżnienia. W rozdziale tym zajmiemy się nurtem pierwszym, którego najpełniejszym wyrazem jest burżuazyjna myśl społeczna.

Starożytni Grecy wiele uwagi poświęcili po-

jęciu równości, a niektóre z ich stwierdzeń dały początek wątkom myśli egalitarnej w następnych epokach. Należy jednak pamiętać, że teorie ich powstały pod wpływem specyficznej struktury społecznej miast-państw, tj. podziału na obywateli, metojków i niewolników. Demokracja w miastach-państwach również była inna niż późniejsze koncepcje kryjące się pod tą nazwą. Struktura społeczna i forma polityczna — oto co wyznaczało kształt idei równości w starożytnej Grecji. Niektóre źródła wręcz podają, że grecka teoria równości znajdowała się zaledwie w szcążkowym stadium rozwoju. Przeczy temu częściowo wyliczenie rodzajów równości rozróżnianych przez Greków, którego dokonał Alfred Schutz w jednym ze swych artykułów.<sup>1</sup> Twierdził on, że grecka filozofia odróżniała: „izotimie” — równe znaczenie wszystkich ludzi, „izonomie” — równość wobec prawa, „izogorie” — równą wolność słowa i działania politycznego, „izokrację” — równość mocy politycznej, „izopsefie” — równe prawo głosu, „izopoliteie” — równość w prawach obywatelskich, „izodaimonie” — równość w dostatku i szczęściu oraz „izomoiarie” — równy udział w spółkach wszelkiego rodzaju.

Te rozróżnienia, odnajdywane i dzisiaj w zasadach życia społecznego, nie muszą jednak całkowicie zaprzeczać tezie, że pojęcie równości było u Greków stosunkowo mało rozwinięte w porównaniu z jego późniejszą ewolucją. Trzy wątki filozofii greckiej zasługują tutaj na uwagę.

Arystoteles rozróżniał dwa rodzaje równości w społecznym traktowaniu ludzi: równość numeryczną, która dawała każdemu te same pra-

<sup>1</sup> A. Schutz, *Equality and the Meaning Structure of the Social World*, w: *Aspects of Human Equality*. New York 1956, s. 34.



wa, i równość proporcjonalną, która dawała prawa w zależności od zasług. Uwagi, które czyni w *Polityce* na temat równości, dotyczą w największej mierze poszukiwania takiego modelu równości, który zapewniłby trwałość ustroju politycznego. Analizuje pod tym kątem różne rodzaje równości, co sprowadza się do zagadnienia, jaka równość jest najbardziej użyteczna. Z tego punktu widzenia odrzuca koncepcje zarówno skrajnie egalitarne, jak i skrajnie elitarne: „Tak np. równość uchodzi za rzecz sprawiedliwą i jest nią istotnie, ale nie dla wszystkich, tylko dla równych; także nierówność uchodzi za sprawiedliwą, bo też jest nią rzeczywiste, lecz znów nie dla wszystkich, tylko dla nierównych”.<sup>2</sup>

Arystoteles przyjmuje, że ludzie w społeczeństwie różnią się cechami takimi, jak bogactwo, władza, zasługi, i te właśnie różnice wyznaczają różnice w traktowaniu. Sądzi jednakże, że zastane różnice należy modyfikować, a przynajmniej utrzymywać je w pewnych granicach, jeśli chce się zapewnić trwałość państwa. I tak na przykład „trzeba też czuwać nad tą warstwą obywateli, którym się dobrze powodzi. Środek zapobiegający szkodom na tym tu polega, że się czynności i urzędy rozdziela zawsze między przeciwne sobie klasy, a więc między znakomitych obywateli i pospólstwo, między ubogich i bogatych. Winno się też dążyć do tego, aby albo zespolić warstwę ubogich z warstwą bogatych, albo też wzmocnić stan średni, bo to kładzie kres walkom wynikającym z nierówności”.<sup>3</sup>

Poglądy Arystotelesa na równość społeczną wskazują, że doceniał on rolę pewnych umiarkowanych form równości w życiu społecznym, ale z pewnością nie uważał tego zagadnienia

<sup>2</sup> Arystoteles, *Polityka*. Warszawa 1964, s. 114.

<sup>3</sup> Tamże, s. 228.

za naczelne. Uwzględnienie problematyki równości społecznej w rozważaniach o idealnej formie państwa spowodowane było przekonaniem, że w praktyce politycznej nie sposób zagadnienia równości społecznej pominąć, zawsze bowiem „słabsi są tymi, co szukają równości i sprawiedliwości, możni zaś na to się zupełnie nie oglądają”.<sup>4</sup>

Drugi nurt poglądów starożytnych na kwestie równości, zazwyczaj krytykowany przez myśl burżuazyjną za „społeczny ekstremizm”, wywodzi się od Platona. Platowska koncepcja społeczeństwa doskonałego została w największym stopniu przejęta przez egalitarną myśl plebejską. Niemniej i egalitarna myśl burżuazyjna doszukuje się czasem u Platona swoich źródeł. Platon uważał, że wykształcenie i rozum dzielą ludzi na nierównych względem siebie, niesprawiedliwe więc byłoby ich równe traktowanie. Wiara Platona w moralną wyższość ludzi wykształconych stała się — jak sądzi John Plamenatz — jedną z podstaw ukształtowanej znacznie później idei równości szans.<sup>5</sup>

Jeżeli przyjąć, że Platon w *Państwie* opowiada się za tym, aby rządy sprawowali filozofowie, których cechą charakterystyczną jest umiłowanie prawdy, a nie arystokratyczny rodowód, to można zgodzić się z wnioskiem Plamenatza. Wszak koncepcja rządów sprawowanych nie przez ród panujący, lecz przez ludzi pochodzących z różnych środowisk, których łączy to, że są filozofami, zaprzeczała średniowiecznej wykładni o boskim pochodzeniu władzy. Koncepcja taka otwierała możliwość objęcia władzy jedynie na zasadzie osobistej wartości, nie mierzonej pochodzeniem i wysokością majątku. Z drugiej jednak strony wydaje się, że Pla-

<sup>4</sup> Tamże, s. 266.

<sup>5</sup> J. Plamenatz, *Equality of Opportunity*, w: *Aspects of Human Equality...*, s. 95—96.

ton — ze swoją koncepcją stabilnego porządku społecznego opartego na trwałym podziale funkcji i na przypisaniu człowieka na całe życie do stanu, do jakiego w młodości go przeznaczono — nie może być uważany za ojca renesansowej idei równości szans.

Trzecim wreszcie — obok poglądów Arystotelesa i Platona — wątkiem filozofii starożytnej, który wywarł wpływ na rozwój pojęcia równości, była myśl stoicka. Stoicy uważali, że wszyscy ludzie są równi wobec natury i wobec prawa, jako posiadający rozum, właściwy tylko i wyłącznie człowiekowi. Nie kwapili się co prawda do wyciągania wniosków praktycznych z tej idei. Owo pojęcie natury ludzkiej — jednakiej, wspólnej wszystkim ludziom, było podstawą zarówno chrześcijańskiego, religijnego pojmowania równości (choć w zmodyfikowanej postaci), jak i, podejmowanej zwłaszcza w czasach oświecenia, naukowej analizy tego pojęcia.

Tak więc widzimy, że greckie teorie równości zawierały już podstawowe wątki, które myśl społeczna miała nadal rozwijać aż po dzień dzisiejszy.

Następne stadium w rozwoju pojęcia równości społecznej wiąże się z myślą chrześcijańską. W dziejach tej myśli odróżnić można dwa etapy, z których pierwszy był podstawą egalitarnych żądań ruchów plebejskich. Etapy te wiążą się z przechodzeniem chrześcijaństwa z pozycji religii prześladowanej na pozycje religii panującej. Ojcowie Kościoła — pierwsi chrześcijańscy filozofowie, przejąwszy od stoików wiarę w naturalną równość ludzi i koncepcje wieku złotego, traktowali nierówności społeczne jako wynik ludzkiej chciwości i skazenia grzechem. I tak na przykład Bazyl Wielki uważał chciwców za sprawców własności prywatnej. „Zająwszy bowiem naprzód wspólną

własność, przywłaszczają ją sobie na podstawie wcześniejszego zajęcia”.<sup>6</sup> Jan Chryzostom wypowiedział się w podobnym duchu: „Nic więcej ani nic cenniejszego nie zostało dane bogaczowi, nic mniej ani nic gorszego biednemu, wszystkim powołał (Bóg) jednakowo i po równo wszystkim dał zarówno rzeczy doczesne, jak i duchowe. Skąd zatem pochodzi tak wielka nierówność w życiu? Pochodzi z chciwości i zuchwalstwa bogaczy”.<sup>7</sup> Przeciwno własności prywatnej jako podstawie nierówności występowali też m.in. Asterios z Amazei, Tertulian, Laktancjusz, Ambroży, Hieronim, Rufin z Akwilei, Augustyn.<sup>8</sup> Sformułowanie Pawła z Tarsu w liście do Tessalończyków: „Kto nie pracuje, nie powinien jeść”, stało się znanym hasłem ideologii komunistycznej i odnajduje się je nawet u Lenina.

Jednakże pogląd o wyższości własności wspólnej nad własnością prywatną i o równości ludzi nie szedł u myślicieli chrześcijańskich w parze z przeświadczeniem, że należy przeprowadzić jakąś zasadniczą reorganizację społeczeństwa. Religia chrześcijańska nawoływała przede wszystkim do odnowy moralnej społeczeństwa, a najbardziej radykalni spośród twórców systemu filozoficznego we wczesnym chrześcijaństwie postulowali dobrowolne wyrzekanie się majątków przez bogaczy. Wypadki takie zdarzały się, nigdy jednak nie przybrały charakteru masowego. Kościół zresztą, pochłonięty walką z herezjami i umacnianiem swego wpływu na władzę państwową,

<sup>6</sup> Cyt. za W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*. Warszawa 1965, s. 80.

<sup>7</sup> Cyt. za M. Zywczyński, *Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie*. „Życie i Myśl” 1956, nr 3, s. 45.

<sup>8</sup> Por. W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl...*, s. 81—83.

wcześnie zrezygnował z zabiegania o bardziej równomierny podział dóbr doczesnych, akcentując równość ludzi wobec Boga. Tak więc równość chrześcijańska staje się równością zasadniczo nie z tego świata, a Tomasz z Akwinu wręcz stwierdza, że równości na ziemi nie ma i być nie może. Czy to znaczy jednak, że idea równości „nie z tego świata” nie odegrała żadnej roli w historycznym rozwoju pojęcia? Byłby to wniosek niesłuszny, ponieważ „chrześcijaństwo jest na rozmaite sposoby powiązane z nowoczesną wiarą w równość”.<sup>9</sup> Jak wskazuje w swej analizie Plamenatz, niewątpliwym wkładem chrześcijaństwa w rozwój idei było wyraźne, często podkreślane rozdzielenie wyższości społecznej i moralnej. Jakie to mogło mieć skutki w umysłach ludzkich? Brak związku między wyższością społeczną i moralną sprawiał, że funkcjonowały w świadomości ludzi dwie, częściowo niezależne hierarchie, przy czym dla ludzi religijnych, a więc praktycznie dla większości średniowiecznego społeczeństwa, hierarchia moralna była ważniejsza niż hierarchia majątku i władzy. Utrwaleniu takiego poglądu służyła polityka społeczna Kościoła, który — jak pisze Plamenatz — „choć [..] akceptował dziedziczne nierówności w społeczeństwie i zdawała się dominować w nim, a nawet świadomie była wytwarzana filozofia uświadliwiająca te nierówności, to jednak nigdy nie przystosował własnej hierarchii do tych nierówności ani zupełnie nie zapomniał, że jego misją było służyć Bogu, dla którego żaden człowiek nie jest więcej wart niż drugi”.<sup>10</sup>

Spostrzeżenie to poszerzyć można o uwagę, że Kościół ze swoją hierarchią był przez wiele wieków jedynym legalnym i stałym kanałem

<sup>9</sup> J. Plamenatz, *Equality...*, s. 90.

<sup>10</sup> Tamże, s. 91.

awansu społecznego, był więc już z tej przyczyny w sprzeczności z założeniami społeczeństwa stanowego i mógł samym swoim istnieniem przyczyniać się do rozsadzania jego struktury. Chociaż nie należy zapominać, że jednocześnie w jego filozofię wbudowane były potężne mechanizmy zapobiegające zainteresowaniu wierznych sprawami tego świata, a więc i podważaniu słuszności istniejącego porządku społecznego. Rola Kościoła jednakże nie była tak jednolita, abyśmy mieli mu przyznawać jedynie utwierdzanie porządku klasowego w społeczeństwie, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę najstarsze tradycje Kościoła.

Udział następczej epoki — odrodzenia — w rozwoju myśli egalitarnej jest znaczny, chociaż niejednolicie oceniany. Epoka ta przyniosła reformację w Niemczech i wzrost aktywności radykalnego, komunistycznego odłamu zwolenników równości.<sup>11</sup> Niektórzy autorzy dopatrują się w odrodzeniu źródeł nowoczesnie pojmowanej idei równości szans, wskazując na to, że rosnące bogactwo mieszczańskiej elity, wyrwanie się elit spod duchowej kurateli Kościoła, wzrost wykształcenia, zainteresowanie życiem doczesnym — zdemokratyzowały sposób myślenia o społecznych strukturach. Dążenie do wolności i szczęścia przestało być przywilejem najbogatszych: „arystokratyczne pojmowanie wolności i szczęścia, połączone z dogmatem, że każdy człowiek ma prawo ułożyć sobie życie, jak mu się podoba, prowadziło stopniowo, lecz niezawodnie do nowoczesnej koncepcji równości szans”.<sup>12</sup>

Należałoby tutaj dodać, że ukształtowane w dobie renesansu pojęcie równości szans z pewnością nie było popularne we wszystkich

<sup>11</sup> Szerzej o tym w rozdziale 3.

<sup>12</sup> J. Plamenatz, *Equality...*, s. 95.

klasach społecznych, że funkcjonowało w stonkowo wąskich kręgach arystokracji i bogatego mieszczaństwa, a i to nie we wszystkich krajach. Odrodzenie bowiem rozwinęło również wątki myśli zasadniczo sprzeczne z ideą równości. Crane Brinton, autor hasła „równość” w *Encyklopedii nauk społecznych*, zwraca na przykład uwagę na znaczenie kalwinizmu dla rozwoju pojęcia równości „przywracając pojęcie predestynacji, grzesznej natury człowieka, niewspółmierności człowieka i Boga, kalwinizm potęgował przekonanie, że nierówności między ludźmi nie mogą być zlikwidowane”.<sup>13</sup>

W okresie odrodzenia wykształciła się także oryginalna, polska koncepcja „równości szlacheckiej”, nie mająca odpowiednika w Europie. Szlachta, licząca według różnych autorów 10—25% ogółu społeczeństwa polskiego<sup>14</sup>, zdołała sobie zapewnić (poczynając od średniowiecza) uprzywilejowaną politycznie, społecznie i ekonomicznie pozycję, zachowując jednocześnie ideologię równości w ramach własnego stanu.

W sferze źródeł „teoretycznych” równości szlacheckiej można zauważyć analogię między koncepcją miasta-państwa, wyłożoną przez Arystotelesa, a zasadami funkcjonowania polskiej struktury społecznej tamtych lat. Podobnie jak mieszkańcy miasta-państwa dzielili się na obywateli obdarzonych pełnią praw obywatelskich i niewolników zupełnie tych praw pozbawio-

<sup>13</sup> *Encyclopaedia of the Social Sciences...*, New York 1969, s. 576.

<sup>14</sup> Jarema Maciszewski podaje dla „złotego wieku” 10% szlachty w strukturze społecznej (por. J. Maciszewski, *Kultura polityczna Polski „złotego wieku”*, w: J. A. Gierowski (red.), *Dzieje kultury politycznej w Polsce*. Warszawa 1977, s. 11), podczas gdy Bogusław Leśnodorski dla wieku XVIII oblicza, że spośród ludności polskiej w ówczesnych granicach państwa polskiego 25% stanowiła szlachta (por. B. Leśnodorski, *Jakobini polscy*. Warszawa 1960, s. 92).

nych, tak też w społeczeństwie polskim linia podziału przebiegała między szlachtą a stanem chłopskim czy mieszczańskim. Zasady słynnej kary za mężobójstwo przypominają zasady społeczeństwa niewolniczego, bowiem zabicie chłopą pociągające za sobą niewielką karę pieniężną i zabicie niewolnika oznaczające utratę kapitału, jaki się w to mówiące narzędzie w chwili kupna zainwestowało, zaiste niewiele się różniły w kategoriach społecznych, a zapewne i w psychologicznych.

Ideologia szlacheckiej równości ma więc dwoiste oblicze. Z punktu widzenia stosunku szlachty do innych grup społecznych jest to ideologia, którą nawet w ówczesnym społeczeństwie uznać możemy za wsteczną. Z punktu widzenia postępu społeczno-ekonomicznego jest ona zgodnie krytykowana w ciągu kilku stuleci przez wszystkich choćby trochę świątłych i choć trochę zainteresowanych rozwojem Rzeczypospolitej.

Z drugiej jednak strony, jeżeli przyjrzymy się założeniom, na jakich opierał się stosunek szlachcica do szlachcica (a więc relacje wewnętrzne), okaże się, że była to ideologia niezwykle jak na owe czasy demokratyczna, egalitarna nawet w nowoczesnym rozumieniu i — co ciekawe — przez pewien czas rzeczywiście realizowana. Ideologia ta zakładała jednakowość praw wszystkich członków stanu szlacheckiego w dziedzinie politycznej i ekonomicznej. Nie uznawała ona za istotne różnic ekonomicznych między szlachcicami czy wynikających z pełnionych stanowisk. Urodzenie było wystarczającym i jedynym warunkiem korzystania z uprawnień — zarówno dla magnata, jak i wieszającego się pańskiej kłamki „szaraczka”. Jeden i drugi dysponował takim samym głosem na sejmiku, jeden i drugi był w równym stopniu uprawniony zarówno do

wyboru nowego króla, jak i uchwalenia nowego podatku. Ten swoisty szlachecki demokratyzm i poczucie równości wewnątrz stanu stały się trwałym elementem szlacheckiej świadomości i utrzymywały się w niej nawet wtedy, kiedy rzeczywistość, która ją ukształtowała, dawno przestała istnieć.

Zachowanie równości wewnątrz stanu szlacheckiego, osiągniętej przez wywyższenie się ponad inne stany dzięki licznym przywilejom, stało się bowiem problematyczne. w miarę jak różnicowała się struktura samego stanu szlacheckiego. Niemniej drobna i średnia szlachta, przywiązana do ideologii równościowej, przez kilka wieków szlacheckiego panowania walczy nieustannie o zachowanie równości wewnątrzstanowej — przeciwko pozycji i roli społecznej magnatów. Jak bardzo ogół szlachecki przywiązany był do maksymy „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”, niech świadczy fakt, że jeszcze w roku 1764 w instrukcji sejmiku szlacheckiego czytamy: „Zazdrosnym szczyci się sposobem cny nasz naród polski, że każdy z nas tej kochanej ojczyzny synów nie tylko możniejszemu równa się, lecz oraz że ma prawo zaszczytu osiągnięcia tronu polskiego”.<sup>15</sup>

Jednakże system szlacheckich przywilejów wcześniej był krytykowany, zarówno z punktu widzenia ekonomii — jako ograniczający rozwój społeczno-gospodarczy Polski, jak i z punktu widzenia moralności — jako prowadzący do niczym nie usprawiedliwionego wyzysku i krzywdy znacznej części społeczeństwa. Krytyka ta dawała okazję do formułowania różnych sposobów naprawy, przy czym niebagatelną rolę odegrały idee egalitarne.

<sup>15</sup> J. Włodarczyk, *Sejmiki jako szkoła wychowania obywatelskiego (na przykładzie sejmików sieradzkiego i łęczyckiego)*, w: J. A. Gierowski (red.), *Dzieje kultury...*, s. 75.

Najwcześniejszą obszerną analizę źródeł zła w Rzeczypospolitej i program naprawy zawierają prace Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Nie oznacza to, że już przedtem nie pojawiały się głosy krytyczne wobec urzędzenia państwa polskiego, o czym świadczy chociażby traktat Jana Ostroroga (XV wiek). Niemniej Frycz Modrzewski jest postacią z naszego punktu widzenia najbardziej godną uwagi w tym wczesnym okresie rozwoju polskiej myśli egalitarnej, bowiem głosił on poglądy jak na owe czasy rewolucyjne i *implicite* wymierzone przeciwko systemowi feudalnemu. Był zwolennikiem systemu społecznego opartego na sprawiedliwości i równości wobec prawa. Uznając, że istnieją „naturalne” czy „przyrodzone” różnice między ludźmi, Frycz Modrzewski nie występuje przeciwko nierównościom w ogóle. Protestuje jedynie przeciwko hierarchii przywileju i urodzenia, proponuje w to miejsce wprowadzić hierarchię opartą na różnicy zasług i talentów: „Ludzi znanych z cnoty i wstawionych wobec Rzeczypospolitej zasługami należy uważać za szlachtę, choćby pochodzili z nieszlacheckich rodów”.<sup>16</sup>

Nie negując celowości istnienia struktury stanowej, Frycz wkłada w to pojęcie zupełnie nowe treści — a więc równouprawnienie polityczne wszystkich stanów (chłop czy mieszczanin powinien być takim samym obywatelem jak szlachcic), swobodny przepływ ze stanu do stanu na zasadzie własnej pracy i dokonań, wspólne, przez przedstawicieli wszystkich stanów uchwalone prawo i dla wszystkich stanów jednakowe. Frycz szczególnie wiele miejsca w swoich pismach poświęca prawu, jako zwolennik koncepcji legalnego (prawnego) porządku społecznego. Istnie-

<sup>16</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1. Warszawa 1953, s. 194.

jące wówczas w Polsce prawo stanowe przewidywało, że nie-szlachcic za zabicie szlachcica płaci głową, podczas gdy szlachcic za zabicie chłopca czy mieszczanina uiszcza stosunkowo niewielką grzywnę. Prawo to, dowód jaskrawej nierówności międzystanowej, jest przedmiotem kilkakrotnych ataków Frycza (znane są cztery jego *Mowy o karze za męźobójstwo*), bowiem dla jego nowoczesnego umysłu nie było większej zbrodni przeciw istocie prawa, jak różnicowanie go w zależności od przynależności stanowej zamiast od samego czynu: „ani chudopachołek, który zabił człowieka, nie popełnia większej zbrodni od bogacza, ani też przestępstwa nie wolno oceniać wedle tego, czego komu los użyczył lub poskąpił, ale wedle samej zbrodni i najgorszych skłonności każdego człowieka”<sup>17</sup>.

Ideałem Frycza Modrzewskiego było państwo oparte na silnej władzy królewskiej, która zapewniłaby realizację sprawiedliwych praw, państwo, w którym dostęp do najwyższych pozycji (oprócz tronu) byłby uwarunkowany tylko osobistą zasługą, nie pochodzeniem społecznym: „ludzie ustanowili różne owe stany czy to dla zaświadczenia cnoty, czy dla zachęcenia do niej”<sup>18</sup>, a więc nie urodzenie, lecz zasługa powinna określać pozycję społeczną jednostki. Zrównanie wszystkich wobec prawa, zniesienie dziedziczności tytułu szlacheckiego oraz dożywotności urzędów państwowych, zakaz sprawowania kilku urzędów przez jednego obywatela zapewniłyby realizację nowego, sprawiedliwego porządku społecznego.

Myśl społeczna Frycza nie obracała się jedynie w kręgu dość ogólnych idei nowego porządku prawnego. Był on również twórcą

konkretnych rozwiązań problemów społecznych. Jest autorem, propozycji mających na celu likwidację rozpowszechnionego wówczas włoścogostwa i żebraniny, stworzenie czegoś w rodzaju opieki społecznej nad tymi ludźmi i zapewnienie im pracy. Myśl jego jest już odległa od średniowiecznej akceptacji życia poświęconego kontemplacji religijnej. Należy on już do tej epoki, która — powodowana interesem ekonomicznym rodzącego się kapitalizmu — wydała zdecydowaną walkę wszelkim tzw. ludziom luźnym. Dodać można, że sposoby gospodarczego wykorzystania ludzi luźnych proponowane przez Frycza Modrzewskiego są bardziej humanitarne niż na przykład analogiczne koncepcje angielskie owych czasów. Frycz uważa, że instytucje zajmujące się ubogimi i żebrakami powinny być utrzymywane bądź z funduszy dotychczas przeznaczanych na ubogich, bądź — gdyby te okazały się za szczupłe — ze specjalnego opodatkowania ludzi bogatych. Krytykuje także Kościół za obracanie na własne cele środków, które przeznaczone były dla ubogich.

Podsumowując można stwierdzić, że myśl Frycza Modrzewskiego, wyrosła z krytyki społeczeństwa feudalnego, reprezentowała w sferze rozwiązań społecznych koncepcje nowoczesne, na gruncie polskim nowe, a i w myśli europejskiej często prekursorskie. Nurt krytyki Rzeczypospolitej szlacheckiej w następnych wiekach był może nawet silniejszy, niemniej długo nie pojawiała się w polskiej myśli społecznej postać na miarę Frycza Modrzewskiego.

<sup>17</sup> Tamże, t. 2, s. 68.

<sup>18</sup> Tamże, s. 114.

## 2 BURŻUAZYJNA MYŚ EGALITARNA

### Narodziny nowoczesnego egalitaryzmu

W okresie oświecenia idea równości zyskała oparcie zarówno w rozwijających się naukach ścisłych, jak i w spekulacjach filozofów, zaprzeczających doskonałości osiągniętego stanu społeczeństwa. Nauki fizyczne dostarczyły uzasadnienia koncepcji o zasadniczej jednorodności świata, kryjącej się pod pozorną różnorodnością zjawisk. Odkrycia w dziedzinie fizyki, chemii i biologii dowodziły istnienia w przyrodzie prostych, podstawowych praw warunkujących kierunek jej przekształceń. Skłaniało to do poszukiwania podobnych zasadniczych praw rządzących społecznym życiem ludzi. Oświeceniowy ferment nie ograniczał się do gabinetów uczonych. Wzbożacone, liczne klasy średnie Europy Zachodniej coraz natęczywiej domagały się zrównania pod względem swego położenia społecznego i politycznego ze szlachtą. Oparciem dla tych żądań były dzieła filozofów o radykalnych przekonaniach społecznych. Przyjęta od stoików koncepcja „stanu natury” poprzedzającego cywilizacyjny rozwój społeczeństw, znalazła gorących zwolenników w oso-

bach A. Shaftesbury’ego i J. J. Rousseau. Wychodząc z tej przesłanki poddawali oni krytyce istniejące stosunki społeczne jako sprzeczne z naturą człowieka. Założeniem przyjmowanym przez myślicieli burżuazyjnych była przy tym niemożność istnienia społeczeństwa nie opartego na własności prywatnej. Różnie tę tezę interpretowano. Thomas Hobbes twierdził, że stan natury (okres wspólnej własności) miał charakter wojny wszystkich ze wszystkimi i że to właśnie dla zapobieżenia niedogodnościom tej sytuacji wprowadzono własność prywatną, stworzono państwo i głowie państwa przyznano zwierzchnictwo. John Locke uważał, że własność prywatna istniała już w stanie pierwotnym, przed umową społeczną, ponieważ człowiek pracując nadaje wartość przedmiotom, co sprawia, że stanowią one jego wyłączną własność.<sup>1</sup> Adam Smith dostrzegając ujemne strony istnienia własności prywatnej jest jednak zdania, że jedynie ten rodzaj własności (a co za tym idzie — nierówność społeczna) jest w stanie zapewnić wysoką wydajność pracy i powiększać bogactwo państwa. Podobnie sądzi William Paley. Konserwatysta francuski Szymon N. H. Linguet nie szczędzi słów krytyki pod adresem społeczeństwa burżuazyjnego i jego praw, ale przyznaje, że jaskrawe nierówności są ceną, jaką społeczeństwo płaci za samo swe istnienie. Podobne stanowisko zajmują Jakub Necker i J. P. Brissot.<sup>2</sup>

Poglądy Jana Jakuba Rousseau na kwestię nierówności społecznych są szeroko znane. To też ograniczę się jedynie do tych wątków jego

<sup>1</sup> Jak słusznie zauważa M. Beer, ta teza Locke’a została później przejęta przez socjalistów jako argument przeciw istnieniu burżuazji — por. M. Beer, *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych*. Warszawa 1957, t. 1, s. 385—386.

<sup>2</sup> Tamże, s. 408—409.

koncepcji, na które zwracają uwagę filozofowie społeczni twierdząc, że nabrały one wagi współcześnie. Jak wiadomo, Rousseau gloryfikował „stan natury”, upatrując przyczyny rozwoju nierówności w odejściu od niego i powstaniu społeczeństwa: „nierówność znaczenia i wpływów staje się między ludźmi nieunikniona, z chwilą gdy żyją w obrębie jednego społeczeństwa i muszą porównywać się wzajemnie i liczyć z różnicami, które stwierdzają, utrzymując między sobą ciągłe stosunki. Różnice te są wielorakie. Na ogół jednak bogactwo, szlachectwo lub stanowisko, władza i osobista zasługa stanowią te rozróżnienia zasadnicze, na podstawie których się ludzie w społeczeństwie jakby mierzą wzajemnie”.<sup>3</sup> Temu stanowi niedogodności związanych z życiem w rozwiniętej społeczności ludzkiej Rousseau przeciwstawił „stan natury” jako stan prawdziwej wolności i równości ludzi. Stwierdzał jednocześnie (będąc wyznawcą idei umowy społecznej), że kierunek rozwoju ludzkości zdeterminowany rozwojem cywilizacji może zostać odwrócony tylko przez świadome wyrzeczenie się przez ludzi osiągniętego poziomu życia i powrót do „stanu natury”. Powstał więc dylemat — czy „równość w prostym społeczeństwie, zrzekającym się tego, co ludzie nazywają postępem, czy ciągły wzrost bogactwa za cenę wiecznych i coraz większych nierówności”.<sup>4</sup> Dylemat ten wydawał się Rousseau możliwy do rozwiązania przez świadome działanie ludzi, tj. wyrzeczenie się postępu. Rozwój społeczny w wieku XIX wraz z towarzyszącym mu rozwojem myśli dowiódł, że niemożliwy jest w historii jakikolwiek powrót do stanu wcześniejszego i że tendencją dominującą jest ciągły

<sup>3</sup> J. J. Rousseau, *O pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: S. Andrzejewski, J. Ostaszewski (red.), *Uwarstwienie...*, s. 33.

<sup>4</sup> J. Plamenatz, *Equality...*, s. 99.

wzrost cywilizacji, a więc — według Rousseau — wzrost napięć społecznych spowodowanych rozwojem nierówności.

Powracając do oświecenia, epoki ważnej dla rozwoju burżuazyjnej koncepcji równości, należy przypomnieć, że owocem rewolucyjnych nastrojów społecznych, a zarazem myśli filozofów nastawionych opozycyjnie do systemu stanowego było uchwalenie pod koniec XVIII wieku dwóch deklaracji, w których problem równości społecznej znalazł silne odzwierciedlenie. Pierwszą z nich była amerykańska *Deklaracja niepodległości*, uchwalona w 1776 roku. Jej drugi paragraf głosił: „Przyjmujemy więc za oczywiste, że wszyscy ludzie rodzą się równi i że są obdarzeni przez Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami, a między nimi jest Życie, Wolność i dążenie do Szczęścia”.<sup>5</sup> Wyrażone w dokumencie prawnym przekonanie o równości ludzi było dowodem wagi tego zagadnienia w XVIII-wiecznej myśli politycznej. Mimo całej ogólnikowości stwierdzenia, że ludzie rodzą się równi i od urodzenia są obdarzeni pewnymi prawami, deklaracja amerykańska była silnym bodźcem do zajęcia się przez prawników i polityków takimi pojęciami, jak równość i wolność, innymi słowy, była bodźcem do wyjścia tej problematyki poza krąg rozważań teoretycznych.

Drugim ważnym dokumentem prawnym była francuska *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 roku. Artykuł 1 *Deklaracji* brzmi: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w prawach. Różnice społeczne mogą być powodowane jedynie przez różnice w społecznej użyteczności”.<sup>6</sup> Artykuł 6 uściśla, że prawo „powinno być takie samo dla wszystkich, czy

<sup>5</sup> Por. R. McKeon, *The Practical Uses of Philosophy of Equality*, w: *Aspects of Human Equality...*, s. 5.

<sup>6</sup> Tamże, s. 6.



karze, czy wynagradza. Wszyscy ludzie, pozostając równi wobec niego, mają równą możliwość wszystkich zaszczytów, miejsc i stanowisk państwowych odpowiednio do ich zdolności, bez żadnych innych różnic oprócz różnicy zalet i talentów”.<sup>7</sup>

Widzimy, że w latach, które upłynęły od uchwalenia amerykańskiej *Deklaracji niepodległości*, uległ sprecyzowaniu program społeczny wynikający z przyjętej zasady o równości ludzi z natury. Program zawarty w deklaracji francuskiej ustalał:

- a) równość ludzi wobec prawa;
- b) prawną równość szans, tj. prawne zagwarantowanie równego dostępu do stanowisk;
- c) nierówny rozdział zalet i talentów (w sensie wrodzonych dyspozycji);
- d) co za tym idzie, nierówny podział osiągnięć i zaszczytów.

Deklaracja francuska ustalała w ten sposób podstawowe zasady równości funkcjonujące do dzisiaj w myśli burżuazyjnej. Była to równość formalna, tj. równość zagwarantowana formalnie, za pomocą prawa; jej formalność jednak oznaczała jednocześnie, że była to równość pozorna.<sup>8</sup> Takie same prawa i szanse pozornie tylko przysługiwały każdej jednostce, w rzeczywistości bowiem różnice w innych niż prawne warunkach musiały powodować, że równość

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Na to dwojakie znaczenie słowa „formalny”: deskryptywne i wartościujące, zwraca uwagę Giovanni Sartori: „pojęcie «forma» może być użyte w dwojakim znaczeniu: można mówić o formie prawnej, mając na myśli istotny element legalnego (prawnego) porządku, ale można też używać pojęcia formy w zasadniczo etycznym sensie — oznacza ono wtedy, że norma ma jedynie formalny charakter, że adresat żądania wyrażonego tą normą jest traktowany jako wolny podmiot” (G. Sartori, *Democratic Theory...*, s. 341).

prawna stała się jedynie pustym frazesem i od połowy XIX wieku ściągała krytykę nie tylko socjalistów, lecz i samych demokratów. Współcześni badacze myśli demokratycznej, S. J. Benn i R. S. Peters, piszą na ten temat: „*Deklaracja praw człowieka i obywatela* otwarcie uznaje, że większe zdolności i zalety charakteru są właściwą podstawą różnicowania bogactwa, zaszczytów i władzy. Większość rewolucjonistów akceptowała różnice bogactwa oparte na dziedziczeniu i wynikające z nich różnice w szansach kształcenia. Są to właśnie te różnice, które dziś są kwestionowane przez żądanie «równych szans»”.<sup>9</sup> Z ostrą krytyką formalnego (w sensie wartościującym) charakteru równości burżuazyjnej występowali również wszyscy marksiści. Krytyka formalnej równości szans jest słuszna z punktu widzenia współczesnych nam, XIX-wiecznych ujęć równości społecznej. Należy jednak pamiętać, że zarówno *Deklaracja niepodległości*, jak i *Deklaracja praw człowieka i obywatela* burzyły stary porządek, oparty na systemie formalnoprawnych ograniczeń. Równość szans była wówczas odnoszona do innych zjawisk niż obecnie. Ostrze tej zasady było skierowane przeciwko hierarchii społeczeństwa stanowego, przeciwko prawom, które stanowiły, że jeżeli ktoś urodził się szlachcicem, to zarówno on, jak i jego dzieci i wnuki przez nieskończoną ilość pokoleń będą kimś lepszym od chłopów czy mieszczan. Na miejsce takich praw deklaracje XVIII-wieczne wprowadzały zasadę równości szans, której implikacją musiała być nierówność faktyczna. Wyobraźmy sobie bowiem taką sytuację — rewolucja społeczna, znosząc dawne prawa i przywileje, otwiera

<sup>9</sup> S. J. Benn, R. S. Peters, *Principles of Political Thought*. New York 1964, s. 131—132.

pole walki o bogactwa i zaszczyty dla jednostkowych zalet i talentów. Nawet gdyby wszyscy obywatele nowego społeczeństwa byli początkowo w identycznej (pod względem materialnym) sytuacji, po upływie pewnego czasu na skutek własnych wysiłków i różnic uzdolnień zaczęła się różnić między sobą dokonaniai takimi, jak bogactwo czy władza. Ludzie ci będą starali się przygotować swoje dzieci do kontynuacji osiągniętej wysokiej pozycji społecznej i lepiej będą to mogli zrobić niż rodzice, którym się nie powiodło i którzy zajmują niskie miejsce w hierarchii. Nic jednak nie jest w stanie zagwarantować, że dzieci i wnuki utrzymają osiągniętą pozycję społeczną, której nie zabezpiecza prawo. A więc przy założeniu, że talenty nie są dziedziczne, w społeczeństwie, u podstaw którego legła zasada równości szans, powinien występować nieustanny ruch pokoleń w dół i w górę hierarchii społecznej. Wizja takiego społeczeństwa zgodna była z ówczesną koncepcją wolności, ponieważ równość szans jest jedyną równością, która nie wymaga restrykcji i ograniczeń (dlatego właśnie, że faktycznie różnicuje, a nie zrównuje). Każda inna wersja równości społecznej polega na ograniczeniach działalności jednostek lub grup, ponieważ te ograniczenia działają na rzecz innych jednostek lub grup.

Następnym krokiem ku bliższemu określeniu rzeczywistej treści równości, o którą walczyły rewolucje burżuazyjne, była konstytucja francuska z 1793 roku. Deklaracja, będąca wstępem do niej, zawierała taki oto akapit, określający niezbywalne prawa człowieka:

„Tymi prawami są równość, wolność, bezpieczeństwo, własność. Wszyscy ludzie są równi z natury i wobec prawa”.<sup>10</sup>

Do katalogu niezbywalnych praw człowieka

<sup>10</sup> R. McKeon, *The Practical Uses...*, s. 6

została więc zaliczona również własność. Było to jawnym przyznaniem, że konstytucja z 1793 roku była konstytucją burżuazyjną. Jej postępowość, niewątpliwa w porównaniu z założeniami systemu stanowego, nie mogła jednak wyjść poza granice wyznaczone interesem zwycięskiej klasy, która w ten sposób utwierdzała supremację swojego bogactwa i swoich zasad.

Główne prądy umysłowe i idee oświecenia powstawały na zachodzie Europy, a pierwsze realizacje — na kontynencie amerykańskim, jednak ferment intelektualny nie ominął wówczas również Polski.

Początek oświecenia w Polsce to ruch reformatorski oświeconych feudałów. Widzą oni zacołanie gospodarcze i upadek Polski, a szukając sposobów naprawy dochodzą do wniosków, które ówczesnie w Polsce miały charakter wręcz rewolucyjny. Takim rewolucyjnym pomysłem był na przykład projekt objęcia podatkami wszystkich stanów. Na sejmie konwokacyjnym w 1764 roku Andrzej Zamoyski powie: „podatki nierównie płacą, dość małe z ciężkością wybierać przychodzi, a w cudzych krajach równe płacą wszyscy, daleko większe z łatwością wypłacają”.<sup>11</sup> Aby jednak było możliwe wygłaszanie takich poglądów w sejmie, musiały nastąpić już wcześniej przeobrażenia w sposobie myślenia o sprawach społecznych i gospodarczych Polski. Przeobrażenia te, obejmujące stosunkowo wąski krąg osób, nazywanych przez nas oświeconymi feudałami, dokonały się pod wpływem nie tylko nowoczesnych idei importowanych z Zachodu, ale również pod wpływem dzieł pisarzy polskich, którzy rozmaite nowe idee, zapożyczone i własne, zawierali w postulatach naprawy Rzeczypospolitej. Stanisław

<sup>11</sup> Cyt. za E. Lipiński, *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII wieku*. Wrocław 1975, s. 281.

Leszczyński wydaje w 1733 roku *Głos wolny wolność ubezpieczający*, Stefan Garczyński kończy w 1750 roku swoją pracę *Anatomia Rzeczypospolitej Polskiej synom ojczyzny ku przestrodze i poprawie tego co z kluby wypadło*, którą wydaje dopiero w 1794 roku, a w 1754 ukazuje się Stanisława Konarskiego *Mowa o uszczęśliwieniu własnej ojczyzny*.

Prace te wywarły poważny wpływ na rozwój ruchu reformatorskiego w Polsce, który tak żywy stał się w drugiej połowie XVIII wieku. Z punktu widzenia interesującej nas problematyki dwa wątki tej wczesnej myśli oświeceniowej zasługują na uwagę: powszechne u postępowych autorów przekonanie o niesprawiedliwości (i ekonomicznej nieefektywności) systemu podatkowego w Polsce oraz równie powszechne podkreślanie, że żadna praca nie hańbi. Leszczyński na przykład wyłuszcza w swojej pracy przyczyny, dla których plebejusze (tj. mieszcianie i chłopci) powinni być traktowani bardziej egalitarnie, powołuje się między innymi na prawo do wolności, które jest wspólne wszystkim ludziom. Wskazuje także na psychiczne i moralne skutki niewoli, w jakiej żyje stan plebejski, zabijającej pracowitość i przedsiębiorczość. Ów brak wolności winien jest temu, że w kraju nie ma manufaktur, że wiele starych rzemiosł upadło, a nowe nie zdołały się rozwinąć, co skazuje Polskę na import artykułów, które z powodzeniem można by wytwarzać na miejscu. Argumentacja typu etycznego, moralnego, jest więc podparta — co jest zresztą charakterystyczne nie tylko dla tego okresu — argumentacją ekonomiczną. Również system podatkowy rozpatruje Leszczyński z punktu widzenia jednocześnie sprawiedliwości i ekonomicznej efektywności, stąd postulat powszechnego opodatkowania, proporcjonalnego do uzyskiwanych dochodów.

Podobne poglądy zawarł Leszczyński w *Rozmowie Europejczyka z wyspiarzem z Królestwa Dumocala*, opublikowanej w 1755 roku w języku francuskim (i nigdy w całości nie przetłumaczonej na język polski). Należy ona do modnego wówczas nurtu utopijnych wizji doskonałych społeczeństw. Kreśli tu Leszczyński wizję społeczeństwa, w którym istnieje własność prywatna i ustrój monarchiczny, a pomyślność i zamożność jest raczej rezultatem pielegnowania cnót moralnych niż daleko idących reform. I tak na przykład mieszkańcy tego kraju wysoko cenią sobie pracę, zarówno bogaci, jak i biedni, a bogactwo osobiste nie jest miernikiem wartości człowieka. Cechą tego państwa jest pewien rodzaj ekonomicznej sprawiedliwości, stosowanej przez rządzących w interesie wszystkich. Całość nie wychodzi w zasadzie poza postulaty, jakie mógł pod adresem rzeczywistości społecznej wysunąć oświecony eks-monarcha.

Wspomniana praca Stefana Garczyńskiego, wielkopolskiego magnata, zawiera podobne, charakterystyczne dla oświeceniowego nurtu krytyki społecznej poglądy. „Cóż bardziej do codziennej pracy pospólstwo, zgoła wszystkie kondycje zachęca, jeżeli nie zachowana im sprawiedliwość? — pyta Garczyński. — Kiedy każdy przy swojej ciężkiej *in sudore vultus* [w pocie czoła] pracy, spokojne i swobodne, bez żadnej opresji możniejszego i mocniejszego, bez żadnej poniesienia od nikogo krzywdy, swoje prowadzi życie”.<sup>12</sup> W imię tak pojmowanej sprawiedliwości Garczyński bierze w obronę chłopów, podlegających bezwzględnemu wyzyskowi. Jest także rzecznikiem powszechnego opodatkowania, uważając dotychczasowy system za niesprawiedliwy.

<sup>12</sup> Cyt. za E. Lipiński, *Historia polskiej myśli...*, s. 309.

Druga połowa XVIII wieku charakteryzuje się natężeniem krytyki życia społecznego i politycznego Polski, przynosi zagrożenie bytu państwa, ale i próby jego naprawy. W okresie tym tendencje reformatorskie wychodzą poza grono oświeconych feudałów, sięgają szerszych grup społecznych — inteligencji, mieszczaństwa, w związku z czym nabierają bardziej radykalnych cech. Ukoronowaniem tych dążeń jest Konstytucja 3 Maja.

Na uwagę zasługuje także działalność polskich jakobinów. Jakobini byli formacją niejedynolitą pod względem politycznym, ale odgrywającą dużą rolę w wydarzeniach końca XVIII wieku. Stawiali sobie za cel obronę niepodległości kraju i temu dążeniu podporządkowane były ich koncepcje polityczne. Byli autorami projektu przymusowego opodatkowania ludzi zamożnych na cele publiczne, jak i powołania organów władzy z udziałem chłopów i mieszczan. Chcieli znieść władzę królewską i arystokratyczny senat, wprowadzić powszechne prawo do nabywania i posiadania ziemi, znieść poddaństwo i zaprowadzić równość praw. Hasła: — „wolność — równość — niepodległość” pojawiły się na afiszach rozlepianych w Warszawie, niektóre popularne wówczas piosenki mówiły o równości chłopów z resztą społeczeństwa. Na początku insurekcji kościuszkowskiej jakobini spopularyzowali hasło równości w Krakowie, a w trakcie powstania — na Litwie. W odezwie magistratu Wilna czytamy, że „nową organizację miasta będzie się wprowadzać w życie pod znakiem najcelniejszych życia ludzkiego haseł: wolności, równości i potępienia wszelkich przesądów różnicę dziką w ludziach czyniących”.<sup>13</sup> Szczególną popularność hasło równości zdobyło wśród mieszczan War-

<sup>13</sup> B. Leśnodorski, *Jacobini polscy...*, s. 252.

szawy, gdzie głoszone je nawet czasem z ambon.

Jacobini polscy uważali, że hasło równości ma ogromną się motywującą lud polski do walki z wojskami zaborców, a jedynie współdziałanie „stanu czwartego” — jak sądzą — mogło powstrzymać ostateczny upadek Polski. I chociaż wysiłki ówczesne nie przyniosły wielkich rezultatów (zresztą istniała potężna opozycja przeciwko obiecywaniu czegokolwiek stanowi czwartemu), to jednak hasło równości odegrało poważną rolę w ostatnich latach niepodległości Polski.

Okres ten wydał zresztą szereg indywidualności na polu filozofii społecznej. Przede wszystkim należy tu wymienić Stanisława Staszica (1755—1826), którego poglądy społeczne znacznie już odbiegają od tendencji reformatorskich pierwszej połowy XVIII wieku. Również krytyka polskiej rzeczywistości jest u Staszica bardziej radykalna niż u jego poprzedników. Oto jak odmalowuje on dolę chłopów w *Przestrodach dla Polski*: „Widzę miliony stworzeń, z których jedne wpół nago chodzą, drugie skórą albo ostrą siermięgą okryte; wszystkie wyschłe, znędzniałe, obrosłe i zakopciałe. Oczy głęboko w głowie zapadłe, dychawicznymi piersiami bezustawnie robią. Posępne, zadurzałe i głupie, mało czują i mało myślą; to ich największą szczęśliwością. Ledwie w nich dostrzec można duszę rozumną. Ich zwierzchnia postać z pierwszego wejrzenia więcej podobieństwa okazuje do zwierza niżeli do człowieka. Chłop — ostatniej wzdardzy nazwisko mają. Tych żywnością jest chleb z srutu, a przez ćwierć roku samo zielisko, napojem woda i pałaca wnętrzości wódka. Tych pomieszkaniem są lochy, czyli trochę nad ziemię wyniesione szalase. Słońce tam nie ma przystępu, są tylko zapchane smrodem i tym dobrotliwym

dymem, który [...] aby mniej cierpieł, i w dzień, i w nocy dusząc, ukraca ich życie mizerne, a najwięcej w niemowlęcym wieku zabija. W tej smrodu i dymu ciemnicy dzienną pracą strudzony gospodarz na zgnilym spoczywa barłogu; obok niego śpi mała a naga dziatwa na tym samym legowisku, na którym krowa z cielęciem stoi i świnia z prosiętami leży [...] oto rozkosz tej części ludzi, od której los Rzeczypospolitej zawisł! [...] Oto stan rolnika w Polsce”.<sup>14</sup>

Wykład społecznych poglądów Staszica zawierają dwie prace: *Uwagi na życie Jana Zamoyckiego* oraz *Przestrogi dla Polski*. Żąda w nich zniesienia przywilejów stanowych, swobody wyboru zarówno zawodu, jak i miejsca zamieszkania.

Staszic był pod wpływem oświeceniowej filozofii francuskiej, a kiedy wybuchła rewolucja, przyjął nowe treści społeczne wyrażane przez nią. Sytuację w Polsce oceniał z punktu widzenia tego, co nowoczesna europejska myśl społeczna uznała za słuszne. Nie należał przy tym do jej najbardziej radykalnego odłamu, był zwolennikiem własności prywatnej, nieskrępowanych możliwości człowieka z inicjatywą i otwarcia dróg kariery talentom ze wszystkich środowisk społecznych. Wyrażał więc poglądy będące podwaliną ideologii liberalnej.

Najpełniejszym wykładem poglądów społecznych Staszica jest poemat historyzoficzny *Ród ludzki*, wydany w latach 1819—20. Wychodząc od starego podziału dziejów ludzkości na oligarchię, despotyzm i rzeczpospolitą, analizuje w nim historię społeczeństw w sposób oryginalny, odbiegający od artystotelesowskich schematów. W ustroju zwanym przez niego „samodzierzstwem”, a odpowiadającym z grubsza

oligarchii, istotą społecznego zła jest istnienie grupy uprzywilejowanych, posiadających prawa polityczne i wyłączne prawo do ziemi, którzy panują nad pozostałymi członkami społeczeństwa. Z tego punktu widzenia między ustrojem niewolniczym a feudalnym nie ma wielkich różnic, osnową jednego i drugiego jest bowiem przywilej, zapewniający panowanie nie tylko polityczne lub ekonomiczne, ale także w sferze moralności i obyczajów. Efektem samodzierzstwa jest rozpowszechnienie się zbytku, a co za tym idzie, gnuśnienie większości członków uprzywilejowanej grupy, to zaś prowadzi z kolei do wyłonienia się z tej grupy władcy absolutnego. Władca absolutny, szukając sojuszników przeciwko uprzywilejowanym, którzy mogliby zagrozić jego władzy, nadaje prawa ludziom dotychczas ich pozbawionym. Następuje wówczas pewne zrównanie społeczne, ponad którym jest jednak wola władcy. Rozwój wiedzy i nauki, jaki dokonuje się w tym okresie, jest dla władcy absolutnego początkiem końca. Ludzie zaczynają rozumieć, że system społeczny, w którym żyją, odbiega od idealnego wzoru zawartego w pracach filozofów. Dochodzi wówczas do kolejnej przemiany ustroju społecznego, owocującej utworzeniem „jedynie słusznego” systemu. System ten charakteryzuje się istnieniem własności prywatnej „zdemokratyzowanej”, tj. dostępnej tym, którzy zdołają do niej dojść własnym talentem i pracą; zaczyna panować powszechna równość, polegająca na zniesieniu wszelkiego przywileju. Przywilejem staje się talent, osobista zasługa, praca — one zapewniają pomyślność i bogactwo. Jest to więc wizja, dla której natchnieniem był wyidealizowany obraz systemu społecznego kapitalizmu. Mimo upływu wielu lat między pierwszymi pracami a *Rodem ludzkim*, Staszic nie zmienił poglądów na to, co w życiu społecznym jest

<sup>14</sup> S. Staszic, *Dzieła*, t. 1. Warszawa 1816, s. 127—128.

słuszne i sprawiedliwe — przez całe życie był głosicielem filozofii „stanu trzeciego”.

Spróbujmy podsumować elementy pojęcia równości, które oświecenie wniosło do koncepcji egalitaryzmu w myśli burżuazyjnej, szczególnie zaś jej nurtu liberalnego.

Egalitaryzm ten, oparty na zasadzie formalnej równości ludzi wobec prawa i zagwarantowanej prawnie równości szans życiowych, spleciony był z oświeceniowym pojmowaniem wolności, rozumianej jako możliwość swobodnego działania w granicach ustanowionych przez swobodne działania innych ludzi. Takie pojmowanie wolności związane było z przyznawaniem jednostce najwyższej rangi w społeczeństwie — mówiąc inaczej, rozstrzygało ono relacje między jednostką a społeczeństwem na korzyść jednostki. W dokumentach prawnych nie klasa, nie grupa ludzi brana była pod opiekę państwa, lecz jednostka, i jako jednostka człowiek występował wobec innych ludzi. Pociągało to za sobą przesłanie o indeterminizmie ludzkiej woli, a co za tym idzie, o wolności, jaką zapewniał jednostce ustrój społeczno-gospodarczy oparty na własności prywatnej.<sup>15</sup> Przekonanie o indeterminizmie ludzkiej woli poddał krytyce Marks w *Ideologii niemieckiej*: „To złudzenie prawnicze, sprowadzając prawo do czystej woli, prowadzi w dalszym rozwoju stosunków własnościowych z konieczności do tego, że ktoś może posiadać tytuł prawny do jakiejś rzeczy nie posiadając jej w rzeczywistości [...]. Tą samą

<sup>15</sup> Rozpowszechniona od początków XIX wieku liberalna zasada *laissez faire*, a razem z nią i koncepcja państwa-„nocnego stróża”, powstała na gruncie opozycji przeciwko absolutnej władzy państwowej w społeczeństwie stanowym, przyczyniały się do mniemania, że zakres swobody jednostki nie jest ograniczony niczym innym jak tylko swobodą innych jednostek, że więc z natury rzeczy ma charakter przypadkowy.

iluzją prawników tłumaczy się również i to, że dla nich i dla każdego kodeksu jest w ogóle rzeczą przypadku, iż jednostki wchodzi z sobą w stosunki, np. zawierają umowy; stosunki te uchodzą dla nich za takie, w które można dowolnie wchodzić lub nie wchodzić i których treść zależy całkowicie od indywidualnej woli kontrahentów”.<sup>16</sup>

Jak widzimy, liberalne pojęcie równości związane było ściśle z indywidualistyczną koncepcją wolności jednostek, a oparciem była dla niego oświeceniowa teza o naturalnej równości ludzi. Tak pojęta równość wyrażała się w żądaniu równości praw i równości szans, przy czym równość szans rozumiana była jako wolność wyboru drogi życiowej i pojmowana ściśle formalnie.

### Myśl liberalna o różnicach i nierównościach

We współczesnej burżuazyjnej myśli społecznej problematyka równości zajmuje nadal ważne miejsce. Od czasu, kiedy powstała doktryna o równości na miarę talentów, zainteresowanie równością społeczną przeszło w krajach kapitalistycznych wyraźną ewolucję. Wiązało się to przede wszystkim z rozwojem nauk społecznych, umożliwiającym empiryczne badanie problemów, dostępnych poprzednio jedynie filozoficznym spekulacjom. Badanie rzeczywistości społecznej sprzyjało przy tym zajęciu się raczej tymi jej aspektami, które nie pasują do obrazu społeczeństwa równych szans, niż samym owym obrazem. Tak więc problematyka równości społecznej coraz częściej zaczęła przenikać z prac filozoficzno-politycznych do prac empirycznie analizujących społeczeństwo. W szczyptych ramach historycznego przeglądu nie

<sup>16</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3 Warszawa 1961, s. 71.

sposób ukazać bogactwa i złożoności wątków egalitarnych w dziewiętnastowiecznej myśli społecznej, ograniczymy się tu zatem do przedstawienia głównych idei egalitarnych.

Wiek XIX przyniósł dalszą ewolucję liberalnej doktryny o społeczeństwie równych możliwości. Powstały wówczas także nowe, socjalistyczne wykładnie pojęcia równości.

Liberalizm, który święcił triumfy u schyłku XVIII i na początku XIX wieku, kiedy to wydawał się być może jedynym skutecznym lekarstwem na schorzenia społeczne wywołane długim panowaniem absolutyzmu w Europie, w połowie wieku XIX zaczął tracić zwolenników, jako że rzeczywistość zbyt odbiegała od liberalnego wzoru. Wzrastały kontrasty społeczne, a „samoregulujący” się mechanizm liberalnego społeczeństwa coraz częściej zawodził. Wykazywał wady, które nie dawały się usunąć w ramach zasady nieingerencji państwa, a to stawiało całą doktrynę leseferyzmu pod znakiem zapytania. Wówczas to myśl liberalna podzieliła się, a przywódcami duchowymi dwu odłamów liberalizmu XIX-wiecznego stali się John Stuart Mill i Herbert Spencer. Obaj byli zgodni co do tego, że równość jest wyrazem wolności, wobec czego bez równości nie można sobie wyobrazić prawdziwie wolnego społeczeństwa<sup>17</sup>, ale różnili się w poglądach na to, w jakich dziedzinach życia owa wolność powinna być realizowana oraz w jakim stopniu dopuszczalna jest ingerencja władzy państwowej w życie społeczno-gospodarcze. Mill był zwolennikiem rozszerzenia koncepcji liberalnych o utylitarystyczną zasadę jak największego szczęścia dla

<sup>17</sup> Równość i wolność są tutaj rozumiane zgodnie z doktryną liberalną, czyli równość to przede wszystkim równość możliwości, a wolność to wolność działania ekonomicznego nie skrupowanego sterowaniem państwowym.

jak największej liczby ludzi i dopuszczał możliwość działania zbiorowego (władzy) na rzecz dobra jednostek. Wyciągnąwszy wniosek z krytyki, jakiej liberalizm podlegał tak ze strony socjalistów, jak i konserwatystów, był on skłonny zmodyfikować doktrynę liberalną tak, aby uwzględniała istniejące realnie warunki społeczne. Takim manipulacjom tym, co dla zwolenników liberalizmu najcenniejsze, a mianowicie zasadą wolności inicjatywy, przeciwstawiał się Herbert Spencer. Bronił on uparcie leseferyzmu jako jedynej zasady, która zapewnia „naturalne” cyrkulowanie w społeczeństwie zdolności i talentów. Uznając ewolucjonizm za podstawę funkcjonowania nie tylko świata przyrody, ale i świata społecznego, Spencer był przeciwny wszystkiemu, co by tej zasadzie nie pozwalało się w pełni zrealizować.

I Mill, i Spencer widzieli nędzę robotniczą — wyzwanie rzucone ideologii liberalnej przez rzeczywistość społeczną. Jednakże Mill skłaniał się w stronę rozwiązań, które były początkiem *welfare state* — doktryny ostatecznie kładącej kres liberalnym iluzjom co do wolnego społeczeństwa. Spencer natomiast uważał, że nędza robotników jest koniecznym etapem ewolucji społeczeństw, które tym sposobem „oczyszczają się” z ludzi niedostatecznie wyposażonych w przymioty pozwalające podjąć konkurencję z innymi. Nie jest bowiem tak — twierdził — że ludzie, jak chcą utylitarysty, mają jednakowe prawo do szczęścia, jednakowe jest jedynie prawo do ubiegania się o nie.

Rodzące się sprzeczności w łonie doktryny liberalnej, rzeczywistość społeczna coraz bardziej odbiegająca od założeń, dawały asumpt do krytyki z różnych stron. Jednym z wnikliwych krytyków liberalnego społeczeństwa, przyznającym mu jednocześnie rozliczne zalety, był konserwatysta Alexis de Tocqueville.

Kiedy Tocqueville pisał swoją *Demokrację w Ameryce*, Europą targaly wstrząsy polityczne towarzyszące narodzinom nowoczesnego kapitalizmu, a w Ameryce pozostało jeszcze wiele z ducha pionierskiego. Ciągłe jeszcze był to kontynent możliwości życiowych nieporównanie większych niż w Europie, jeżeli nie miało się nazwiska ani pieniędzy, a tylko energię i talent. Pierwszy tom *Demokracji w Ameryce* wyszedł w 1835 roku, drugi w 1840, dzieło było wynikiem podróży autora do Ameryki Północnej na początku lat trzydziestych. Tocqueville, arystokrata przybywający z Francji, kraju wielkich kontrastów społecznych, ujrzał w społeczeństwie amerykańskim zapowiedź tego, do czego zmierza jego własne społeczeństwo — demokrację opartą na zasadach egalitarnych. Tocqueville nie był zachwycony kierunkiem jego ewolucji, niemniej starając się usuwać na bok własne sentymenty analizował wady i zalety systemu społecznego Ameryki. Jednym ze zjawisk, jakie poddał analizie, była specyficzna amerykańska równość. Społeczeństwa arystokratyczne — pisał — oparte na nierównościach, musiały dla utrzymania systemu przywilejów stosować formy przymusu, bowiem — „trwałość rządów arystokratycznych wymaga uczynienia z nierówności zasady oraz uprawomocnienia tej zasady, która zostaje potem wprowadzona zarówno do rodu, jak i do społeczeństwa. Wszystko to jest tak przeciwne naturalnemu poczuciu sprawiedliwości, że trzeba użyć siły, by ludzi skłonić do przyjęcia tej zasady”.<sup>18</sup> Dążenie do równości przybiera na sile w miarę jak poszczególne społeczeństwa wchodzi na drogę demokratycznych przemian, bowiem „szczególnym i dominującym zjawiskiem, jakie wyróżnia

<sup>18</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*. Warszawa 1976, s. 258.

epokę demokracji, jest równość możliwości. Główną namietnością, jaka rządzi ludźmi tych czasów, jest umiłowanie owej równości”.<sup>19</sup>

Tocqueville obserwował i analizował prąży równości w społeczeństwie amerykańskim w różnych dziedzinach życia — politycznej, gospodarczej, kulturalnej, obyczajowej. Stwierdził, że uczestnictwo na co dzień w wykonywaniu władzy, w podejmowaniu decyzji w ramach lokalnej społeczności, jest dla członków społeczeństwa doskonałą szkołą politycznego myślenia; uczy rozumienia koniecznego kompromisu między jednostkowymi czy grupowymi interesami, czyni z nich świadomych obywateli. Z drugiej strony — przeciwdziałając utworzeniu się warstwy zawodowych polityków — równość polityczna zuboża myślenie polityczne narodu, czego przykładem była według Tocqueville'a polityka zagraniczna Amerykanów i nieumiejętność rozwiązywania problemów całego państwa przez ludzi, którzy wyrosli w „politycznej szkółce parafialnej”.

Niemniej Tocqueville uważał, że równość polityczna przynosi więcej pożytku niż szkody. Po pierwsze — wybieralni urzędnicy przez krótki okres swojej płatnej kadencji nie są w stanie całkowicie zepsuć dzieł wcześniej dokonanych; po drugie — lud, czując się sam prawodawcą, skłonny jest do przestrzegania prawa o wiele bardziej niż w tych społeczeństwach, w których prawo jest czymś zewnętrznym w stosunku do obywateli; po trzecie — „demokracja nie daje narodowi rządu najbardziej sprawnego, lecz dokonuje tego, czego najrzęczniejszy rząd dokonać nie jest w stanie; rodzi w całym organizmie społecznym niespokojne ożywienie, przemożną siłę i energię, które nie mogłyby bez niej zaistnieć i które — przy sprzyjających okolicz-

<sup>19</sup> Tamże, s. 336.



nościach — mogą zdziałać cuda. Na tym polega jej prawdziwa wyższość”.<sup>20</sup>

Równość w społeczeństwie demokratycznym ma według Tocqueville’a również ten skutek polityczny, że „w miarę jak obywatela stają się równi i podobni każdy z nich mniej jest skłonny ślepo zawierzyć jakiemuś człowiekowi lub warstwie ludzi. Wzrasta wiara w masy i opinia publiczna obejmuje rządy nad światem”.<sup>21</sup> Może to prowadzić do swoistej tyranii większości, co Tocqueville uważa za jedną z podstawowych wad demokracji. Umiłowanie wolności — pisze on w innym miejscu — jest w społeczeństwie demokratycznym mniejsze niż umiłowanie równości, wobec czego może być tak, że społeczeństwa demokratyczne poświęcą wolność, żeby zachować równość. Analizując społeczeństwo amerykańskie Tocqueville doszedł jednak do wniosku, że możliwe jest zachowanie w społeczeństwie demokratycznym obu tych wartości.

Amerykańskie społeczeństwo stworzyło w nieznany dotychczas stopniu klasę drobnych posiadaczy, klasę średnią. Powszechny pęd do zdobycia i powiększania własności przy jednoczesnym jej rozproszeniu sprzyjał postawom zachowawczym. Tam bowiem, gdzie mało jest bogaczy, a istnieją rzesze drobnych właścicieli wytwarzają się postawy wiecznej zapobiegliwości i ciągłej obawy przed zubożeniem: „Ludzie, którzy żyją w stanie zamożności równie dalekim od bogactwa, jak od nędzy, przywiązują do swojego majątku ogromne znaczenie. Dobrze pamiętają biedę, znają jej dotkliwość i obawiają się jej. Dzieli ich od niej tylko niewielka fortunka, z którą wiążą wszystkie lęki i nadzieje. [...] Równość możliwości stale mnoży zastępy niespokojnych i lękliwych drobnych właścicie-

<sup>20</sup> Tamże, s. 187.

<sup>21</sup> Tamże, s. 276.

li”.<sup>22</sup> Jednocześnie występuje w takim społeczeństwie głęboka miłość pieniądza i równie głęboka niechęć do hasła całkowitej równości majątkowej. Warunki życia w społeczeństwie amerykańskim stwarzały powszechny, a zarazem swoisty pęd do kształcenia. Tocqueville był zdumiony, że większość społeczeństwa amerykańskiego to ludzie, którzy potrafią czytać i pisać, zdobyli podstawowe szkolne umiejętności. Jednocześnie prawie nie było w tym społeczeństwie ludzi rzeczywiście gruntownie wykształconych, tworzących elitę umysłową. To upowszechnienie wykształcenia na poziomie elementarnym przy jednoczesnym braku intelektualistów sprawiało wrażenie, że społeczeństwo amerykańskie jest ujednoczone również pod względem umysłowym.

Mimo ujednoczenia społeczeństwa amerykańskiego pod pewnymi względami, Tocqueville dostrzegał w nim nieustanny ruch na szczeblach drabiny społecznej, dokonujący się dzięki nierówności talentów i sytuacji życiowej. Jak jednak przystało na społeczeństwo równych możliwości, żadna pozycja społeczna nie „utrzymała się”. Tocqueville widział wprawdzie problem bogatych „kapitanów przemysłu” z jednej strony, a niewykwalfikowanych robotników z drugiej, ludzi białych i wolnych — oraz niewolników i Indian, ale nie przeszkadzało mu to twierdzić, że społeczeństwo amerykańskie jest dla ogromnej większości swoich członków społeczeństwem egalitarnym. W społeczeństwie takim zachodzą istotne przemiany w sferze obyczaju, kultury i moralności, co Tocqueville analizował z podziwu godną przenikliwością. Zauważył na przykład, że w Ameryce praca, bez względu na jej rodzaj, cieszyła się o wiele większym szacunkiem niż w Euro-

<sup>22</sup> Tamże, s. 427.

pie. Każdy zawód był godny poważania, każdy bowiem przynosił pewien zarobek, co dla Amerykanów było cechą pracy najważniejszą. Tak więc „równość nie tylko rehabilituje pojęcia pracy w ogóle, ale przyznaje szczególną wartość pracy przynoszącej zysk”.<sup>23</sup> W Stanach Zjednoczonych bowiem „człowiek z ludu rozumiał wpływ, jaki dobrobyt kraju wywiera na jego własne szczęście [...]. W zamożności kraju widzi więc własną zamożność i pracuje dla dobra państwa nie tylko z obowiązku i dumy, ale powiedziałabym nawet z chciwości”.<sup>24</sup>

Analiza społeczeństwa amerykańskiego i przypuszczalnych kierunków jego przemian dokonana przez Tocqueville'a jeszcze dziś zadziwia przenikliwością sądów.

Spółeczeństwo to było zjawiskiem wyjątkowym na tle ówczesnego świata. Stworzone przez emigrantów religijnych i politycznych, a więc ludzi świadomych odrębności swoich pragnień, niejako założone od nowa, miało jednocześnie egalitarny i wysoce religijny charakter. To połączenie, wespół z trudnymi, pionierskimi warunkami życia, stworzyło nowy typ kultury i obyczajów. Społeczeństwo amerykańskie podlegało jednak szybkiej ewolucji i pod koniec XIX wieku obraz jego odbiegał znacznie od tego, co opisywał Tocqueville. Koncentracja kapitału i napływ emigrantów z Europy środkowej i wschodniej, niewykształconych i nie mających wymagań, położyły kres społeczeństwu równych możliwości. Jednocześnie ciągle pokazywały się zasoby nie zagospodarowanej ziemi, dający szansę jednostkom najbardziej przedsiębiorczym, skutecznie rozładowywał przez długi czas napięcia społeczne powstałe na skutek istnienia możliwości jaskrawo nierównych. Sytuacja ta sprzy-

jała także rozrastaniu się i wzrostowi znaczenia klas średnich.

Dla Tocqueville'a społeczeństwo demokratyczne nie było bynajmniej tym, co chciałby najbardziej ujrzeć na gruzach systemu arystokratycznego, ale analiza demokracji przekonała go, że jest to etap nieunikniony w rozwoju społecznym nie tylko Ameryki, ale i państw europejskich. W pewnym sensie miał on rację, dopiero bowiem sytuacja po pierwszej wojnie światowej wykazała z całą oczywistością, że założenia, na których opierała się koncepcja współczesnego państwa demokratycznego,<sup>25</sup> muszą ulec głębokiej modyfikacji. Powstało wówczas w społeczeństwach kapitalistycznych szereg instytucji społecznych o socjalistycznym rodowodzie, jak np. planowanie państwowe, nacjonalizacja kluczowych gałęzi przemysłu. Zakres tych działań nie był w poszczególnych państwach kapitalistycznych jednakowy, w sumie stanowiły one jednak znaczne odejście od założeń klasycznego liberalizmu. Interesujące jest porównanie z tego punktu widzenia nacjonalizacji w kilku wybranych państwach kapitalistycznych.

Podejście do problematyki równości społecznej również uległo zmianie. Z chwilą przyjęcia przez państwo kapitalistyczne funkcji kontrolera i koordynatora gospodarki i życia społecznego wzrosło zapotrzebowanie na wiedzę o rzeczywistych rozpiętościach dochodowych, prestiżowych i innych. Problem nierówności społecznej wy-

<sup>25</sup> Demokratyczne znaczy tu państwo oparte na liberalizmie w sferze gospodarczej i społecznej. Nie należy mylić pojęcia państwa demokratycznego z pojęciami demokracji i liberalizmu w sensie poglądów politycznych. W tej ostatniej dziedzinie demokraci i liberałowie różnili się i różnią poglądami na rzeczywistość polityczną, kiedy jednak mówimy o państwach demokratycznych XIX i XX wieku, to mamy na myśli demokrację burżuazyjną, która opiera się na dziedzictwie myśli liberalnej.

<sup>23</sup> Tamże, s. 358.

<sup>24</sup> Tamże, s. 180.

Państwo	Poczta	Telekomunikacja	Produkcja energii elektrycznej	Produkcja gazu	Wydobycie węgla	Linie kolejowe	Linie lotnicze	Przemysł samochodowy	Przemysł stalowy	Przemysł stoczniowy	Wydatki rządowe jako % produktu narodowego brutto - (GNP)		
											1962	1978	
Stany Zjednoczone Ameryki Północnej	●	○	●	○	○	○	○	○	○	○	○	28,4	32,2
Australia	●	●	●	●	○	○	○	○	○	○	○	19,3	24,5
Brazylia	●	●	●	●	●	●	●	○	●	○	○	12,0	35,0
Wielka Brytania	●	●	●	●	○	○	○	○	○	○	○	40,5	43,0
Kanada	●	○	●	○	○	○	○	○	○	○	○	34,4	46,0
Francja	●	●	●	●	●	●	●	○	○	○	○	36,3	43,0
Włochy	●	●	●	●	○	○	○	○	○	○	○	32,4	47,3
Japonia	●	●	○	○	○	○	○	○	○	○	○	12,3	16,5
Szwecja	●	●	●	●	○	○	○	○	○	○	○	36,0	61,6
RFN	●	●	●	●	○	○	○	○	○	○	○	35,6	46,5

○ własność prywatna w 100%

○ nacjonalizacja w 25%

○ nacjonalizacja w 50%

○ nacjonalizacja w 75%

● całkowita lub prawie całkowita nacjonalizacja

Udział państwa w gospodarce. (Źródło: „Time” 7 z 21.04.1980)

szedł poza krąg zainteresowania tradycyjnej myśli społeczno-politycznej. Zarysował się wyraźnie kierunek empiryczny, zorientowany praktycznie i postulujący badanie rzeczywistości społecznej pod kątem społecznych rozpiętości. W ostatnich latach zdaje się on dominować nad tradycyjną ogólną refleksją o nierównościach. Potrzeba wyodrębnienia pojęcia nierówności społecznej spośród innych pojęć, takich jak sprawiedliwość społeczna, zróżnicowanie społeczne, jest bodźcem do rozważań wokół kwestii ogólnych i teoretycznych. Rozróżnienie między różnicą a nierównością społeczną jest jednym z częstszych tematów dociekań. W pracach wyrosłych z tradycji liberalnej rozpowszechniony jest pogląd, że nierówności są to różnice społeczne odnoszące się do dóbr, sytuacji bądź stanów rzeczy, które nie są nam z jakichś względów obojętne, które nas głęboko obchodzą. I tak np. S. J. Benn pisze: „różnice nazywane są nierównością, gdy dotyczą rzeczy, które ludzie cenią i do których konkurują, jak władza, bogactwo lub prestiż”.<sup>26</sup>

John Plamenatz wyraża podobny pogląd w kategoriach bardziej ogólnych, kiedy stwierdza: „jednakowość prawa lub możliwości, aby była pożądaną równością, lub różnica, aby była palącą nierównością, musi odnosić się do czegoś, co nas głęboko obchodzi”.<sup>27</sup>

Pojawia się zatem pytanie: jaki empiryczny wskaźnik zaangażowania w problemy zrodzone przez daną różnicę społeczną można by uznać za wystarczającą oznakę tego, że różnica przekształca się — lub że już się przekształciła — w nierówność? Decyzję o zakwalifikowaniu danej różnicy do nierówności społecznych autorzy

<sup>26</sup> S. J. Benn, *Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests*, w: *Equality...*, s. 64.

<sup>27</sup> J. Plamenatz, *Diversity of Rights and Kinds of Equality*, w: *Equality...*, s. 82.

oddają w gestię *common sensu* — zdrowego rozsądku, który jest w ich mniemaniu ostatnią instancją. Takie postępowanie nie dopuszcza możliwości świadomej zmiany społecznej, jeśli nie jest ona zaakceptowana przez społeczeństwo, którego dotyczy. Równość może się więc wtedy jawić — jak Sartoriemu — jako problem równowagi: „w każdym społeczeństwie istnieją pewne różnice odczuwane boleśnie i różnice akceptowane jako istniejące siłą rzeczy [...]. Równość, o jakiej mówimy, ma za podstawę i surowiec — człowieka. To znaczy, że równość między ludźmi odpowiada różnicom między nimi. Tak więc równość nie może być niczym innym jak systemem «wzajemnych kompensat» między nierównościami”.<sup>28</sup>

Czy rzeczywiście równość jest jedynie systemem wzajemnych kompensat między nierównościami? Czy pojęcie równości może istnieć jedynie wówczas, gdy istnieje w rzeczywistości społecznej jego negatywny odpowiednik — nierówność?

Związek między nierównością a różnicą można także charakteryzować, odwołując się do pojęcia sprawiedliwości. Nie jest to sprzeczne z poprzednio omawianym podejściem, z ujmowaniem tego problemu w kategoriach ważności jakiejś różnicy. Wprost przeciwnie, ujmowanie relacji między różnicą a nierównością w kategoriach sprawiedliwości jest jedną z możliwych logicznych konsekwencji uznania ważności bądź nieważności różnicy. Jesteśmy bowiem bardziej skłonni do nazywania sprawiedliwymi bądź niesprawiedliwymi różnic, które są dla nas ważne, niż tych, które uważamy za mniej istotne. Jakkolwiek by było, powiązanie nierówności społecznej z pojęciem sprawiedliwości stwarza niemal tyle samo problemów, co powiązanie jej

<sup>28</sup> G. Sartori, *Democratic Theory...*, s. 344.

z pojęciem „ważności” (dużego znaczenia).<sup>29</sup> Trudno więc zgodzić się zupełnie z Bennem i Petersem, kiedy piszą: „Jeśli, jak w życiu rodzinnym, różnice płci są uważane za stosowne, egalitarysta jest zazwyczaj gotów zaakceptować różnice w prawach. [...] Te różnice nie są nazywane nierównościami, ponieważ są one uważane za usprawiedliwione; słowo «nierówność» w tego typu kontekście ma zwykle pejoratywną siłę, więc nazywamy różnicę nierównością tylko wtedy, kiedy zdecydowaliśmy się ją potępić. To rozróżnienie między pejoratywną «nierównością» a neutralną «różnicą w traktowaniu» jest pomocne w dyskusji nad egalitaryzmem we wszystkich jego formach.”<sup>30</sup>

Mimo więc rozmaitych niuansów rozróżnienie między nierównością a różnicą społeczną funkcjonuje we współczesnej myśli liberalnej jako rozróżnienie między tym co prowokuje wartościowanie a tym co pozostawia nas neutralnymi wobec sprawy.

Współczesne piśmiennictwo niemarksistowskie poświęcone zagadnieniom równości i nierówności społecznej można podzielić na trzy grupy:

1. Rozważania dotyczące pojęcia równości społecznej, jej zakresu i źródeł, a także analizy umiejscawiające równość w historii idei. Zagadnieniami tymi zajmują się częściej filozofowie, etycy i politolodzy niż socjologowie. Większość autorów cytowanych w niniejszym rozdziale zalicza się do tego nurtu, a dodać należałoby jeszcze takie nazwiska, jak Ralf Dahrendorf, autor klasycznego już tekstu *O pochodzeniu nierówności społecznej*<sup>31</sup> lub John

<sup>29</sup> Na temat związku pojęcia równości ze sprawiedliwością por. A. Jankowska, *Problem sprawiedliwości społecznej*, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 2.

<sup>30</sup> S. J. Benn, R. S. Peters, *Principles...*, s. 136.

<sup>31</sup> R. Dahrendorf, *On the Origin of Social Inequality*, w: P. Laslett, W. G. Runciman (red.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series). Oxford 1967.

Rawls, autor obszernej i głośnej pracy *Sprawiedliwość społeczna*.<sup>32</sup>

2. Analizy empiryczne konkretnych zbiorowości, analizy na materiałach statystycznych, koncentrujące się na wyszukiwaniu zależności między nierównością społeczną a występowaniem innych zjawisk społecznych. Klasycznym studium tego typu jest praca W. G. Runcimana dotycząca zjawiska relatywnej deprivacji.<sup>33</sup> Na przykładzie Anglii w latach 1920-1960 Runciman pokazuje, jak wzrost aspiracji przy niezadowolającym poziomie ich zaspokojenia prowadzi do wzrostu uczucia deprivacji, mimo że w kategoriach „obiektywnych” ludziom żyje się lepiej. Runciman widzi związek między wzrostem relatywnej deprivacji a rozpowszechnianiem się ideologii egalitarnej (wpływającej na poziom aspiracji). Nie sama więc nierówność jest tutaj przedmiotem opisu, ale jej konsekwencje psychologiczne i społeczne.

3. Prace oparte na danych empirycznych, a poświęcone porównywaniu sytuacji społecznej, stopnia nierówności w różnych krajach.<sup>34</sup> Autorzy tego typu badań chętnie posługują się wyrafinowanymi technikami statystycznymi, często przechodząc do porządku nad porównywalnością danych wyjściowych.<sup>35</sup> Prace te nie zajmują się na ogół ustaleniami treści pojęcia nierówności społecznej, utożsamiając ją *explicite* bądź *implicite* — ze stratyfikacją społecz-

ną bądź strukturą klasową.<sup>36</sup> Louis Kriesberg porównując pod względem stopnia nierówności społecznej Stany Zjednoczone z kilkunastu innymi krajami, tak definiuje pojęcie nierówności:

„Nierówności klasowe odnoszą się do różnic w przywilejach materialnych związanych z pozycją lub środkami materialnymi posiadanymi albo kontrolowanymi przez ludzi. Zazwyczaj są to zróżnicowania dochodów i zróżnicowania własności lub kontroli nad własnością, jak ziemia lub fabryki. W ten sposób zdefiniowane różnice klasowe są obiektywne, istnieją niezależnie od ludzkiej świadomości [...].

Nierówności statusu odnoszą się do różnic prestiżu lub szacunku przynależnego osobom lub pozycjom. Prestiż lub szacunek mogą być oparte na uznanych standardach dotyczących stylu życia czy pochodzenia, lub na symbolach czy cechach charakterystycznych związanych z różnymi pozycjami, jak uniform lub inny specjalny rodzaj ubrania. Różnice statusu manifestują się również w poważaniu, jakie jedni okazują drugim, tzn. w tym, kto komu jest winny poważanie i szacunek. Hierarchia statusu zależy więc od uznanej, przyjętej za wspólną, subiektywnej świadomości.

Nierówności dotyczące władzy odnoszą się do różnic w możliwości narzucania swojej woli innym. Będziemy omawiali dwie formy władzy: możliwość nakazania posłuszeństwa innym i możliwość uniknięcia kontroli innych. Władza pierwszego typu daje możliwość pobudzenia ludzi do działania [...]. Drugą formą władzy jest możliwość odrzucenia poleceń innych ludzi i pozostania autonomicznym. W pierwszym wypadku mówimy o problemie partycypacji w

<sup>32</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford 1972.

<sup>33</sup> W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes of Social Inequality in Twentieth-Century England*. University of California Press, 1966.

<sup>34</sup> Por. F. Parkin, *Class Inequality and Political Order*. London 1971.

<sup>35</sup> Por. P. Wiles, *Distribution of Income: East and West*. Amsterdam 1974.

<sup>36</sup> Por. C. S. Heller (red.), *Structured Social Inequality*. New York 1969.

kolektywnym podejmowaniu decyzji, w drugim — o prawach i wolnościach obywatelskich”<sup>37</sup>

Ten sposób podejścia pozwala wszelkie rozważania nad klasami, warstwami i władzą sprowadzać do nierówności społecznych. Autor co prawda oświadcza, że odróżnia stratyfikację społeczną od nierówności: „stratyfikacja społeczna odnosi się do trwałego wzoru lub systemu nierówności, opartego na zasadach i strukturach. Chociaż będziemy używać tego terminu przede wszystkim przy rozważaniu zinstytucjonalizowanych nierówności, stratyfikacja społeczna ma także inne znaczenia. Może ona oznaczać np. istnienie warstw społecznych”<sup>38</sup>

Tak więc dla Kriesberga nierówność społeczna to wszelka rozpiętość, różnica w zaspokajaniu jakichś potrzeb, a dopiero trwały wzór takich nierówności tworzy stratyfikację społeczną. Powstaje pytanie, rozważane już w związku z analizą samego pojęcia nierówności, jak odróżnić nierówność od różnicy społecznej. Kriesberg nie wdaje się w takie rozróżnienia. Przyjmuje, że wszelka rozpiętość jest nierównością, a badanie jej zakresu — badaniem zakresu nierówności; przyjmuje jednocześnie, że rozważania nad tymi kwestiami były i są zabarwione emocjonalnie. Wyróżnia przy tym trzy wartościujące podejścia do problemu nierówności społecznej — konserwatywne, radykalne i liberalne;<sup>39</sup> *explicite* nie opowiada się za żadnym.

Ten sposób analizy, sprowadzenie problemu nierówności społecznych do kwestii społecznych rozpiętości, jest charakterystyczny dla prac podejmujących problematykę porównawczą. Jesliby bowiem zgodzić się z poglądem, że nie-

równości społeczne są czymś więcej niż rozpiętościami, że są rozpiętościami ocenianymi ujemnie ze względu na system wartości w danym społeczeństwie akceptowanych, to wówczas wszelkie porównywanie społeczeństw z punktu widzenia stopnia nierówności społecznych byłoby niemożliwe lub co najmniej bardzo utrudnione.

Sprowadzając problematykę nierówności społecznych do kwestii rozpiętości, Kriesberg wierzy, że dane empiryczne pochodzące z różnych badań i z różnych lat dadzą w rezultacie możliwość porównania stopni nierówności na świecie za pomocą wskaźników liczbowych. Chociaż praca Kriesberga zawiera imponującą ilość danych z różnych badań, to jednak nie daje zadowalającej odpowiedzi na pytanie, które kraje są mniej, a które bardziej egalitarne. Jest natomiast doskonałym przewodnikiem po literaturze dotyczącej problematyki nierówności i źródłem informacji o teoriach usiłujących wyjaśnić to zjawisko. Dowiadujemy się z niej na przykład, że w 1962 roku 3% amerykańskich gospodarstw domowych dysponowało 22% globalnego bogactwa wszystkich rodzin, a 43,9% gospodarstw domowych miało „do podziału” 2% globalnego bogactwa<sup>40</sup>, co daje dość dobre wyobrażenie o skali rozpiętości społecznych w Stanach Zjednoczonych. Możemy się dowiedzieć, jaki procent studiujących stanowią kobiety w różnych krajach, poczynając od Polski, a kończąc na Czadzie (w Polsce najwięcej, w Czadzie najmniej)<sup>41</sup>, w jakim kraju wolność prasy jest najmniejsza, a w jakim największa (tylko bliższych danych na temat skonstruowania wskaźnika wolności prasy nie znajdziemy) — wynika z tych danych, że w

<sup>37</sup> L. Kriesberg, *Social Inequality*. New Jersey 1979, s. 24.

<sup>38</sup> Tamże, s. 5.

<sup>39</sup> Tamże, s. 11 i nast.

<sup>40</sup> Tamże, s. 34.

<sup>41</sup> Tamże, s. 176.

latach sześćdziesiątych najmniej wolności miała prasa w Algierii i w europejskich państwach socjalistycznych, a największą cieszyła się w Australii. Możemy się także w książce Kriesberga zapoznać z poglądami na źródła nierówności głoszonymi przez Parsonsa, Lipseta, Dahrendorfa i innych współczesnych socjologów, a także Marksa i marksistów. Możemy wreszcie dowiedzieć się, jakie działania podejmuje się w Stanach Zjednoczonych, aby zmniejszyć istniejące rozpiętości. Nie uzyskamy jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego — chociaż różnicowania społeczne istniały i istnieją powszechnie — część z nich budzi szczególne emocje i jest źródłem niepokojów społecznych. Nie znajdziemy też wyjaśnienia, jaki sens społeczny mają dane o rozpiętościach społecznych w rozmaitych krajach.

Przedstawiłam bliżej metodę, jaką posługuje się Louis Kriesberg w swojej analizie porównawczej nierówności społecznych, ponieważ jest to metoda powszechnie przyjęta w tego typu pracach. Podejście porównawcze do problematyki nierówności społecznych rozpowszechniło się w ostatnich kilkunastu latach. Wyparło filozofię społeczną z dyskusji o nierównościach, nie przyniosło wszakże, jak dotychczas, odpowiedzi na pytania, którymi — również bezskutecznie — zajmowali się filozofowie. Miejsce argumentów historycznych i etycznych w dyskusji o nierównościach zajęły natomiast liczby.

W sumie, wywodząca się z liberalizmu współczesna refleksja nad równością społeczną ma wiele dokonań i znacznie bogatszą niż myśl marksistowska <sup>42</sup> wiedzę o faktach społecznych,

<sup>42</sup> Używam tutaj terminu „myśl marksistowska” jako synonimu sformułowania „myśl społeczna rozwijana w krajach socjalistycznych”, zdając sobie sprawę z nieprecyzyjności takiego ujęcia. Myślą marksistowską w „stanie czystym” zajmę się dalej.

niemniej nie znalazła dotychczas rozwiązania, które by dawało szansę na stworzenie rzeczywistości egalitarnego społeczeństwa. Można by zapytać, czy takie rozwiązania są w ogóle możliwe, czy nie jest tak, że każda epoka, borykając się ze swymi problemami, od nowa szuka odpowiedzi na pytania, czym jest równość, czym jest sprawiedliwość, i zanim znajdzie tę odpowiedź, musi ustąpić przed inną, w której pytania te nabierają nowego sensu.

### 3 WĄTKI EGALITARNE W MYŚLI KOMUNISTYCZNEJ

Analizę marksowskiej koncepcji równości społecznej poprzedzić należy, jak sądzę, charakterystyką drugiego wspomnianego nurtu myśli egalitarnej — nurtu plebejskiego. Dla jasności należałoby nieco uściślić terminologię, jaką posługuję się w pracy dla określenia tych dwu nurtów. Pierwszy, którego rozwój historyczny został już omówiony, funkcjonuje w myśli społecznej pod trzema nazwami: jako równość mieszczańska (tego sformułowania używa na przykład Jan Danecki)<sup>1</sup>, demokratyczna (tej nazwy trzymają się burżuazyjni badacze myśli politycznej) lub formalna (jest to określenie spopularyzowane przez marksistów). Równość tę metaforycznie określiłam jako „równość sytych”, świadoma wartościowania, jakie niesie ze sobą taka nazwa. Równoległy nurt, opatrzony metaforą „równość głodnych”, występuje pod dwiema nazwami: jako nurt plebejski (określenia tego używają chyba najczęściej historycy) bądź radykalny (zwany też

<sup>1</sup> Por. J. Danecki, *Marksowska koncepcja równości społecznej. Próba rekonstrukcji i interpretacji*. „Studia Nauk Politycznych” 1972, nr 1.

komunistycznym — ta nazwa jest popularna w literaturze burżuazyjnej). Z nurtem tym związana jest ściśle, choć bezpośrednio z niego nie wynika, marksistowska koncepcja „równości faktycznej” (termin używany przez marksistów jako przeciwstawność równości formalnej). Początki nurtu radykalnego są równie dawne, co nurtu umiarkowanego. Co więcej, można powiedzieć, że załączkiem tych odmiennych koncepcji mogła być ta sama idea, zaadaptowana po prostu przez inną klasę społeczną. To co dla subtelnych myślicieli klasy średniej jawiło się w eleganckiej formie równości praw, szans i obowiązków, dla radykalnych przedstawicieli najbardziej upośledzonych grup ludności było żądaniem takiej dystrybucji dóbr, która zniosłaby krzywdzącą nierówność w zapełnianiu żołądków. Do takiej właśnie prostej i równej dystrybucji dóbr sprowadzały się najwcześniejsze komunistyczne koncepcje podziału.

Jednym z najdawniejszych rozwiązań odzwierciedlających żądania i idee najbardziej upośledzonych grup ludności były komuny, początkowo o charakterze religijnym. Takie zamknięte społeczności o egalitarnej strukturze tworzyli na przykład esencjacy, będący odłamem pierwotnego chrześcijaństwa. Niewiele jednak wiemy o nich, obraz zaciemnia skomplikowany system stosunków politycznych w tym okresie. Pierwsze sekty chrześcijańskie na terenach Imperium Rzymskiego były bowiem w opozycji nie tylko wobec stosunków społecznych wewnątrz własnej grupy, ale i wobec supremacji Rzymian. Trudno więc oddzielić tu kwestie narodowe (w ówczesnym rozumieniu narodu, rzecz jasna) od społecznych.

Zanim jednak zaczęły powstawać pierwsze chrześcijańskie komuny, zręby ideologii przejętej później przez plebejskie ruchy komunistyczne stworzył Platon. Ów arystokrata z ducha,



wierzący w zasadniczą nierówność ludzi, różniących się rozumem i wykształceniem, nakreślił wizję społeczeństwa ściśle podporządkowanego władzy sprawowanej przez filozofów. Społeczeństwo to miało z żelazną konsekwencją, racjonalnie „zagospodarowywać materiał ludzki” zgodnie z jego wrodzonymi predyspozycjami, dając w zamian opiekę i przynależność do wspólnoty. Wszak to od Platona „pochodzi dążność do związania ludzi w rodzaj ula albo kopca termitów, w ścisłą jedność, gdzie jednostka ma miejsce tylko jako narzędzie całości. Organizacją klasy najniższej Platon nie zajmuje się bliżej. Interesuje się tylko urzędnikami i wojskiem. Reszta to bierny materiał i żywy inwentarz państwa”.<sup>2</sup> Zarówno brak własności prywatnej wśród strażników, jak i wychowanie dzieci bez jakiegokolwiek związku z rodzicami miały służyć państwu, prowadzić do niezakłóconej niczym stałości systemu i siły organizmu państwowego. Komunizm Platona jest zrównaniem nie w imię interesów jednostek, ale w imię interesów państwa. Platowska koncepcja komunizmu wśród strażników silnie oddziaływała przez wiele wieków na zwolenników jednakowego podziału dóbr i stworzenia społeczeństwa doskonale uporządkowanego. Wystarczy ową wspólnotę dóbr przewidzianą dla strażników rozszerzyć na wszystkich obywateli, uczynić z niej podstawową zasadę życia społecznego, aby od Platona przejść do siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych komunistycznych utopii. Nic więc dziwnego, że myśl burżuazyjna łączy zazwyczaj Platona z przeciwnikami równości. Do jego idei równości nawiązywały ruchy plebejskie, a tym samym była nie do zaakceptowania na gruncie burżuazyjnych wy-

<sup>2</sup> W. Witwicki, *Platon jako pedagog*. Warszawa 1947, s. 36—37.

kładni tego pojęcia. John Plamenatz dopatruje się u Platona źródeł koncepcji równych szans<sup>3</sup>, jednocześnie pomija te wątki myśli egalitarnej autora *Państwa*, które aż do XIX wieku nie straciły atrakcyjności dla grup społecznie upośledzonych, a które sprowadzały się do zniesienia własności prywatnej i zaprowadzenia czegoś w rodzaju „koszarowego komunizmu”, gdzie kosztem wolności — pojęcia abstrakcyjnego dla ludzi o pustym żołądku — miał zapanować dobrobyt.

### Egalitaryzm ruchów społeczno-religijnych doby średniowiecza i reformacji

Na gruncie wczesnośredniowiecznej myśli chrześcijańskiej rozwijały się rozmaite herezje, które — pozostając w opozycji do oficjalnej filozofii Kościoła — w swoich postulatach społecznych uwzględniały zagadnienie doczesnej równości ludzi. Religijny charakter zrzeczeń propagujących nową wykładnię chrześcijaństwa ułatwiał i jednocześnie utrudniał ich oddziaływanie na masy. Ułatwiał, bowiem „religia była [...] w średniowieczu formą, w jakiej przejawiały się ideologie wszystkich klas społecznych. Przy jej pomocy reformatorzy mogli nawiązać szeroki kontakt z masami ludowymi. Ona też pozwalała im w oparciu o swobodną interpretację Biblii budować zręby ideologii antyfeudalnej”.<sup>4</sup>

Utрудnieniem zaś było to, że religijny charakter średniowiecznych ruchów reformatorskich dawał Kościołowi potężny oręż do walki z nimi — anatęmę; uznanie ruchu za herezję pociągało za sobą krwawe prześladowania od-

<sup>3</sup> Por. rozdz. 1, s. 12.

<sup>4</sup> T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*. Warszawa 1974, s. 213.

stępców. Natężenie ruchów heretyckich przypada na dwa okresy — od IV do VI wieku n.e. na Wschodzie, od XI do XV wieku na Zachodzie. Wszelkie ruchy heretyckie nawiązywały do myśli filozoficznej i społecznej wczesnego chrześcijaństwa, do dzieł myślicieli, którzy głosili konieczność wyrzeczenia się majątków przez bogaczy i zachowywania postawy ascetycznej przez wszystkich wyznawców Chrystusa. Nawiązania te na ogół ograniczały się do postulatów spontanicznego działania jednostek głoszących nowe zasady, w średniowieczu bowiem rozpowszechniona była wiara w to, że działalnością kaznodziejską można uzdrowić świat.

Twórcy ruchu ubogich dążyli raczej do tworzenia grup żyjących we wspólnocie i ewangelicznym ubóstwie, które by swoim przykładem oddziaływały na zdemoralizowane społeczeństwo. Taki charakter miała działalność Roberta d'Arbrissela, Henryka z Cluny, Piotra Valdo, Franciszka z Asyżu, Piotra Jana Olivi czy Arnolda z Brescii.<sup>5</sup> Jednakże ruch religijnej odnowy, który często prowadził do powstania jeszcze jednego zakonu o surowej regule (np. franciszkanie), nabierał również często charakteru masowego, przekraczając granice wyznaczone mu przez hierarchię kościelną i intencje założyciela. I tak na przykład działalność Piotra Valdo (XII w.) przyczyniła się do powstania masowego i długotrwałego ruchu heretyckiego. Mimo prób porozumienia z Kościołem waldensi zostali obłożeni klątwą przez papieża Lucjusza III i już jako sekta heretycka przez ponad dwa wieki ulegali prześladowaniom inkwizycji. Ze względu jednak na społeczną treść tego ruchu (wspólna własność, odmowa składania przysię-

gi, praca fizyczna, wczesnochrześcijańskie zasady etyczne) walka z nimi napotykała niepowodzenia. Pod koniec XII wieku Kościół zorganizował wyprawę krzyżową przeciwko waldensom w Langwedocji (zwanym tam albigensami od miasta Albi, będącego ich główną siedzibą). Poparcie albigensów przez miejscową ludność, włącznie z domem panującym w Langwedocji, długo utrudniało krzyżowcom zwycięstwo.

Działalność Piotra Valdo zainspirowała też w XII wieku ruch humiliatów w miastach lombardzkich.<sup>6</sup> W organizacji humiliackiej najliczniej reprezentowani byli drobni rzemieślnicy, przedstawiciele niższych warstw społeczności miejskich, włącznie z biedotą. Ruch ten kategorycznie potępiał zbytek, przepych, życie ponad codzienne potrzeby. Humiliaci tworzyli domy zakonne żeńskie i męskie, które były swego rodzaju komunami produkcyjnymi. Praca była traktowana przez nich jako bezwzględny obowiązek. Zebrani nie uprawiali. Chociaż podlegali okresowym prześladowaniom ze strony Kościoła, zostali w końcu zaakceptowani przez episkopat, a ich domy zakonne otrzymały regułę, która była mieszaniną elementów benedyktyńskich i augustiańskich. Humiliaci byli ruchem ubogich typowym dla tego nurtu średniowiecznych herezji, który nie dążył do przemian społecznych ani nie tworzył wizji przyszłego społeczeństwa.

Inny odłam ruchu ubogich stanowili begini. Ruch ten wywodził się z tradycji franciszkańskich, a zasięgiem swym objął Włochy, południową Francję oraz Katalonię. Powstał w I połowie XIV wieku jako odzew na złagodzenie początkowo surowej reguły zakonu franciszkańców. Rozwijał się przede wszystkim wśród

<sup>5</sup> Por. T. Manteuffel, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*. Warszawa 1963, a także S. Bylina, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych*. Wrocław 1974.

<sup>6</sup> Por. S. Bylina, *Wizje społeczne...*, s. 47—62.

średnich i niższych warstw społecznych, trzon jego stanowili rzemieślnicy. Charakteryzował się on kultem ubóstwa, skrajnego i zdeterminowanego w obliczu przesładowań ze strony Kościoła. Kult ubóstwa legł również u podstaw stworzonej przez beginów jednej z wersji chiliastycznej utopii. Charakterystyczna dla chiliastycznych koncepcji wiara w to, że w nieodległej przyszłości nastąpi Sąd Boży, a po nim tysiąclecie Królestwa Bożego na ziemi, łączyła się w poglądach beginów z wiarą, że wówczas idea ubóstwa ostatecznie zatriumfuje, a ludzkość żyć będzie w warunkach większej równości. W beginowskiej wizji przyszłości nowe społeczeństwo miało żyć w pokoju i miłości Bożej, a konflikt między bogactwem a ubóstwem miał być wyeliminowany nie tylko przez zrównanie ludzi, ale i dzięki zmianie samej natury ludzkiej, wyplenieniu przemocy i wrogości wobec bliźnich.

Ruchem ubogich, który wysuwał również pewne postulaty społeczne, był ruch begardów (Niemcy, Brabancja, Flandria) w XIII—XIV wieku. Był to ruch zebrzący, zwalczany szczególnie ostro przez Kościół ze względu na daleko idące odstępstwa od oficjalnej religii. Tendencje egalitarne ruchu begardów szły w dwu kierunkach. Bardziej radykalny odłam był przeciwny wszelkiemu posiadaniu — „człowiek doskonały nic posiadać nie powinien, w ten sposób dopiero staje się prawdziwym naśladowcą Chrystusa”.<sup>7</sup> Drugi odłam reprezentował poglądy bardziej umiarkowane, stał na gruncie wspólnej własności, ale nie jest pewne, czy owa wspólnota dóbr miała dotyczyć wszystkich czy jedynie członków wędrownego zgromadzenia.

W drugiej połowie XIII wieku we Włoszech powstała sekta braci apostołskich. Jej zało-

<sup>7</sup> Tamże, s. 184.

zycielem był Gerhard Segarelli, a po jego śmierci przywódcą sekty został Dolcino. Bracia apostołscy nie odbiegali w swoich poglądach religijno-społecznych od innych sekt kacerskich, wyróżnia ich natomiast sposób walki z przesładowaniami ze strony władzy kościelnej i świeckiej. Charakterystyczne bowiem jest dla ruchów kacerskich średniowiecza unikanie przemocy fizycznej. Główną bronią kacerzy było nauczanie i skupianie wokół siebie zwolenników ruchu. Stąd działanie Kościoła ograniczało się na ogół do trybunałów inkwizycji. Tymczasem Dolcino razem ze swoją sektą prowadził przez półtora roku walkę z wojskami krzyżowców. Walka ta skończyła się zwycięstwem Kościoła, a sam Dolcino zginął od tortur, niemniej był to jeden z pierwszych sygnałów, że zwolennicy nowego porządku religijnego i społecznego mogą stanowić grupę trudną do pokonania militarnego.<sup>8</sup>

W miarę upływu lat ruch kacerski coraz bardziej wiąże się z postulatami społeczno-ekonomicznymi, nabiera coraz wyraźniej — często niezamierzenie — charakteru klasowego. Ideologię egalitarną niosą z sobą powstanie Wata Tylera w Anglii, wojny husyckie w Czechach i wojna chłopska w Niemczech.

Powstanie w Anglii opierało się — w sferze żądań — na pracach Jana Wiklifa. Bronił on komunizmu, czyli wspólnej własności, jako niesprzecznego z chrześcijaństwem. Twierdził, że „komunizm stoi wyżej od gospodarki prywatnej, podobnie jak idee ogólne stoją wyżej od poszczególnych prawd.”<sup>9</sup> Był zdania, że komunizm osiągnąć można środkami etycznymi, bez odwoływania się do walki zbrojnej. Przywódcy powstania jednak, wzięwszy wiele z

<sup>8</sup> Por. M. Beer, *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych*. Warszawa 1957, t. 1, s. 250—254.

<sup>9</sup> Tamże, s. 299.

przekonań Wiklifa, odrzucili tezę o walce środkami etycznymi. John Ball, kaznodzieja, główny ideolog powstania, z nauk Wiklifa o równości wyciągnął wnioski radykalne. Oto urywek kroniki angielskiej, pisanej w XIV wieku przez mnicha z St. Albany. Opisując rozruchy chłopskie z 1381 roku, posługuje się on protokołem przesłuchania sądowego Johna Balla.

Rozpoczął on „swoje przemówienie tymi słowy: «Gdy orał Adam, przedła Ewa, gdzie wtedy szlachcic się podziewał!». W dalszym ciągu przemówienia usiłował z brzmienia tej cytaty wywieść, że pierwotnie wszyscy ludzie byli równi z natury i że niewola została potem wbrew woli Boskiej narzucona poprzez ucisk złych jednostek. Gdyby bowiem podobało się Bogu stworzyć niewolników, to postanowiłby przy stworzeniu świata, kto ma być niewolnikiem, a kto panem. Niech więc słuchacze zważą, że nadszedł już czas przez Boga im dany, kiedy po zrzuceniu jarzma długotrwałej niewoli będą mogli, jeśli tylko zechcą, cieszyć się wolnością z dawna pożądaną [...]. Tak więc i pokój dla siebie zdobędą, i zapewnią sobie bezpieczeństwo na przyszłość, jeśli po usunięciu możnych zapanie między nimi jednaka wolność, równe szlachectwo, godność i władza».<sup>10</sup>

Powstańcy pod dowództwem Wata Tylera i innych wyruszyli w czerwcu 1381 roku na Londyn. W wyniku podstępu Ryszarda II Tyler został zabity, obietnice królewskie dla chłopstwa cofnięte, a ruch powstańczy zdławiony. W ciągu XV i XVI wieku doszło jeszcze do kilku powstań chłopskich w Anglii, ale żadne z nich nie miało tak jasno wyłożonej ideologii egalitarnej jak powstanie z 1381 roku.

<sup>10</sup> Cyt. za T. Manteuffel, *Kultura Europy średnio-wiecznej...*, s. 350.

Ruch społeczny w Czechach w XV wieku, mimo iż odwoływał się również do nauk Wiklifa, zrodził się na podłożu religijno-narodowym. Działalność Jana Husa, reformatora kościelnego, natrafiła na podatną glebę niechęci do papieżstwa i Niemców jednocześnie. Śmierć Husa na stosie w 1415 roku spowodowała wybuch wojen husyckich, które interesują nas tutaj głównie ze względu na egalitarne treści, jakie ujawniły się w radykalnym skrzydle czeskiej reformacji — wśród taborytów.

Taboryci rekrutowali się z małorolnych chłopów, wyrobników rolnych, drobnych rzemieślników i zubożałej szlachty. Żądali oni radykalnej reformy społecznej. W mieście Tabor, swej głównej siedzibie, wprowadzili wspólną własność, powszechną pracę, centralny rozdział żywności. W mieście tym gromadzili się również wyznawcy innych sekt heretyckich. Rozpowszechniony był w Taborze chiliazm, wiara w rychłe nastanie tysiącletniego Królestwa Boga na ziemi. Kiedy po paktach praskich (1433 r.) część czeskiej reformacji, nastawiona mniej radykalnie, uznała swe żądania za zaspokojone, lewica ruchu znalazła się w trudnej sytuacji. W 1434 roku w decydującej bitwie zwyciężyły wojska koalicji szlachty, mieszczaństwa i reformatorów umiarkowanych.

Niedobitki taborytów utworzyły w 1457 roku sektę braci morawskich i czeskich, o nastawieniu pokojowym, dążącą do reform społecznych, pracowitą i dobroczynną. Część z nich przywędrowała do Polski, korzystając z tego, że Polska była wówczas krajem cieszącym się tolerancją religijną. Imigranci stanowili środowisko krytyczne wobec kościelnej wykładni chrześcijaństwa. Wielu stało się zwolennikami Kalwina, a kolejny rozłam religijny doprowadził do powstania sekty braci polskich, czyli arian.

Arianie rozwinęli w Polsce ożywioną działalność gospodarczą, co — według rozpowszechnionego mniemania w wiekach następnych — przyczyniło się pośrednio do ich wygnania z Polski. Żywy też był arianski ruch umysłowy. Ta część arian — nie był to duży odłam — wśród której popularne były idee anabaptyzmu (sięgające tradycji taborytów), reprezentowała radykalizm społeczny i dość skrajny egalitaryzm. Przedstawiciele tego odłamu potępiali państwowość i poddaństwo, byli zwolennikami zrzeczenia się majątków przez szlachtę i utrzymywania się z pracy własnych rąk. Postulaty te były formułowane w kategoriach apelów moralnych, co je wiązało z wczesnośredniowiecznymi ruchami religijnymi propagującymi ascezę i dobrowolne wyrzekanie się majątków przez bogaczy. Jest oczywiste, że owe postulaty nie znalazły szerszego oddźwięku w arianskich zborach, niemniej istniała grupa arianskiej szlachty wcielająca je w życie.<sup>11</sup>

Wiek XVI przynosi w sferze zadań egalitarnych nowe zjawisko — wojnę chłopską w Niemczech. Źródłem ideologii reprezentowanej przez Tomasza Münzera, przywódcę ruchu chłopskiego, szukać należy w rozwoju sekty anabaptystów. Anabaptyści nawiązywali do dorobku myślowego pierwotnego chrześcijaństwa i Ojców Kościoła. Objęli swoimi wpływami Turynię, Saksonię, Szwajcarię, a później południowe Niemcy, Austrię i Morawy. Uznawali wspólnotę dóbr, odwoływali się do postulatów religijno-etycznych wczesnego chrześcijaństwa. Różnice zdań co do stosowania przemocy dla osiągnięcia celów społecznych i religijnych spowodowały, że sekta anabaptystów rozpadła się. Przywódcą bardziej radykalnej części został Tomasz

<sup>11</sup> Z. Ogonowski, *Antytrynitaryzm w Polsce — wiara i rozum*, w: *Filozofia polska*. Warszawa 1967, s. 91.

Münzer. Ideolog grupy bardziej umiarkowanej, Sebastian Franck, wyrażał idee egalitarne w sposób następujący: „Wspólny nam Bóg stworzył wszystko według siebie, a więc wszystko wspólne, czyste i swobodne. Toteż wszystko wspólne i dobru społecznemu służące jest czyste, a wyrazy: «rzeczy własne», «dla własnego użytku» i «własność prywatna» dziś jeszcze niemile brzmią w uszach ludzi, którzy mają poczucie przyrodzonej słuszności, którym palec Boży wypisał w sercu, iż wszystkie rzeczy na świecie są wspólne i nie powinny być dzielone”.<sup>12</sup>

Egalitaryzm Münzera i chłopskich przywódców wojny 1525 roku wyrażony został w tzw. dwunastu artykułach, które były programem walki chłopów niemieckich przeciwko feudałom. Oto urywki z tych artykułów:

„Po zbiorach udzielimy proboszczowi, przez całą gminę wybranemu, dostatecznej ilości zboża dla niego i jego rodziny, a to, co pozostanie, to trzeba rozdać potrzebującym w tej samej wsi, według ich potrzeb i według uznania gminy; resztę trzeba zachować na wypadek podróży. Nie wolno nakładać podatku gruntowego na ubogiego człowieka... Dziesięciny z bydła dawać wcale nie chcemy, bo Pan Bóg stworzył bydło dla wszystkich ludzi, uważamy więc tę dziesięcinę za niesłuszną i wymyśloną przez ludzi i odtąd nie chcemy jej płacić” (art. 2).

„Dotąd było zwyczajem, że nas oni [panowie] uważali za swoją własność; jest to sprawa pożałowania godna, zważywszy, iż Chrystus nas wszystkich zbawił i odkupił swą krwią drogo-cenną; wszystkich bez wyjątku, zarówno pastucha, jak największego pana. Z tego wynika, iż zgodnie z Pismem Świętym wolni jesteśmy i wolni być chcemy. Nie abyśmy całkiem mieli

<sup>12</sup> M. Beer, *Historia...*, t. 1, s. 340—341.

być wolni i zwierzchności żadnej nie uznawać — tego nas Bóg nie uczy” (art. 3).

„Bardzo są dla nas uciążliwe powinności, które się z dnia na dzień zwiększają. Pragniemy [...] aby nam łaskawie pozwalano tylko tyle służyć, ile służyli nasi rodzice — zgodnie ze słowem Bożym” (art. 6).

„Chcemy, aby każdy, wynajawszy się do pracy, pracował zgodnie ze słuszną umową między włościaninem a panem. A pan nie powinien go zmuszać ani przynaglać do większej pracy, ani nie żądać od niego żadnych usług za darmo” (art. 7).

„Dolegają nam wielkie kary; coraz to układa się nowe prawa i karze się nas nie według winy, lecz zależnie od gniewu pańskiego lub łaski pańskiej. Według naszego zdania, karać nas należy według prawa pisanego, bo wtedy będzie to zależęć od samej sprawy, a nie od łaski” (art. 9).

„Jesteśmy poszkodowani przez przywłaszczenie sobie przez niektórych panów ziemi należącej do całej gminy. Grunty te odbierzemy i uczynimy znów naszą wspólną własnością; a zaś jeśli zostały one w rzetelny sposób odkupione, to ugodzimy się według słuszności, po-lubownie i po bratersku” (art. 10).

„Chcemy zupełnie znieść obyczaj «martwej ręki». Nie możemy ścierpieć ani pozwolić na to, aby wbrew Bogu i uczciwości, zgoła haniebnie, ograbiano wdowy i sieroty” (art. 11).<sup>13</sup>

Te dwanaście artykułów to wykład ideologii chłopskiej, w której wyraźne są egalitarne treści. Należy podkreślić, że zbuntowani chłopci niemieccy występują przeciwko nowym obciążeniom będącym znakiem czasów (postępujący wyzysk), jak i przeciwko niektórym rozpowszechnionym obyczajom i zasadom systemu feu-

dalnego (sądy pańskie dla chłopstwa, poddaństwo). Podstawą dla chłopskich roszczeń jest słowo Boże, a więc myśl wczesnochrześcijańska, co jest typowe dla wszelkich ruchów heretycznych tamtej epoki. Tutaj mamy jednak do czynienia po raz pierwszy z przetworzeniem ideologii religijnej na konkretne postulaty społeczne. W dwunastu artykułach obok treści rewolucyjnych (dążenie do przywrócenia wspólnej chłopskiej własności, przekonanie, że wszyscy ludzie są sobie równi i wszyscy powinni być wolni) obecne są treści wskazujące na to, że chłopci chcą zachować podstawy porządku feudalnego. Należy tu przekonanie, że istnienie panów jest czymś naturalnym (chłopci niemieccy występują nie przeciwko swoim panom, lecz przeciwko nadużyciom, których się panowie dopuszczają), akceptacja bogactwa, o ile to bogactwo nie bierze się z krzywdy chłopskiej i niesprawiedliwości.

Treść społeczna dwunastu artykułów z dzisiejszego punktu widzenia jest oczywiście mało rewolucyjna. W XVI wieku jednak znaczenie tego dokumentu było ogromne. Ukazywał on, że narodziła się siła społeczna zdolna w sposób usystematyzowany i konkretny przedstawiać swoje żądania i zdolna walczyć w ich obronie. Żądania te były, rzecz jasna, nie do przyjęcia dla ówczesnej klasy panującej, mimo że nie postulowano zmiany samego systemu społecznego. Toteż powstanie chłopskie zostało krwawo stłumione.

Jeden jeszcze fakt z okresu wojen chłopskich w Niemczech zasługuje na uwagę — opanowanie Monasteru (Westfalia) przez anabaptystów w latach 1534—1535 w drodze wyborów do rady miejskiej i wprowadzenie przez nich komunistycznych zasad współżycia w mieście. Pie-niądze, złoto i srebro oddano do wspólnej kasy miejskiej, „właściciele sklepów skłoniono na-

<sup>13</sup> Tamże, s. 346—349.

mowami i powoływaniem się na Ewangelię, aby ustąpili ze swych sklepów i porzucili handel i szacherkę. Rzemiosło i rolnictwo szanowano i popierano. Ubodzy otrzymali zasiłek z funduszków publicznych. Urządzano wspólne posiłki, okraszane czytaniem Biblii<sup>14</sup>. Zaprowadzono też w Monasterze wielożeństwo. Kościół i władcy feudalni zgodnie wystąpili zbrojnie przeciwko Monasterowi. Kiedy miasto padło, nastąpiło, jak w całych Niemczech, prześladowanie podejrzanych o sympatię dla idei komunistycznych.

### Okres utopii

Wiek XVI otwiera nową erę w rozwoju myśli komunistycznej. Powstają pierwsze komunistyczne utopie, opisy szczęśliwych społeczeństw, pozbawionych własności prywatnej i niedogodności życia w społeczeństwie opartym na wyzysku. Autorzy utopii nie wywodzili się z warstw plebejskich, jednak poglądy, jakie głosili, miały źródło we wcześniejszych ideach komunistycznych i ruchach plebejskich; z kolei same także wywarły wpływ na dalszy rozwój myśli komunistycznej.

Omówimy tu pokrótce egalitarne wątki w kilku utopiach, które wywarły największy wpływ na umysły. Słowo „utopia” jako określenie gatunku wywodzi się od Tomasa Morusa, który tak nazwał kraj przez siebie opisywany. W Utopii nie ma własności prywatnej i to jest podstawą harmonii życia społecznego.

Utopianie mają obowiązek pracy zarówno w mieście, jak i na wsi (okresowa wymiana), jednakże pracują po sześć godzin zaledwie, czas wolny poświęcając uprawianiu sztuk pięknych, nauki, rozrywce. Mieszkają we wspólnych,

obszernych domach, jadają wspólnie przygotowane posiłki. Jednostką podstawową jest rodzina, ale tylko na wsi rodziny (wielopokoleniowe) mieszkają i jedzą osobno, w mieście każdy budynek zajmuje po kilka rodzin, jadalnia natomiast jest wspólna. Nie używają pieniędzy — wszelkie dobra otrzymują bezpłatnie, a nikt nie żąda ponad swoje aktualne potrzeby. Hierarchia prestiżu w społeczeństwie Utopian jest nieskomplikowana i opiera się na trzech wyznacznikach — władzy, religii i wieku. Ze względu na wybieralność większości sprawujących władzę oraz na „rotacyjny” charakter prestiżu, opartego na kryterium wieku, elita Utopii nie ma charakteru statycznego.

Życie w Utopii przebiega pod nieustannym nadzorem publicznym: „Ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki. W ślad za takimi obyczajami całego społeczeństwa musi iść dostatek, a ponieważ z tego dobrobytu korzystają wszyscy równomiernie, przeto w Utopii nie wiedzą, co to jest biedny lub żebrak”.<sup>15</sup>

Z obowiązku pracy fizycznej są zwolnione jedynie osoby wybrane do sprawowania władzy, kapłani oraz ludzie zajmujący się nauką. Ubiorzy mieszkańców są jednakowe, skromne. Złoto i srebro są w pogardzie, robi się z nich np. łańcuchy dla niewolników. Niewolnicy rekrutują się bądź z jeńców wojennych, bądź z obywateli Utopii, którzy popełnili przestępstwa. Dzieci niewolników są wolne. W Utopii istnieje monogamia, a cudzołóstwo jest surowo karane. System społeczny Utopii zawiera, jak widzimy, szereg elementów skrajnie pojmowanego egalitaryzmu, co lokuje koncepcję Morusa w tradycji wczesnego komunizmu.

<sup>14</sup> Tamże, s. 353.

<sup>15</sup> T. More (Morus), *Utopia*. Warszawa 1954, s. 132.

Godne uwagi koncepcje społeczne przedstawia w swym *Programie ustroju wolności* Gerard Winstanley. Nie jest to typowa utopia w tym sensie, że nie opisuje wymyślanego społeczeństwa, a jedynie zgłasza szereg postulatów, przesłanek, na których powinien opierać się ustrój społeczny. Winstanley, związany z ruchem kopaczy (diggerów), którzy w okresie dyktatury Cromwella zainicjowali ruch wspólnego uprawiania gminnej ziemi, został duchowym przywódcą ruchu o szerszym zasięgu — levellerów, zwolenników równości społecznej. *Program ustroju wolności* głosi, że własność prywatna i handel są głównym złem ustroju angielskiego, a ich zniesienie przyczyni się do powstania państwa równości i sprawiedliwości społecznej. Autor odróżnia dość ściśle prywatną własność osobistą od wspólnej własności środków produkcji: „Chociaż bowiem zbiornice i sklepy publiczne mają być zaopatrywane w towar z pracy każdej rodziny i na użytek każdej rodziny, [...] jednakże dom każdego człowieka należy do niego, także i sprzęt domowy, i towary, jakie weźmie kto ze zbiornic, będą własnością prywatną”.<sup>16</sup> Winstanley głosi obowiązek pracy — każda rodzina powinna pracować według swoich uzdolnień i brać z magazynów według swoich potrzeb. Mamy tu do czynienia z tezą, popularną w kręgu utopii, że wspólna własność ziemi i rozdzielanie dóbr z magazynów przyczynią się do likwidacji nędzy, wszystkim obywatelom zapewniając życie na godziwym poziomie.

Problem zaniku motywacji do pracy Winstanley rozwiązuje podobnie jak większość utopijnych autorów, przez wprowadzenie obowiązku pracy (specjalni urzędnicy powołani byłiby

do nadzorowania ludzi skazanych sądownie za uchylanie się od pracy). Struktura społeczna w programie Winstanleya jest oparta na systemie władzy, podobnie jak u Morusa. Wszystkie urzędy i funkcje są obieralne, sprawowane przez jeden rok. W ciągu tego jednego roku urzędnicy państwowi mają znaczną władzę, która powinna być wykorzystywana dla rozwiązywania problemów miasta, parafii, hrabstwa lub całego kraju.

Koncepcja Winstanleya opiera się na poglądach Ojców Kościoła, na prawie kanonicznym i prawie przyrodzonym. Jak wielu ludzi jego czasu, był on gorliwym czytelnikiem *Biblii* i jej interpretatorem. W swoich pracach odwołuje się do Słowa Bożego pragnąc udowodnić, że wspólna własność i równość są stanem naturalnym — w przeciwieństwie do własności prywatnej i nierówności społecznych.

Projekty reform społecznych obleczone w literacką formę utopii narodziły się w Anglii. Gatunek ten jednak bardzo szybko zyskał popularność w innych krajach, szczególnie we Francji, gdzie w wieku XVII i XVIII powstało wiele utopii, w małym stopniu różniących się od siebie. We Włoszech najbardziej znaną utopią było *Państwo Słońca* Tomasza Campanelli, zakonnika dominikańskiego. Utopia ta została napisana w więzieniu, gdzie Campanella przebywał około 27 lat za udział w antyhiszpańskim spisku. *Państwo Słońca* zostało wydane w Niemczech jeszcze w czasie pobytu Campanelli w więzieniu.

Utopia Campanelli ma najbardziej totalitarny charakter z dotychczas omawianych. Władzę w Państwie Słońca sprawują filozofowie, ich kompetencje są nieograniczone, a ludność obowiązuje ślepe posłuszeństwo wobec ich postanowień. Tryb życia w Państwie Słońca zbliżony jest do klasztornego, nie ma w nim własności

<sup>16</sup> G. Winstanley, *Program ustroju wolności*. Warszawa 1959, s. 110.



prywatnej. Głównym źródłem europejskiego zepsucia jest według Campanelli wychowanie i zły materiał ludzki. Z tego założenia wynika postulat specyficznej formy zawierania małżeństwa — kobiety są przydzielane mężczyznom postanowieniami kapłanów-zwierzchników na takiej zasadzie, aby zapewnić jak najlepiej rozwinięte pod względem fizycznym i umysłowym potomstwo. Małżeństwa są kojarzone jedynie dla spłodzenia dziecka. Po upływie dwu lat od chwili narodzin dzieci są matkom zabierane i wychowywane wspólnie. W trakcie takiego wychowania i kształcenia decyduje się zwykle o przyszłości dziecka, obserwując jego predyspozycje.

W Państwie Słońca obowiązuje przymus pracy, wszelka praca jest jednakowo szanowana, potępiany zbytek i chęć wyróżnienia się. „Nie ma u Solaryjczyków ani bogactwa, ani nędzy, ani próżniaków, ani niewolników, we wszystkim panuje umiarkowanie i harmonia”.<sup>17</sup>

Z kręgu francuskiej myśli utopijnej XVII i XVIII wieku najbardziej znane są prace trzech autorów: Mesliera, Morelly'ego i Mably'ego.

Jan Meslier, proboszcz małej parafii w Szampanii, był twórcą pracy, która pod nazwą *Testament Jana Mesliera* została po raz pierwszy wydana już po śmierci autora. Meslier jest przeciwnikiem własności prywatnej, a program przedstawiony w *Testamencie* odwołuje się do teorii prawa przyrodzonego: Wszyscy ludzie są równi z natury. Wszyscy mają jednakowe prawo żyć, chodzić po ziemi, cieszyć się swoją naturalną wolnością, korzystać z dóbr tego świata pracując pożytecznie, aby posiadać rzeczy niezbędne i przydatne do życia [...] dla dobra społeczeństwa niezbędne jest ustanowienie za-

<sup>17</sup> T. Campanella, *Państwo Słońca*. Warszawa 1954, s. 93.

leżności między ludźmi i wzajemnego podporządkowania się jednych drugim. Ale ta zależność i podporządkowanie się powinny być sprawiedliwe i należycie rozłożone, to znaczy nie powinny prowadzić do nadmiernego wynoszenia się jednych i pomniejszania drugich, do nadmiernego wywyższania jednych i poniżania drugich, do zbyt hojnego obdarowywania jednych z całkowitym pominięciem drugich ani wreszcie do obdzielania jednej strony wszystkimi rozkoszami i przyjemnościami, a pozostawiania drugiej wszystkich trudów, trosk, niepokojów, zmartwień i przykrości. [...] tego rodzaju zależność i podporządkowanie jednych drugim byłyby wybitnie niesprawiedliwe, wstrętne i sprzeczne z prawem samej natury”.<sup>18</sup>

Idealne społeczeństwo powinno składać się z gminnych wspólnot, którymi kierować powinni najlepsi spośród członków wspólnoty. Poszczególne wspólnoty powinny łączyć się ze sobą dla współpracy i pomocy wzajemnej. Byłoby to społeczeństwo bezklasowe.

*Testament* Mesliera wywarł dość duży wpływ na myśl komunistyczną, mimo że w całości został opublikowany po raz pierwszy dopiero w drugiej połowie XIX wieku.

Drugi z francuskich komunistów utopijnych, Morelly, jest autorem utopii *Rozbicie wysp pływających*, w której opisał komunistyczne społeczeństwo, oraz *Kodeksu Natury*, gdzie wyłożył główne założenia swej teorii społecznej. Morelly uważa, że prawa, których ludzkość powinna przestrzegać, są następujące: „Nic nie będzie w Społeczeństwie do nikogo należało osobiście i nie będzie stanowiło niczyjej wyłącznej własności, okrom tego, co jest rzeczywiście używane do zaspokojenia potrzeb, dla przyjemności lub codziennej pracy.

<sup>18</sup> J. Meslier, *Testament*. Warszawa 1955, s. 304.

Każdy Obywatel będzie jednostką społeczną, będzie żywiony, utrzymywany i zatrudniony przez Społeczeństwo.

Każdy Obywatel dołoży swoją część do społecznego dobra wedle swych sił, zdolności i wieku; one będą podstawą dla normowania jego obowiązków".<sup>19</sup> Projekt doskonałego ustroju społecznego jest zbliżony do innych tego rodzaju programów i opisów — struktura społeczna opiera się na rodzinach, rodach i gminach, każdy obywatel zdolny do pracy musi w ciągu pięciu lat (od 20 do 25 roku życia) pracować w rolnictwie, nie ma handlu, ludność zaopatruje się w publicznych magazynach, gdzie składa się wyprodukowane dobra. Zarząd państwem znajduje się w rękach corocznie wybieranych ojców rodzin liczących ponad 50 lat. Jak widzimy, Morelly powtarza wątki egalitarne, które w myśli utopijnej pojawiły się już wcześniej.

Gabriel Mably, trzeci z francuskich myślicieli związanych z utopijną myślą komunistyczną, jest również zwolennikiem wspólnej własności i tych urządzeń społecznych, które opisuje np. Morelly. Jednakże uważa, że spodziewać się możliwości nagłej przemiany — od społeczeństwa klasowego XVIII wieku do komunizmu — znaczy to nie dostrzegać trudności, jakie rodzi przy zmianie systemu społecznego cała dotychczasowa praktyka społeczna, zakorzeniona w zwyczajach, poglądach i aspiracjach ludzi. Toteż Mably jest zwolennikiem stopniowego ulepszania ustroju społecznego, wysuwa propozycje reform, które ograniczałyby prawo własności (np. ograniczanie prawa spadku, podatki progresywne) i zaprowadziły większą równość. Jest zdania, że należy znieść różnice

<sup>19</sup> Morelly, *Kodeks Natury czyli prawdziwy duch jej praw*. Warszawa 1953, s. 119—120.

plac urzędniczych i zaprowadzić o ile możliwości płace jednakowe, gdyż w pracy zbiorowej zanikają naturalne różnice w wydajności, a pojawia się wydajność przeciętna.<sup>20</sup>

Utopia jako gatunek literacki stała się modna w XVII i XVIII wieku, czego dowodem mnogość książek opisujących szczęśliwe i doskonałe urządzone społeczeństwa. Nie miały one dużej wartości z kilku względów. Po pierwsze, były na ogół naśladownictwem wcześniejszych, znanych utopii. Po drugie — autorzy nie przedstawiali programu społecznego, cele ich były bardziej literackie niż społeczne. Niemniej pożyteczność tego typu książek sprawiała, że szersza publiczność zapoznawała się z ideą zniesienia własności prywatnej, co wpłynąć musiało na tok wielkich przemartostwoń, których widownią był wiek XVIII.

#### Przedmarksowska myśl socjalistyczna XIX wieku

Począwszy od rewolucji francuskiej następuje rozwój i różnicowanie się idei komunistycznej, wyodrębnia się nurt socjalistyczny. Krótkie przedstawienie całokształtu przedmarksowskiej myśli socjalistycznej XIX wieku nie jest rzeczą łatwą, ograniczymy się więc tylko do niektórych jej nurtów. Przedmiotem analizy pod kątem wątków egalitarnych będą tu: socjalizm ricardiański, saint-simonizm, myśl Fouriera, eksperymenty Owena oraz ideologia Gromad Ludu Polskiego.

Socjalizm ricardiański — nazywany tak od nazwiska twórcy tego kierunku, Davida Ricarda, był mocno związany z egalitaryzmem. Przedsta-

<sup>20</sup> Por. G. Mably, *Zasady praw*. Warszawa 1952 oraz tegoż autora *O prawach i obowiązkach obywatela*. Warszawa 1956.

wiele jego zajmowali wobec społeczeństwa kapitalistycznego postawę krytyczną, ukazując w swoich pracach, jakie skutki społeczne powoduje ustrój oparty na własności prywatnej. W myśli ricardiańskiej występuje już świadomość faktu, że rola bogaczy jest zdeterminowana jako rola przeciwników społeczeństwa równości. William Thompson, najstarszy z grupy socjalistów ricardiańskich (do której należy oprócz niego Thomas Hodgskin, John Gray i John F. Bray), formułuje zasadę malejącej użyteczności, w myśl której np. ta sama suma pieniędzy dodana do majątku bogacza i człowieka biednego, ma zupełnie odmienne znaczenie, ponieważ jej użyteczność zależy od sumy pieniędzy będących już w posiadaniu danej jednostki. Wyciąga stąd wniosek, że istnieje konieczność podziału masy bogactwa społecznego po równo między wszystkich członków społeczeństwa, to bowiem zwiększa globalną użyteczność tego bogactwa. Ponadto przy równomiernym podziale dóbr nawyki konsumpcyjne i struktura konsumpcji są na ogół stałe, co jest korzystne z punktu widzenia przebiegu i struktury produkcji, a także struktury podaży.<sup>21</sup>

Thompson jest także przekonany, że nierówność własności i podziału jest barierą rozwoju społecznego i że trzeba będzie tę barierę przełamać prędzej czy później. Jest on przeciwnikiem używania siły dla wprowadzania bardziej równomiernego podziału dóbr w społeczeństwie. Wierzy w perswazję jako wystarczająco skuteczny środek zmian społecznych, co kłóci się z przyjętym przezeń założeniem o istnieniu „strukturalnych” przeciwników równości społecznej, tj. ludzi bogatych.

<sup>21</sup> Por. A. Łukaszewicz, *Socjalizm ricardiański w historii ekonomii politycznej*. Warszawa 1961, s. 46—57.

Na przykładzie Thompsona można zauważyć, jaka nastąpiła zmiana w sposobie argumentacji na rzecz równości społecznej. Miejsce dawnych argumentów etyczno-moralnych, religijnych zajmuje analiza skutków nierówności i rzeczowe rozważanie korzyści płynących z zastosowania egalitarnego podziału.

Thomas Hodgskin, drugi z socjalistów ricardiańskich, rozważa z kolei rolę kapitalisty w procesie wytwarzania i dochodzi do wniosku, że kapitalista jako pośrednik między uczestnikami procesu produkcji jest zbędny, a zawłaszczanie przez niego wyników cudzej pracy — niczym nie uprawnione. Hodgskin nie neguje roli kierownika produkcji, ale nie widzi konieczności opłacania go ponad rzeczywisty wkład jego pracy. System społeczny, który uważa za naturalny (a jako taki — przeciwstawny kapitalizmowi) to system oparty na gospodarce wymiennej, bezklasowy, w którym zachowana byłaby prywatna własność wynikająca z pracy. Zdaniem Hodgskina wynagrodzenie według ilości pracy nigdy nie może doprowadzić do powstania tak wielkich nierówności w stanie posiadania, jakie występują w systemie kapitalistycznym.

Podobną problematykę podejmuje John Gray. Krytykując stanowisko Malthusa, że systemy równościowe zabijają bodźce do pracy, przedstawia koncepcję systemu społecznego, w którym równe wynagrodzenie za równą pracę wyzwala bodźce do pracy. Gray w zasadzie był zwolennikiem drobnej gospodarki towarowej, ale usiłował dowieść, że w ramach takiej gospodarki można stosować nowoczesną wiedzę techniczną. Występował więc przeciw koncentracji własności i za dalszym rozwojem przemysłowym, był rzecznikiem stopniowych reform.

I wreszcie John F. Bray. Nierówność praw jest według niego zawsze wynikiem nierówno-

ci w posiadaniu, wobec czego zniesienie nierówności posiadania przywróci równość praw, która — jak twierdził — jest zgodna z naturą. Bray był rzecznikiem budowy nowego systemu społecznego niejako obok systemu kapitalistycznego i liczył na to, że kapitalizm da się w ten sposób powoli wyprzeć i zastąpić przez komunizm. Nowy system wyobrażał sobie jako federację zrzeszeń wytwórczych, produkujących i wymieniających na zasadach równości. Nie widział potrzeby absolutnej równości majątkowej. Uważał, że zawsze będzie istniał jakiś rodzaj własności osobistej, a różnice charakterów ludzkich zawsze będą wytwarzały nierówność i różnorodność tej własności.

Stanowiska socjalistów ricardiańskich w kwestii równości społecznej łączy pogląd, że równość należy wiązać ze sferą pracy, a nie tylko ze sferą podziału, co było charakterystyczne dla nurtu plebejskiego. Innymi słowy, socjaliści ricardiańscy, występując przeciw prywatnej własności środków produkcji, nie łączyli idei wspólnej własności z ideą równego (jednakowego) podziału wytworów pracy. Są pod tym względem mocno osadzonymi w rzeczywistości, bystrzymi obserwatorami mechanizmów społecznych i można powiedzieć, że to wiedza kształtuje ich przekonania, a nie przekonania — wiedzę.

Podczas gdy w Anglii socjaliści ricardiańscy szukali naukowo uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o najlepszy ustrój społeczny, we Francji głosili swe teorie Saint-Simon i Fourier.

Claude Henri Saint-Simon był rzecznikiem na poły burżuazji, na poły proletariatu. Dwoistość myśli Saint-Simona spowodowała, że po rozwinięciu przez uczniów — Bazarda i Enfantina, została ona wykorzystana przez ruch socjalistyczny do zwalczania burżuazji. Nas

interesują tu poglądy Saint-Simona na równość społeczną. Był on przeciwnikiem jednakowości podziału, uznał, że taka równość nie jest możliwa. Jednakże spodziewał się, że zgodnie z logiką historii po okresie kapitalizmu musi nastąpić era tzw. społeczeństwa przemysłowego, w którym nie będzie pasożytów, wszyscy będą pracować, z tym że jedni rękami, a drudzy głową. Pozycja, którą każdy zajmie w społeczeństwie, zależeć będzie jedynie od jego uzdolnień i pracy.<sup>22</sup> Saint-Simon uznaje za najważniejsze zadanie społeczeństwa rozwój produkcji bogactwa, toteż wszystko inne jest podporządkowane temu celowi. Stąd jego „społeczeństwo przemysłowe” jest kierowane przez przemysłowców, których zadaniem jest poprawa warunków życia robotników. Saint-Simon uważa, że własność typu kapitalistycznego jest własnością uzasadnioną, w przeciwieństwie do własności feudalnej, która powstała przez zagrabienie, ale jednocześnie jest zdania, że formy własności nie są wieczne, nie jest zatem wykluczone, że i własność kapitalistyczna ulegnie kiedyś zagładzie. Saint-simonowskie prawo własności zostało przejęte przez cały ruch socjalistyczny. U schyłku życia Saint-Simon coraz silniej nawoływał do zajęcia się kwestią robotniczą, nie tracąc przekonania, że robotnicy nie są w stanie odgrywać samodzielnej roli społecznej.

Egalitaryzm Saint-Simona opierał się na założeniu, że każdy ma prawo do posiadania owoców swej pracy oraz że umiejętności, wiedza i talenty są podstawą zróżnicowania wynagrodzeń. W kwestii więc równości społecznej (jeśli dodać do tego postulat obowiązku pracy) stanowisko Saint-Simona jest bliskie

<sup>22</sup> Por. E. Lipiński, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do 1870 r.* Warszawa 1968, s. 444.

stanowisku socjalistów ricardiańskich, wyłączając może Thompsona.

Saint-simoniści, rozwijając idee mistrza, do jego poglądów na równość społeczną nie wnieśli w zasadzie nic nowego. Podobnie jak on odrzucają idee prymitywnego komunizmu, stojącego na gruncie jednakowości podziału. Zarzuty, jakie wysuwali przeciwko tak rozumianej równości, sprowadzały się do tezy, że komunizm hamuje rozwój osobowości ludzkiej, a więc ogranicza doskonalenie się społeczeństwa. Propagując ascetyzm, hamuje rozwój produkcji, a więc głównego według saint-simonistów celu społeczeństwa. Stąd podczas gdy w systemach komunistycznych pojawiała się zasada „każdemu według potrzeb”, saint-simonizm głosi: „każdemu według pracy”.

Koncepcję Karola Fouriera cechuje w porównaniu z saint-simonizmem duża szczegółowość i konkretność. Przedstawia on konkretny pomysł zorganizowania nowego społeczeństwa. Falanstery (falangi) — swobodne zrzeszenia kapitalistów, robotników i administratorów — dadzą ludziom szczęście dzięki takim zdobyczom, jak wolna miłość, bezpłatne wychowanie dzieci, obfite pożywienie, sztuki piękne. Fourier nie jest zwolennikiem uspołecznienia środków produkcji. Przystąpienie do falansteru będzie oznaczało po prostu zgłoszenie pieniężnego (kapitałowego) udziału w zrzeszeniu, a następnie wspólną pracę. Podstawą rozliczeń falansteru ze swoimi członkami nie będzie płaca, lecz zysk. Jednakże zysk ten różny jest dla różnych grup ludzi — „cały dochód społeczny jest dzielony w falandze na 3 części. Kapitał otrzymuje 4/12 tego dochodu, talent od 2/12 do 3/12, a praca od 5/12 do 6/12”.<sup>23</sup> Różny będzie

<sup>23</sup> P. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*. Warszawa 1958, s. 242.

także typ zajęć w zależności od stopnia zamożności członka falansteru. Wprawdzie główna teza Fouriera brzmi, że praca w falansterze będzie uzależniona od predyspozycji człowieka, niemniej jednak hipotetyczny rozkład dnia ubogiego i bogatego mieszkańca falansteru wskazuje na dość znaczne zróżnicowanie w stopniu uciążliwości i długości pracy. Fourier twierdzi, że równość w sensie jednakowości jest w ogóle szkodliwą chimera, wobec czego w falansterze poza wymienionymi płaszczyznami zróżnicowań będą także lepsze i gorsze mieszkania, lepsze i gorsze posiłki — w zależności od bogactwa. Przewiduje on także zróżnicowanie wynagrodzeń w zależności od wieku oraz rozbudowany „system szacunku” w zależności od rodzaju wykonywanej pracy (praca bardzo uciążliwa miała być otaczana większym szacunkiem, być może, aby stworzyć biedniejszym rekompensatę za łatwiejsze życie bogatszych członków falansteru). Stoi na stanowisku, że należy stworzyć hierarchię społeczną przez nadawanie tytułów (książęcych, królewskich itp.) za szczególne zasługi dla falansteru. Nie przewiduje natomiast hierarchii władzy. Władza w falansterze miała przybrać postać szcątkową, istotą życia miał stać się brak przymusu.

Cechą szczególną koncepcji Fouriera — oprócz interesującego nas tu odejścia od dotychczasowych koncepcji równości — był kolektywizm. Życie w falansterze, mimo że brakło w nim równości, miało być życiem wspólnym. Wspólne domy, posiłki, rozrywki, wychowanie dzieci poza rodziną, w grupach rówieśniczych — miały przybliżyć do siebie grupy ludzi żyjących dotychczas w społecznej separacji, tj. biednych i bogatych. Fourier spodziewał się, że wspólne życie spowoduje, iż bogaci pozbędą się pogardliwego stosunku do pracy fizycznej, a biedni — zawiści wobec bogatszych od siebie. Można

więc powiedzieć, że spodziewał się zastąpić równość podziału więzią społeczną dla uniknięcia antagonizmów międzygrupowych. Warto zwrócić uwagę — z punktu widzenia problematyki równości — na ideę wymienności prac w falansterze. Dotychczasowe przywiązanie do jednego rodzaju zajęcia miała zastąpić różnorodność prac wykonywanych przez każdego członka. Różnorodność prac — obok innych środków — miała prowadzić do wychowania nowego człowieka, światłego, rozumnego członka nowego społeczeństwa. Elementem egalitarnym w nowoczesnym rozumieniu jest też proponowane przez Fouriera zagwarantowanie przez falanster minimum egzystencji oraz prawa do pracy.

Koncepcja Fouriera wymownie pokazuje, jak daleko wiek XIX odszedł od prymitywnej wiary w uzdrawiającą system społeczny moc jedyności podziału, obecnego we wszystkich wcześniejszych koncepcjach utopijnych. Mimo że Fourier deklarował się jako przeciwnik równości, to jednak jego wizja falansteru zawiera wiele elementów tego egalitaryzmu, który później stał się swoisty dla koncepcji socjalistycznych.

Trzeci z głośnych w XIX wieku socjalistów utopijnych, Robert Owen, próbował w praktyce realizować swoje idee. O działalności Owena w New Lanark napisano wiele. Dla naszego tematu istotniejszy jest program wspólnoty pracy, którą usiłował zrealizować w New Harmony. Zasadami przyszłego społeczeństwa, którego narodzinom Owen chciał dopomóc przez zakładanie wspólnot pracy, miały być: wspólna praca, wspólna własność, równość praw i obowiązków. Cel takiego społeczeństwa stanowiłoby zapewnienie dobrobytu wszystkim ludziom. Wspólnota pracy — podstawowa komórka idealnego społeczeństwa, nie przekraczająca 2000

członków, miała doprowadzić do likwidacji dwóch wielkich podziałów, które wycisnęły piętno na losach ludzkości, tj. podziału na pracę fizyczną i umysłową oraz na miasto i wieś. Miało się to dokonać dzięki wykonywaniu przez ludzi raz pracy fizycznej, raz umysłowej i analitycznej — to rolniczej, to przemysłowej. Koncepcja ta ograniczała liczebność wspólnoty. Owenowska wspólnota miała być bezklasowa w przyjętym znaczeniu tego słowa. Proponował on natomiast utworzenie klas wieku różniących się między sobą ze względu na spełniane funkcje. Według tego podziału (opracowanego przez Owena szczegółowo) bezpośrednia praca produkcyjna miała absorbować w największym stopniu ludzi w wieku 20—25 lat. Przedtem miała być połączona z nauką, potem z funkcjami nadzorczymi, kierowniczymi, reprezentacyjnymi. Tak zróżnicowana komuna nie potrzebuje wyodrębnionych stałych organów władzy. W praktyce jednak w New Harmony podział na klasy wieku nie został przeprowadzony, natomiast funkcje kierownicze były obieralne. Praca miała być przydzielana odpowiednio do zdolności poszczególnych osób i zgodnie z interesem ogółu, natomiast produkty wspólnej pracy miały być dzielone odpowiednio do potrzeb. Posiłki powinny być przygotowywane i spożywane wspólnie.

Owen wierzył, że tak zorganizowane wspólnoty ujawnią nową motywację pracy, jaką jest interes ogółu, dzięki czemu w krótkim czasie będą mogły zapewnić dobrobyt wszystkim swoim członkom. U podstaw koncepcji wspólnot leżało także przekonanie, że zasadniczy wpływ na ukształtowanie się nowego człowieka o wszechstronnie rozwiniętej osobowości będzie miało wychowanie.

New Harmony przetrwała cztery lata, co nie zniechęciło Owena do dalszej działalności na

rzecz przebudowy społeczeństwa. Ze względu na przekonanie, że za wszelką cenę należy uniknąć rewolucji, Owen wkrótce znalazł się na bocznym torze ruchu socjalistycznego i choć długo jeszcze działał z gronem swych zwolenników, to jednak dawnej popularności nie odzyskał. Niemniej jego dorobek myślowy został w niemałej mierze przejęty przez ruch robotniczy.

Interesującym przykładem myśli radykalnej o silnym egalitarnym zabarwieniu jest doktryna Gromad Ludu Polskiego. Gromady zostały utworzone przez byłych uczestników powstania listopadowego, w większości szeregowych żołnierzy, internowanych w Prusach, a później osiadłych w Anglii. Plebejski rodowód ideologii Gromad jest wyraźnie widoczny w ich koncepcji wspólnej własności ziemi i narzędzi do jej uprawiania. Ziemia miała być własnością państwa, oddawana przez nie w dożywotnie użytkowanie wraz z narzędziami pracy. Co do samej pracy i jej rezultatów, to początkowo Gromady chcą zachować indywidualną pracę i prywatną własność produktów, później ich stanowisko radykalizuje się i uznają słuszność wspólnej pracy i wspólnego korzystania z jej owoców.<sup>24</sup> Podstawowe hasło Gromad — „porównanie”, czyli zrównanie kondycji socjalnych, było możliwe jedynie, jak sądzili gromadzianie, pod warunkiem zniesienia prywatnej własności ziemi. Gromady chcą Polski równej, wolnej, Polski republikańskiej i demokratycznej, bez szlachty i chłopów, bez przywilejów.

Spółczeństwo oparte na centralnie zarządzanej własności społecznej, z centralną administracją — oto ideał Gromad. Przejąwszy wiele

<sup>24</sup> Por. H. Temkinowa, *Gromady Ludu Polskiego (zarys ideologii)*. Warszawa 1962, s. 59—60, a także A. Sikora, *Gromady Ludu Polskiego*. Warszawa 1974.

od zachodnioeuropejskich socjalistów utopijnych, Gromady wyróżniają się nawet wśród nich radykalizmem. Reprezentują poglądy skrajnie równościowe, jak dziś można by rzec, są zwolennikami „urawniłowki”. Równość wobec prawa jest według nich jedynie pozorem prawdziwej równości, dopóki bowiem istnieje własność prywatna, równości być nie może. „Równość! Skoro siłami własnymi, prawnie lub nieprawnie, godziwie lub zbrodniczo, pojedynczy społeczeństwa członek nad innych się wyniesie, wnet w pomoc przychodzi mu własność i zarobek, grabież lub owoce oszukaństw jednego zamienia na przywilej całego jego potomstwa. Porównaj dziś między sobą wszystkich społeczności członków, a z łaski własności będziesz miał jutro arystokrację, frymarczyeli nowych; i sto głów hydrze uciętych odrośnie, i wieczyste złego pierwiastka panowanie, po chwilowym zwycięstwie dobrego, natychmiast się na nowo rozpocznie”.<sup>25</sup>

Jest rzeczą oczywistą, że ideologia Gromad musiała wzbudzać opory w środowisku emigracji polskiej. Nawet Towarzystwo Demokratyczne Polskie, grupujące lewicę emigracyjną, w porównaniu z Gromadami sprawia wrażenie bastionu reakcji. Utopijny i skrajnie radykalny charakter ideologii Gromad sprawił, że nie wywarła ona większego wpływu na stanowisko polityczne emigracji jako całości. Program ich szedł zbyt daleko, szczególnie w kontekście sytuacji w Polsce, wciąż jeszcze ciągnącej za sobą balast podziałów stanowych.

\*

Część pierwsza książki miała za zadanie przedstawić rozwój i różnicowanie się idei

<sup>25</sup> *Lud Polski. Wybór dokumentów*. Warszawa 1957, s. 144.

równości od starożytności do XIX wieku. Nie jest możliwe opisanie na kilkudziesięciu stronach całego bogactwa idei egalitarnych i związanych z nimi ruchów społecznych. Wybrałam te wątki, które są dla idei równości kluczowe, które przewijają się po wielekroć w historii myśli społecznej. Można zauważyć dwa takie wątki. Jeden z nich nazywałam „nurtem sytych”, drugi „nurtem głodnych”. Różnią się oceną nierówności społecznych, jak i treścią postulatów domagających się ich zniesienia. Wizja wspólnej własności i życia we wspólnotach, typowa dla plebejskiego, komunistycznego nurtu równości, wywodzi się od Platona i Ojców Kościoła. Przybiera ona różną postać w zależności od epoki. W średniowieczu idea równości podziału i wspólnego życia ma charakter religijny, w epoce oświecenia — świecki. W wieku XIX pojawiają się próby wcielania w życie programów utopijnych, co jest charakterystyczne dla tego wieku empirii i nauk stosowanych.

„Nurt sytych”, czyli pojmowanie równości, które zrodziło się wśród klas średnich, a najpełniejszy wymiar uzyskało w dokumentach programowych zwycięskiej burżuazji, charakteryzuje przede wszystkim dążenie do oddziaływania politycznego. Wyrazem jego jest chęć zmiany formy państwa bez zmiany jego treści. Na czoło zagadnień związanych z takim pojęciem równości wysuwa się wolność działania politycznego i gospodarczego — „wolność do”. Równość i wolność odnoszone są do interesu jednostki, a nie grupy społecznej czy państwa. W plebejskiej wizji równości wolność jest rozumiana na ogół jako uwolnienie się od osobistej zależności, jest to „wolność od”. Stąd wynika inna ważna różnica między tymi dwoma egalitaryzmami. Formalna równość szans, nadrzędność interesu jednostki, wolna konkurencja,

możliwość szybkiego bogacenia się szły w parze z koncepcją państwa, które nie ingeruje w życie obywateli, nie rości sobie prawa do ochrony interesów tych, którym się nie powiodło.

Inaczej jest w nurcie komunistycznym. Egalitaryzm plebejski nie odwołuje się do interesu jednostek, nie czyni z jednostki fetysza, celem jego jest interes ogólnospołeczny. Każdy z osobna plebejusz, a później proletariusz, potrzebuje bowiem siły, która by go osłaniała, która zapewniłaby mu sprawiedliwy podział dóbr. Stąd o ile w egalitaryzmie burżuazyjnym występuje słabe państwo i równość szans, o tyle w egalitaryzmie plebejskim — silne państwo (czasami wręcz totalitarne) i równość podziału. Idea równości społecznej w myśli komunistycznej zmienia zresztą w miarę upływu lat wykładnię. Bardzo długo utrzymuje się wizja ascetycznego społeczeństwa, stosującego egalitaryzm konsumpcyjny (czasem — jak np. u Morusa — powtórzenie za Platonem wizji „społeczeństwa równych”, którym służą niewolnicy). W miarę rozwoju nauki o społeczeństwie, w miarę uwalniania się od balastu religii pojawia się zrozumienie, że egalitaryzm konsumpcyjny nie jest skutecznym lekarstwem na schorzenia społeczne. Powstają koncepcje, które — mając na uwadze interes klas nieposiadających — próbują znaleźć inne wykładnie równości społecznej (socjalizm ricardiański). I wreszcie w wieku XIX następuje zróżnicowanie jednolitego poprzednio nurtu myśli komunistycznej. Wyodrębnia się myśl socjalistyczna, powstają różne jej odmiany; idea egalitaryzmu konsumpcyjnego o zabarwieniu ascetycznym, jeżeli jeszcze się czasem pojawia, jest gwałtownie zwalczana w ramach samego ruchu socjalistycznego. Podobny proces różnicowania się, choć z opóźnieniem i mniej intensywny, odbywa się w burżuazyjnej myśli egalitarnej.



Koncepcja państwa-nocnego stróża przestaje być wystarczająca, kapitalista, jak uczeń czarnoksiężnika, przestaje panować nad światem, który stworzył. Pojawia się koncepcja ingerencji państwa w procesy gospodarcze i społeczne, idea formalnej równości szans przestaje być naczelną ideą burżuazji.

## MARKSIZM A IDEA RÓWNOŚCI

## 4 MARKSISTOWSKA KONCEPCJA RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ

### Egalitaryzm Marksowski a idea społeczeństwa komunistycznego

Za dziedziców plebejskiego nurtu egalitaryzmu uważali się w pewnym stopniu Marks i Engels. Ponieważ oba nurty — plebejski i burżuazyjny — wzajemnie się u siebie zapożyczyły, w związku z tym i scheda, jaką przejęli twórcy socjalizmu naukowego, składa się z przymyślnych przedstawicieli zarówno jednego, jak i drugiego nurtu.

Zanim przejdziemy do analizy marksistowskiego rozumienia równości społecznej, należy uczynić pewną istotną dystynkcję, mianowicie odróżnić koncepcje z wczesnego okresu twórczości Marksa i Engelsa od ich koncepcji późniejszych. Mówiąc „wczesny okres twórczości” mam na myśli prace takie, jak *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, *Ideologia niemiecka* czy *Święta rodzina*. Koncepcje Marksa i Engelsa z tego okresu zawierają wiele wątków, które później zostają przez nich zaniechane. Wraz z włączeniem się do prac organizacji robotniczych myśl ich nabiera większej konkretności, a pogłębiające się zainteresowanie Marksa ekonomią prowadzi do powstania koncepcji komunizmu dość odległej od wizji występującej w pracach

wczesnych. Klasycznym przykładem jest tu *Kapitał* z jego zawartością socjologiczną. Zaczniemy więc od analizy wczesnego okresu twórczości Marksa i Engelsa, a następnie przejdziemy do prac późniejszych.

Pojęcie równości funkcjonujące w myśli marksistowskiej jest szczególnie bogate i zarazem niejednoznaczne. Równość to dla jej twórców rzeczywista równość społeczna, w odróżnieniu od pozornej równości prawnej społeczeństwa burżuazyjnego. Powstaje ona dzięki zmianie warunków społecznych, jest więc możliwa do urzeczywistnienia jedynie w nowym społeczeństwie. I stąd wywodzi się jej podstawowa cecha — ścisły związek z koncepcją społeczeństwa komunistycznego. Wierni zasadzie historyzmu, Marks i Engels nie rozpatrywali równości inaczej jak w powiązaniu z konkretną epoką historyczną i konkretnym społeczeństwem. Równość społeczna nie była dla nich ogólną ideą, zawartą w trwałym archetypie, lecz treścią swą wyrażała całokształt stosunków społeczno-gospodarczych epoki. Jak wskazuje Emilia Żyro, w *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* Marks dowodzi, że „wolność», «równość», «sprawiedliwość» są wyidealizowanym wyrazem istniejących stosunków prawnych, politycznych i społecznych. Burżuazyjne pojmowanie wolności, równości i sprawiedliwości przeciwstawia się pojęciom antycznym i średniowiecznym, które nie opierały się na rozwiniętej wymianie wartości, niemożliwej do zrealizowania w świecie starożytnym czy średniowieczu”.<sup>1</sup> Engels pisze w *Anty-Dühringu*: „Od chwili wysunięcia burżuazyjnego postulatu zniesienia przywilejów klasowych występuje obok niego proletariacki postulat zniesienia samych klas [...]. Proletariusze chwytają

<sup>1</sup> E. Żyro, *Pojęcie sprawiedliwości u Karola Marksa*. Warszawa 1966, s. 26.

burżuazję za słowo: równość ma być urzeczywistniona nie tylko pozornie, nie tylko w ustroju państwa, ale i faktycznie, w dziedzinie społecznej i ekonomicznej”.<sup>2</sup>

Powyższy fragment zawiera ogólne ujęcie różnicy między burżuazyjnym a marksistowskim pojmowaniem równości. Pojęcie równości występuje bardzo rzadko jako przedmiot analiz Marksa, i Engelsa, a jeśli skupia ich uwagę, formułowane jest na zasadzie kontrydykcji z ówczesnie funkcjonującym burżuazyjnym rozumieniem tego słowa. Podkreśla się wtedy jego związek ze zniesieniem klas i z przeobrażeniami ekonomicznymi społeczeństwa. Niezwykle trudno jest natomiast wywieść z tych krytyk pozytywną treść pojęcia. Próbując ją określić, sięgnąć należy do — również nielicznych — opisów podstawowych założeń filozoficznych i społecznych komunizmu.

U podstaw Marksowskiej koncepcji społeczeństwa leży przekonanie o odrębności istoty gatunkowej człowieka. Wychodząc z tego założenia Marks tak definiuje równość: „Równość — to uświadomienie sobie przez człowieka samego siebie w praktyce, czyli uświadomienie sobie przez człowieka innego człowieka jako równego mu i ustosunkowanie się jednego człowieka względem drugiego jako względem równego sobie. Równość jest francuskim wyrazem na oznaczenie jedności istoty człowieczej, na oznaczenie świadomości swego odrębnego gatunku i zachowania się człowieka odpowiednio do swego gatunku [...] na oznaczenie praktycznej tożsamości człowieka z człowiekiem — tzn. na oznaczenie społecznego, czyli ludzkiego ustosunkowania się człowieka do człowieka”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 20. Warszawa 1972, s. 116—117.

<sup>3</sup> Tamże, t. 2. Warszawa 1961, s. 46.

Równość jest więc dla Marksa stosunkiem społecznym jako uświadomienie sobie przynależności do gatunku ludzkiego.

Przekonanie o odrębności istoty gatunkowej człowieka współwystępuje u Marksa z przeświadczeniem o istotności różnic jednostkowych. Urzeczywistnienie siebie jako odrębnej jednostki ludzkiej — to cel, którego obecność w motywacji ludzi Marks zakłada. Samorealizacja jest według niego możliwa do osiągnięcia jedynie w społeczeństwie komunistycznym. Składają się na nią między innymi wolność i równość społeczna jednostek, wzajemnie ze sobą sprzężone. W *Ideologii niemieckiej* Marks pisze: „W rzeczywistej wspólnotcie jednostki osiągają wolność w swoim zrzeszeniu i poprzez nie”.<sup>4</sup> Wolność była dotychczas atrybutem tylko jednej klasy — klasy panującej. Wspólnota jako coś odrębnego od państwa, które — jak Marks pisze — jest tylko surogatem wspólnoty, znosi klasy, tym samym zapewnia wolność wszystkim jednostkom. Powstaje pytanie: co to jest wspólnota? Z wypowiedzi Marksa wynika, że jest to forma społeczeństwa komunistycznego. Wspólnota jest bezklasowa. Jaka jest więc jej struktura społeczna? W *Ideologii niemieckiej* znajdujemy następującą odpowiedź: „We wspólnotcie rewolucyjnych proletariuszy, którzy poddają swej kontroli warunki egzystencji swoje oraz wszystkich członków społeczeństwa, rzecz ma się wręcz odwrotnie [niż w społeczeństwie burżuazyjnym — E.K.]; we wspólnotcie tej jednostki uczestniczą jako jednostki”.<sup>5</sup> Jeśli spróbować przełożyć to zdanie na język współczesnej socjologii, wynikają z niego dwa wnioski:

a) Wspólnota komunistyczna kontroluje roz-

<sup>4</sup> Tamże, t. 3. Warszawa 1961, s. 83.

<sup>5</sup> Tamże, s. 84.

wój jednostek i swój własny rozwój — jest to jej aspekt funkcjonalny. „Kontrolowanie rozwoju” Marks rozumie jako kontrolę warunków egzystencji. Powstaje pytanie, co należy rozumieć przez warunki egzystencji — czy jedynie warunki materialne, czy wszystkie warunki, w jakich jednostka się znajduje? Jeżeli wszystkie, to empirycznie jakie? Czy możliwa jest taka kontrola?

b) We wspólnocie komunistycznej uczestniczą jednostki, a nie przedstawiciele jakichkolwiek grup społecznych — jest to jej aspekt strukturalny. Człowiek traktowany jako jednostka, a więc jako niepowtarzalny byt, postrzegany jest przez innych członków wspólnoty w całej swej jednostkowej złożoności — nie jest egzemplarzem gatunku, rodzaju, klasy czy grupy, lecz osobą.

Na tym polega indywidualizm w Marksowskiej wizji komunizmu. Pociąga to za sobą szereg skutków dla przywidywanej struktury społecznej. Można ją określić jako amorficzną w porównaniu do struktur społecznych współcześnie istniejących. Można również przyjąć, że tak pojęte wspólnoty komunistyczne musiałyby być liczebnie niewielkie — bo tylko w takiej sytuacji możliwe są kontakty bezpośrednie zapewniające postrzeganie ludzi jako jednostek. Ewentualnie należałoby wyobrazić sobie w masowej wspólnocie komunistycznej jakąś nową formę kontaktów międzyludzkich, która dawałaby klucz do postrzegania ludzi jako jednostek, w społeczeństwie masowym bowiem ludzie postrzegani są przez pełnione role. Nasuwa się kontrargument, że klucz taki potrzebny jest jedynie w społeczeństwie klasowym. W społeczeństwie bezklasowym siłą rzeczy człowiek jest postrzegany jako jednostka, bo nie ma innego wskaźnika jak ten tylko — postrzeganie cudzego bycia całościowo. Czy jest to jednak

rozumowanie zupełnie słuszne? Przecież człowiek może równie dobrze być w społeczeństwie idealnie bezklasowym postrzegany jako egzemplarz gatunku bądź jako członek społeczeństwa właśnie — a oba te rodzaje postrzegania są sprzeczne z traktowaniem ludzi jako jednostek. Oba prowadzą również do ograniczenia wolności jednostki, którą Marks rozumie jako samorealizację. Że nie są to jedynie obawy płynące z nadmiernej wyobraźni, świadczy niejedna ze współczesnych wykładni tej problematyki marksizmu.

W dalszej charakterystyce społeczeństwa komunistycznego Marks pisze, że „jest to takie zjednoczenie jednostek (oczywiście, przy założeniu już rozwiniętych sił wytwórczych), które poddaje ich kontroli warunki swobodnego rozwoju i ruchu jednostek, warunki, które dotąd pozostawione były przypadkowi i przeciwstawiały się poszczególnym jednostkom jako coś samodzielnego właśnie na skutek ich rozdzielania jako jednostek, na skutek ich koniecznego zjednoczenia, które dane było wraz z podziałem pracy, a stało się, na skutek owego rozdzielania, obcą im więzią”.<sup>6</sup>

Kontrola niweczy przypadkowość rozwoju i ruchu jednostek, znosi więc poczucie, jakie poprzednio dane było jednostkom, mianowicie poczucie „usamodzielniania się” warunków, uniezależniania się ich od woli ludzkiej. Sytuacja taka była wytworem podziału pracy i wynikłego stąd zjednoczenia się jednostek, co spowodowało zanik struktury jednostkowej na rzecz struktury grupowej i sprawiło, że więź między jednostkami stała się obcą im, zewnętrzną więzią.

Dla przeobrażenia społeczeństwa we wspólnotę komunistyczną konieczny jest odpowiedni

<sup>6</sup> Tamże.

stopień rozwoju sił wytwórczych: „ten rozwój sił wytwórczych (co zakłada już empiryczne urzeczywistnienie powszechno-dziejowej, nie zaś tylko lokalnej działalności życiowej ludzi) jeszcze dlatego stanowi absolutnie konieczną przesłankę praktyczną, że bez niego musiałby się stać powszechnym tylko niedostatek, a wraz z nędzą musiałaby się znów rozpocząć walka o rzeczy nieodzowne i wrócić by musiało całe dawne paskudztwo: następnie dlatego, że tylko na uniwersalnym rozwoju sił wytwórczych zasadzają się uniwersalne stosunki ludzi ze sobą”.<sup>7</sup>

Maksymalny rozwój sił wytwórczych pociąga więc za sobą uniwersalizację stosunków ludzkich. Co to znaczy „uniwersalne stosunki ludzi ze sobą?” Znaczy to, że rozwój sił wytwórczych zapewniając obfitość dóbr wytworzy jednocześnie taką zależność jednostek nawzajem od siebie, że niemożliwe będzie ich życie bez współdziałania ze sobą. Społeczeństwo komunistyczne będzie więc społeczeństwem masowym. Masowość ta będzie miała pozytywne skutki dla rozwoju osobowości ludzkich, to bowiem, „że rzeczywiste duchowe bogactwo jednostki zależy całkowicie od bogactwa jej realnych stosunków, jest [...] rzeczą jasną”.<sup>8</sup> W komunistycznym społeczeństwie masowym dokona się zniesienie narodowych i lokalnych barier między ludźmi, produkcja i twórczość nie będą postrzegane przez pryzmat narodowych lub lokalnych uprzedzeń. A więc dokona się jednocześnie zniesienie nierówności wynikających z istnienia narodów i podziałów terytorialnych.

W społeczeństwie komunistycznym zaniknie także przeciwieństwo między miastem a wsią. „Przeciwieństwo między miastem a wsią może

<sup>7</sup> Tamże, s. 37.

<sup>8</sup> Tamże, s. 40.

istnieć tylko w ramach własności prywatnej. Stanowi ono najjaskrawszy wyraz podporządkowania jednostki podziałowi pracy i określonej, narzuconej jej działalności, wyraz takiego podporządkowania, które z jednego człowieka czyni ograniczone zwierzę miejskie, z drugiego — ograniczone zwierzę wiejskie i co dzień od nowa rodzi przeciwieństwo interesów ich obydwu. Praca jest tutaj znowu rzeczą najważniejszą, siłą stojącą ponad jednostkami, i dopóki siła ta istnieje, dopóty istnieć musi własność prywatna. Zniesienie przeciwieństwa między miastem a wsią jest jednym z pierwszych warunków społecznej wspólnoty”.<sup>9</sup>

Społeczeństwo komunistyczne, znosząc podział pracy, zniesie przeciwieństwo między miastem a wsią. Spróbujmy bliżej uzmysłowić sobie, co ten zwrot oznacza. Czy — jak jest w praktyce państw wysoko uprzemysłowionych socjalistycznych i kapitalistycznych — będzie to oznaczało likwidację nierówności warunków życiowych w mieście i na wsi, mechanizację pracy w rolnictwie, ruchliwość społeczną ze wsi do miasta? Czy postulat ten oznacza jeszcze coś więcej, na przykład okresową wzajemną wymianę ludzi pracujących w rolnictwie i przemyśle? Ta interpretacja zgodna byłaby z postulatem zniesienia społecznego podziału pracy, tj. podejmowania przez jednostkę rozmaitych rodzajów działalności w ciągu życia. Zniesienie podziału pracy nie oznacza, jak się wydaje, zniesienia podziału zawodowego w społeczeństwie. Oznacza ono jedynie:

a) Takie uproszczenie (automatyzację) czynności produkcyjnych, że ich wykonywanie nie wymagałoby specjalnego przygotowania, co najwyżej przeszkolenia. Jeśli jednak założymy, że ktoś musiałby zajmować się tym upraszcza-

<sup>9</sup> Tamże, s. 55.

niem czynności produkcyjnych i pełnieniem skomplikowanych funkcji nadzoru, powstaje pytanie, jaka byłaby możliwość wymienialności jednostek na tego typu stanowiskach. Czy jednak odpowiedź na to pytanie nie jest zawarta w założeniu wszechstronnego rozwoju osobowości, który współwystępując z rozwiniętą motywacją samorealizacji sprawiałby, że ludzie przez całe życie nabywaliby coraz to nowych umiejętności i wiedzy, tak że i funkcje „programistów” mogłaby pełnić znaczna część społeczeństwa? Z drugiej strony, automatyzacja pracy nie musi oznaczać jej uproszczenia. Z Marksowskiej koncepcji osobowości wynika, że praca nie może być pracą prostą, powinna bowiem pomagać samorozwojowi jednostki. Automatyzacja może oznaczać zmniejszenie uciążliwości pracy bez odzierania jej ze złożoności;

b) Zniesienie podziału pracy oznacza również, że spełniony musi być wymóg równej oceny ważności i prestiżu poszczególnych prac, tak aby jednostka wybierając rodzaj pracy nie kierowała się jej miejscem w społecznej hierarchii, lecz swoim jednostkowym zainteresowaniem i skłonnością;

c) Zniesienie podziału pracy to także wykonywanie przez jednostkę wielu rodzajów prac w ciągu życia, tj. zaprzeczenie wiązania jednostki z określonym rodzajem pracy, co pociąga przecież za sobą jej społeczne określenie nie jako jednostki, ale jako „specjalisty” (obawa, że wiązanie jednostki z określonym rodzajem pracy mogłoby przyczynić się do utrwalania przedziałów społecznych opartych na różnicach poważania społecznego znika, jako że wszystkie rodzaje pracy oceniane są jednakowo).

Marksowski postulat zniesienia podziału pracy może być, jak sądzę, w ten właśnie sposób interpretowany. Marks tak o tym pisze: „we

wszystkich dotychczasowych rewolucjach rodzaj działalności stale pozostawał nietknięty, chodziło zaś tylko o inną dystrybucję tej działalności, o nowy podział pracy pomiędzy innymi osobami, gdy natomiast rewolucja komunistyczna zwraca się przeciw dotychczasowemu rodzajowi tej działalności, usuwa pracę i znosi panowanie wszystkich klas wraz z samymi tymi klasami”.<sup>10</sup>

### Praktyczne problemy realizacji równości społecznej

W twórczości Marksa i Engelsa znajdują się też sformułowania, które dotyczą *explicite* poszczególnych aspektów równości. W *Liście do Augusta Bebla* Engels pisze: „Usunięcie wszelkiej nierówności społecznej i politycznej — to również frazes wielce wątpliwy zamiast «zniesienia wszystkich różnic klasowych». Między poszczególnymi krajami, prowincjami i nawet miejscowościami zawsze będzie istniała pewna nierówność warunków życia, którą będzie można zredukować do minimum, ale nigdy nie uda się usunąć całkowicie. Mieszkańcy Alp zawsze będą żyli w innych warunkach niż ludzie z równin. Wyobrażenie społeczeństwa socjalistycznego jako państwa równości — to jednostronne wyobrażenie francuskie, nawiązujące do starego hasła «wolności, równości i braterstwa» — wyobrażenie uzasadnione jako określony szczebel rozwoju w swoim czasie i na swoim miejscu, które jednakże, podobnie jak wszystkie jednostronności poprzednich szkół socjalistycznych, należy obecnie przewyciężyć, gdyż sieje tylko zamęt w głowach i ponieważ

<sup>10</sup> Tamże, s. 78.

znaleziono już bardziej ściśle sposoby przedstawienia rzeczy".<sup>11</sup>

Fragment ten świadczy, że Engels pojmuje problem nierówności społecznych jako problem nierówności klasowych. Zniesienie klas zapewni zniesienie tych nierówności, które mają klasowe podłoże, nie zaś wszystkich różnic. Niesłuszne wydaje się Engelsowi pojmowanie państwa socjalistycznego jako państwa równości. Marks w *Krytyce Programu Gotajskiego* pisze: „wraz ze zniesieniem różnic klasowych zniknie sama przez się wszelka wynikająca z nich nierówność społeczna i polityczna”.<sup>12</sup>

Marks i Engels często podkreślali, że ich prognozy co do funkcjonowania przyszłego społeczeństwa nie wynikają bynajmniej ze szlachetnego pragnienia, aby było lepiej, lecz z analizy istniejących stosunków społecznych i gospodarczych oraz związanych z nimi tendencji rozwojowych. Stąd unikają argumentacji etycznej w opisach społeczeństwa komunistycznego (co nie znaczy, że zaplecze etyczne ich poglądów nie istnieje), natomiast używają argumentów ekonomicznych. Dotyczy to także kwestii równości społecznej w przyszłym społeczeństwie. I tak np. Engels pisze: „podział, o ile rządzi nim względy czysto ekonomiczne, regulowany będzie przez interes produkcji, a produkcji najbardziej sprzyja taki sposób podziału, który wszystkim członkom społeczeństwa pozwala możliwie wszechstronnie wykształcić, utrzymać i zastosować swoje zdolności”.<sup>13</sup> A więc dążność do niwelacji rozpiętości dochodowych warunkowana będzie nie koncepcją sprawiedliwości, lecz interesem ekonomicznym społeczeństwa. Wyrównanie sytu-

acji życiowych będzie zresztą miało pozytywny wpływ na ludzką psychikę, spotęguje i przyspieszy przemiany osobowości. Marks np. z aprobatą pisał o zarządzeniu Komuny Paryskiej, które wprowadzało równowartość pensji urzędniczych i robotniczych, upatrując w tym środek zaradczy przeciwko „nieuniknionemu we wszystkich dotychczasowych państwach przeistoczeniu się państwa, jego organów ze służ społeczeństwa w jego panów”.<sup>14</sup> Według Engelsa „już to samo stawiało dostateczną zaporę karierowiczostwu i polowaniu na posady”.<sup>15</sup>

Pewne rodzaje nierówności, choć dające się zredukować do minimum, nie dadzą się nigdy usunąć. Nie byłoby to zresztą celowe. Są to nierówności, które powstają na gruncie naturalnych różnic, takich jak miejsce zamieszkania (w sensie warunków geograficznych, a nie np. podziału na miasto i wieś) lub płeć, wiek i inne biologiczne różnice między ludźmi. Powstaje jednak problem, w którym miejscu zaczyna się nieredukowalne minimum nierówności. Nie jest też jasne, czy pisząc o nierównościach Engels miał na myśli nierówności społeczne wyrosłe na gruncie biologicznych i geograficznych różnic czy same te różnice.

Tak jak Engels jest przeciwny znoszeniu wszelkich nierówności, tak samo Marks wypowiada się w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* przeciwko temu nurtowi egalitaryzmu, który jako zasadę przyjął jednakowe minimum: „Prymitywny komunista jest jedynie dokonaniem tej zazdrości i tego zrównania, punktem wyjścia jest tu urojone minimum. Ma on określony, ograniczony miernik. Ze takie

<sup>11</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2. Warszawa 1949, s. 33.

<sup>12</sup> Tamże, s. 20.

<sup>13</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20..., s. 223.

<sup>14</sup> Cyt. za G. Temkin, *Karola Marksa obraz gospodarki komunistycznej*. Warszawa 1962, s. 218.

<sup>15</sup> Tamże.

zniesienie własności prywatnej nie jest bynajmniej rzeczywistym przyswojeniem, tego dowodzi właśnie abstrakcyjna negacja całego świata kultury i cywilizacji, powrót do nienaturalnej prostoty ubogiego i nie mającego potrzeb człowieka, który nie tylko nie przerósł własności prywatnej, lecz nawet do niej nie dorósł”.<sup>16</sup>

Sądzę, że można w tym fragmencie odczytać również protest przeciwko pojmowaniu równości jako jednakowości. Utopijny nurt komunistyczny kierował się częstokroć hasłem „każdemu to samo”, co jest zasadniczo sprzeczne z założeniami marksizmu, że społeczna tożsamość ludzi jest bardziej istotna niż ich społeczna jednakowość.

W *Krytyce Programu Gotajskiego* Marks podkreśla, że zasada „każdemu według pracy” mieści się w prawie burżuazyjnym. Równość w społeczeństwie socjalistycznym wyrażana jest formalnie jako równe wynagrodzenie za równą pracę. Jest to o tyle postęp w stosunku do społeczeństwa burżuazyjnego, że jednostki — przez to, że przestają być członkami klas, co uwypukla ich walor jednostkowy — uczestniczą w wymianie ekwiwalentów nie poprzez rynek<sup>17</sup>, a więc nie według przeciętnej wartości pracy, lecz według jednostkowej wartości pracy. Jest to o tyle przybliżenie do traktowania ludzi jako jednostek, o ile rozbija się ich uwikłania klasowe i wprowadza zasadę bezpośredniego materialnego ekwiwalentu za pracę. Nie jest to jednak równość, jaka ma być udziałem jednostek w społeczeństwie komunistycznym. Przyczyny, określa Marks następująco: „Prawo z istoty swej polegać może jedynie na zastosowaniu

<sup>16</sup> K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1. Warszawa 1960, s. 576.

<sup>17</sup> Marks zakładał zniesienie rynku w pierwszej fazie budowy społeczeństwa socjalistycznego.

równego miernika. Ale nierówne osobniki (a nie byłyby różnymi osobnikami, gdyby nie były nierówne) dają się tylko o tyle mierzyć wspólnym miernikiem, o ile się je rozpatruje z jednego punktu widzenia, o ile ujmuje się je wyłącznie z pewnej określonej strony, na przykład, kiedy się je rozpatruje, jak w danym wypadku, wyłącznie jako robotników, nie widząc w nich nic poza tym, abstrahując od wszystkiego innego. Dalej: jeden robotnik jest żonaty, drugi nie; jeden ma więcej dzieci niż inny itd., itd. Przy jednakowej pracy, a zatem i równym udziale w społecznym funduszu spożycia, jeden otrzymuje faktycznie więcej niż drugi, jeden jest bogatszy od drugiego itd. Ażebym uniknąć wszystkich tych braków, prawo, zamiast być równe, musiałoby być nierówne”.<sup>18</sup>

Tak więc Marks podkreśla, że nie jest równym traktowanie jednostek równo w jednej tylko płaszczyźnie — jako robotników, mężczyzn itp. Jednakowe pod jednym względem traktowanie jakiejś grupy ludzi prowadzić musi do nierówności, nie uwzględnia bowiem ich odrębności jako jednostek. Prawo w państwie burżuazyjnym nie może wyjść poza stosowanie równego miernika, oznaczałoby to bowiem wyjście poza własne klasowe ramy, a tym samym przestałoby ono być prawem burżuazyjnym. Stosowanie równego miernika do nierównych osobników jest rezultatem ostrzegania tych osobników jako równych pod pewnym względem, jest abstrahowaniem od istoty indywidualności ludzkiej. Dopiero „w wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo zniknie też przeciwieństwo między pracą

<sup>18</sup> K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane...*, t. 2, s. 15.



fizyczną a umysłową; kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz z wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również siły wytwórcze, a wszystkie źródła zrzeszonego bogactwa popłyną obficie — wówczas dopiero będzie można całkowicie wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swoim sztandarze: «Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb»<sup>19</sup>.

Równość w społeczeństwie komunistycznym będzie więc zaspokojeniem nierównych potrzeb jednostek według jednej tylko miary — samych potrzeb. Wymaga to nieustannego rozwoju sił wytwórczych. To z kolei będzie wymagało zmiany motywacji pracy, wyrażającej się w tym, że praca stanie się autentyczną potrzebą człowieka.<sup>20</sup> Warunkiem tych przeobrażeń jest — podkreślone raz jeszcze — zniesienie podporządkowania człowieka podziałowi pracy.

Z analizy przytoczonych fragmentów wypowiedzi Marksa i Engelsa wyłania się w zasadzie więcej pytań niż odpowiedzi. Toteż lapidarne sformułowanie Marksowskiego modelu równości społecznej, wyodrębnienie jego głównych cech — nadal pozostaje sprawą niełatwą. Sądzę, że można jednak zaryzykować opinię następującą: dla twórców socjalizmu naukowego równość społeczna to rodzaj stosunków między jednostkami możliwy do osiągnięcia jedynie w komunistycznym społeczeństwie bezklasowym, gdzie ludzie wchodzą ze sobą w kontakty jako jednostki realizujące swoją indywidualność

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Pojawia się tu pytanie o sposoby pogodzenia dwu różnych założeń: założenia maksymalnej różnorodności jednostek, co implikuje także różnorodność postaw wobec pracy, z założeniem monolitycznej motywacji pracy.

alność i kontrolujące świadomie swój własny rozwój; to takie stosunki, które zapewnić może zniesienie społecznego podziału pracy w do-tychczasowym kształcie i rozwój sił wytwórczych, realizacja zasady — „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb”.

Tak niejasne określenie równości społecznej nie wystarcza, rzecz jasna, do rozwiązywania skomplikowanych problemów empirycznych, toteż wysiłek następców Marksa i Engelsa zmierzał do operacjonalizacji zasady równości społecznej. Nie jest to rzeczą łatwą, zważywszy, że działanie takie zawsze jakoś jest związane z problemem operacjonalizacji teorii społeczeństwa komunistycznego. Toteż i prac, i rozwiązań w tym przedmiocie nie ma wiele.

Jeżeli zgodzić się na taką wykładnię równości społecznej, to powstaje pytanie, jak — nie czekając na nadejście komunizmu — rozwiązywać problem nierówności społecznych we współczesnym społeczeństwie socjalistycznym. Dla likwidacji nierówności społecznych konieczne jest uświadomienie sobie różnicy między nierównością a różnicą. W rozdziale drugim przedstawiłam próby rozstrzygnięcia tej kwestii w egalitarnej myśli burżuazyjnej. Teraz natomiast, odwołując się do prac klasyków marksizmu, spróbuję ukazać, jak kwestia ta ujmowana jest na gruncie myśli marksistowskiej.

Z cytowanego poprzednio fragmentu listu Engelsa do Bebla (w sprawie programu gotajskiego) wynika, że Engels skłonny był nazwać różnicą pewną odrębność warunków naturalnych (tj. przyrodniczych, biologicznych), na gruncie której mogą zrodzić się nierówności typu społecznego. Takie założenie przyjmował również Lenin, który „niejednokrotnie mocno podkreślał, że komunizm głosi równość w porządku społecznym (zniesienie klas), nie zaś

w porządku naturalnym; w przypadku tym osobniki są właśnie nierówne. Można powiedzieć, że tu dopiero, przy braku czynnika represjonującego pochodzącego ze sfery kulturowej, natura może w pełni ujawnić swój wachlarz możliwości”.<sup>21</sup>

Wydaje się więc, że w myśli marksistowskiej dominuje pogląd o nierównościach jako społecznym znaczeniu naturalnych różnic między ludźmi. Termin „nierówności” służyłby więc dla oznaczenia tych różnic między ludźmi, które mają źródła społeczne bądź są społeczną postacią różnic biologicznych (płeć, wiek, kolor skóry, miejsce zamieszkania w sensie geograficznym itp.). Czy wystarcza to jednak dla prawidłowej interpretacji rozróżnienia między różnicą a nierównością w myśli marksistowskiej? Odpowiedź nie jest łatwa. Z jednej strony — Marks w opisie społeczeństwa komunistycznego zakładał równość wbudowaną w system społeczny, niejako „naturalną” i pozbawioną swojego przeciwieństwa — nierówności, tak że sama idea równości traciłaby swój sens wartościujący i stałaby się niemal niepostrzeżanym społecznym faktem. Z drugiej strony — między stanem wyjściowym (tj. społeczeństwem kapitalistycznym) a sytuacją modelową (komunizmem) rozpościera się niesprecyzowanie długi okres, w którym świadomemu realizowaniu równości społecznej towarzyszy szereg istniejących dokuczliwych nierówności. W takiej sytuacji musi zrodzić się pytanie o sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe różnice, o ich moralną ocenę; prowadzi to do utworzenia pewnej hierarchii nierówności, a w ten sposób — do konkluzji co do kolejności i słuszności ich

likwidacji. Stąd wnosić można, że o ile w modelowym ujęciu równości społecznej rozróżnienie między różnicami i nierównościami ma w marksizmie jedynie sens obiektywny, o tyle w zoperacjonalizowanych koncepcjach równości do tego obiektywnego sensu dochodzi jeszcze szereg ocen moralnych. Powoduje to, że nierównościami skłonni bylibyśmy nazwać te różnice, które mają źródła społeczne lub wyrosły na gruncie naturalnych różnic między ludźmi, a które są oceniane ujemnie ze względu na przyjętą aksjologię.

<sup>21</sup> Por. R. Panasiuk, *Lenin: społeczeństwo przyszłości i droga doń wiodąca*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 2.

## LENIN 5 O SPOŁECZEŃSTWIE EGALITARNYM

### Miejsce wątków egalitarnych w pracach Lenina

W marksizmie tradycyjnie niewiele miejsca poświęcano idei równości. Dla Lenina jedyną sensowną wykładnią tej idei było zniesienie klas społecznych, niemniej o równości mówił i pisał więcej niż Marks i Engels, dając tym dowód, że realizacja socjalizmu może uwypuklić znaczenie kwestii teoretycznie nieistotnych (w tym sensie, że idea równości jest u Marksa i Engelsa tylko częścią idei zniesienia klas, a nie odgrywa roli samoistnej).

Egalitaryzm występuje u Lenina, tam gdzie wypowiada się on *explicito* na temat równości, w kilku powtarzających się kontekstach:

— krytyka społeczeństwa burżuazyjnego i burżuazyjnej ideologii;

— rozważania na temat sprawiedliwości społecznej w okresie dyktatury proletariatu;

— zagadnienia ekonomiczne, a szczególnie dystrybucja dóbr w okresie dyktatury proletariatu;

— wizja komunizmu.

Poddając krytyce ideę równości zrodzoną w społeczeństwie burżuazyjnym, Lenin jednocześnie daje własną, marksistowską interpretację

egalitaryzmu: „Jak długo klasy nie zostały zniesione, przy każdym rozważaniu o wolności i równości trzeba postawić pytanie: wolność dla jakiej klasy? na jaki mianowicie użytek? równość jakiej klasy z jaką? pod jakim mianowicie względem?”<sup>1</sup>

Jeżeli jednak zbierzemy wszystkie wypowiedzi Lenina dotyczące równości, okaże się, że uwzględnia on jeszcze inne płaszczyzny oprócz klasowej. Wchodzą tu w grę następujące relacje społeczne <sup>2</sup>:

- między miastem a wsią;
- między pracą fizyczną a pracą umysłową;
- między kobietą a mężczyzną;
- między narodami.

Oczywiście w każdej z tych płaszczyzn można doszukać się klasowych aspektów nierówności, jednak cezura dzieląca ludzi na grupy uprzywilejowane i upośledzone nie przebiega tylko wzdłuż granic klasowych.

Nierówności między miastem a wsią wynikają z warunków bytu — wieś daje jednostce mniej możliwości rozwoju niż miasto, oferuje gorsze niż w mieście warunki życia; faktem jest ekonomiczna i polityczna nierówność miasta i wsi.

„Fakt ten jest nieunikniony w warunkach kapitalizmu w ogóle, a w szczególności w warunkach przechodzenia od kapitalizmu do komunizmu.

Miasto nie może być równe wsi. Wieś w historycznych warunkach obecnej epoki nie może być równa miastu. Miasto nieuchronnie prowadzi za sobą wieś. Wieś nieuchronnie idzie za miastem. Kwestia jedynie polega na tym, jaka klasa spośród klas «miejskich» potrafi pro-

<sup>1</sup> W. Lenin, *Dzieta*, t. 31. Warszawa 1955, s. 399—400.

<sup>2</sup> Por. J. Malanowski, *Zasada równości społecznej w ustroju socjalistycznym w pracach Lenina*. „Studia Socjologiczne” 1970, nr 4.

wadzić za sobą wieś, podola temu zadaniu oraz jakie formy przybierze ta kierownicza rola miasta”.<sup>3</sup>

Z punktu widzenia walki klasowej najistotniejsze są polityczne rezultaty nierówności między miastem a wsią. Warunki bytowania plasują wieś na peryferiach życia politycznego, utrudniają artykulację interesów drobnego chłopstwa w wyniku niedorozwoju organizacji politycznych. Utrudniają szerzenie się ideologii socjalistycznej. Drogą do aktywizacji wsi jest przebudowa jej ekonomicznej i społecznej struktury równoległa do akcji agitacyjnej.

Lenin dostrzega także nierówności społeczne wyrosłe z podziału pracy na fizyczną i umysłową. Wyrazem tych nierówności są uprzywilejowania płacowe urzędników, ich wyższy w porównaniu z robotnikami lub chłopami prestiż społeczny oraz idące za tym większe szanse realizacji grupowych interesów.

Próbą likwidacji monopolu pracowników umysłowych na rządzenie państwem był program „władzy ludu pracującego”. Stąd konstatacja nierówności między pracą umysłową a fizyczną idzie najczęściej w parze z problematyką sprawowania władzy; zagadnieniami państwa, obumierania władzy państwowej itp.

„Podstawą ekonomiczną zupełnego obumierania państwa jest tak wysoki poziom rozwoju komunizmu, że zanika przeciwieństwo między pracą umysłową a fizyczną, a więc znika jedno z najważniejszych źródeł współczesnej nierówności społecznej i przy tym także źródło, którego ani samo przejście środków produkcji na własność społeczną, ani samo wywłaszczenie kapitalistów, usunąć od razu w żaden sposób nie może”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> W. Lenin, *Dzieła* t. 30. Warszawa 1957, s. 256; por. też t. 29, s. 415—416.

<sup>4</sup> W. Lenin, *Dzieła*, t. 25. Warszawa 1951, s. 504—505.

Analizując prace Marksa dotyczące Komuny Paryskiej, Lenin wskazuje, że „szczególnie godne uwagi w tym względzie jest podkreślenie przez Marksa zarządzenie Komuny: skasowanie wszelkich wydatków pieniężnych na reprezentację, wszelkich przywilejów pieniężnych, z których korzystali urzędnicy, sprowadzenie pensji wszystkich osób urzędowych w państwie do poziomu «płacy robotczej robotnika». Tutaj właśnie występuje najwyraźniej zwrot — od demokracji burżuazyjnej do demokracji proletariackiej”.<sup>5</sup>

Postulat zrównania płacy urzędnika i robotnika był przez Lenina (jak i przez Marksa) adresowany do społeczeństwa socjalistycznego. Zrównanie to może być jednym ze sposobów znoszenia nierówności między pracą umysłową a fizyczną. Płace w dużym stopniu wyznaczają możliwości jednostek, szczególnie w aspekcie międzypokoleniowym. W społeczeństwie, w którym cyrkulacja dóbr odbywa się poprzez rynek, wysokość płacy rodziców określa szanse dziecka na uzyskanie wykształcenia. Wysokość i jakość wykształcenia wpływa z kolei na możliwość osiągnięcia społecznie wyższych pozycji. Jeżeli więc w społeczeństwie, w którym zachowały się zróżnicowania prestiżowe i zróżnicowania w dostępie do pozycji uprzywilejowanych między urzędnikami a robotnikami, zrównano wysokość płac, to przynajmniej w tym aspekcie szanse życiowe osób pochodzących z tych dwu grup społecznych ulegną wyrównaniu. Naturalnie, należy wziąć pod uwagę, że w miejsce dawnych zróżnicowań płacowych mogłyby się pojawić inne determinanty szans młodzieży z tych środowisk społecznych (np. podział na szkoły dla dzieci urzędników i szkoły dla dzieci robotników,

<sup>5</sup> Tamże, s. 451.

dające nierówne możliwości startu w karierze zawodowej). Jednakże ze względów poprzednio wymienionych możemy traktować zrównanie płac urzędników z robotniczymi jako jeden ze sposobów znoszenia nierówności.

Lenin zresztą uzasadnia słuszność tego postulatu w inny sposób. Zrównanie płac występuje jako jeden z aspektów powszechnego udziału we władzy. „Władza w ręce mas” — dewiza ta miała dla Lenina w roku 1917 (z którego to roku pochodzi) jednoznaczną wykładnię: oznaczała faktyczny udział robotników w rządzeniu państwem. Możliwość realizacji takiej formy rządów Lenin uzasadniał w sposób następujący: „Kultura kapitalistyczna stworzyła wielką produkcję, fabryki, koleje, pocztę, telefony itd., a na tej podstawie olbrzymia większość funkcji dawnej «władzy państwowej» została tak dalece uproszczona i może być sprowadzona do takich najprostszyczych czynności rejestracji, zapisywania, kontroli, że funkcje te staną się zupełnie dostępne dla wszystkich ludzi umiejących czytać i pisać, że funkcje te będzie można całkowicie wykonywać za zwykłą «płacę roboczą robotnika», że można (i należy) pozbawić te funkcje wszelkiego cienia czegoś uprzywilejowanego, «zwierzchniczego»”.<sup>6</sup>

Uzasadnieniem zrównania płac jest więc nie abstrakcyjna zasada sprawiedliwości społecznej lub równości (choć w innych miejscach Lenin posługuje się tego typu argumentacją), ale rachunek ekonomiczny, wymierna korzyść dla społeczeństwa, kierującego się racjonalną ekonomią. Dla takiej gospodarki Lenin używa porównania z pocztą jako typem organizacji racjonalnej, podkreślając znów zresztą potrzebę zlikwidowania urzędniczych przywilejów

<sup>6</sup> Tamże, s. 452.

płacowych.<sup>7</sup> Znoszenie nierówności między pracą umysłową a fizyczną dotyczyło więc przede wszystkim:

- zrównania płac urzędników i robotników;
- wprowadzenia „samowładztwa ludu” (powszechny udział w sprawowaniu rządów);
- wyrównania warunków pracy.

Podkreślamy — zasada równości sprowadza się tu do jednakowości płacy (jednakowość jest zawsze rodzajem przymusu — bez względu na zróżnicowanie indywidualnych życzeń płacowych urzędnik i robotnik otrzymują jednakową płacę) i równości szans<sup>8</sup> w dostępie do władzy. Urzędnik i robotnik mają jednakowe szanse w dostępie do sprawowania rządów, jeżeli spełniają określone warunki — wyznają ideologię klasy panującej i wykazują się aktywnością polityczną.<sup>9</sup> U Lenina zresztą postulat powszechnego udziału w sprawowaniu rządów nie dotyczy jedynie zniesienia nierówności szans między urzędnikami i robotnikami, lecz także mieści w sobie ideę wymieniałości osób

<sup>7</sup> Tamże, s. 459, 510.

<sup>8</sup> Równość szans to spełnienie normy, według której każdy, kto tego pragnie, ma równą możliwość ubiegania się o dobro — co nie jest równoznaczne z jego otrzymaniem (aby osiągnąć dobro x, należy spełnić szereg warunków, które nie są jednakowo osiągalne, a których spełnienie nie jest gwarantowane).

<sup>9</sup> Warunki te są zawsze zdeterminowane innymi okolicznościami życiowymi, które sprawiają, że równość szans jest równością formalną, tj. spełnienie stawianych przez tę zasadę egalitarną warunków leży często poza możliwościami jednostek, upośledzając je tym samym w wyścigu po pozycje społecznie uprzywilejowane lub po dobra szczególnie pożądane. Idea równości szans wymaga ponadto zhierarchizowanego społeczeństwa (drabina pozycji społecznych daje niejednakowe możliwości korzystania z dóbr), zakłada również szczupłość dóbr (np. stanowisk kierowniczych, dóbr materialnych) w stosunku do liczby kandydatów.

na poszczególnych stanowiskach w aparacie władzy.

Rotacja w aparacie władzy, rozumiana nie jako wymiana stanowisk wewnątrz grupy urzędniczej, ale jako okresowa zamiana rządzących w rządzonych i na odwrót, zwiększa niejako ilość stanowisk do obsadzenia, dając tym samym większe szanse ubiegającym się o dostęp do władzy. Docelową perspektywą było, aby wszyscy dorośli obywatele socjalistycznego społeczeństwa znali rządy z autopsji, ponieważ miał to być krok do społeczeństwa pozbawionego władzy politycznej w ogóle: „W warunkach socjalizmu wszyscy będą rządzili kolejno i rychło się przyzwyczają do tego, by nikt nie rządził”.<sup>10</sup>

W sprawie zniesienia nierówności między kobietą a mężczyzną Lenin wypowiadał się wiele razy i zawsze w sposób jednoznaczny określał swoje stanowisko. Wyrównanie szans życiowych kobiet i mężczyzn było kwestią egalitarną nie uwikłaną w odniesienia polityczne i jako taka zasada równości kobiet i mężczyzn była przez Lenina precyzyjnie formułowana. Pozwala to twierdzić, że Lenin widział społeczeństwo socjalistyczne jako egalitarne i że zasada egalitaryzmu leżała u podstaw jego wyobrażeń o przyszłym społeczeństwie komunistycznym.

Jednym z celów stawianych przed społeczeństwem już w pierwszym etapie po rewolucji socjalistycznej była właśnie realizacja równości między kobietą i mężczyzną. „Bez wciągnięcia kobiet do samodzielnego udziału nie tylko w życiu politycznym w ogóle, ale również w stałej, powszechnej służbie społecznej nie może być mowy nie tylko o socjalizmie, ale i o pełnej i trwałej demokracji”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Tamże, s. 526.

<sup>11</sup> Tamże, t. 24, s. 55.

Tak pisał Lenin w pierwszej połowie roku 1917, a w roku 1921, po niespełna czterech latach „władzy radzieckiej, reasumował dokonania polityki w kwestii kobiecej: „Rewolucja bolszewicka, radziecka, podcina korzenie ucisku i nierówności kobiet tak głęboko, jak nie ważyła się ich podciąć żadna partia i żadna rewolucja w świecie. U nas, w Rosji Radzieckiej, nie pozostało nawet śladu nierówności prawnej między kobietą i mężczyzną. Szczególnie ohydną, nikczemną, obłudną nierówność w zakresie prawa małżeńskiego i rodzinnego, nierówność w odniesieniu do dziecka, Władza Radziecka zniosła całkowicie”.<sup>12</sup>

Zniesienie nierówności prawnej między kobietą i mężczyzną było jedynie pierwszym krokiem dyktatury proletariatu w kierunku rzeczywistej równości między płciami. Dla Lenina równość wobec prawa była zawsze równością formalną, tj. przysłaniającą faktyczną nierówność. Równość wobec prawa jest bowiem jedną z odmian równości szans, a ta, jak wiadomo, zbyt głęboko społeczeństwa nie egalitaryzuje.

Cóż z tego, że kobieta zyskała formalną, prawną równość w dostępie do życia politycznego, w sferze życia rodzinnego, jeżeli warunki, w jakich żyje, nie pozwalają jej z tej równości korzystać. Lenin zdawał sobie sprawę z tego, że równość wobec prawa żadnej kwestii egalitarnej nie jest w stanie rozwiązać. Źródłem faktycznego upośledzenia kobiet w życiu społecznym było dla niego istnienie gospodarstwa domowego, czyniącego z kobiety niewolnicę garnków i pieluch. Likwidacja drobnego gospodarstwa domowego miała być prawdziwym wyzwoleniem kobiety. „Kobieta jest

<sup>12</sup> Tamże, t. 32, Warszawa 1956, s. 160.

jeszcze wciąż niewolnicą domową, mimo wszystkich wyzwających ją ustaw, ponieważ przytłacza ją, dusi, oglupia, poniża drobne gospodarstwo domowe, które przykuwa ją do rondli i pieluch, trwoni jej pracę na roboty wręcz barbarzyńsko nieprodukcyjne, drobne, denerwujące, otepiające, oglupiające. Prawdziwe wyzwolenie kobiety, prawdziwy komunizm rozpocznie się dopiero tam i dopiero wtedy, gdzie i kiedy rozpocznie się masowa walka (kierowana przez posiadający władzę państwową proletariąt) przeciw temu drobnemu gospodarstwu domowemu, a raczej jego masowa przebudowa w wielkie socjalistyczne gospodarstwa”.<sup>13</sup>

Zrównanie kobiet z mężczyznami nie oznaczało dla Lenina jednakowości obowiązków kobiety i mężczyzny ani jedynie jednakowości praw, dających formalnie równe szanse. Polegać miało na stworzeniu równości warunków uczestnictwa w życiu społecznym.<sup>14</sup> „Rzecz jasna, chodzi tu nie o to, aby zrównać kobietę z mężczyzną pod względem wydajności pracy, zakresu pracy, długości czasu pracy, warunków pracy itd., lecz o to, żeby kobiety nie ujarzmiało jej położenie gospodarcze, odmienne od położenia mężczyzny”.<sup>15</sup>

Urzeczywistnienie tak pojętego egalitaryzmu płci powinno być dziełem samych kobiet, podobnie jak wyzwolenie robotników powinno być ich własnym dziełem. Aktywność społeczna kobiet, dbałość o swe grupowe interesy miała przyspieszyć rozwój sytuacji, w której kobieta stałaby się równoprawnym partnerem mężczyzny.

<sup>13</sup> Tamże, t. 29. Warszawa 1956, s. 424.

<sup>14</sup> Równość warunków to sytuacja, w której spełniona jest norma odpowiadającego potrzebom uczestnictwa (partycypacji) w podziale dobra X.

<sup>15</sup> Tamże, t. 30, s. 26.

I wreszcie ostatnia relacja życia społecznego, w odniesieniu do której Lenin formułował zasady egalitarne — stosunki między narodami. Związek Radziecki, dziedzicząc po Rosji carskiej strukturę wielonarodową, stanął przed problemem zdefiniowania rodzaju stosunków między narodami wchodzącymi w skład państwa. Lenin wyrażał w tej kwestii stanowisko, które możemy nazwać egalitarnym. Pisał: „Dla proletariusza jest rzeczą nie tylko ważną, lecz również żywotnie konieczną zapewnienie sobie ze strony obcoplemieńców maksimum zaufania w proletariackiej walce klasowej. Co jest do tego potrzebne? Potrzebna jest do tego nie tylko równość formalna. Potrzebne jest w tym celu wyrównanie w ten czy inny sposób — postępowaniem wobec obcoplemieńców lub ustępstwami na ich rzecz — rachunku krzywd, które w toku dziejów wyrządził obcoplemieńcom rząd narodu «wielkomocarstwowego» i które zrodziły ową nieufność i podejrzliwość”.<sup>16</sup>

Znów więc mamy do czynienia z charakterystycznym dla Lenina w kwestiach egalitarnych dążeniem, aby wyjść poza formalną równość szans (np. równość prawną) i nadać stosunkom między narodem rosyjskim a innymi narodami walor autentycznego egalitaryzmu. Sformułowana tak zasada ogólna zostaje przez Lenina sprecyzowana w związku z pojawiającymi się próbami podporządkowania dróg budowy socjalizmu w poszczególnych republikach metodzie wypracowanej i realizowanej przez naród rosyjski. Lenin staje na stanowisku, że jednolitość dróg i metod jest narzuceniem rosyjskiego punktu widzenia innym narodom; ponadto bardziej funkcjonalna jest jedność celu, a różnorodność dróg — dla prostego powodu, że każdy naród jest wytworem innych warunków histo-

<sup>16</sup> Tamże, t. 36. Warszawa 1958, s. 637.

rycznych i potrzebuje metod dla siebie specyficznych:

„Póki istnieją różnice narodowe i państwowe między narodami i krajami — a różnice te będą się utrzymywały jeszcze bardzo a bardzo długo nawet po urzeczywistnieniu dyktatury proletariatu w skali światowej — póty jedność międzynarodowej taktyki komunistycznego ruchu robotniczego wszystkich krajów wymaga nie usuwania różnorodności, nie znoszenia różnic narodowych (jest to w chwili obecnej marzenie niedorzeczne), lecz takiego stosowania podstawowych zasad komunizmu (Władza Radziecka i dyktatura proletariatu), które by we właściwy sposób modyfikowało te zasady w szczegółach, prawidłowo je dopasowywało, przystosowywało do różnic narodowych i narodowo-państwowych”.<sup>17</sup>

Jeżeli spróbowałibyśmy w tym miejscu określić stosunek Lenina do idei egalitaryzmu, to nie wyszlibyśmy poza stwierdzenia nie tyle ogólne, co ogólnikowe. Obok bowiem płaszczyzn życia społecznego, w których najbardziej słuszne wydawało się Leninowi pogłębianie równości, występują płaszczyzny, w których nie tylko nie postuluje on równości, ale wyraźnie widzi potrzebę nierówności. Świadczy o tym na przykład pogląd Lenina na stosunki polityczne między proletariatem a innymi grupami społecznymi czy walka o utrzymanie preferencji płacowych dla specjalistów. Aby dotrzeć do źródeł leninowskich poglądów na równość społeczną, należy wprowadzić pewne rozróżnienie.

Wydaje się, że można te poglądy różnicować — jako wcale, mniej lub bardziej egalitarne, w zależności od tego, do jakiego okresu historycznego się odnoszą. Rysuje się tu wyraźnie cezura między poglądami Lenina na temat

<sup>17</sup> Tamże, t. 31..., s. 78—79.

równości społecznej w okresie dyktatury proletariatu a w społeczeństwie komunistycznym.

## Dyktatura proletariatu a problem egalitaryzmu

Pojęcie dyktatury proletariatu zakłada już niejako „definitywnie” nierówność klas społecznych w sferze politycznej. Proletariat obejmuje władzę i wykorzystuje ją dla realizacji własnych, klasowych interesów. Interesy innych klas są podporządkowane celom klasy panującej, jak w każdym społeczeństwie o klasowej strukturze.

Okres rewolucji w Rosji wymagał — dla utrzymania władzy — wprowadzenia szeregu restrykcji prawnych wobec pewnych grup społecznych. Nie zawsze są to restrykcje wobec klasy. W 1917 roku Lenin pisał: „Kto nie pracuje, nie powinien jeść”, ta zasada socjalistyczna została już wprowadzona w życie; «za jednakową ilość pracy jednakowa ilość produktu» — również i ta zasada socjalistyczna została już wprowadzona w życie. Jednakże nie jest to jeszcze komunizm i nie usuwa to jeszcze «prawa burżuazyjnego», które ludziom sobie nierównym za nierówną (faktycznie nierówną)<sup>18</sup> ilość pracy przyznaje równą ilość produktu.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> „Faktycznie nierówna” ilość pracy może oznaczać dwie sytuacje: — brak jest mierników pracy, szczególnie zaś sposobów porównania ilości pracy fizycznej z umysłową; — aby osiągnąć pewien wymierny efekt pracy (np. wyprodukować 10 szt. jakiegoś elementu), różni ludzie wkładają w to więcej lub mniej wysiłku (mniej lub więcej pracy) ze względu na różnice uzdolnień, przygotowania fachowego, warunków pracy itp. W tym wypadku „ilość pracy” odnosiliby się nie do gotowego produktu, lecz do wysiłku włożonego przez jednostkę w jego wyprodukowanie.

<sup>19</sup> Tamże, t. 25..., s. 503.



Spółeczeństwo więc, poza podziałami klasowymi, dzieli się na tych, którzy pracują, i na tych, którzy nie pracują, czyli w tym wypadku na dwie grupy obdarzone różnymi prawami. Zasada „każdemu według pracy” jest przez Lenina uważana za realizację burżuazyjnej równości formalnej. Cóż bowiem zasada owa proponuje? Załóżmy, że Jan potrzebuje 8 godzin, aby wykonać pracę równą pracy Piotra, który zużywa jednak tylko 4 godziny (mając np. lepsze warunki pracy, wyższe kwalifikacje itp.). Jeżeli więc obaj pracują po 8 godzin dziennie, to Piotrowi należy się podwójne w stosunku do Jana wynagrodzenie (zakładając oczywiście istnienie dobrych mierników pracy). Tak więc u podstaw zasady „każdemu według pracy” tkwi założenie jednakowości pracy. Spółeczeństwo realizujące tę zasadę, a jednocześnie pragnące urzeczywistnić jednakowość płac — to społeczeństwo o nierównym czasie pracy; stąd jednakowość płac połączona z równością czasu pracy jest nieegalitarna z punktu widzenia zasady „każdemu według pracy”. Lenin nazywa taką równość formalną. Zatrzymajmy się chwilę przy tym terminie.

Równość formalna to taki rodzaj równości, który osłania faktyczną nierówność. Faktyczna nierówność jest dla Lenina charakterystyczną cechą społeczeństw o klasowej strukturze. Równość formalną można odnosić do pewnych tylko, wybranych dziedzin życia społecznego (np. równość wobec prawa), gdy system społeczny nie ingeruje w te nieegalitarne sytuacje, które mają inne źródła niż obowiązujące prawodawstwo. W innym znaczeniu równość formalna może oznaczać sytuację, w której równe prawa dla różnych grup ludzi są jedynie prawnym pozorem, gwarantującym możliwość działań grupy silniejszej ekonomicznie. Wydaje się, że Leninowi bliższe było to drugie rozumienie

równości formalnej. Pisał bowiem o niej najczęściej tak oto: „Demokracja burżuazyjna, proklamując uroczyście równość wszystkich obywateli, w rzeczywistości obłudnie maskowała panowanie wyzyskiwaczy-kapitalistów, oszukując masy teorią, jakoby możliwa była w praktyce równość wyzyskiwacza z wyzyskiwanymi”.<sup>20</sup>

Wyjście poza równość formalną — twierdził Lenin — może dokonać się jedynie w społeczeństwie bezklasowym.<sup>21</sup> Ponieważ w okresie dyktatury proletariatu klasy istnieją, wobec tego i równość, jaka da się w tym społeczeństwie stosować, będzie jedynie formalna.

Lenin, jak się zdaje, nieegalitarność dyktatury proletariatu widział dwojako:

a) jako stosowanie równości formalnej;

b) jako stosowanie zasad wyraźnie nieegalitarnych, nawet z punktu widzenia równości formalnej, dla przeprowadzenia zmian społecznych mających w rezultacie stworzyć społeczeństwo bezklasowe.

Równość formalna znajdowała zastosowanie zarówno w przestrzeganiu zasady „każdemu według pracy”, jak i we wcześniejszych (z okresu przed- i bezpośrednio porewolucyjnego) poglądach Lenina w kwestii konieczności zrównania płac (jednakowości płacy) w okresie dyktatury proletariatu. Z przyczyn analogicznych jak w wypadku zasady „każdemu według pracy” jednakowość płac jest rozwiązaniem pozornie tylko egalitarnym. W obu wypadkach zresztą formalność tych zasad równości okazuje się jeszcze jaskrawsza, gdy uwzględnimy sytuację społeczne powstające na gruncie ich stosowania. Zasada „każdemu według pracy” przydziela np. Janowi 100 jednostek pieniężnych, a Piotrowi

<sup>20</sup> Tamże, t. 29..., s. 91—92, por. też t. 31..., s. 400.

<sup>21</sup> Tamże, t. 25..., s. 504.

150, ponieważ Piotr daje społeczeństwu więcej pracy niż Jan. Założmy teraz, że Jan jest ojcem dwojga dzieci, a żona jego nie pracuje, natomiast Piotr jest człowiekiem samotnym. W ten sposób w rodzinie Jana dochód na głowę wynosi 25 jednostek pieniężnych, podczas gdy na jednoosobowe gospodarstwo domowe Piotra przypada dochód 6 razy większy. Przestrzeganie więc zasady „każdemu według pracy” prowadzić może do istnienia, a nawet pogłębiania się nierówności warunków życia, nie zawsze zawinionej przez Jana, który np. może mieć niższe kwalifikacje bądź pracować w źle zorganizowanej fabryce (co zmniejsza wydajność pracy). Jednakowość płac („urawniłowka”) daje podobne rezultaty w sferze położenia materialnego ludzi, pozbawiając ich ponadto możliwości awansu materialnego.

Równością formalną stosowaną w okresie dyktatury proletariatu jest także równość szans, działająca podobnie jak w społeczeństwie burżuazyjnym, tj. sankcjonująca rzeczywiste nierówności. I tak np. dziecko moskiewskiego urzędnika i dziecko chłopskie mają równe szanse w zdobyciu wykształcenia (tj. nie ma prawnych ograniczeń w dostępie do szkół dla dzieci z różnych środowisk społecznych), jednakże w praktyce dziecko wiejskie będzie upośledzone zarówno w możliwości wyboru szkoły, jak i w możliwości zapewnienia sobie środków utrzymania w okresie nauki.

Równość szans jako formalny rodzaj równości występuje w okresie dyktatury proletariatu również dlatego, że istnieje rynek, a co za tym idzie — wymiana pieniężna. Każdy ma równe szanse zaopatrywania się w potrzebne mu do życia artykuły, ale nie każdy ma środki pieniężne, które by to umożliwiały. Lenin pisze: „Trzeba bardzo wielu technicznych i — co jest o wiele trudniejsze i wiele ważniejsze —

organizacyjnych osiągnięć, żeby zlikwidować pieniądze, do tego zaś czasu trzeba pozostać przy równości w słowach, przy równości w konstytucji i w takiej sytuacji, że każdy, kto posiada pieniądze, ma faktyczne prawo do wyzysku”<sup>22</sup>

Jak wspomnieliśmy wcześniej, odstępstwa od zasad egalitaryzmu w okresie dyktatury proletariatu służyły przeprowadzaniu zmian społecznych i jednocześnie utrwalaniu władzy politycznej. Nieegalitarność dyktatury proletariatu dotyczyła, jak się wydaje, głównie dwóch dziedzin życia:

— uprawnień politycznych i społecznych, niejednakowych np. dla robotników i chłopów;

— podziału dóbr, których ilość była drastycznie ograniczona w stosunku do społecznych potrzeb.

Jeśli chodzi o nierówności polityczne, pogląd Lenina na konieczność ich występowania był następujący: „Głos kilku chłopów znaczy tyle co głos jednego robotnika. Czy to niesprawiedliwe?”

Nie, to jest sprawiedliwe w epoce, kiedy trzeba obalić kapitał. Wiem, skąd bierzecie wasze pojęcia o sprawiedliwości. Czerpicie je z wczorajszej epoki kapitalistycznej. Właściciel towarów, jego równość, jego wolność — oto wasze pojęcie sprawiedliwości. Drobnomieszczańskie pozostałości drobnomieszczańskich przesądów — oto czym jest wasza sprawiedliwość, wasza równość, wasza demokracja pracy. A dla nas sprawiedliwość jest podporządkowana sprawie obalenia kapitału”<sup>23</sup>

A w innym miejscu czytamy: „w okresie przejściowym, w okresie zacieklej walki, nie tylko nie obiecujemy swobód na prawo i na le-

<sup>22</sup> Tamże, t. 29..., s. 351—352.

<sup>23</sup> Tamże, s. 363.

wo, lecz mówimy z góry, że będziemy pozbawiali praw tych obywateli, którzy przeszkadzają rewolucji socjalistycznej. A kto będzie o tym decydował? — Decydować będzie proletariats”<sup>24</sup>

Walka klasowa, rozumiana również jako walka o władzę polityczną, według Lenina nie może być w okresie dyktatury proletariatu prowadzona w sytuacji, gdy każda z grup społecznych o przeciwstawnych interesach posiada równe prawa. Aby zbudować społeczeństwo socjalistyczne, należy pozbawić siły politycznej te grupy, które mogą socjalistycznemu budownictwu zagrażać. Takie stanowisko Lenina w kwestii praw politycznych było, jak się wydaje, nie tylko wynikiem jego ukierunkowania teoretycznego, ale także wynikiem doświadczeń wielu lat praktycznej walki o panowanie klasy robotniczej. Z tych właśnie doświadczeń narodziła się konstytucja, która wprowadziła nierówność praw politycznych robotników i chłopów. Lenin zresztą nie czynił z takiej nierówności zasady ogólnej i spodziewał się zniesienia restrykcji politycznych, kiedy pisał: „Konstytucja nasza, stwierdzamy, musiała wprowadzić tę nierówność, ponieważ poziom kulturalny jest niski, ponieważ organizacja jest u nas słaba. Ale nie robimy z tego ideału, lecz przeciwnie, w programie partia zobowiązuje się pracować systematycznie nad zniesieniem tej nierówności między bardziej zorganizowanym proletariatem a chłopstwem. Nierówność tę zniesimy, gdy tylko uda się nam podnieść poziom kulturalny”<sup>25</sup>

Oprócz ograniczenia praw wyborczych chłopów w porównaniu z proletariatem, konstytucja z 1919 roku pozbawiła praw wyborczych ludzi niepracujących. Zasada ta była wymierzo-

<sup>24</sup> Tamże, s. 292.

<sup>25</sup> Tamże, s. 174.

na głównie w tych, którym pozostałości dawnych fortun lub spekulacja pozwalały na niepodjęcie pracy w gospodarce radzieckiej. Lenin usprawiedliwia te posunięcia stwierdzeniem: „Jeśli człowiek niepracujący zostaje pozbawiony praw wyborczych, to jest to właśnie prawdziwa równość między ludźmi. Kto nie pracuje, nie powinien jeść”<sup>26</sup>

Sformułowanie „prawdziwa równość między ludźmi” dotyczy w tym kontekście, jak się wydaje, praktycznego przestrzegania zasady „kto nie pracuje, ten nie je”. Prawdziwość tej równości odnosiłaby się więc nie do samej zasady, lecz do jej przestrzegania w płaszczyźnie życia politycznego.

Jak dalece nierówność polityczna była przez Lenina uważana za sposób zagwarantowania władzy proletariatu, świadczą następujące słowa: „Po dwóch latach możemy powiedzieć i z pewnością uwierzą nam, że potrafimy przetrwać kilka lat właśnie dlatego, iż umieściliśmy w Konstytucji paragraf o pozbawieniu praw poszczególnych osób i grup”<sup>27</sup>. „Nie wolność dla wszystkich, nie równość dla wszystkich, ale walka z gnębielami i wyzyskiwaczami, zlikwidowanie możliwości uciskania, wyzyskiwania. Oto nasze hasło”<sup>28</sup>.

Pozbawienie lub ograniczenie praw politycznych jest odejściem od równości formalnej, jest zarazem próbą znalezienia drogi do jak najszybszego stworzenia społeczeństwa egalitarnego.

W kwestii podziału dóbr materialnych stanowisko Lenina uległo w ciągu lat 1917—1921 wyraźnej ewolucji. Ewolucja ta, jak się wydaje, była wyrazem przejścia od traktowania podziału dóbr jako jednego z celów społecznych do

<sup>26</sup> Tamże, t. 30, s. 25.

<sup>27</sup> Tamże, s. 241.

<sup>28</sup> Tamże, s. 108.

spostrzeżenia, że podział ten może być metodą osiągania innych celów społecznych, przede wszystkim wzrostu produkcji.

W pierwszym okresie Lenin uważał, że najlepszym sposobem podziału dóbr materialnych jest podział maksymalnie równościowy.<sup>29</sup> Dotyczyło to także podziału ziemi między chłopów. Lenin pozytywnie ocenia fakt, że ziemia dzielona jest przez chłopów według „ilości dusz” w rodzinie, a więc w pewnym sensie według zasady „każdemu według potrzeb” — potrzeba jest tutaj mierzona wielkością chłopskiej rodziny.<sup>30</sup>

Egalitarny — w sensie jednakowy — podział dóbr dotyczył w pierwszym okresie wszystkich pracujących (a przynajmniej taka zasada teoretyczna była formułowana). Później, kiedy stało przed władzą radziecką zadanie podniesienia produkcji i zorganizowania socjalistycznej gospodarki w sposób jak najbardziej efektywny, Lenin następująco ocenił poprzednią zasadę podziału dóbr: „W naszym systemie podziału żywności okazały się braki i stan ten dalej trwać nie może. System podziału żywności, który opieraliśmy na zasadach równościowych, powodował zrównywanie szkodliwe niekiedy dla sprawy zwiększenia produkcji”.<sup>31</sup>

A więc okres, w którym równościowy podział produktów żywnościowych był niejako celem samym w sobie (wydaje się, że u jego źródła leżało przekonanie, że jest to podział najbardziej słuszny w okresie dyktatury proletariatu — wynika to z uwag Lenina o równej płacy, o podziale ziemi i ogólnie o podziale dóbr), skończył się pod naporem wymogów ekonomicznych, z których najbardziej palący był wymóg

zwiększenia produkcji. Lenin pisze o tym dość wyraźnie: „Gdy mowa jest o podziale żywności, nie należy tego rozumieć w ten sposób, że chodzi tylko o sprawiedliwy podział; trzeba natomiast rozumieć, że podział ten stanowi metodę, narzędzie, środek zwiększenia produkcji. Państwo powinno dostarczać zaopatrzenie żywnościowe tylko tym pracownikom, bez których w warunkach najwyższej wydajności pracy rzeczywiście nie można się obejść”.<sup>32</sup>

W podobny sposób motywowana była konieczność pozostawienia wysokich pensji specjalistom. Byli oni uprzywilejowani w podziale dóbr, i to w sposób bardzo znaczny. Początkowo (w 1917 roku) dekrety władzy radzieckiej zupełnie nie przewidywały możliwości wysokiego wynagradzania specjalistów. Kwestia ta wyłoniła się przy pierwszych próbach odbudowy gospodarki i przeorganizowania jej według zasad socjalistycznych, w marcu i kwietniu 1918 roku.<sup>33</sup> Jak dalece budziła ona spory i wątpliwości, świadczą wypowiedzi Lenina z 1919 roku, w których usprawiedliwia on radziecką politykę płacową: „Dążąc do wprowadzenia równego wynagrodzenia za wszelką pracę i do pełnego komunizmu, Władza Radziecka nie może stawiać sobie zadania niezwłocznego urzeczywistnienia tej równości w chwili obecnej, kiedy czynione są dopiero pierwsze kroki do przejścia od kapitalizmu do komunizmu. Dlatego konieczne jest pozostawienie na pewien czas wyższego wynagrodzenia dla specjalistów, aby mogli oni pracować nie gorzej, lecz lepiej niż przedtem”.<sup>34</sup>

Paup czasowy dla uprzywilejowania specjalistów nie jest przez Lenina w 1919 roku określony. W roku 1921 odsuwa zniesienie tych

<sup>29</sup> Tamże, t. 25..., s. 374.

<sup>30</sup> Tamże, t. 30..., s. 18.

<sup>31</sup> Tamże, t. 32..., s. 476.

<sup>32</sup> Tamże, s. 477.

<sup>33</sup> Por. tamże, t. 33. Warszawa 1957, s. 75.

<sup>34</sup> Tamże, t. 29..., s. 121.

uprzywilejowań w daleką przyszłość rozwiniętego komunizmu: „Chodzi o to, by specjalistom, jako szczególnej warstwie społecznej, która pozostanie warstwą szczególną aż do chwili, gdy społeczeństwo komunistyczne znajdzie się na najwyższym szczeblu rozwoju — żyło się lepiej w warunkach socjalizmu niż w warunkach kapitalizmu”.<sup>35</sup>

Problem egalitaryzmu w okresie dyktatury proletariatu wymaga uwzględnienia jeszcze jednej cechy specyficznej tego okresu. Jest nią pojmowanie zasad sprawiedliwości społecznej, które można by określić jako odwrócenie społecznej optyki. Sprawiedliwość wymaga, aby proletariatus znajdował się na pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych klas społecznych. Lenin często powołuje się na zasadę sprawiedliwości, kiedy omawia konkretne działania (bądź zadania) władzy radzieckiej: „Radziecka organizacja państwa wprowadza pewne faktyczne uprzywilejowanie tej właśnie części mas pracujących, którą cały poprzedzający socjalizm rozwój kapitalistyczny najbardziej skoncentrował, zjednoczył, uświadomił i zahartował w walce — tzn. miejskiego proletariatu przemysłowego”.<sup>36</sup>

Postulat realizacji interesów proletariatus jest często uzupełniany postulatem szerszym — realizacji interesów biedoty.<sup>37</sup>

Sprawiedliwość społeczna — twierdzi Lenin — wymaga, aby proletariatus kontrolował kapitalistów, aby chłopcy byli podporządkowani władzy proletariatus nie tylko w sensie politycznym, lecz także ekonomicznym.<sup>38</sup>

Wydaje się, że można leninowską koncepcję sprawiedliwości społecznej w okresie dyktatury

<sup>35</sup> Tamże, t. 33..., s. 195.

<sup>36</sup> Tamże, t. 29..., s. 91.

<sup>37</sup> Tamże, t. 26, Warszawa 1953, s. 97.

<sup>38</sup> Por. tamże, t. 29..., s. 511; też t. 32..., s. 446.

proletariatus określić jako polegającą na dwóch rodzajach działań:

a) zamiana pozycji społecznej (tj. odwrócenie społecznej optyki) — klasa bądź grupa, która poprzednio była kontrolowana przez inną, teraz sama przejmuje wobec niej funkcje kontrolne: np. proletariatus i kapitaliści, w pewnym stopniu — proletariatus i urzędnicy, „biedni” i „bogaci”;

b) podniesienie pozycji — w wypadku grup społecznych, które nie miały poprzednio odpowiadającego im „bieguna”, np. podniesienie pozycji kobiet lub średniego i drobnego chłopstwa.

Realizacja tak pojętej sprawiedliwości społecznej napotykała przeszkody ze strony ekonomicznej, która wymagała innych zasad (np. różnicowania płac w zależności od wyników pracy lub uprzywilejowania specjalistów). Można jednak przyjąć, że sprawiedliwość polegająca na odwróceniu relacji społecznych przyczynia się — w pierwszym okresie — do egalitaryzacji społeczeństwa, a przynajmniej zapoczątkowuje nadzieje grup poprzednio upośledzonych na zwiększenie ich szans i możliwości w życiu społecznym. Otwarte pozostaje pytanie, czy te równościowe trendy będą się samorzutnie rozwijać, bez dodatkowych bodźców w rodzaju polityki społecznej stawiającej sobie za cel społeczeństwo egalitarne.

### Równość społeczna w komunizmie

Realizacja faktycznej równości społecznej, której — jak Lenin dowodził — w okresie dyktatury proletariatus nie ma i być nie może, dokonana się w społeczeństwie komunistycznym. Uważając zniesienie klas za prawdziwą równość, Lenin kontynuował myśl Marksa i Engelsa, że

bez zniesienia klas każde mówienie o równości jest pustym frazesem i kłamstwem. Zastanówmy się więc, jaką sytuację społeczną Lenin uważał za faktycznie egalitarną. Zniesienie klas oznacza dla niego nie tylko zniesienie klasy wyzyskującej i wyzyskiwanej. Budowa społeczeństwa bezklasowego jest uwarunkowana zniesieniem innych jeszcze, nie tylko klasowych przeciwieństw dzielących ludzi — w ten sposób zniesienie klas to także zniesienie nierówności między wsią a miastem, różnic między chłopem i robotnikiem, między pracą fizyczną i umysłową: „Rzecz jasna, że w celu całkowitego zniesienia klas należy nie tylko obalić wyzyskiwaczy, obszarników i kapitalistów, nie tylko znieść ich własność, należy jeszcze znieść wszelką prywatną własność środków produkcji, należy zlikwidować zarówno różnice między miastem a wsią, jak różnice między ludźmi pracującymi fizycznie a ludźmi pracującymi umysłowo”.<sup>39</sup>

Zniesienie klas jest więc procesem rozłożonym na długie etapy. W miarę znoszenia klas coraz większe szanse zyskuje egalitaryzm, rozumiany przez Lenina jako równość indywidualności ludzkich.<sup>40</sup>

Docieramy tutaj do sedna leninowskiego poglądu na równość społeczną. Jak długo istnieją klasy, możemy pytać o równość między klasami społecznymi. Równości tej (a przynajmniej równości innej niż formalna) być nie może ze względu na samą strukturę relacji między klasami. W społeczeństwie, w którym nie ma klas, jest miejsce na pytanie o równość między jednostkami. W tej właśnie równości między jednostkami urzeczywistnia się równość faktyczna, pojmowana jako autentyczna swoboda zaspo-

<sup>39</sup> Tamże, s. 415—416.

<sup>40</sup> Tamże, t. 31..., s. 400—401.

kajania potrzeb. Dla osiągnięcia takiego stanu rzeczy konieczne są dwie przesłanki:

— zniesienie rynku,

— wzrost bogactwa społecznego, pozwalający na niewprowadzanie różnicowań w dostępie do dóbr.

Dla Lenina więc równość faktyczna — to równość możliwa do urzeczywistnienia jedynie w społeczeństwie komunistycznym. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że równość faktyczna nie ma dla niego związku z jednakowością: „Chcemy znieść klasy, pod tym względem jesteśmy zwolennikami równości. Ale pretendować do tego, że uczynimy wszystkich ludzi równymi sobie — to najbardziej pusty frazes i głupi wymysł inteligenta”.<sup>41</sup>

Powstaje pytanie, w jaki sposób można przejść od nierówności formalnej społeczeństwa klasowego do równości faktycznej komunizmu. Jest to jednakże w gruncie rzeczy pytanie o sposób przejścia od kapitalizmu do komunizmu i jako takie swoją ogólnością wykracza poza temat tej książki.

\*

Przedstawiona wyżej analiza poglądów Marksa, Engelsa i Lenina na równość społeczną wymaga kilku słów komentarza. Otóż wydaje się niewątpliwe, że trzej klasycy byli zgodni co do tego, iż nie można wyobrazić sobie komunizmu bez urzeczywistnienia równości społecznej. Jednakże równość w społeczeństwie komunistycznym niewiele przypomina zarówno plebejską, jak i burżuazyjną wykładnię tego pojęcia. Jest to równość pozbawiona elementów przymusu, zarówno prawnego, jak ekonomicznego i społecznego. Ludzie żyjący w społeczeń-

<sup>41</sup> Tamże, t. 29..., s. 352.

stwie obfitości, nie znający rynku, pieniądza ani hierarchii społecznej, która by trwale przypisywała jednostkę lub grupę do określonej pozycji społecznej, to ludzie nie znający nierówności w całym jej dotychczasowym kształcie. Ważnym elementem marksistowskiej koncepcji równości jest indywidualizm, zrozumienie tego, że ustrój najpełniej wyrażający istotę człowieka nie może opierać się na podporządkowaniu jednostki społeczeństwu. Twórcy socjalizmu naukowego uczynili założenie, że w komunizmie interes jednostki i interes społeczny będą zgodne. Jeżeli przyjąć, że zewnętrzny przymus zostanie zastąpiony przez zrozumienie konieczności i spotęgowanie się instynktów społecznych człowieka, a chęć rywalizacji zostanie zastąpiona przez chęć współpracy — to można wyobrazić sobie jako realne społeczeństwo, w którym nie może pojawić się konflikt między interesem jednostki a interesem społecznym. Podkreślam tę kwestię, ponieważ sądzę, że nie można mówić o egalitarnym społeczeństwie komunistycznym, które nie stwarzałoby możliwości realizacji indywidualnych potrzeb i pragnień.

Jednakże o ile poglądy Marksa, Engelsa i Lenina są zgodne, gdy chodzi o realizację równości społecznej w komunizmie, o tyle różnią się one nieco, jeżeli chodzi o zakres równości społecznej w socjalizmie. Lenin, kierując przez kilka lat budową nowego systemu społecznego, poddał weryfikacji empirycznej szereg twierdzeń Marksa i Engelsa o możliwościach realizacji równości społecznej w początkowym etapie. Budowa socjalizmu w kraju zacofanym, wyniszczonym przez wojnę, obleganym przez wojska interwencyjne, nie mogła odbywać się w sposób przewidywany przez Marksa i Engelsa dla państw żyjących w krańcowo odmiennych warunkach. To, że Lenin

wycofywał się z wcześniejszych koncepcji równościowych (powszechny udział w rządach, zrównanie płac), nie świadczyło o jego anty-egalitaryzmie, lecz było koniecznością wynikłą z konkretnych warunków historycznych. W pierwszych latach po październiku wysuwa się na czoło problem utrzymania władzy. Lenin podporządkowuje temu zagadnieniu wiele innych spraw, również dotyczących równości społecznej. Jak świadczy wiele jego wypowiedzi, doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że w pierwszym okresie po rewolucji możliwa jest jedynie równość typu burżuazyjnego, a i to w ograniczonym zakresie. Wszelka inna równość, zaprowadzona wśród ludzi do tego nieprzygotowanych, wywołałaby skutki, na jakie państwo radzieckie nie mogło sobie pozwolić. Stąd Lenin — pozostając w przekonaniu, że równość jest ważnym celem społeczeństwa socjalistycznego, nie głosił powszechnej i natychmiastowej egalitaryzacji. Aby uczynić równość społeczną faktem, należało przejść okres, w którym przymus prowadzi do rezygnacji jednych grup ze swoich przywilejów, a ośmielania drugich — tych, które dopiero miały się nauczyć korzystania z nowo powstałych warunków.

W sumie twierdzę, że myśl egalitarna Marksa, Engelsa i Lenina tworzy pewną całość, której empiria dodała jeden z wymiarów — czas.

## SPORY O KSZTAŁT RÓWNOŚCI W PRL

# 6 PROBLEMATYKA STRUKTURY SPOŁECZNEJ W DOKUMENTACH ZJAZDÓW PZPR (1954–1981)

### Dokumenty zjazdowe jako odzwierciedlenie zmian rzeczywistości społecznej

Rzeczywistym nierównościom i zróżnicowaniu społecznemu towarzyszą z reguły próby ich teoretycznej interpretacji. Ta nadbudowa teoretyczna jest niezbędna w życiu społecznym, tak jak jednostce potrzebna jest refleksja nad własnym losem.

Szczególnie interesująca jest analiza zamierzeń i ocen rzeczywistości formułowanych przez ośrodki władzy, przez decydentów mających silny wpływ na bieg wydarzeń społecznych.

Marks i Engels nie poświęcali wiele uwagi problemom równości, uważając, że równość wraz z rozwojem socjalistycznego społeczeństwa przejdzie „do lamusa historycznych pamiątek”; przestanie budzić emocje społeczne jako idea nie odpowiadająca już zapotrzebowaniu społecznemu ze względu na zanik nierówności. Bolesny cień nierówności społecznych był związany według nich ze społeczeństwem klasowym. Koniec społeczeństwa klasowego miał więc być jednocześnie kresem nierówności.

Budowa społeczeństwa bezklasowego jest jednakże procesem, nie zaś jednorazowym ak-



tem. W procesie tym występują nadal nierówności społeczne, których stopniowe przewyciężanie wymaga planowych działań. Dla zamierzonej likwidacji nierówności społecznych potrzebna jest koncepcja równości, jej zakresu i kształtu, potrzebna jest świadomość stopnia różnicowania społeczeństwa, źródeł napięć społecznych i społecznych antagonizmów. W związku z tym nieodzowna jest także znajomość struktury społecznej, umiejętność odnoszenia problemów do konkretnej klasy lub grupy społeczno-zawodowej. Rozdział niniejszy jest próbą analizy dokumentów ze zjazdów PZPR pod kątem tej problematyki.

Analiza socjologiczna dokumentów partyjnych narażca wiele trudności. Wiąże się to z ich specyfiką jako materiałów ideologicznych. Odpowiedź na pytanie o zakres i treść używanych w nich takich pojęć, jak „klasa robotnicza”, „masy pracujące”, „inteligencja” czy „inteligencja pracująca”, jest utrudniona przez to, że znaczenie tego samego pojęcia bywa różne w zależności od kontekstu.

Ideologia nie musi, a nawet nie może posługiwać się pojęciami ściśle zdefiniowanymi, jak też nie może dążyć do jednoznaczności sformułowań. Ma na celu m.in. budzić oddźwięk w szerokich kręgach społecznych, z których każdy szuka i znajduje w niej nieco inne treści.<sup>1</sup> Jednak materiały zjazdowe, pełniąc funkcję ideologiczną, programują również każdorazowo kilka lat rozwoju społeczeństwa. Ta druga funkcja wymaga terminologii bardziej jednoznacznej. Być może, nakładanie się na siebie tych dwu funkcji prowadzi do niejednoznaczności w określaniu kategorii społecznych.

Tak więc dokumenty tego typu powstają —

<sup>1</sup> Por. S. Ossowski, *Ludzki polimorfizm a ideologie społeczne*, w: S. Ossowski, *Dzieła*, t. 3. Warszawa 1967.

jak się wydaje — pod presją dwóch rozbieżnych tendencji. Po pierwsze — organizatorzy życia politycznego kraju dążą do kontynuacji możliwie wielu zaakceptowanych przez praktykę elementów teorii społecznej marksizmu. Do takiej tradycji teoretycznej refleksji w marksizmie należą: postulat sojuszu robotniczo-chłopskiego, pojęcie klas nieantagonistycznych, wiodącej roli klasy robotniczej. Te pojęcia i postulaty pełnią najczęściej rolę aksjomatów. Odejście od nich czy jedynie próba ich nowej interpretacji, sięgnięcie do bardziej aktualnych w danej sytuacji wątków marksizmu — pociągają za sobą zmianę proporcji w ramach ideologii, co może być uważane za początek jej końca. Odwoływanie się do tradycji, powtarzanie zaakceptowanych niegdyś sformułowań jest więc nie tylko naturalne, lecz i konieczne. Uzupełnianie jest ono refleksją nad nowymi zjawiskami społecznymi, wymagającymi twórczego odczytywania zastanych treści, wprowadzania nowych elementów do istniejącej ideologii.

Wymogi chwili stwarzają więc drugą tendencję, wpływającą na niejednoznaczność terminów zawartych w materiałach zjazdowych — tendencję do zmiany pewnych elementów teorii bądź wprowadzenia elementów nowych, tak by zapewnić adekwatność ustaleń teoretycznych do rzeczywistości, która każe rozstrzygać nowe problemy teoretyczne, nie dając na nie gotowej recepty. Powstaje wobec tego pytanie: jak mają się te nowe rozstrzygnięcia (precedensy) do całości ideologii?

Materiały zjazdowe pełnią jednocześnie dwie funkcje: a) programowania zmian rzeczywistości społecznej (ich kierunku i zakresu); b) wyjaśniania tych zmian przez ustalenie ich relacji do dotychczasowej tradycji politycznej.

Tradycyjny trójczłonowy schemat struktury społecznej socjalizmu: klasa robotnicza, chłop-

stwo pracujące, inteligencja, nie oddaje w pełni złożoności grup społecznych, jest — jak każdy schemat — uproszczeniem przydatnym jedynie w analizach bardzo ogólnych. Potrzeba wyodrębnienia i nazwania innych grup społecznych i ustalenia ich wzajemnej relacji powoduje dodawanie do tradycyjnego schematu nowych elementów bądź zupełne pomijanie go.<sup>2</sup> Musi więc istnieć związek między wprowadzaniem nowych elementów teorii (lub innym rozłożeniem akcentów) a postrzeganiem złożoności struktury społecznej i relacji między jej elementami.

Wymogi praktyki zwiększają poliperspektywizm ideologii. Ideologia jest rodzajem perspektywy, w jakiej dokonuje się oglądu i oceny świata. Pod wpływem praktyki, dodawania nowych elementów do początkowo zwartej, jednolitej ideologii ilość tych „perspektyw” ideologicznych zwiększa się. Ideologia nabiera złożoności. Dokumenty zjazdowe są w dużej mierze odzwierciedleniem zmian rzeczywistości społecznej; uogólnienie tych zmian i poznanie ich teoretycznych implikacji następuje z pewnym opóźnieniem. Pojawiają się więc rozbieżności między uogólnieniem a praktyką społeczną.<sup>3</sup> Rozbieżności te w dokumentach ideologicznych przybierają trojaka postać:

<sup>2</sup> Na przykład we fragmencie: „Konieczne jest stale zwiększanie w pracach samorządu robotniczego czynnego udziału robotników, brygadzystów i majstrów, a także inżynierów i techników (V Zjazd Polskiej Partii Robotniczej, 11—16 listopada 1968. Podstawowe materiały i dokumenty. Warszawa 1969, s. 282—283). Robotnicy są tutaj jedną z grup społeczno-zawodowych, a nie klasą społeczną.

<sup>3</sup> Zmiana struktury społecznej wsi, spowodowana wpięciem kolektywizacją, a potem akceptacją prywatnej własności w rolnictwie, sprawiła, że zanikają w dokumentach zjazdowych takie terminy, jak „kułak”, „chłopi biedniacy”, „średniacy” itp.

— oderwanie teorii od praktyki — opis rzeczywistości społecznej jest wtedy pozbawiony tych wszystkich elementów, które zakłócałyby spójność założeń ideologicznych;

— „pęknięcie”, kiedy obok tradycyjnych postulatów ideologicznych występuje analiza rzeczywistości dokonana w niemal zupełnym oderwaniu od wątku teoretycznego;

— oddziaływanie praktyki na tradycję teoretyczną — zmiany rzeczywistości są tak wielkie, że tradycja zostaje wzbogacona o nowe elementy.

Analogicznie mówić można o zróżnicowaniu w opisie struktury społecznej:

— może ona być ujmowana w tradycyjnych schematach, stosowanych do wszystkich aspektów życia społecznego (np. opis struktury społecznej w kategoriach „robotnicy — chłopci — inteligencja”, „chłopi-średniacy, biedniacy”, „kułacy”, co najbardziej widoczne jest w dokumentach II Zjazdu);

— staje się sumą kategorii tradycyjnych i kategorii nowo wprowadzonych, wyrosłych z konieczności opisu zmian rzeczywistości społecznej, pojawia się wtedy charakterystyczne pęknięcie;

— w kontekście ideologicznym, politycznym używa się np. nazwy „chłopi”, w kontekście gospodarczym — „rolnicy”, ponadto zanikają kategorie tradycyjne (odsetki kategorii tradycyjnych — patrz tab. 2);

— kategorie używane dla opisu i uogólnienia praktyki zaczynają wypierać tradycyjne; wówczas częściej mówi się o „rolnikach” niż o „chłopach”, częściej o „robotnikach” niż o „klasie robotniczej”.

Przedstawione supozycje są zaledwie zarysem hipotez, jakie zaryzykować można w analizie dokumentów zjazdowych.

Oprócz trudności wynikających z interferen-

cji teorii i praktyki społecznej, analizowane materiały następująco wiele innych problemów. Jednym z nich jest konieczność przełożenia kategorii politycznych na kategorie struktury społecznej. Jaka jest treść społeczna terminów „masy pracujące” lub „wrogowie ludu”? Próżno, jak się wydaje, byłoby szukać jednoznacznej odpowiedzi. Pojęcia te z punktu widzenia empirycznego są mało przydatne, ich zakres znaczeniowy zmienia się bowiem wraz ze zmianami sytuacji społecznej. Na przykład „wrogiem ludu pracującego” jest na II Zjeździe kułak, a na V — zrewoltowany inteligent. „Masy pracujące” to znakomita większość społeczeństwa, do której zalicza się i klasę robotniczą, i chłopów, i wszystkich pracujących.<sup>4</sup> Nie można jednak sądzić, że to stosunek do pracy jest kryterium wyróżniania mas pracujących. Inne fragmenty tekstów temu przeczą, poza tym społeczeństwo obejmowałoby wówczas „byłe masy pracujące”, tj. emerytów, oraz masy tak ewidentnie nie pracujące, jak np. studenci. Czasami tekst sugeruje, że „masy pracujące” to coś istniejącego „obok” klasy robotniczej.<sup>5</sup> Inteligencja bywa „inteligencją pracującą” i wtedy wydaje się należeć do „mas pracujących”, bywa też jednak przeciwstawiana „masom pracującym” jako grupa społeczna o zdecydowanej odrębności.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> „Demokracja socjalistyczna — czytamy w sprawozdaniu na V Zjazd PZPR — opiera się na władzy klasy robotniczej pozostającej w sojuszu z chłopstwem i ogółem pracujących, a zatem na władzy reprezentującej po raz pierwszy w historii ogromną większość społeczeństwa” (V Zjazd..., s. 109).

<sup>5</sup> „Podstawą socjalistycznej demokracji jest sprawowanie władzy państwowej przez masy pracujące na czele z klasą robotniczą” (tamże).

<sup>6</sup> „... pewne kręgi inteligencji, której mentalność wciąż nie jest wolna od tradycyjnego poczucia dystansu wobec mas pracujących” (tamże, s. 108).

Jak doszukać się w tej sytuacji znaczenia społecznego kategorii politycznych? Sądzę, że jedynie możliwą drogą jest analiza tych kategorii poprzez otaczający je kontekst i wyznaczenie obszaru, w jakim zawierają się występujące w tekście ich znaczenia.

Nie mniej istotne jest pytanie o związki między postulatami ekonomicznymi i postulatami społecznymi. Materiały zjazdowe zawierają — oprócz postulatów społecznych — postulaty ekonomiczne, odznaczające się znacznie większym stopniem konkretności. Każdy postulat ekonomiczny jest jednocześnie postulatem społecznym, a jeśli tak — to dotyczy co najmniej jednej grupy społecznej. Właściwie odczytywanie społecznej treści postulatów ekonomicznych staje się wobec tego sprawą dużej wagi, a wartość społeczna materiałów zjazdowych ulega zagęszczeniu.

Sprawa ta wiąże się z kwestią wzajemnych relacji i związków między:

— poszczególnymi stwierdzeniami na temat zróżnicowania społecznego, równości i nierówności społecznych;

— przejawiającymi się w całości materiałów z każdego zjazdu tendencjami w dziedzinie równości i nierówności społecznej;

— praktyką życia społecznego poszczególnych okresów.

Analiza oderwanych fragmentów wypowiedzi może prowadzić do zupełnie innych konkluzji niż analiza tendencji odczytywana z warstwy pozadeklaratywnej, stwierdzenia i tendencje mogą ponadto mieć związek *à rebours* z rzeczywistością społeczną, kształtowaną np. przez nowe elementy nie uwzględnione w materiałach. W ten sposób każda z wyodrębnionych płaszczyzn jest obszernym tematem badawczym.

## Kategorie struktury społecznej

Analizą objęte zostały sprawozdania KC PZPR na II, III, IV, V, VI, VII, VIII i IX Zjazd oraz uchwały III, IV, V, VI, VII, i VIII Zjazdu, a więc lata 1954—1981. W okresie tym problematyka społeczna zaczęła zajmować coraz więcej miejsca w dokonywanym przez zjazdy opisie rzeczywistości, a kwestie różnicowania społecznego zaczęto niekiedy ujmować z punktu widzenia możliwości regulowania różnic i nierówności społecznych między poszczególnymi grupami.

Ogółem w analizowanych materiałach naliczyłam 34 kategorie pojawiające się częściej niż trzy razy w badanym okresie. Ponadto około 35 kategorii społeczno-zawodowych pojawia się sporadycznie. Są to takie kategorie, jak: górnicy, traktorzyści, zootechnicy, melioranci, ślusarze, tokarze, elektrycy, stoczniovcy, kwalifikowani robotnicy, pracownicy przemysłowi, robotnicy przemysłowi, specjaliści rolni, historycy, lekarze, ekonomiści, twórcy. Najczęściej występują kategorie: klasa robotnicza i chłopi. Jeżeli przyjąć za 100% wszystkie zmiany o wszystkich występujących kategoriach społecznych, to sformułowanie „klasa robotnicza” lub „robotnicy” stanowi od 34,2% (sprawozdanie na VI Zjazd) do 5,0% (sprawozdanie na VIII Zjazd); w sprawozdaniu na II Zjazd częściej pojawia się kategoria „chłopi” (35,6%) niż kategoria „robotnicy”, „klasa robotnicza” (31,2%); w sprawozdaniu na III Zjazd mówi się o robotnikach częściej niż o chłopach (odpowiednio 32% i 17%), natomiast w uchwale tegoż zjazdu termin „chłopi” pada częściej niż „robotnicy” (odpowiednio 37% i 23,6%). IV Zjazd jest „zdominowany” przez młodzież — kategoria „młodzież” występuje znacznie częściej niż jakakolwiek inna (29,8% w sprawozda-

niu, 31,2% w uchwale). Analogiczna jest sytuacja na V Zjeździe PZPR, natomiast na VI Zjeździe w sprawozdaniu znów najczęściej pojawia się sformułowanie „klasa robotnicza, robotnicy” (34,2%). VII Zjazd przynosi nowe zjawisko: kategoria „robotnicy — klasa robotnicza” jest rzadziej używana niż na VI Zjeździe (20,4% w sprawozdaniu, 15,4% w uchwale), natomiast sporadycznie dotąd występująca kategoria „ludzie pracy” stanowi 11,6% w sprawozdaniu i 21,1% w uchwale. Wysoki jest też odsetek kategorii „młodzież” w sprawozdaniu i uchwale VII Zjazdu. Na VIII Zjeździe jeszcze rzadziej padają słowa: „klasa robotnicza”, „robotnicy” (5% w sprawozdaniu, 6,2% w uchwale), natomiast najczęstsze są kategorie: „młodzież”, „partyjni” (lub „członkowie i kandydaci partii”) oraz „pracownicy” („załogi”). Na IX Zjeździe określenia „robotnicy”, „klasa robotnicza” przeżywają znów pewien renesans (11,4% w sprawozdaniu), niemniej częściej występują kategorie „partyjni” oraz „młodzież”.

Nazwy kategorii społeczno-zawodowych pojawiają się przeciętnie 275 razy w sprawozdaniu i uchwale (łącznie) każdego ze zjazdów, ale różnice między poszczególnymi zjazdami są znaczne.

V Zjazd jest przełomowy pod względem zainteresowania poszczególnymi grupami społecznymi — w materiałach ponad 400 razy pojawiają się nazwy kategorii społeczno-zawodowych lub innych grup społecznych, przy tym zainteresowanie to jest znacznie bardziej równomiernie rozłożone na poszczególne grupy niż na poprzednich zjazdach. Jest to zjawisko szczególnie wyraźne w porównaniu z IV Zjazdem, o profilu zdecydowanie ekonomicznym.

**Robotnicy.** W materiałach zjazdowych zauważyć można dużą jednorodność nazewnictwa tej grupy społecznej. Używane są w zasadzie dwie

nazwy: „klasa robotnicza” i „robotnicy”, inne<sup>7</sup> występują sporadycznie. Na V Zjeździe pojawia się sformułowanie „pracownicy fizyczni”. Ta unifikacja nazewnictwa wiąże się zarówno z tradycją marksistowską, która każe patrzeć na robotników przede wszystkim jako na klasę społeczną, jak i z postrzeganiem w niewielkim jedynie stopniu różnicowania i nierówności społecznych wewnątrz tej grupy społecznej, spowodowanych różnicą wykształcenia, kwalifikacji, miejsca zamieszkania lub miejsca pracy.

Kategoria „robotnicy” lub „klasa robotnicza” pojawia się najczęściej w kontekście ideologicznym, politycznym, natomiast w kontekście ekonomicznym częściej mówi się o „pracownikach przemysłu” (co raczej oznacza wszystkich zatrudnionych w przemyśle, a nie tylko pracowników fizycznych).

Częściej niż nazwy jednostkowych zawodów, lecz bardzo rzadko w porównaniu z kategorią „klasa robotnicza” lub „robotnicy”, pojawia się określenie „pracownicy fizyczni”. Wynika to również, jak można przypuszczać, z przewagi kontekstu ideologiczno-politycznego, który wymaga używania kategorii klasowych, a nie społeczno-zawodowych.

Jeśli przyjrzyć się zmianom w częstotliwości używania określeń „klasa robotnicza” i „robotnicy” w całym badanym okresie, nasuwają się dwie uwagi:

— częstotliwość używania tych kategorii wykazuje, mimo wahań, tendencję spadkową;

— częstotliwość ta wzrasta na zjazdach, które odbywają się bezpośrednio po okresie (lub w trakcie) silnych napięć społecznych. Odwoływanie się wówczas do tradycyjnych marksi-

<sup>7</sup> Inne to nazwy grup zawodowych, np. tokarze, ślusarze, hutnicy, lub stopnia kwalifikacji — robotnicy wykwalifikowani. W sprawozdaniu KC na V Zjazd mówi się raz o robotnikach przemysłowych.

Tab. I. Kategorie struktury społecznej występujące najczęściej w materiałach zjazdów PZPR

Nazwy kategorii społecznych	II *		III		IV		V		VI		VII		VIII		IX *	
	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%	Iicz- ba	%
Klasa robotnicza, robotnicy	72	31,6	131	29,6	42	15,7	99	23,7	108	29,5	39	18,8	20	5,5	16	11,3
Inteligencja, prac. umysłowi	17	7,6	75	16,9	74	27,8	83	19,9	99	27,1	45	21,7	45	12,5	21	14,9
Młodzież	105	46,5	150	33,8	41	15,4	33	7,9	50	13,6	23	11,1	23	6,4	6	4,3
Kobiety	24	10,2	45	10,2	92	34,4	133	31,8	65	17,8	36	17,4	62	17,2	19	13,5
Inne	2	0,9	19	4,3	5	1,9	49	11,7	22	6,0	17	8,3	20	5,5	16	11,4
	7	3,2	23	5,2	13	4,8	21	5,0	22	6,0	47	22,7 <sup>a</sup>	191	52,9 <sup>b</sup>	63	44,8 <sup>c</sup>
Razem	227	100,0	443	100,0	267	100,0	418	100,0	366	100,0	207	100,0	361	100,0	141	100,0

\* tylko sprawozdanie, bez uchwały zjazdu

w tym: ludzie pracy — 16,4%      w tym: rodzina, dzieci      — 15,8%      w tym: partyjni, czl. partii      — 16,3%

partyjni, czl. partii      — 10,2%      pracownicy, załogi      — 9,7%      przeciwnicy socja-      — 7,1%

ludzie pracy      — 6,4%      ludność      — 4,4%      liznu      — 3,5%

rodzina, dzieci      — 2,8%

ludzie pracy      — 2,8%

stowskich kategorii jest równoznaczne z podkreśleniem klasowego charakteru zarówno partii, jak i systemu społecznego. Stąd na V Zjeździe (1968 r.) wzrasta częstotliwość używania określenia „klasa robotnicza” w porównaniu z IV Zjazdem (1964 r.), a na IX (1981 r.) — w porównaniu z VIII Zjazdem (1980 r.).

Tab. 2. Częstotliwość występowania tradycyjnych kategorii społecznych w materiałach zjazdowych (w %) \*

Kategorie	Odsetek kategorii tradycyjnych (100% — suma wszystkich kategorii społecznych spotykanych w tekście)								
	Zjazdy								
	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	
Klasa robotnicza	31,2	32,4	17,0	22,4	34,2	23,0	5,0	11,3	
Inteligencja	2,6	4,6	2,9	4,2	9,0	7,7	0,5	1,4	
Chłopi	35,6	17,3	7,6	3,8	6,6	3,3	2,0	3,5	
Razem	69,4	54,3	27,5	30,4	49,8	34,0	7,5	16,2	

\* odsetki odnoszą się jedynie do sprawozdań zjazdowych

**Pracownicy umysłowi (inteligencja).** Kategoria „inteligencja”, oznaczająca warstwę trudniącą się pracą umysłową, występuje na ogół równie często, co inne kategorie oznaczające tę grupę ludzi bądź którąś z jej podgrup, np. „pracownicy umysłowi”, „nauczyciele”, „technicy”, „inżynierowie”, „literaci i publicyści”, „dyrektorzy i kierownicy”, „artyści”, „pracownicy nauki, naukowcy”. Kategoria ogólna „inteligencja”<sup>8</sup> występuje najczęściej w zwią-

<sup>8</sup> Sformułowanie „inteligencja pracująca” używane jest bądź zamiennie z kategorią „inteligencja”, bądź oznacza tę część inteligencji, która identyfikuje swe interesy z interesami socjalistycznego społeczeństwa.

ku z kategoriami „klasa robotnicza” i „chłopi”, co jest zgodne z marksistowską tradycją opisu struktury społecznej. Początkowo (szczególnie na II Zjeździe) kategoria ta pojawia się najczęściej przy opisie globalnej struktury społeczeństwa<sup>9</sup>, czyli nie samodzielnie, lecz w uwikłaniu. W miarę upływu lat wzrasta zainteresowanie tą grupą społeczeństwa i jej odrębnością, co wyraża się m.in. we wzroście częstotliwości pojawiania się jej w materiałach zjazdowych (tj. określenia „inteligencja” bądź innych kategorii oznaczających którąś z jej podgrup). Kategoria „pracownicy umysłowi” pojawia się w sprawozdaniu na II Zjazd dwukrotnie (0,9%), w sprawozdaniu na V Zjazd 11-krotnie (3,5%), a w uchwale VI Zjazdu 8-krotnie (7,3% wszystkich kategorii społecznych wspomnianych w tych materiałach).

Wzrost częstotliwości występowania określeń tej grupy społecznej związany jest ze wzmocnieniem zainteresowania zagadnieniami rewolucji naukowo-technicznej, rozwoju nauki i nowoczesnego przemysłu. Zjazdy II i III, poświęcone głównie tworzeniu podstaw przemysłu oraz problematyce rolnej, w mniejszym stopniu niż zjazdy późniejsze zajmują się rolą inteligencji w życiu społecznym. Sprawa ta staje w centrum uwagi VI Zjazdu PZPR, który w aktywności inteligencji upatruje jedną z ważnych sprężyn przyspieszenia rozwoju kraju. W materiałach tego zjazdu konsekwentnie używa się określenia „inteligencja” jako wyrażnie różnego od kategorii „pracownicy umysłowi”. VII i VIII Zjazd przynoszą spadek częstotliwości występowania tych kategorii, IX Zjazd — ponowny niewielki wzrost.

<sup>9</sup> Por. „Mamy jasno wytkniętą drogę, która prowadzi do szybszego wzrostu stopy życiowej wszystkich ludzi pracy — robotników, chłopów i inteligencji” — „Nowe Drogi” 1954, nr 3(57), s. 81.

**Chłopi (rolnicy).** Częstotliwość występowania tej kategorii jest zależna od dwóch zjawisk: a) od każdorazowej sytuacji w rolnictwie; b) od skłonności do podkreślania w materiałach zjazdowych wagi sojuszu robotniczo-chłopskiego (przy tym wiąże się to początkowo ściśle z sytuacją w rolnictwie). Kategoria „chłopi” występuje w miarę upływu lat coraz rzadziej (od 35,6% w sprawozdaniu na II Zjazd do 0,6% w uchwale VIII Zjazdu), co jest spowodowane głównie odchodzeniem od tradycyjnych określeń (np. wielokrotnego powtarzania sformułowań typu „sojusz robotniczo-chłopski”). Wrazem tego jest pojawienie się w materiałach IV Zjazdu kategorii „rolnicy”, która zaczyna zastępować kategorię „chłopi” o wyraźnym zabarwieniu klasowym (kategoria „rolnicy” jest raczej kategorią społeczno-zawodową niż klasową). Można sądzić z tej zmiany, że rola chłopca-producenta staje się dla partii bardziej istotna od roli chłopca-sojusznika bądź wroga klasowego (kułak).

Materiały II i III Zjazdu zawierają — obok określeń wyżej wymienionych — również sformułowania, które następnie z upływem lat całkowicie zanikają. Na II Zjeździe problematyka rolna obejmuje zagadnienia rozwarstwienia chłopstwa, kluczowe dla okresu kolektywizacji wsi. W związku z tym napotykamy określenia typu „chłopi biedniacy”, „biedne chłopstwo”, „średniacy”, „kułacy”. Stanowią one na II Zjeździe 10,6% kategorii społecznych pojawiających się w tekście sprawozdania KC. Późniejszy od IV Zjazdu problematyka ujmowanego w tradycyjnych kategoriach rozwarstwienia wsi zanika, natomiast coraz więcej miejsca zajmują zagadnienia związane ze współistnieniem na wsi różnych sektorów gospodarki (tj. drobnotowarowego, spółdzielczego i państwowego).

Nazewnictwo używane na oznaczenie tej grupy społecznej odzwierciedla, jak się wydaje, jej rolę i zmiany jej znaczenia w ciągu ostatnich 30 lat.

**Młodzież.** Częstotliwość występowania tej kategorii jest wskaźnikiem wagi, jakiej zaczyna z biegiem czasu nabierać „problem młodzieży”. Na II Zjeździe kategoria „młodzież” pojawia się 22 razy (9,7%), następnie o młodzieży zaczyna się mówić częściej. Apogeum zainteresowania młodzieżą (mierzonego częstotliwością występowania tej kategorii w tekście materiałów zjazdowych) przypada na IV i V Zjazd, kiedy nazwa ta została użyta 81 i 107 razy. W materiałach tych zjazdów pojawia się problem wyżu demograficznego. Na V Zjeździe często występuje także kategoria „studenci”, co jest związane z dokonywaną wówczas polityczną oceną wydarzeń marcowych.

**Kobiety.** W miarę upływu lat pojawia się także „problem kobiet”, ich udziału w zatrudnieniu, zapewnienia właściwej opieki dzieciom, niedorozwoju usług wyręczających kobietę w wykonywaniu obowiązków domowych itp. Wyrazem tego jest wzrost występowania tej kategorii wśród określeń grup społecznych — od 0,9% w materiałach II Zjazdu do 11,7% w 1968 roku (V Zjazd).

**Inne.** Kategoria „inne” obejmuje kategorie społeczne nie wyróżnione w tabeli 1 bądź inne pojęcia określające grupę lub część społeczeństwa (emeryci, renciści, partyjni, bezpartyjni, wierzący, niewierzący, obywatele, rodzina, dzieci, załogi, pracownicy, ludność, ludzie pracy, duchowieństwo itp.). Kategoria ta rozrasta się w miarę upływu lat, na II Zjeździe stanowi 3,2% wszystkich kategorii, na IX — 44,6%. Sto-

sunkowo liczną grupą w obrębie kategorii „inne” są „obywatele” — 34,8% tej kategorii na III Zjeździe, 46,1% na IV, 42,8% na V i 72,7% na VI. Na VII Zjeździe kategoria „obywatele” stanowi jeszcze 17% kategorii „inne”, ale już pojawia się nowa kategoria, „ludzie pracy”, która częstotliwością występowania przewyższa (stanowi 72,3%) pozostałe kategorie mieszczące się w rubryce „inne”. Na VIII i IX Zjeździe kategoria „inne” przewyższa każdą z pozostałych kategorii wziętych z osobna. Odejście od tradycyjnego nazewnictwa struktury społecznej, unikanie klasowych kategorii struktury staje się coraz bardziej widoczne. Na miejsce określeń wyróżniających grupy społeczne (czy to w sensie klasowym, np. robotnicy, chłopci, czy w sensie demograficznym — kobiety, młodzież) wchodzi określenia podkreślające jednorodność społeczeństwa lub co najwyżej jego dystans od ośrodków władzy, takie jak rodzina, pracownicy, załogi, ludzie pracy bądź ludność. Jediną kategorią różnicującą spośród rozpowszechnionych w ostatnim okresie pojęć jest kategoria „partyjni”, „członkowie partii”.

Wyjaśnienia tego zjawiska szukać zapewne trzeba w zmieniającej się z biegiem czasu interpretacji roli społecznej partii. W początkowym okresie partia kładzie znacznie większy niż później nacisk na to, że jest partią klasową oraz że działa w klasowym społeczeństwie. Przeobrażenia społeczne, jak i przeobrażenie samej partii w zbiurokratyzowany aparat do administrowania sprawiają, że partia nabiera — sądząc z przeprowadzonej analizy materiałów zjazdowych — świadomości absolutnego władcy, który widzi społeczeństwo jako nie zróżnicowaną całość, nie dostrzega podziałów społecznych, a jedynie te, które dadzą się ujmować w kategoriach lojalności (partyjni, bezpartyjni). Apogeum takiego sposobu postrzegania struktury

społecznej w materiałach zjazdowych przypada na VIII Zjazd. Na IX Zjeździe — sądząc z naszej analizy — partia w pewnym stopniu powraca do ustrukturalizowanego postrzegania rzeczywistości społecznej.

Przedstawiona wyżej analiza częstotliwości występowania kategorii społecznych wskazuje, że materiały zjazdowe operują jednocześnie kilkoma rodzajami struktur dla opisywania i programowania rozwoju społecznego. Są to najczęściej struktury: klasowa, społeczno-zawodowa, wieku, płci. Sposób formułowania zagadnień społecznych w kategoriach określonej struktury jest jednym ze wskaźników stopnia postrzegania podziałów społecznych. Jest to jednocześnie podstawa do odczytywania zamierzeń w dziedzinie planowego przeobrażania struktury społeczeństwa polskiego.

### Nierówności społeczne

Problematyka nierówności (jak i równości) społecznej pojawia się w materiałach zjazdowych najczęściej *implicitie* — w rozmaitych postulatach i ocenach rzeczywistości, w których słowa „równość” bądź „nierówność społeczna” (bądź pochodne tych słów) w ogóle nie występują. W każdym postulatcie ekonomicznym można również doszukać się implikacji społecznych, także dotyczących równości i nierówności społecznej.

Należy pamiętać, że każdy postulat równości społecznej w jakimkolwiek aspekcie może być jednocześnie odczytany jako postulat zniesienia lub potępienia istniejącej nierówności. Problematyka równości i nierówności jest więc w sferze postulatycznej tak ściśle związana ze sobą, że stwarza to dodatkowe kłopoty przy analizie tekstu. W zasadzie należałoby mate-



riały zjazdowe poddać analizie bardziej wnikliwej, przy użyciu aparatu metodologicznego znacznie bardziej rozbudowanego niż zastosowany przeze mnie. Niemniej jednak, traktując niniejszy opis jako pierwsze przybliżenie do faktycznej zawartości badanych tekstów, można wysunąć szereg hipotez co do kształtu, jaki problematyka równości i nierówności społecznych przybiera w dokumentach zjazdowych.

W badanym okresie wzmianki dotyczące nierówności społecznej koncentrowały się na nierówności warunków (uczestnictwa) i nierówności pojmowanej jako nieekwiwalentność. Przejawem nierówności warunków jest każda sytuacja, w której nie jest spełniona norma odpowiadająca potrzebom uczestnictwa w podziale dobra  $x$ , tj. w której jednostka znajduje się w sytuacji relatywnego pozbawienia.

Wyrazem nierówności w sensie nieekwiwalentności, jest każda sytuacja, w której nie jest spełniona norma: każdy, kto spełnia warunek  $y$ , powinien otrzymać część dobra  $x$ , przy tym ilość dobra  $x$  zależy od stopnia spełnienia warunku  $y$  oraz od globalnej sumy dóbr  $x$ .

Każdy z rodzajów nierówności społecznej mógł być w badanych materiałach akceptowany bądź negowany (potępiany). Nierówność społeczna na ogół spotyka się w nich z potępieniem, przy czym odnosi się to zarówno do nierówności odnajdywanej w praktyce społecznej, jak i do normy funkcjonującej w społecznej świadomości. Interesują nas również aspekty nierówności, czyli dziedziny życia społecznego, w których nierówność jest zauważana. Materiały zjazdowe koncentrują się na nierównościach w sferze podziału dóbr, płac, zarobków oraz dostępu do oświaty i wykształcenia. Płace są przedmiotem szczególnej uwagi, z dezaprobatą spotyka się tu każde odchylenie od

zasady „każdemu według jego pracy”. Problem uczynienia z płacy instrumentu reagującego na ilość i rodzaj pracy pojawia się w dokumentach wszystkich zjazdów, co świadczy o ciągłej aktualności poszukiwań w tej dziedzinie. W materiałach II Zjazdu czytamy: „Realizować te zadania będziemy przez [...]stopniową podwyżkę płac tych kategorii robotników i pracowników, których płace nie znajdują się na odpowiednim poziomie w stosunku do pełnionych funkcji”.<sup>10</sup> W sprawozdaniu na III Zjazd znajdujemy taką oto dyrektywę: „Uporządkowanie struktury płac i zapewnienie ich właściwego związku ze słusznie ustalonymi normami powinno w przyszłości wykluczyć możliwość uzyskiwania zarobków nie opartych na wynikach pracy”.<sup>11</sup>

Odrowołania do socjalistycznej zasady „każdemu według jego pracy” znajdujemy również w dokumentach następnych zjazdów.<sup>12</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, że zasada „każdemu według jego pracy”, pojmowana jako rodzaj równości, jest sprzeczna z innymi rodzajami równości (np. z równością rozumianą jako identyeczność). Zróznicowania płacowe przy zastosowaniu zasady „każdemu według jego pracy” są nie tylko pożądane, ale konieczne. Realizacja tej zasady wymagać więc może nawet pogłębienia istniejących różnic płacowych i tak zagadnienie to jest stawiane na V Zjeździe: „Niezbędne jest dalsze, konsekwentne różnico-

<sup>10</sup> „Nowe Drogi” 1954, nr 3, s. 47.

<sup>11</sup> III Zjazd Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Warszawa 10.III-19.III 1959 r. Stenogram. Warszawa 1959, s. 100; por. tamże, s. 1146—1147.

<sup>12</sup> Por. IV Zjazd Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. 15-20 czerwca 1964 r. Podstawowe materiały i dokumenty. Warszawa 1964, s. 162; V Zjazd..., s. 119; VII Zjazd Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, Warszawa 8—12 grudnia 1975. Stenogram. Warszawa 1976, s. 230.

wanie dochodów pracowniczych w zależności od indywidualnego wkładu pracy oraz poziomu kwalifikacji i stopnia odpowiedzialności przy równoczesnym przeciwdziałaniu wszelkim nieuzasadnionym rozpiętościom zarobków i wszelkiemu nieprawidłowemu podziałowi funduszy przeznaczonych dla pracowników".<sup>13</sup>

W ten sposób realizacja równości społecznej w jednym rozumieniu może doprowadzić do naruszenia zasady równości w innym rozumieniu, funkcjonującym w społecznej świadomości. Polityka dużego zróżnicowania zarobków i uzależnienia ich od indywidualnego wkładu pracy może prowadzić do powstania lub pogłębiania nierówności w położeniu materialnym rozmaitych grup ludności, co stwarza sytuację relatywnego upośledzenia i poczucie nieusprawiedliwionych różnic. Żaden rodzaj równości nie może więc być realizowany bez uwzględnienia jego skutków i wpływu na powstawanie nierówności w innym rozumieniu. Każdemu społeczeństwu potrzebne są mechanizmy niwelujące uboczne skutki konsekwentnej realizacji zasad tak jednostronnych, jak zasada „każdemu według jego pracy”. Taką jednostronnością jest przy tym obarczone każde ze znaczeń równości, żadne więc nie powinno funkcjonować jako znaczenie jedyne. Mechanizmem niwelującym niepożądane skutki zasady podziału według pracy mogą być na przykład: rozwinięty system opieki społecznej, dodatki rodzinne czy fundusz spożycia zbiorowego. W materiałach VI Zjazdu na tę właśnie, relatywną realizację zasady „każdemu według jego pracy” położony został duży nacisk. Przejście zasady: „praca bardziej wydajna, wymagająca większej odpowiedzialności, rozstrzygająca o postępie gospodarczym powinna być le-

<sup>13</sup> V Zjazd..., s. 91.

piej wynagradzana"<sup>14</sup> — idzie w parze z postulatem likwidowania szczególnie jaskrawych przypadków relatywnego pozbawienia.

W uchwale tego zjazdu czytamy: „Centralnie prowadzona polityka płacowa powinna zapewnić szybszy wzrost zarobków pracownikom zatrudnionym w tych dziedzinach gospodarki, gdzie płace są aktualnie zbyt niskie w stosunku do kwalifikacji, wydajności bądź rangi społecznej wykonywanej pracy. W pierwszej kolejności podwyżkami płac powinny być objęte te grupy pracownicze, które przez dłuższy okres nie miały podwyżek płac lub otrzymały niewielkie podwyżki.

Niezbędnym elementem polityki państwa powinno być dążenie do poprawy warunków bytowych rodzin, w tym zwłaszcza jedynych żywicieli rodzin, które mają niskie dochody i żyją w trudnych warunkach materialnych".<sup>15</sup>

W materiałach VIII Zjazdu słabiej niż poprzednio podkreślana jest zasada „każdemu według jego pracy”, natomiast nacisk kładzie się na niwelację „nieuzasadnionych społecznie różnic w dochodach”.<sup>16</sup> Mówi się także na VIII Zjeździe często o preferencjach, zarówno odnoszących się do rodzaju pracy<sup>17</sup>, jak i do sytuacji bytowej rodzin: „zwiększyć należy w szczególności pomoc [z zakładowych funduszy socjalnych — E.K.] dla rodzin o najniższych dochodach, matek samotnie wychowujących dzie-

<sup>14</sup> VI Zjazd Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, 6-11 grudnia 1971. Podstawowe materiały i dokumenty. Warszawa 1972, s. 238.

<sup>15</sup> Tamże, s. 239.

<sup>16</sup> VIII Zjazd Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, 11-15 lutego 1980. Podstawowe dokumenty i materiały. Warszawa 1980, s. 177.

<sup>17</sup> „Doskonalić trzeba relacje i strukturę płac, preferując w systemach płacowych wynagrodzenie za prace uciążliwe i szkodliwe dla zdrowia” (tamże).

ci, młodych małżeństw oraz emerytów i rencistów".<sup>18</sup>

Materiały partyjne IX Zjazdu, pomijające kwestie ekonomiczne, które zawarto w materiałach przygotowanych przez rząd, przynoszą mniej niż poprzednie zjazdy informacji o stosunku partii do kwestii rozpiętości płacowych. Wnioskując jednak z generalnego tonu tych materiałów można sądzić, że akceptują one — bardziej niż poprzednie zjazdy — egalitaryzm w sensie likwidacji płacowych i dochodowych kominów.

Oświata i wykształcenie stanowią drugą dziedzinę — obok płac i zarobków — w której materiały zjazdowe konsekwentnie potępiają nierówność, szczególnie nierówność szans i nierówność uczestnictwa. Nierówność szans to niespełnienie normy, według której każdy, kto tego pragnie, ma równą z innymi możliwość ubiegania się o dobro *x*, co nie jest równoznaczne z jego otrzymaniem. Aby bowiem osiągnąć owo dobro, należy spełnić szereg warunków, które nie są jednakowo osiągalne dla wszystkich, a których spełnienie nie jest gwarantowane. Nierówne dla młodzieży z różnych środowisk możliwości ubiegania się o przyjęcie do różnych typów szkół ponadpodstawowych<sup>19</sup> leżą u źródeł wprowadzenia szeregu preferencji dla wyrównania startu (np. punkty za pochodzenie przy przyjmowaniu na studia wyższe). Postulowana jest powszechność szkoły średniej, analogiczna do powszechności wykształcenia podstawowego. W materiałach VII Zjazdu czytamy: „Kształceniem ponadpodstawowym objęto 95% absolwentów szkół pod-

stawowych, w tym ponad 40% — w pełnych szkołach średnich”.<sup>20</sup>

Akceptacja istniejącej nierówności szans w dostępie do oświaty, związana z koniecznością stopniowej realizacji powszechnej dostępności wykształcenia ponadpodstawowego, występuje w szcążkowej postaci w ustaleniach II Zjazdu: „W miastach będziemy stopniowo realizowali [...] powszechność szkoły średniej”.<sup>21</sup> Brak wzmianki o wsi wskazuje na to, że nierówność między miastem a wsią w dostępie do wykształcenia ponadpodstawowego nie będzie przez czas pewien likwidowana ze względu na istniejące wówczas ogromne zapóźnienie podstawowego szkolnictwa wiejskiego.

Już w 1964 roku (IV Zjazd) pojawia się wyraźnie krytyczna nuta w opisach aktualnego dostępu do wykształcenia oraz postulaty znoszenia istniejących w tej dziedzinie nierówności: „W ramach istniejącej sieci szkół ogólnokształcących i zawodowych możliwość dalszego kształcenia się po szkole podstawowej wciąż jeszcze pozostaje mniejsza dla młodzieży ze wsi i małych, prowincjonalnych miasteczek. Należy to uwzględnić w lokalizacji nowo budowanych szkół średnich i zawodowych”.<sup>22</sup> A dalej: „Rekrutacja młodzieży na studia dzienne powinna szerzej niż dotąd sięgać po młodzież spoza wielkich miast”.<sup>23</sup>

Materiały VI Zjazdu dają ocenę dotychczasowego rozwoju szkolnictwa, zwracają przy tym uwagę na istniejące nadal nierówności szans młodzieży z różnych środowisk społecznych. „W upowszechnianiu kształcenia młodzieży na szczeblu szkolnictwa ponadpodstawowego — czytamy — występują jednak wyraźne dyspro-

<sup>18</sup> Tamże, s. 181.

<sup>19</sup> Wykształcenie podstawowe objęte jest w materiałach zjazdowych normą identyczności, nie zaś równości szans.

<sup>20</sup> VII Zjazd..., s. 48.

<sup>21</sup> II Zjazd. Sprawozdanie KC. Warszawa 1954, s. 49.

<sup>22</sup> IV Zjazd..., s. 138.

<sup>23</sup> Tamże, s. 139.

porcje między zasięgiem kształcenia absolwentów szkół podstawowych z miast i wsi, wynikające z niedostatecznego rozwoju szkół rolniczych oraz szkół kształcących dla usług w rolnictwie”.<sup>24</sup> Interesujące w tych materiałach jest dążenie do wypracowania mechanizmów wyrównujących nierówności stwarzane przez realizację rozbieżnych rodzajów równości. Przejawia się to np. w modyfikacji systemu punktów za pochodzenie przy przyjmowaniu na studia wyższe. Preferencje punktowe dla młodzieży robotniczej i chłopskiej miały za zadanie zrekompensować istniejące nierówności szans w dostępie do wykształcenia. Stosowanie tych preferencji, a więc realizacja jednego z rodzajów równości, przyczyniło się do relatywnego pozbawienia młodzieży z innych środowisk społecznych równego uczestnictwa w dostępie do wyższego wykształcenia. Poczucie relatywnej deprywacji było niezwykle silne<sup>25</sup> i przyczyniło się w jakimś stopniu do wzrostu napięć społecznych. W takiej sytuacji uznano potrzebę modyfikacji polityki społecznej w tej dziedzinie, co uchwalała VI Zjazd formułując następująco: „Należy usprawnić system rekrutacji do szkół różnego typu oraz usprawnić system przyjęć na studia, tak aby zwiększyć udział młodzieży robotniczo-chłopskiej przy równoczesnym zapewnieniu miejsc w uczelniach dla najzdolniejszych kandydatów ze wszystkich środowisk”.<sup>26</sup>

Problem równości startu życiowego nie zniknął z materiałów następnych trzech zjazdów. I tak według VIII Zjazdu „jedną z najważniejszych powinności partii jest stała troska o [...] tworzenie równych warunków startu dla dzie-

<sup>24</sup> VI Zjazd..., s. 52.

<sup>25</sup> Świadczyły o tym burzliwe dyskusje na łamach prasy nad systemem punktów za pochodzenie.

<sup>26</sup> VI Zjazd..., s. 271—272.

ci i młodzieży z różnych środowisk”.<sup>27</sup> IX Zjazd również podkreśla „potrzebę tworzenia warunków równego startu dla wszystkich dzieci oraz rozstrzygnięcia problemów związanych z upowszechnieniem oświaty na poziomie średnim”.<sup>28</sup>

W materiałach VI, VII, VIII i IX Zjazdu konsekwentnie podkreśla się konieczność zapewniania godziwych warunków życiowych takim kategoriom społecznym, jak emeryci i renciści, młode rodziny oraz rodziny niepełne. Istnieje świadomość, że są to grupy ludzi najbardziej narażone na niedostatek, nie mające należnego im udziału w korzyściach z szybkich przemian społeczno-ekonomicznych lat siedemdziesiątych. Inna sprawa, w jakim stopniu owa troska o tych, którym najtrudniej, znajduje odzwierciedlenie w praktyce. Dostępne dane wskazują, że zazwyczaj kończyło się na deklaracjach.

W miarę upływu lat materiały zjazdowe koncentrują się coraz bardziej na „kwestii kobiecej”, przy czym zjawisko to występuje szczególnie w latach siedemdziesiątych. Próby uczynienia z rodziny centralnej kategorii struktury społecznej owocują również wzmocnionym akcentowaniem troski o problemy kobiet, szczególnie wiejskich.<sup>29</sup> Dopiero jednak IX Zjazd demistyfikuje „kwestię kobiecą”: „Wszystkie środowiska kobiet zaniepokojone są rugowaniem kobiet z pełnionych funkcji na różnych szczeblach życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Przez fakt nieakceptowania i niewysuwania kandydatur kobiet do władz orga-

<sup>27</sup> VIII Zjazd..., s. 203.

<sup>28</sup> Sprawozdanie KC PZPR za okres od VIII Zjazdu do IX Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR. „Nowe Drogi” 1981, nr 8, s. 78.

<sup>29</sup> Por. S. Rainko, *Sześć mitów głównych*. „Literatura” 1981, nr 30.

nizacji społecznych, gospodarczych i partii politycznych — następuje regres w aktywnym uczestnictwie kobiet we wszystkich dziedzinach życia społecznego i politycznego kraju”.<sup>30</sup>

## Równość społeczna

Jak wspominałam wcześniej, problematyka nierówności społecznej koncentruje się w materiałach zjazdowych na nierówności warunków i nierówności rozumianej jako nieekwiwalentność. Analogicznie jest w odniesieniu do równości społecznej. Równość warunków, ekwiwalentność i równość szans — to rodzaje równości, których ocena występuje najczęściej (przy tym jest to ocena *explicite* bądź *implicite*, przez wartościowanie lub wybór sytuacji społecznych, które można kwalifikować jako przykłady rozmaitych rodzajów równości). Jedynie równość jako identyczność budzi pewien sprzeciw, inne rodzaje równości są aprobowane.

Zwraca uwagę brak określenia sposobów realizacji równości w poszczególnych sferach życia. Ilustracją tej tezy może być formułowanie zasady równości w sferze kultury. Powtarza się często postulat równości szans w dostępie do kultury, jednak tak sformułowany, że ztraca charakter dyrektywny, pozostając hasłem: „Socjalistyczna kultura — wolna od skomercjalizowania, które cechuje kulturę burżuazyjną — powinna w swych zróżnicowanych formach reprezentować wysokie wartości ideowe i artystyczne, a zarazem być dostępna dla szerokich rzesz odbiorców”.<sup>31</sup> W sformułowaniu tym brak bliższego określenia dróg, sposobów i etapów, w jakich egalitaryzacja w dziedzinie kultury będzie urzeczywistniana.

<sup>30</sup> Sprawozdanie KC PZPR..., s. 71.

<sup>31</sup> IV Zjazd..., s. 339.

Również konstatacje dokonań, tj. realizacji którejś z zasad równości, są na podobnym poziomie ogólności. Oto np. opis wyrównywania szans dzieci chłopskich: „Władza ludowa w Polsce rodziła się w oparciu o sojusz robotników i chłopów, w jego imię przeprowadzaliśmy reformę rolną, otwieraliśmy milionom synów i córek chłopskich dostęp do fabryk, szkół, wszelkich form awansu społecznego”.<sup>32</sup>

Zupełnie inaczej natomiast jest ze szkolnictwem i dostępem do oświaty. Postulaty równościowe w tej dziedzinie odznaczają się precyzją. Zaakceptowana idea równości — w sensie identyczności wykształcenia na szczeblu podstawowym — daje się wyrazić w sposób konkretny, i to zarówno na płaszczyźnie postulatów, jak i opisu: „Podstawowym problemem oświaty i wychowania młodzieży jest stworzenie warunków zabezpieczających realizację powszechnego obowiązku nauczania w zakresie pełnej szkoły podstawowej”.<sup>33</sup> „Osiągnęliśmy prawie pełną powszechność szkoły podstawowej: w roku 1958 ponad 98 proc. dzieci w wieku od 7 do 13 lat uczęszczało do szkoły”.<sup>34</sup>

Jasno sformułowana jest także zasada wynagrodzenia za pracę w sposób ekwiwalentny. Postulat ekwiwalentności płac idzie w parze z negacją zasady identyczności w tej dziedzinie. Również sformułowania dotyczące podziału dóbr w ogóle, unikając postulowania identyczności, akcentują ekwiwalentność i równość szans. IV Zjazd tak np. formułuje wytyczne polityki mieszkaniowej: „Pewne uprzywilejowanie rodzin zmieniających w związku z podejmowaną pracą miejsce zamieszkania należy uznać za

<sup>32</sup> III Zjazd..., s. 75.

<sup>33</sup> Tamże, s. 1128.

<sup>34</sup> Tamże, s. 67.

uzasadnione. Własne budownictwo zakładów pracy służyć ma stabilizacji kadr”.<sup>35</sup>

Preferencje w przydziale mieszkań dotyczą także rodzin znajdujących się w szczególnie ciężkich warunkach mieszkaniowych. Ten typ preferencji można nazwać ekwiwalentem, ponieważ w pewnym sensie „nagradza” szczególnie trudną sytuację mieszkaniową. Jest on jednocześnie realizacją zasady równości warunków, która w aspekcie polityki mieszkaniowej każe wyrównywać warunki zamieszkania rozmaitych grup ludności (ale nie wyrównuje — wprost przeciwnie! — warunków uczestnictwa w otrzymaniu mieszkań): „Sądzimy, że podobnie jak dotychczas, budownictwo mieszkaniowe rad narodowych powinno być przeznaczone prawie w całości na poprawę ciężkich warunków mieszkaniowych rodzin o niskich dochodach, zamieszkałych w suterenach i barakach oraz w lokalach nadmiernie zagęszczonych lub przeznaczonych do rozbiórki”.<sup>36</sup>

Warto zwrócić uwagę, że w tej dziedzinie postulaty równościowe sprowadzają się do minimum egzystencji mieszkaniowej.

W materiałach zjazdowych lat siedemdziesiątych kwestia mieszkaniowa ujmowana jest nieco inaczej niż poprzednio. Zamiast trudnych warunków mieszkaniowych podkreśla się trudne warunki życiowe: „W polityce przydziału mieszkań, prowadzonej pod społeczną kontrolą, preferować należy potrzeby rodzin wielodzietnych, młodych małżeństw, rodzin robotniczych”.<sup>37</sup> Wraz z likwidacją w praktyce budownictwa tzw. kwaterunkowego, które służyło ludziom będącym w najtrudniejszej sytuacji materialnej, pojawia się więc hasło „preferencji” dla tychże.

<sup>35</sup> IV Zjazd..., s. 134.

<sup>36</sup> Tamże, s. 133—134.

<sup>37</sup> VIII Zjazd..., s. 180.

Równość w sferze konsumpcji to przede wszystkim równość warunków, przy tym szczególnie podkreślany jest fakt wyrównywania uczestnictwa w konsumpcji wsi i miasta: „Kontynuować należy politykę zmierzającą do utrzymania równomiernego wzrostu konsumpcji przez klasę robotniczą i chłopów. Oznacza to, że wzrost przeciętnych realnych dochodów konsumpcyjnych ludności chłopskiej uzyskiwanych z gospodarki rolnej powinien odpowiadać wzrostowi przeciętnych płac realnych”.<sup>38</sup>

Świadomość, że wieś pozostaje nadal w tyle pod względem poziomu życia, przebija również z materiałów IX Zjazdu: „Zgłoszone wnioski i propozycje akcentowały potrzebę podnoszenia poziomu warunków życia ludności wiejskiej i skierowania większych środków na rozwój socjalno-bytowej struktury wsi”.<sup>39</sup>

Równość warunków (uczestnictwa) jest także formą realizacji równości płci. Aż do VI Zjazdu kładzie się nacisk na wyrównanie uczestnictwa w życiu społecznym kobiet i mężczyzn. Na VI, VII i VIII Zjeździe silniej podkreślano konieczność preferencji wobec kobiet, co oznacza przesunięcie akcentów w metodach zmierzających do rozwiązania tzw. kwestii kobiecej.

Spróbujmy zrekonstruować ideę równości, jaką daje się odnaleźć w dokumentach zjazdowych. Żaden ze zjazdów nie przedstawia wyrażonego jasno programu znoszenia nierówności w różnych dziedzinach życia. VII Zjazd przynosi sformułowania świadczące o postrzeganiu problemu nierówności społecznych jako związanego ze sprawiedliwością społeczną: „W sferze społecznej program budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego przynieść powinien głębszą realizację sprawiedliwości społecznej, dalsze zbliżanie do siebie klas i warstw

<sup>38</sup> V Zjazd..., s. 234.

<sup>39</sup> Sprawozdanie KC PZPR..., s. 78.

ludzi pracy, stworzenie możliwości wszechstronnego rozwoju każdej jednostki, stopniowe kształtowanie jednorodnego pod względem socjalnym społeczeństwa socjalistycznego”.<sup>40</sup> Materiały VII Zjazdu określają także podstawowe kierunki znoszenia nierówności: podnoszenie poziomu życia emerytów i rencistów; poprawa warunków życia rodzin wielodzietnych; wyrównywanie faktycznych szans kobiet.

Jednakże brak w dokumentach VII Zjazdu, podobnie jak przedtem i potem, wyraźnego określenia stopnia dopuszczalnych różnicowań między ludźmi. Przyjęta *explicite* zasada ogólna — sprawiedliwości społecznej — nie jest poparta wyszczególnieniem, jaki rozmiar nierówności klóci się z tą zasadą. Deklaracja VIII Zjazdu o potrzebie sprawiedliwości społecznej oraz podkreślanie konieczności preferencji dla młodych rodzin, samotnych matek, emerytów i rencistów nie są elementem koncepcji egalitarnego społecznego. Ich rola polega raczej na usuwaniu potencjalnych źródeł niezadowolenia. Mała praktyczna skuteczność głoszonych haseł utrudnia jednak wypełnianie przez nie nawet takiej roli.

Materiały IX Zjazdu niewiele wnoszą nowego do interesującej nas kwestii. Pojawia się znów problem sprawiedliwości społecznej w takim choćby sformułowaniu: „wiele uwagi poświęcono problemom funkcjonowania systemu prawnego państwa i zapewnienia realizacji zasad sprawiedliwości społecznej”.<sup>41</sup> Kwestia egalitarna mocno natomiast została zaakcentowana w rządowym programie przewyższania kryzysu i stabilizowania gospodarki, który jednak nie jest przedmiotem naszej analizy. Należy pamiętać, że IX Zjazd, poświęcony głównie sprawom

<sup>40</sup> VII Zjazd..., s. 154.

<sup>41</sup> Sprawozdanie KC PZPR..., s. 77.

politycznym, nie był odpowiednią okazją do formułowania programu egalitaryzacji w kwestiach innych niż polityczne. Podkreśla się natomiast na tym zjeździe „równość traktowania”, zarówno w odniesieniu do sektora drobnotowarowego w rolnictwie,<sup>42</sup> jak i w stosunkach wewnątrzpartyjnych: „Dokonane zmiany mają na celu zdemokratyzowanie stosunków w partii [...]. W szczególności dotyczy to [...] konkretyzacji obowiązków i praw członka partii niezależnie od pełnionej funkcji, w tym prawa do głoszenia i obrony własnego zdania”.<sup>43</sup>

Chociaż więc materiały VI, VII i VIII Zjazdu formułują wiele postulatów dotyczących wyrównywania sytuacji życiowej grup materialnie upośledzonych, to wobec nieokreślenia polityki w stosunku do będących w najlepszej sytuacji bytowej nie możemy niczego pewnego stwierdzić na temat stopnia akceptowanej równości i nierówności społecznej. Do VI Zjazdu natomiast problematyka równości społecznej poruszana jest najczęściej przy okazji innych problemów społecznych. Na przykład konieczność unowocześnienia rolnictwa, a co za tym idzie, podniesienia stopy życiowej wsi, sprawia, że wysuwane są postulaty, którym można przypisać skutki egalitaryzujące lub nieegalitarne. I tak często spotykany postulat równomiernego wzrostu spożycia w mieście i na wsi może być odczytywany — w zależności od warunków wyjściowych — jako egalitarny lub nie, przy czym jego nieegalitarność przy nierównym poziomie startu wyrażałaby się w nierówności szans, prowadzącej do nierówności warunków.

Niejednoznaczność terminologiczna oraz nieodnoszenie sytuacji różnych grup społecznych

<sup>42</sup> „Gwarancją wyżywienia narodu jest zapewnienie stabilnej polityki rolnej i równoprawnego traktowania wszystkich sektorów rolnictwa” (tamże, s. 78).

<sup>43</sup> Tamże, s. 76.

nawzajem do siebie powiększa niebezpieczeństwo fałszywej interpretacji zarysowujących się wątków, które zagraża od początku wskutek zabarwienia emocjonalnego tej problematyki. Brak spójnej koncepcji równości w postulatach zjazdowych również skłaniać musi do ostrożności przy formułowaniu wniosków wynikających z analizowanych materiałów.

Brak spójnej koncepcji równości, nieuwzględnianie ubocznych skutków realizacji jednego tylko rodzaju równości (np. zasady „każdemu według pracy”) staje się źródłem niepokojów społecznych. Nierówności społeczne powstają między innymi wskutek jednostronnej interpretacji zasady równości, zawinionej bądź przez ograniczoną założenia teoretycznych (np. „urówniłowka”), bądź przez nieuwzględnienie antyegalitarnego aspektu rozmaitych rozstrzygnięć gospodarczych i społecznych. Obfitość decyzji, jakie podejmują w praktyce społecznej decydenci polityczni, powinna skłaniać do śledzenia, czy niepożądane skutki, których często nie można uniknąć, nie układają się w sekwencje zagrażające społecznej równowadze. Równowaga taka musi zachodzić również między rozmaitymi rodzajami równości społecznej.

Jeśli przyjąć możliwość wyodrębnienia czterech rodzajów równości społecznej (równość jako identyczność, równość jako ekwiwalentność, równość szans i równość warunków) oraz możliwość sprzeczności między tymi rodzajami równości w tym sensie, że realizacja jednej zasady utrudnia realizację drugiej bądź nawet jej zaprzecza, to należy określić, które z rodzajów równości bądź nierówności społecznej są w materiałach zjazdowych świadomie przyjmowane, a które świadomie odrzucane. Jak wspomniano wcześniej, najklarowniej interpretowana jako jedna z zasad życia społecznego jest zasada równości dostępu (w sensie jęgo

identyczności) do wykształcenia, w szczególności podstawowego. Równie konsekwentnie postulowana jest zasada równości jako ekwiwalentności w sferze wynagradzania za pracę. Zasada „każdemu według pracy” nie jest kwestionowana, co najwyżej kwestionowane są jej poszczególne interpretacje, szczególnie wobec trudności określenia społecznej wartości każdej pracy. Podobnie jest w kwestii równości wobec prawa, będącej jedną z form równości szans.

Te trzy równości w trzech aspektach życia społecznego są najklarowniej określane i konsekwentnie postulowane (lub opisywane) jako najbardziej pożądane. Nie oznacza to, że dany aspekt życia społecznego jest nieodłącznie związany z jakimś jednym tylko rodzajem równości. Tak nie jest. Na przykład zagadnienie płac rozpatrywane jest z punktu widzenia rozmaitych rodzajów równości, zależnie od aktualnej sytuacji społecznej. Tym niemniej — i tylko to można stwierdzić — obok innych, mniej sprecyzowanych wykładni równości w dziedzinie płac występuje wykładnia sprecyzowana najbardziej, tj. równość jako ekwiwalentność. Inne natomiast dziedziny życia społecznego nie są ujmowane w sposób, który by pozwolił tak jasno określić rodzaj funkcjonującej w nich idei równości. Pojęcie równości społecznej, jakie daje się w odniesieniu do nich zrekonstruować, sprowadza się w gruncie rzeczy do systemu preferencji dla grup społecznych o szczególnej ważności bądź szczególnie upośledzonych. Ten rodzaj równości wobec braku innego terminu nazwijmy umownie protekcyjnością w stosunku do niektórych grup społecznych. System preferencji ogranicza się do wskazywania na konieczność poprawy sytuacji społecznej jakiejś grupy bez określenia pułapu, do jakiego owa poprawa ma dojść, oraz jakiego typu różnice



w położeniu grup społecznych mogą być akceptowane.

### **Sprzeczności i integracja społeczna**

Problematyka nierówności społecznych i struktury społecznej jest związana z zagadnieniem integracji społeczeństwa. Prześledźmy więc z kolei, jak związki te zostały wyrażone w dokumentach partyjnych. W świetle poczynionych wyżej uwag można zaryzykować twierdzenie o konkurencyjności tych dwu problemów. Na czym ona polega? Otóż integracja społeczna zachodząca na wielu płaszczyznach, umożliwia realizację celów społeczeństwa socjalistycznego bardziej sprawną niż w sytuacji sprzeczności lub antagonizmów. Stąd znaczenie tendencji integracyjnych jest szczególnie duże w systemie socjalistycznym.

O integracji mówi się w materiałach zjazdowych bardzo często. Jest to bądź ogólny postulat, wskazujący na integrację jako wartość o dużym znaczeniu, bądź opis sytuacji integracyjnej, bądź też nawoływanie do tworzenia podstaw integracji całego społeczeństwa.

Integracja zachodzić może wokół pewnych wzorów i celów (treści) wspólnych wielu grupom.

Spółceństwo zintegrowane wokół socjalistycznego systemu wartości, wokół polityki partii i wytyczanych celów społecznych — to wzór, który propagowany jest w dokumentach partyjnych całego badanego okresu. Z tego punktu widzenia społeczeństwo stanowi dość amorficzną, słabo zróżnicowaną masę, która skoncentrowana jest wokół władzy, stanowiącej coś w rodzaju „rdzenia”, centralnego ośrodka takiej zbiorowości. Jednakże dla problematyki równości społecznej nie te płaszczyzny integra-

cji wydają się najistotniejsze. Związki między koncepcją równości społecznej a koncepcją integracji wymagają sięgnięcia do klasowo-warstwowych płaszczyzn integracji (lub obejmujących innego typu grupy społeczne o dużej doniosłości, np. mieszkańców wsi i mieszkańców miast). Nierówności społeczne są bowiem specyficznym rodzajem różnicowań między grupami społecznymi (klasami, warstwami), a nie między jednostkami czy między jednostkami a ośrodkiem władzy. Chcąc wypowiedzieć się na temat konkretnych nierówności społecznych, musimy określić konkretne podmioty tych nierówności, musimy więc mieć jakieś wyobrażenie tego, między kim a kim stosunek nierówności zachodzi.

Systematycznie ponawiane w badanych dokumentach partyjnych postulaty integracji grup społecznych wiążą się z opisem istniejącego już silnego zintegrowania społeczeństwa, zatarcia się różnic społecznych i społecznych sprzeczności. Na skutek takiego ujęcia społeczeństwo składające się z rozmaitych klas, warstw, grup społecznych jawi się jako społeczeństwo, w którym poczucie różnic bądź nierówności społecznych nie powinno istnieć. Integracja bowiem to m.in. zanik poczucia odrębności, a więc i w pewnym sensie zanik poczucia nierówności. W takim społeczeństwie ustalenie relacji między grupami społecznymi na płaszczyźnie „równość — nierówność społeczna” jest niepotrzebne. Podkreślanie hierarchii pozycji i różnic między nimi, nawet jeśli idzie w parze z postulatem ich niwelacji, służyć może tendencjom dezintegracyjnym. Stąd pojawia się skłonność do opisywania zachodzących procesów społecznych jako „podnoszenia pozycji” czy „awansu społecznego” zamiast w kategoriach niwelowania różnic. To zaś z kolei wywiera wpływ na sposób formułowa-

nia w materiałach zjazdowych PZPR problematyki egalitaryzmu społecznego.

W praktyce społecznej nacisk na integrację może utrudnić realizację tendencji egalitarnych, które koncentrują się na wykrywaniu i niwelowaniu rozmaitych płaszczyzn nierówności społecznych.

## 7 DYSKUSJE O RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ W POLSCE

Dyskusje na temat równości społecznej toczyły się w Polsce w okresie powojennym bardzo nierównomiernie i w zależności od etapu historycznego nieco różniły się charakterem. Wzrost zainteresowania problemami równości społecznej następował zwykle w okresach napięć społecznych i gospodarczych. Pierwsze lata były okresem ożywionych dyskusji nad kształtem socjalizmu w Polsce, dyskusji, w których kwestia równości odgrywała pewną rolę jako przynależna do praktyki socjalizmu. Wspomnieć tu należy deklaracje ideowo-programowe ruchów politycznych, takich jak PPR, PPS, OMTUR, ZMW, SD, SL, a także szereg broszur politycznych wydawanych w owym okresie, jak chociażby broszura W. Sokorskiego *Co obiecuje PPR robotnikom*. Deklaracjom i dyskusjom towarzyszyła silna dążność społeczna do czegoś w rodzaju „plebejskiego egalitaryzmu”, wynikła z rozbudzonych nadziei życiowych wielkich grup społecznych — robotników i chłopów.

Po roku 1948, po zjednoczeniu ruchu robotniczego i zdogmatyzowaniu życia społeczno-poli-

tycznego, nie było w Polsce sprzyjających warunków do dyskusji na temat różnych wersji egalitaryzmu. Jednocześnie był realizowany swoisty egalitaryzm (pod hasłem sprawiedliwości dziejowej), mający na celu wydzwignięcie materialne i kulturalne klas uprzednio upośledzonych — robotników i chłopów. Służyły temu zarówno takie globalne działania, jak reforma rolna i nacjonalizacja przemysłu, jak i szereg działań pomniejszych kalibru, mających jednak ogromne znaczenie społeczne. Wspomnieć tu należy akcję upowszechniania kultury, rozwój instytucji wczasów pracowniczych, akcję zwalczania analfabetyzmu, kursy dokształcające dla przodujących robotników, obsadzanie stanowisk działaczami robotniczymi itp. Działania te różnie się dzisiaj ocenia, wskazuje się na wiele błędów, jakie popełniano w imię dźwignia klas upośledzonych, mówi się, że często były to działania pozorne, że były szkodliwe, np. hamowały rozwój życia kulturalnego przez nastawienie na przekazywanie schematów i wzorów „do naśladowania”. Niemniej był to okres, w którym — nie dyskutując wiele o równości — starano się ją w elementarnym wymiarze zapewnić. Dyskusje natomiast rozpoczęły się dopiero około roku 1956, a dotyczyły głównie ograniczeń praktycznie realizowanej w poprzednim okresie wersji egalitaryzmu plebejskiego, która w zamian za rzeczywiste spłaszczenie rozpiętości społecznych między wielkimi grupami społecznymi zabrała wiele z wolności i możliwości przynależnych poprzednio jednostce oraz wytworzyła enklawy „dobrobytu” (był to dobrobyt jak na owe czasy), symbolizowane przez „sklepy za żółtymi firankami”. Tę ostatnią sprawę poruszyła redakcja „Po prostu”, temat podjęły również (choć w łagodniejszym tonie) inne czasopisma. „Sklepy za żółtymi firankami” obsługiwały ściśle ogra-

niczoną grupę ludzi, powiązaną z systemem władzy. Można w nich było nabyć towary trudno dostępne lub wręcz nieosiągalne w innych sklepach. Istnienie „żółtych firanek” było dowodem, że realizacja „sprawiedliwości dziejowej” może sama z siebie rodzić następne niesprawiedliwości, jeżeli jest dokonywana poza kontrolą społeczną. Sklepy te zlikwidowano wkrótce po podjęciu tej sprawy przez publicystykę.

Następnie dyskusje nad egalitaryzmem uległy społecznemu zapomnieniu, bowiem perspektywa podnoszenia stopy życiowej, otwarta po październiku, skutecznie odwróciła uwagę od proporcji podziału i innych zagadnień z egalitaryzmem związanych. Problematyka równości pojawiła się znów na łamach prasy w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, jako wynik niezadowolenia z osiągniętego poziomu stopy życiowej i rozczarowania do polityki „małej stabilizacji”. Pojawiła się w dyskusjach drugiej połowy lat sześćdziesiątych teza, że szybki wzrost ekonomiczny wymaga wzrostu rozpiętości i że stagnacja gospodarcza jest wynikiem nadmiernego zrównania podziału. Wokół tej tezy rozgorzała dyskusja, której główne wątki postaram się przedstawić.

#### Dyskusje prasowe w latach 1966—1971

Spośród czasopism uczestniczących w dyskusji o równości społecznej wzięłam pod uwagę jedynie czasopisma społeczno-polityczne przeznaczone dla szerokich kręgów odbiorców. Dyskusje na temat równości społecznej podjęły w latach sześćdziesiątych głównie następujące czasopisma: „Współczesność”, „Argumenty”, „Miesięcznik Literacki”, „Więź”, „Polityka”, „Perspektywy”, „Nowe Drogi”. Okres ten charakteryzował się nierównomiernym na-

sileniem dyskusji nad równością społeczną, jak również — związanym z decyzjami o charakterze politycznym, gospodarczym i społecznym — nierównomiernym nasileniem poszczególnych wątków tej dyskusji.

Początek lat sześćdziesiątych upłynął pod znakiem ożywienia społecznego i gospodarczego, które było następstwem popaździernikowych przemian politycznych. W następnych latach wystąpiły trudności gospodarcze. Kolejne podwyżki cen spowodowały wzrost kosztów utrzymania, co nie pozostało bez wpływu na nastroje społeczne. W pierwszej połowie lat sześćdziesiątych podwyższono znacznie ceny biletów PKP, w 1966 roku — ceny papierosów i alkoholu, w 1967 roku wzrosły opłaty za komunikację miejską, w styczniu 1968 roku do-

Tab. 3. Wskaźnik kosztów utrzymania przeciętnej rodziny pracowniczej

Wyszczególnienie	1966	1967	1968	1969
	1965 = 100			
Ogółem	101,2	102,7	105,2	106,8
Zywność	98,4	100,2	104,1	106,4
Odzież i obuwie	100,3	100,3	100,8	100,9
Mieszkanie	121,0	120,9	121,1	121,4
Opał i światło	100,0	99,7	99,7	99,7
Higiena i ochrona zdrowia	101,1	101,8	103,1	103,5
Kultura, oświata				
sport	99,6	98,8	98,7	98,8
Alkohol i tytoń	106,8	115,9	115,9	120,5
Komunikacja, łączność	100,1	114,2	128,2	128,8

Źródło: Rocznik Statystyczny 1970, tab. 3/786.

konano podwyżki cen mięsa i przetworów mięsnych. Pewną orientację w skali wzrostu przeciętnych kosztów utrzymania daje tabela 3. Jednocześnie zaobserwować można było zmiany w podziale funduszu narodowego, wyrażające się w tendencji do zmniejszania funduszu spożycia zbiorowego. Służyły temu podwyżki opłat za przedszkola, żłobki, w budownictwie mieszkaniowym zmniejszenie udziału budownictwa kwaterunkowego na rzecz spółdzielczego, wzrost opłat za mieszkanie itp. Tendencję tę zauważyć można, śledząc udział poszczególnych gałęzi gospodarki narodowej w nakładach inwestycyjnych w latach 1960—1969 (tabl. 4).

Przy tendencji do zwiększania udziału przemysłu i rolnictwa w nakładach inwestycyjnych — regularnie malały nakłady na gospodarkę komunalną i mieszkaniową, na oświatę, naukę, kulturę, ochronę zdrowia i opiekę społeczną.

Zjawiska te powodowały obniżenie się stopy życiowej dużych grup ludności. Publicystyka reagowała na te zmiany z pewnym opóźnieniem. W lutym 1971 roku odbyła się w „Argumentach” dyskusja redakcyjna, w której Leszek Gilejko oświadczył: „Zgadzam się z tym, że proces egalitaryzacji naszego społeczeństwa uległ od pewnego czasu znacznemu zahamowaniu. Dały o sobie znać zjawiska i procesy przeciwstawne — zwiększenie się różnicowania społecznego, i to nie tylko w sferze wielkości dochodów. Zgadzam się też z tymi głosami, w których zawarte jest stwierdzenie, że tą grupą społeczną, która w największym stopniu ma powody do uznania, iż proces egalitaryzacji uległ zahamowaniu, jest klasa robotnicza”.<sup>1</sup>

W tym samym roku Władysław Ratyński,

<sup>1</sup> *Dziś i jutro polskiego egalitaryzmu*. „Argumenty” 1971, nr 13.

Tab. 4. Udział różnych gałęzi gospodarki w nakładach inwestycyjnych w okresie 1960—1969 (w %)

Działy gospodarki narodowej	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
	Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Przemysł	44,1	45,7	46,4	46,9	46,1	44,9	43,8	43,9	44,4	45,2
Budownictwo	3,6	3,1	3,9	4,0	3,7	4,0	4,3	4,6	4,6	4,9
Rolnictwo	8,2	8,3	8,9	9,8	11,7	12,5	12,6	12,2	12,2	12,1
Leśnictwo	0,5	0,5	0,4	0,5	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4
Transport i łączność	11,4	12,3	12,1	12,0	11,7	12,3	12,8	13,2	12,5	12,4
Obróć towarowy	3,7	3,3	3,4	3,2	2,9	3,6	3,9	4,2	4,3	3,7
Gospodarka komunalna i mieszkaniowa	18,6	18,1	16,5	15,7	15,4	14,4	14,4	14,5	14,6	14,4
w tym gospodarka mieszk.	13,8	13,6	12,1	11,5	11,4	10,6	10,6	10,5	10,7	10,5
Oświata, nauka i kultura	6,0	5,3	5,0	5,0	5,0	4,8	4,9	4,0	3,9	3,7
Ochrona zdrowia, opieka społeczna, kult. fizyczna	2,7	2,3	2,3	2,0	1,9	1,8	1,9	1,9	2,0	2,0
Inne	1,1	1,1	0,9	0,9	1,0	1,0	1,1	1,0	1,2	1,2

Zródło: Rocznik Statystyczny 1970, tab. 4/131. Przeliczenia procentowe własne.

polemizując z artykułem Z. Załuskiego *Trzeci problem*, pisze: „Zbigniew Załuski twierdzi, że istnieje u nas minimalna rozpiętość płac. A jak jest faktycznie? Do niedawna rozpiętość między najniższą i najwyższą płacą w przedsiębiorstwach przemysłowych kształtowała się w stosunku 1:20 i więcej. W wyniku tegorocznych zmian płacowych rozpiętość ta obniżona została jak 1:16. W innych krajach socjalistycznych (i nie tylko socjalistycznych) jest ona znacznie niższa. Na Węgrzech np. wynosi jak 1:9 i w zupełności wystarcza do odpowiedniego zróżnicowania siły bodźcowego oddziaływania płac. W jakim stopniu udział poszczególnych grup ludności pracującej w podziale funduszu płac jest nierówny, wystarczy przytoczyć, iż najmniej liczna, a najwyższej zarabiająca grupa otrzymuje czwartą jego część. Czyli 75% funduszu płac przypada na 92% ogółu zatrudnionych, a 8% zatrudnionych otrzymuje 25% funduszu płac”<sup>2</sup>

Wyraźny nurt krytyki nadmiernego rozwarstwienia naszego społeczeństwa pojawia się bezpośrednio po grudniu 1970 roku. W artykułach z lat 1967—1969 dominuje opis socjalistycznych przemian dokonanych w Polsce po II wojnie światowej. Przemiany te oceniane są dodatnio bądź ujemnie, niemniej istnieje silna tendencja do podkreślania wysokiego stopnia egalitaryzacji społeczeństwa. Głosy takie, jak przytoczona poniżej wypowiedź Zbigniewa Brynikowskiego, należą do sporadycznych. Brynikowski, polemizując z artykułem Aleksandra Paszyńskiego *Indywidualnie czy zbiorowo?*, pisze: „Myślę, że dla wszystkich obywateli odczuwalne były w ciągu ostatnich lat tendencje do ograniczania zakresu i wielkości konsumpcji zbiorowej, dostępnej całemu społeczeństwu lub

<sup>2</sup> W. Ratyński, *Praca i płaca*. „Argumenty” 1971, nr 47.

wielkim jego grupom, chociaż z pewnością były one niejednakowe w odniesieniu do różnych jej dziedzin i różnych środowisk społecznych”.<sup>3</sup>

Lata 1967—1969 są ponadto okresem szczególnego nasilenia (w porównaniu z całym okresem 1960—1970) głosów domagających się zapoczątkowania procesów, które zmniejszyłyby stopień egalitaryzacji społeczeństwa polskiego. I tak np. Jan Kłys w artykule *Kabała egalitaryzmu* postuluje: „W warunkach ograniczonej wielkości środków trzeba dokonać wyboru między rozcięciem posiadanych możliwości na rzecz równego podziału a koncentracją środków w celu stworzenia zdecydowanych bodźców zainteresowania dla wąskiej, ale społecznie ważnej kategorii obywateli. Doświadczenie powojennego dwudziestolecia każe się w zasadzie opowiedzieć za drugą ewentualnością”.<sup>4</sup> Nierównościami i zróżnicowaniami społecznymi przypisywano rolę bodźców przeciwdziałających małej aktywności społecznej i zawodowej dużych grup ludzi. Wiktor Osiatyński pisze: „Nie można [...] zaprzeczyć, że posiadanie pewnego rodzaju dóbr przez wąskie grono obywateli jest poważnym czynnikiem zwiększającym aktywność reszty”.<sup>5</sup>

W dyskusji na temat równości społecznej zabierali głos zarówno publicyści zawodowi, jak i ludzie nauki. Zróżnicowanie wiedzy, kwalifikacji i zainteresowań piszących stwarza analizującemu te wypowiedzi wiele trudności, wynikających z niejednoznaczności poruszanych problemów. Kiedy dokładniej zanalizować wypowiedzi, okazuje się, że pisząc o „egalitaryzmie” bądź o „równości społecznej” autorzy mó-

<sup>3</sup> Z. Brynikowski, *O równe szanse*. „Współczesność” 1968, nr 24.

<sup>4</sup> „Więź” 1967, nr 5.

<sup>5</sup> W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*. „Współczesność” 1967, nr 23.

wią o sprawach bardzo różnych, takich jak:

— ideologia równości społecznej i jej rola w marksizmie;

— egalitarna bądź nieegalitarna polityka społeczna;

— egalitarne bądź nieegalitarne postawy społeczne.

Zdarza się, że publicyści z zapalem bronią każdy swoich racji, uważając je za wzajemnie przeciwstawne, podczas gdy są to racje po prostu różne. Najczęstszym nieporozumieniem jest polemika autorów, z których jeden pisze o normie równości społecznej w dostępie do dóbr społecznie pożądanых, drugi natomiast zajmuje się zagadnieniem, „ile się komu należy” (w myśl zasady płacy według pracy) albo jakie powinny być płace, aby były sprawiedliwe (przy czym sprawiedliwość rozumie się bardzo rozmaicie).

Powstaje pytanie, jakie stanowiska zarysowały się w analizowanej dyskusji. Podziałem, który swoją oczywistością rzuca się w oczy i który uwzględniają sami uczestnicy publicystycznych sporów, jest podział na zwolenników tendencji egalitarnych i zwolenników tendencji elitarnych. Istnieje ponadto grupa dyskutantów, która nie opowiada się za żadną ze stron, usiłując łączyć elementy egalitarne z elitarnymi.

Zwolennicy tendencji egalitarnych, jak i elitarnych nie stanowią grup jednorodnych. Można wyróżnić wśród zwolenników egalitaryzacji grupę zadowolonych z osiągniętego poziomu równości społecznej w Polsce, obawiających się jedynie ewentualnego zwiększenia nierówności, i grupę, która uważa, że osiągnięty poziom równości społecznej nie jest zadowalający. Również zwolenników elitaryzmu podzielić można na tych, którzy uważają, że obecnie nierówności społeczne są wystarczające, a za-

bierają głos w obawie, że egalitaryści są temu *status quo* przeciwni, i na tych, którzy domagają się zwiększenia nierówności społecznej.

Argumenty, których używają dyskutanci, są bardzo różnorodne, niemniej zamykają się w pewnym ograniczonym kręgu spraw i problemów, do których odnoszą się obie strony, choć w przeciwstawnej konotacji.

Zarówno zwolennicy tendencji egalitarnych, jak i ich przeciwnicy powołują się na postawy społeczeństwa polskiego wobec równości społecznej. Egalitaryści przypisują społeczeństwu postawy z gruntu egalitarne. Przeciwnicy egalitaryzmu powołują się na postawy nieegalitarne. Rzecz charakterystyczna — odwoływanie się do społecznych postaw w zasadzie nie jest poparte materiałem dowodowym w postaci wyników badań i sondaży. Wojciech Wieczorek w ankiecie „Więź” stwierdza: „We współczesnym społeczeństwie polskim dominują raczej tendencje antyegalitarystyczne [...]. Tendencje egalitarystyczne mają charakter statyczny i dają o sobie znać w odwoływaniu się do poczucia sprawiedliwości. [...] tendencje antyegalitarystyczne mają charakter dynamiczny i dają o sobie znać także w odwoływaniu się do poczucia sprawiedliwości”.<sup>6</sup>

Wiesław Szyndler-Głowacki w dyskusji redakcyjnej w „Argumentach” stwierdza: „jednak nadal nierówność między ludźmi jest przez nasze społeczeństwo silnie odczuwana. Przecież w socjalistycznym społeczeństwie egalitaryzm był i jest hasłem sztandarowym. A nasze społeczeństwo, zwłaszcza klasa robotnicza, nie czuje się w tej chwili dostatecznie usatysfakcjonowane dotychczasową realizacją tego hasła”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> W. Wieczorek, *Idea równości na cenzurowanym*, „Więź” 1967, nr 7—8.

<sup>7</sup> *Dziś i jutro polskiego egalitaryzmu...*

Jerzy Jabłonowski w artykule *Równość i postęp* powołuje się na badania socjologiczne, uogólnione na „różne kraje socjalistyczne” (autor nie precyzuje, o jakie kraje i jakie badania chodzi, ani nie podaje, kiedy i przez kogo były one robione): „Wbrew lansowanym czasami opiniom klasa robotnicza jako całość bynajmniej nie jest entuzjastką równościowego podziału. Z fragmentarycznych zwiadów o charakterze socjologicznym, przeprowadzonych w różnych krajach socjalistycznych, nad stosunkiem klasy robotniczej do zróżnicowania płac, można wymienić trzy typy postaw: 1) robotnicy z dziada pradziada, rozumiejący lepiej mechanizm rozwoju, są z reguły zwolennikami zróżnicowania dochodów, jeśli są one powiązane z wynikami pracy; 2) klasa robotnicza w pierwszym pokoleniu, wywodząca się z chłopstwa, zwłaszcza małorolnego, wykazuje znacznie większe skłonności do egalitaryzmu. Wynika to zarówno z przeszłego — tzn. chłopskiego — ideału sprawiedliwości, jak i znacznie mniejszego zrozumienia dla nowoczesnych metod wytwórczych. Wreszcie 3) kolejną grupę stanowią pracownicy o niskich dochodach, zwłaszcza jeśli dotyczy to całych gałęzi gospodarki. Ci są na ogół zwolennikami «urawniłowki»”.<sup>8</sup>

Jak widać z przytoczonych fragmentów, autorzy wypowiedzi formułując arbitralne sądy o egalitaryzmie bądź antyegalitaryzmie społecznych postaw nie precyzują, o jaki zakres egalitaryzmu tu chodzi. Jabłonowski na przykład pisze jednocześnie o stosunku do „równościowego podziału”, „zróżnicowania płac”, o „podstawie egalitarnej”. Z kontekstu sądzić można, że autorowi chodzi o stosunek badanych robotników do zróżnicowania płac,

<sup>8</sup> „Polityka” 1968, nr 22.

które jest tylko częścią syndromu postawy egalitarnej bądź nieegalitarnej.

Tak samo niejednoznacznie pisze Jerzy Urban w artykule *Pod prąd*, omawiając wyniki badań ankietowych „Polityki” na temat słusznej płacy: „Bardzo często ludzie deklarują przekonanie egalitarne, ponieważ zaspokaja to ich poczucie sprawiedliwości, ale jednocześnie powiadają, że mają bardzo znaczne aspiracje materialne, i uważają, że powinny one zostać zaspokojone szybciej niż apetyty innych ludzi, bo to im się należy z racji wykształcenia, fachowości, znaczenia ich pracy, usilności trudów zawodowych, z tytułu korzyści, jakie pracując przynoszą społeczeństwu. Czyli, że te same osoby, które pragną większej równości, zarazem oczekują wysforowania dochodów swoich i ludzi im podobnych, i to tym bardziej, im wyższe szczeble osiągają w hierarchii dochodów”.<sup>9</sup>

Akceptacja zróżnicowanych dochodów nie musi się klócić z pragnieniem równości społecznej, jeżeli się tę równość pojmuje dostatecznie szeroko, tak, aby wymóg słabego zróżnicowania dochodów był jedynie częścią uznanej idei równości. Utożsamianie egalitaryzmu z równościowym podziałem dochodu narodowego lub nawet tylko polityką płac jest wątkiem przewijającym się w całej dyskusji.

Uczestnicy tych sporów nawiązujący do historii w swym rozważaniu egalitarnych lub antyegalitarnych postaw społeczeństwa polskiego, powołują się na te same fakty, różnie je jednak interpretując. Jan Strzelecki w ankiecie „Więzi” na temat *Współczesny egalitaryzm polski* pisze: „Trzeba by sobie zdać sprawę, w jakim stopniu, z jaką siłą pewne określone, wyraźne tendencje i wartości ega-

litarystycznego typu tkwiły w świadomości społecznej różnych klas i warstw naszego narodu. Podzieliłbym te tendencje na tendencje dwojakiego rodzaju. Jedne to te, które rodziły się w klasach zwanych umownie klasami ludowymi, tymi, które w strukturze społecznej klasowego społeczeństwa zajmowały miejsca niższe w zakresie dostępu do pewnych wartości, które zajmowały pozycje wykonawcze, nie kierownicze. To jest klasa chłopska w dużej swojej masie i klasa robotnicza. Ten egalitaryzm był związany z wyraźnym poczuciem niesprawiedliwości społecznej. [...] Na tamten, powiedziałbym — tradycyjny typ egalitaryzmu ludowego nałożyły się doświadczenia okupacji. [...] W tych warunkach szeroko rodził się egalitaryzm wynikający z przeżyć i sytuacji okupacyjnej wspólnoty, szczególnie silny w młodym pokoleniu ruchu oporu. Wydaje mi się, że jest to ten drugi typ egalitaryzmu, który oczywiście najsilniej był przeżywany przez ludzi pochodzących z warstw uprzednio uprzywilejowanych”.<sup>10</sup>

W tej samej ankiecie „Więzi” Zdzisław Szpakowski pisze: „Strukturę społeczną narodu polskiego, rozdzieloną na dwie podstawowe, absolutnie nierówne w stosunku do siebie grupy społeczne, cechował daleko idący egalitaryzm w ramach obu tych grup [tj. „panów” i „chamów” — E. K.]. [...] Funkcjonowanie ideologii egalitarnych w naszym społeczeństwie okresu międzywojennego jest oczywiste. Najbardziej masowe siły społeczne i obozy polityczne pierwszej połowy XX wieku, od narodowców zaczynając, a poprzez ludowców i socjalistów na komunistach kończąc, zakładały jako zasadę swoich programów i wyobrażeń

<sup>10</sup> J. Strzelecki, *O perspektywę awansu zawodowego*. „Więź” 1967, nr 5.

<sup>9</sup> „Polityka” 1971, nr 22.



społecznych ideę egalitarną. [...] Warunki okupacyjne sprzyjały załamywaniu się istniejącej struktury społecznej, a także utrwalonym poglądom na prestiż i hierarchię poszczególnych warstw. W okupacyjnych warunkach życia wyrastały fortuny spekulantów i dorobkiewiczów [...]. Ten swoisty «grynderski» kapitalizm, rzec by można, stał się prekursorem tendencji antyegalitarnych w naszym społeczeństwie”.<sup>11</sup>

Warunki okupacyjne, które według Strzeleckiego prowadziły do rozpowszechnienia się postaw egalitarnych, według Szpakowskiego prowadzą do rozpowszechnienia postaw antyegalitarnych. Oczywiście można założyć, że Strzelecki mówi o innej sferze zjawisk (ruch oporu) niż Szpakowski (spekulacje). Jednak każdy z nich z cząstkowej analizy warunków okupacyjnych wysnuwa wnioski dotyczące dominujących tendencji w powojennych postawach społeczeństwa. Z naszego punktu widzenia istotne jest to, że sięganie do historii służy tu jedynie wydobywaniu materiału dowodowego na poparcie jakiejś tezy. Jest tak zarówno u egalitarystów, jak i ich przeciwników.

Argumentem chętnie używanym przez obie strony jest również wyższość etyczna egalitaryzmu bądź antyegalitaryzmu. I tak na przykład Wiktor Osiatyński pisze: „Drugim czynnikiem nakazującym umiar w realizacji dążeń egalitarnych są problemy związane z kształtowaniem wzorów i postaw moralnych społeczeństwa. [...] Zdrowie moralne społeczeństwa, aktywność jednostek i jak najdalsze wykorzystywanie ich działań dla dobra powszechnego domagają się pewnej hierarchizacji według uznawanych bodźców i wzorców moralnych”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Z. Szpakowski, *Egalitaryzm polski — prawdy i mity*. „Więź” 1967, nr 7—8.

<sup>12</sup> W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*. „Współczesność” 1967, nr 23.

Stefan Kurowski w ankiecie „Więzi” również wypowiada się w tym duchu, krytykując „egalitaryzm radykalny”, przez który rozumie zniesienie wszelkich różnic typu społecznego między ludźmi. „Niepodważalna moralnie zasada nagrody i kary prowadzi w konsekwencji do uznania za moralne tych różnic między ludźmi, które są konsekwencją ich indywidualnej odpowiedzialności za czyny. [...]”

Zasada wartości indywidualności i osoby wymaga takiej organizacji społeczeństwa, by możliwy był pełny rozwój jednostki, który mieści w sobie również kształtowanie warunków życia dla własnych dzieci jako przedłużenie własnej osobowości w następnym pokoleniu. Likwidacja zupełna dziedziczenia byłaby więc sprzeczna z najwyższym dobrem moralnym.

Program radykalnych równościowców spotyka się z jeszcze większą krytyką. Jego przeciwnicy widzą w nim nie szlachetne dążenie do zapewnienia najwyższego poziomu egzystencji dla każdego, ale przeciwnie, uważają, że jest on motywowany niskim i wstrętnym uczuciem zawiści wobec wszystkiego co się wyróżnia, co stoi wyżej. Uczucie zawiści, będące zlepkim fałszu, nienawiści i egoizmu, pragnie stworzyć porządek, w którym wszelkie wartości zostałyby sprowadzone do poziomu najniższego, a więc pozbawić ludzkość tych wartości. Wulgarny egalitaryzm najlepiej wyraża się w brutalnym zawołaniu: «czy się stoi czy się leży, dwa patyki się należy». Niemoralność takiego hasła jest, rzecz jasna, oczywista”.<sup>13</sup>

Problem wyższości moralnej jednej z tendencji, jej wpływu na oblicze etyczne społeczeństwa, w argumentacji egalitarystów zyskuje przeciwstawne ujęcie. Juliusz Waclawek w ar-

<sup>13</sup> S. Kurowski, *Przeciw naiwnemu egalitaryzmowi*. „Więź” 1967, nr 67.

tykule *Komu urodę życia* (polemika z artykułem A. K. Wróblewskiego) pisze: „Nim dojdziemy do komunizmu, w całym okresie przejściowym od kapitalizmu do komunizmu społeczeństwo musi przejść przez realizowaną w socjalizmie jako tendencję szkołę egalitaryzmu, po to, by ludzie mogli poczuć się i być równi wobec siebie. Socjalizm zarówno jako nauka, jak i idea, wiązał się zawsze w świadomości najszerzych mas ze zmniejszaniem, a nie ze zwiększaniem rozpiętości dochodów z pracy. [...] zbytek, gdy staje się powszechny, przestaje być zbytkiem, a przeciętny człowiek od coraz to nowych, coraz bardziej wymyślnych szczytów bogactwa i zbytku jest równie daleko jak i przedtem. Jest to więc sytuacja wiecznego nienasylenia się rzeczami i poświęcania wszystkich potrzeb człowieka włącznie z najważniejszą — jego wychowania i rozwoju zdolności — na rzecz jednej tylko: potrzeby rzeczy, pieniędzy i kupowania”.<sup>14</sup>

Wacławek upatruje źródło postaw moralnych ujemnych z punktu widzenia społeczeństwa socjalistycznego w tendencji do zwiększania rozpiętości dochodów z pracy. Szerzej ujmuje to zagadnienie Władysław Markiewicz: „Jeśli o rewolucji moralnej w społeczeństwie socjalistycznym chcemy dyskutować, to za punkt wyjścia powinniśmy raczej przyjąć założenie o istnieniu takich zasad i bodźców moralnych, które pozwalają w warunkach koniecznego na danym etapie rozwoju gospodarki narodowej różnicowania standardów życiowych utrwalić w społeczeństwie nadzieję czy zgoda pewność, iż nadejdzie jednak czas, kiedy — mam na myśli komunizm — idea równości ostatecznie zatriumfuje. Czyż można wątpić w mobilizującą rolę takiej wizji, jeśli socjalizm traktuje się

<sup>14</sup> „Polityka” 1969, nr 15.

nie tylko jako zasadę ekonomiczną, lecz także jako zasadę moralną?”<sup>15</sup>

Pozostałe wypowiedzi obrońców idei egalitarnej, w których występuje argumentacja typu etycznego, idą po tej samej linii. O ile przeciwnicy tendencji egalitarnych widzą w nich zło ze względu na wymogi chwili, które każą stosować zróżnicowanie co najmniej w takiej mierze, do jakiej społeczeństwo jest przyzwyczajone, aby bodźce były skuteczne, o tyle egalitaryści operują pojęciem „wizji społeczeństwa równościowego”, której to wizji przypisują silne znaczenie bodźcowe na każdym etapie rozwoju społeczeństwa. W parze z argumentacją etyczną idzie u antyegalitarystów powoływanie się na „naturę ludzką”. Widzą w niej skłonności przeciwstawne dążeniom egalitarystów. Stąd egalitaryzacja społeczeństwa ma prowadzić do konfliktów idei z dominującym typem osobowości społecznej, osobowości zdecydowanie antyegalitarnej. Stefan Kurowski we wspomnianej ankiecie „Więzi” wypowiada się na ten temat następująco: „Do zagadnienia równości i nierówności społecznej ludzie mają stosunek ambiwalentny. Ponieważ angażuje on silnie nasze własne interesy i jest przeniknięty emocjami, nasza ocena równości lub nierówności społecznej jako ideału społecznego jest zależna od naszej aktualnej pozycji. Na dolnych szczeblach drabiny społecznej będziemy silnie odczuwać nasze upośledzenie i głosić hasła równości. Jeśli znajdziemy się u góry, będziemy czerpać zadowolenie z różnicy dzielącej nas od «pospólstwa», dowodzić zasadności podziałów społecznych i głosić zalety nierówności. [...] Najpotężniejszym bodźcem, pobudzającym ludzi do działania nie tylko doraźnego,

<sup>15</sup> W. Markiewicz, *Moralna zasada zaufania*. „Argumenty” 1971, 51—52.

ale i na dłuższą metę, jest motyw zdobycia wyższego statusu społecznego [...]. Jest to dążenie do równości w sytuacji poniżenia i dążenie do wyróżnienia, gdy równość już jest uzyskana. A więc ten model społeczny jest lepszy, który zapewnia większą ruchliwość społeczną pionową, większą możliwość awansu społecznego”.<sup>16</sup>

Ten kierunek myślenia reprezentuje również Jan Kłys, który wychodząc od koncepcji natury ludzkiej z gruntu nieegalitarnej kreśli taki oto obraz ewentualnego „społeczeństwa równych”: „W utopijnym «społeczeństwie równych» nie ma mozolnego pięcia się ku górze, jak również nie ma nagłej degrengolady. Napędowa siła chęci wyróżniania się traci na znaczeniu, bo sama satysfakcja moralna — pozbawiona materialnych profitów — nie jest dostatecznie dynamicznym motorem ludzkich poczynań. Ruchliwość społeczna maleje. Zbiorowość przekształca się w organizm dość niemrawy, bardziej przypominający uporządkowane mrowisko niż społeczność żywych ludzi. Inicjatywie obywateli niewiele pozostaje pola do popisu, a więc siłą faktu poczyna zamierać”.<sup>17</sup>

Argumentacja, którą nazwałam umownie powoływaniem się na „naturę ludzką”, nie występuje w zasadzie wśród zwolenników egalitaryzmu.

Koncepcja antyegalitarnej natury ludzkiej i ponure opisy „społeczeństwa równych” sąsiadują u przeciwników egalitaryzmu ze wskazywaniem na utopijne elementy w ideologii równości. Dyskutanci czynią to na dwa sposoby: albo uznają ideologię równości za utopijną w samym założeniu, albo wskazują na jej ogra-

niczoność historyczną, na utopijność obecnych tendencji egalitarnych, przy czym używają argumentu, że egalitaryzm jest ideologią krajów biednych, poza nimi nie ma żadnego uzasadnienia ani w teorii, ani w rzeczywistości. Jacek Wejroch w artykule *W interesie rozwoju społecznego* jest rzecznikiem poglądu o zasadniczej utopijności idei egalitarnych: „Uznając egalitaryzm za absolutnie i bezwzględnie nadrzędną zasadę moralną porządku społecznego i kultury, musielibyśmy przyjąć, że zasada ta musi być użyta do weryfikacji wszelkich innych skal jakości i wartości. Że więc mamy prawo mówić, że cokolwiek jest dobre, słusne, sprawiedliwe, pożyteczne, mądre i piękne — to tylko o tyle, o ile jest równocześnie zgodne z egalitaryzmem, o ile go wspiera. Wszystko zaś, co w jakimkolwiek sensie oznacza naruszenie tej zasady, jest automatycznie nikczemne, niesprawiedliwe, brzydkie i nie zasługuje na jakiegokolwiek społeczne uznanie. Nie trudno dostrzec, że kryje się za tym stanowiskiem utopijne dążenie, utopijna wizja społeczeństwa jako tworu skończonego [...]. Że to wizja społecznej i kulturalnej śmierci, uwznioślonej moralnie termiery, pełnej uniformizacji i konformizacji, nieskończenie doskonałego biernego przystosowania bez potrzeby nawet sprzeciwu, bez poszukiwania zindywidualizowanego osobowego doświadczenia życia. To powrót do wizji raję sprzed grzechu pierworodnego, zanim jeszcze zaowocowało rajske drzewo wiadomości dobrego i złego”.<sup>18</sup>

Podobnie ujmuje zagadnienie Jan Kłys w cytowanym już artykule w „Więzi”. O historycznej ograniczoności idei egalitarnych pisze natomiast między innymi Jerzy Jabłonowski: „Stosunek między tendencją egalitarną a ele-

<sup>16</sup> S. Kurowski, *Przeciw naiwnemu egalitaryzmowi*. „Więź” 1967, nr 6.

<sup>17</sup> J. Kłys, *Kabała egalitaryzmu*. „Więź” 1967, nr 5.

<sup>18</sup> „Więź” 1967, nr 7—8.

mentami zróżnicowania wyniku, ogólnie rzecz biorąc, z poziomu gospodarczego kraju oraz z celów średniookresowych, tj. takich, w których mogą być zrealizowane zadania uznane przez państwo za ważne. Przewaga elementów równościowych występuje z reguły w okresach, kiedy poziom gospodarczy kraju nie jest jeszcze zbyt wysoki, a charakter produkcji nie wymaga zbyt wielkich kwalifikacji. Wiąże się to z tym, że poszczególne czynności mogą być wykonywane przez pracowników o niskich kwalifikacjach, a więc nie występują materialne bodźce dla zdobywania kwalifikowanych kadr, a podaż niewykwalifikowanej siły roboczej jest tak duża, iż występowanie elementów równościowych nie stanowi przeszkody w jej aktywizacji”.<sup>19</sup>

Na ten sam temat tak oto wypowiada się Jerzy Kleer: „Dotychczasową praktykę w zakresie podziału można ująć następująco: system podziału jest tym bardziej zbliżony do równościowego, w im bardziej «nienormalnych» warunkach buduje się społeczeństwo socjalistyczne; wówczas decydującą rolę odgrywają nakazy i bodźce moralne, patriotyczne. Taki podział występuje również tym silniej, im niższy jest poziom gospodarczy i oświatowy kraju. Stosowanie równościowej zasady podziału w zbyt długim okresie musi prowadzić i historycznie prowadziło do obniżenia tempa wzrostu, stagnacji, a nawet regresu gospodarczego”.<sup>20</sup>

Blisko związane z argumentacją o ograniczości historycznej idei egalitarnych są argumenty przeciwników równości powołując się na rzeczywistość gospodarczą kraju i na ekono-

mię w ogólności. Oto fragment wypowiedzi Wiktora Osiatyńskiego: „Proces postępu ekonomicznego nie tylko utrzymuje, ale niekiedy nawet musi zwiększać istniejące nierówności, gdyż polega on nie tylko na produkcji większej ilości dóbr, ale także i na ich zróżnicowaniu. Nowe dobra konsumpcyjne, które dziś są artykułami zbytku i luksusu, w przyszłości mogą stać się przedmiotami dostępnymi dla całego społeczeństwa. [...] Nierówność rozdziału dóbr, przy której pewne jednostki wcześniej korzystają z osiągnięć postępu technicznego, jest ceną płaconą przez społeczeństwo za sam postę”.<sup>21</sup>

Jerzy Urban w cytowanym artykule *Pod prąd* wypowiada zbliżoną myśl: „Słyszysz się niekiedy opinię, że dla socjalizmu charakterystyczna jest (lub być powinna) kształtowana dowolnie tendencja egalitarna. Takiemu wyobrażeniu o socjalizmie przeczy realna historia tej formacji ustrojowej, którą kształtowały i kształtować będą w większym stopniu obiektywne prawidłowości rządzące cywilizacyjnym rozwojem niż wolna wola kogokolwiek, również społeczeństwa jako całości. Przynajmniej tak jest i będzie, dopóki społeczeństwo nie zrezygnuje z postępu w materialnych warunkach życia jako ważnego celu zbiorowego albo nie osiągnie pełnej obfitości dóbr”.<sup>22</sup>

Na wymogi gospodarki — oczywiście odmiennie je formułując — powołują się również obrońcy idei egalitarnych. Jacek Syski pisze: „Wydaje się tedy, iż można zasadnie traktować ideę równości społecznej nie tylko jako wartość ludzką po prostu, lecz także — jako wartość technologiczną. Nie tylko w słabym

<sup>19</sup> J. Jabłonowski, *Równość i postęp*. „Polityka” 1968, nr 22.

<sup>20</sup> J. Kleer, *Uwagi o zasadach podziału*. „Nowe Drogi” 1968, nr 9.

<sup>21</sup> W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*, „Współczesność” 1967, nr 23.

<sup>22</sup> „Polityka” 1971, nr 22.

sensie terminu — jako niesprzeczną z technologicznym postępowaniem, lecz także w tym znaczeniu, iż stanowi ona jego impuls pozytywny — skoro, stwarzając maksymalną liczbę jednostek sytuacji «wolności do», optymalizuje w krwiobiegu społecznym poziom energii, inicjatywy i zdolności, które — jak wiadomo — rozdzielone są równo w społeczeństwie. Ale równość, o którą chodzi, to oczywiście nie abstrakcyjne zrównanie, lecz równość w sensie marksistowskim, powiązana z radykalną ideą wyzwolenia pracy samej, oznaczającą dźwignię się i przeobrażenie całego dotychczasowego społeczeństwa wokół nowych możliwości i nowych potrzeb”.<sup>23</sup>

Zwolennicy tendencji egalitarnych podkreślają również, że są one zgodne z różnie pojmowaną sprawiedliwością społeczną, że pomagają w jej realizacji. Wiesław Mysłek ujmując tę sprawę następująco: „Na pewno hasło egalitaryzmu może funkcjonować jako istotny stymulator polityki społecznej, jako czynnik określający niezbędne minimum egzystencji, jako program zabezpieczenia funduszu spożycia zbiorowego, jako idea umożliwiania wszystkim obywatelom równości szans startu, wreszcie jako hamulec nadmiernych i nieuzasadnionych różnicowań, w podziale dochodu narodowego. W tym sensie egalitaryzm jako stymulator polityki społecznej wspiera ideę realizacji społecznej sprawiedliwości, ale się z nią nie identyfikuje”.<sup>24</sup>

Krytycy tendencji egalitarnych również powołują się na ideę sprawiedliwości społecznej, dowodząc, że egalitaryzm jej nie zapewnia. W tym tonie utrzymany jest artykuł Zbignie-

wa Załuskiego *Trzeci problem*, z którego pochodzi poniższy urywek: „Dziś, niepostrzeżenie dla społeczeństwa, egalitaryzm zyskał nową bazę psychologiczną, a nawet społeczną. Stał się ideologią służebną tych, którym się nie chce, tych wygodniejszych, mniej dynamicznych, mniej ambitnych, a za to zawistnych. Może się stać w walce o podział narodowego bochenka chleba sztandarową ideologią nierobów, nieuków i utrzymanków [...]. Obecny system «ratowania tonących», to przerzucenie obowiązków opiekuńczych na zakład produkcyjny, pomieszenie zapomogi z zarobkiem jest głęboko dezorientujące, zacierając całkowicie różnicę między dobrą a złą pracą i jest głęboko niemoralne”.<sup>25</sup>

Argumentacja w dyskusji o równości społecznej odwołuje się również do dzieł klasyków, próbuje zrekonstruować zawartą tam wizję społeczeństwa równościowego. Jan Danecki w dyskusji na łamach „Miesięcznika Literackiego” w następujący sposób ujmując marksowskie dziedzictwo egalitarności: „Punktem wyjścia koncepcji Marksa jest «bogata potrzeba» ludzka, jest stwarzanie warunków wielostronnego rozwoju każdego członka społeczeństwa, i to zarówno jako konsumenta dóbr materialnych, jak też jako ich producenta, czerpiącego satysfakcję z kreatywnego dzieła własnej pracy. Także — jako obywatela, wywierającego istotny wpływ na bieg ogólnych spraw społeczeństwa; jako człowieka wielostronnych zainteresowań, chłonnego wartości kultury i zdolnego ją dalej rozwijać. Taki, nadzwyczaj ambitny cel zakłada równanie nie w dół, ale w górę, poprzez rozwój produkcji i twórczości duchowej. Zakłada więc ciągły wzrost sił wytwórczych społeczeństwa — zaś stopniowe

<sup>23</sup> J. Syski, *Równość bez mitów*. „Współczesność” 1969, nr 1.

<sup>24</sup> *Dziś i jutro polskiego egalitaryzmu...*

<sup>25</sup> „Argumenty” 1971, nr 44

wyrównywanie warunków życia klas i warstw społecznych stanowi zarówno rezultat materialnego rozwoju, jak też i jego bodziec”.<sup>26</sup>

Juliusz Waclawek polemizując z artykułem Andrzeja Krzysztofa Wróblewskiego *Zupa z kotła* pisze: „Jeśli marksiści występowali przeciwko prywatnej własności środków produkcji, to dlatego, że prowadzi ona do przepastnego materialnego zróżnicowania społeczeństwa, a w konsekwencji, na etapie rozwiniętego kapitalizmu — do antagonistycznych konfliktów klasowych i hamowania rozwoju ekonomicznego i społecznego. Stąd wyciągali wniosek o konieczności rewolucji socjalistycznej i uspołecznienia środków produkcji, nie jako celu samego w sobie, lecz jako środka przyspieszenia rozwoju gospodarczego i dania możliwości rozwoju wszystkim członkom społeczeństwa. Burżuazja wysuwała przeciwko komunistom argument, że ich koncepcje prowadzą do głajchszaltowania ludzi, likwidacji wyższych aspiracji, urody życia, i że w ogóle są one kresem postępu ludzkiego. Istota sprawy polegała rzeczywiście na tym, że chodziło o zniesienie postępu typu burżuazyjnego dla mniejszości i o zapewnienie urody życia, tj. nie tylko szans, lecz i warunków rozwoju dla wszystkich”.<sup>27</sup>

Jerzy Kleer i Wiktor Osiatyński, reprezentujący pogląd o konieczności utrzymania istniejących nierówności społecznych, również powołują się na teorię socjalizmu naukowego. Oto co pisze w „Nowych Drogach” J. Kleer: „Marks oczywiście zakłada istotne zrównanie, przede wszystkim na gruncie zniesienia prywatnej własności środków produkcji. Likwi-

<sup>26</sup> *Socjalistyczny egalitaryzm a postęp gospodarczy*. „Miesięcznik Literacki” 1968, nr 10.

<sup>27</sup> J. Waclawek, *Komu urodę życia*. „Polityka” 1969, nr 15.

dacja antagonizmów na tle stosunku do własności umożliwi także zmniejszenie dysproporcji między minimalną płacą a płacą maksymalną. W ten sposób zapewni się elementarne przesłanki społecznego zrównania. [...] podział według potrzeb może nastąpić dopiero w społeczeństwie bardzo rozwiniętym, w którym występować będzie obfitość dóbr materialnych. Rozdział każdemu według jego potrzeb bynajmniej nie oznacza jednakowego rozdziału, ponieważ ludzie są różni, a tym samym ich potrzeby są różne. Komunizm zaś dodatkowo zakłada rozkwit osobowości ludzkiej, dzięki czemu owe swoiste cechy ludzi rozwinięte jeszcze bardziej, a tym samym potrzeby będą kształtowały się w sposób zróżnicowany”.<sup>28</sup>

Wypowiedź Wiktora Osiatyńskiego<sup>29</sup> nie różni się argumentacją od wyżej przytoczonej.

Dla pełniejszej charakterystyki dyskusji nad równością w latach 1966—1971 należy określić częstość występowania argumentów danego typu w wypowiedziach reprezentantów dwu głównych tendencji: egalitaryzmu i antyegalitaryzmu. Na postawy społeczeństwa polskiego powołują się równie często zwolennicy egalitaryzmu (Syski, Szyndler-Głowacki, Strzelecki), jak i jego przeciwnicy (Kłys, Wieczorek, Osiatyński, Urban, Jabłonowski). Równie często jest po obu stronach powoływanie się na wyższość moralną danej idei — argumentacją taką posługują się egalitaryści, jak Markiewicz czy Waclawek, i antyegalitaryści, jak Kurowski, Załuski czy Osiatyński. „Natura ludzka” jako argument w dyskusji pojawia się głównie wśród przedstawicieli nurtu antyegalitarnego

<sup>28</sup> J. Kleer, *Uwagi o zasadach podziału*. „Nowe Drogi” 1968, nr 9.

<sup>29</sup> W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*. „Współczesność” 1968, nr 23.

(Kłys, Osiatyński, Kurowski). Nieobecność tego argumentu w wypowiedziach egalitarystów wskazuje w jakimś stopniu, że są oni przekonani o konieczności kształtowania osobowości społecznej ludzi w pożądanym kierunku, a więc zakładają jej plastyczność. Antyegalitaryści mówiąc o „naturze ludzkiej” kładą nacisk na pewne niezmiennie lub prawie niezmiennie według nich własności psychiki ludzkiej.

Oparcie w dziełach klasyków marksizmu znajdują najczęściej zwolennicy tendencji egalitarnych (Gulczyński, Waclawek, Danecki, Syski). Przeciwnicy idei równości wskazują często na jej elementy utopijne (Kłys, Wejroch, Jabłonowski, Urban, Kleer), natomiast żaden z egalitarystów nie wysuwa tezy o utopijności antyegalitaryzmu.

Argumenty ekonomiczne wysuwają głównie antyegalitaryści (Osiatyński, Załuski, Małachowski, Jabłonowski, Urban, Kleer), egalitaryści czynią to jedynie sporadycznie (Syski, częściowo Waclawek). Niektóre z analitycznych wypowiedzi zawierają coś więcej niż tylko krytykę pozycji przeciwnika. Zarysowują się pewne koncepcje pozytywne, z których najciekawsze wydają się:

a) próba analizy egalitaryzmu w szerokim rozumieniu — najpełniejsza w wypowiedziach Jana Malanowskiego, obecna także u Ryszarda Turskiego, Stefana Nowakowskiego, Leszka Gilejki, Jacka Syskiego;

b) próba połączenia elementów egalitarnych z antyegalitarnymi dla otrzymania koncepcji optymalnie przydatnej w warunkach naszego społeczeństwa. Propozycje takie sformułowali: Marcin Czerwiński, Jan Danecki, Jacek Wejroch;

c) wąska, ale interesująca propozycja Stanisława Widerszpila: określenia w badaniu

rzeczywistości społecznej „minimum statusu” — obok „minimum egzystencji”.

Egalitaryzm w szerokim rozumieniu reprezentuje Jan Malanowski w artykule *Materii pomieszanie*: „Idea egalitaryzmu mówi o potrzebie usunięcia źródeł nierówności społecznych jako zjawisk sprzecznych z poczuciem sprawiedliwości społecznej.

W szczególności egalitaryzm postuluje: 1. likwidację struktury klasowej jako podstawy wyzysku jednej klasy przez drugą; 2. po wtóre, dotyczy on usuwania przeciwieństwa między pracą fizyczną i umysłową; 3. postuluje likwidację nierówności społecznych wyrosłych na tle miejsca zamieszkania, tradycyjnie noszących na gruncie marksizmu nazwę przeciwieństw między wsią a miastem; 4. wyzwolenie społeczne kobiety; 5. ustanowienie nowego typu stosunków między narodami, opartych na zasadzie internacjonalizmu”<sup>30</sup>

Rozwinięcie tej koncepcji zawiera (chronologicznie wcześniejsza) wypowiedź Jana Malanowskiego w dyskusji w „Miesięczniku Literackim”. Czytamy tam: „Co oznacza socjalistyczny egalitaryzm? Oznacza on na pewno równość ludzi, ale równość jaką? Są pewne elementarne wymogi równości społecznej. Do nich należy na przykład równość wobec prawa [...]. Możemy również powiedzieć, że egalitaryzm to są równe mniej więcej lub jeżeli nie całkiem równe, to kompensowane w postaci wynagrodzenia materialnego warunki pracy. Tego typu egalitaryzmu [...] nie udało się nam wprowadzić. Można dalej powiedzieć, że egalitaryzm to jest równość w zaspokajaniu przez ludzi przynajmniej minimum egzystencji. Otóż ten typ egalitaryzmu, wydaje się, też nie jest realizowany, ponieważ po prostu nie mamy sprecyzowanego minimum egzystencji, które

<sup>30</sup> „Argumenty” 1971, nr 51—52.

byłoby po każdym ruchu cen ustanawiane na nowo. Dalej rozumiemy egalitaryzm jako równość szans życiowych, co było u nas eksponowane jako programowy efekt rewolucji socjalistycznej. Otóż ja powiedziałbym, że i ten typ egalitaryzmu istnieje u nas w postaci ograniczonej. Można dalej powiedzieć, że egalitaryzm to jest stworzenie ludziom możliwości realizacji ich podstawowych potrzeb różnego typu [...] uważam, że u nas w sposób umiarkowany zrealizowało się taką zasadę, jak możliwość faktycznego uczestnictwa na zasadach parytetowych różnych środowisk społecznych w życiu publicznym”.<sup>31</sup>

Charakterystyczną cechą prasowej dyskusji nad egalitaryzmem jest w latach 1966—1971 ograniczanie problemu prawie wyłącznie do zjawisk ekonomicznych — do kwestii podziału, „słusznej płacy”, bodźcowej roli płac itp. Nie wiele jest wypowiedzi ujmujących egalitaryzm szerzej. Sądzę, że one właśnie są szczególnie godne uwagi jako punkt wyjścia badań nad równością społeczną. Oprócz Jana Malanowskiego także Ryszard Turski zwraca uwagę na fakt, że równość społeczna to coś więcej niż równość dochodów.<sup>32</sup> Stefan Nowakowski w dyskusji redakcyjnej w „Argumentach” na temat *Wczoraj, dziś i jutro polskiego egalitaryzmu* określa procesy egalitarne jako „procesy wyrównywania sytuacji ekonomiczno-społecznych, zacierania różnic między wielkimi zbiorowościami: klasami, warstwami, zanikania między nimi barier, korzystania z tych samych instytucji przez jednostki z różnych zbiorowości.”<sup>33</sup> Badania nad egalitaryzmem w szerokim

<sup>31</sup> „Miesięcznik Literacki” 1968, nr 10.

<sup>32</sup> R. Turski, *Dziecięca choroba nierówności*. „Argumenty” 1969, nr 9.

<sup>33</sup> D. Zabłocka, *Dziś i jutro polityki społecznej*. „Argumenty” 1971, nr 8.

rozumieniu dają, jak sądzę, największe szanse wyznaczenia praktycznego zakresu przemian egalitarnych i uniknięcia skrzywień wynikających ze zbyt jednostronnego postrzegania zjawisk.

Próbą „pogodzenia sprzeczności”, wyjścia poza sztywne granice wyznaczone przeciwnymi poglądami jest tworzenie z idei egalitarnych i elementów antyegalitaryzmu zlepka na miarę i dla potrzeb chwili. I tak na przykład Jacek Wejroch pisze: „Warunkiem rozwoju społeczeństwa i kultury, szczególnie w naszych czasach i naszej cywilizacji, jest zarówno dążenie do podnoszenia średniej przeciętnej ludzkiego życia, a więc energiczne popychanie procesów egalitaryzacji, jak i — w nie mniejszym stopniu! — równoczesne formowanie się i działanie różnych elit, które przekraczając przeciętność pod każdym względem tworzą nowe wartości, nowe wzory, nowe, coraz wyższe, bardziej subtelne i bogatsze cele”.<sup>34</sup> Wymóg bieżącej funkcjonalności idei podkreśla również Wiktor Osiatyński: „Gdy uznajemy za postępową ideę egalitarną, nie możemy się cofać przed wnikliwym rozpatrzeniem, czy nie zawiera ona w sobie pewnych elementów, które mogłyby utrudnić harmonijny rozwój społeczeństwa. Dojrzenie negatywnych stron każdego zjawiska ułatwi przeprowadzenie rozsądnego rachunku społecznego i dokonanie trafnego wyboru. Niedopuszczalny jest więc sztywny podział na egalitaryzm i elitaryzm”.<sup>35</sup>

Praktyczne wskazówki dotyczące fuzji elementów egalitarnych z elitarnymi daje Jan Danecki, wypowiadając się w dyskusji na

<sup>34</sup> J. Wejroch, *W interesie rozwoju społecznego*. „Więź” 1967, nr 7—8.

<sup>35</sup> W. Osiatyński, *Uwag o równości c.d.* „Współczesność” 1968, nr 14.



łamach „Miesięcznika Literackiego”<sup>36</sup>, a także Marcin Czerwiński w wypowiedzi dla ankiety „Więź”.<sup>37</sup> Postulują oni przede wszystkim stały wzrost dochodów najszerszych grup ludności i nieustanną, wszechstronną weryfikację elity kierowniczej, dokonywaną pod kontrolą społeczną. Te elementy mają zapewnić harmonijność i stabilność systemu.

Ostatnią godną uwagi sprawą wyływającą z omawianej dyskusji jest sformułowana przez S. Widerszpila koncepcja „minimum statusu” jako komponentu „minimum egzystencji”. Stanisław Widerszpil pisze: „Droga redukcji nierówności społecznej typu stratyfikacyjnego jest przede wszystkim ustanowienie minimum statusu społecznego równego dla wszystkich. Chodzi tu o minimum statusu w takich 4 wymiarach, jak: 1) wykształcenie, 2) dochód i konsumpcja materialna, 3) udział we władzy (w procesach podejmowania społecznie ważnych decyzji), 4) szacunek społeczny. Chodziłoby o określenie minimum pozycji społecznej, poniżej którego nikt nie może spaść, nie gubiąc szansy uczestniczenia w swej wolności obywatelskiej. Chodziłoby też o ograniczenie możliwości osiągnięcia statusu społecznego tak odległego od ogólnego poziomu, że stwarza niebezpieczeństwa dla realizacji szans tych, którzy zajmują niższe pozycje. To są podstawowe problemy polityki społecznej”.<sup>38</sup> Koncepcja minimum statusu mieści się w zasadzie w problematyce poprzednio poruszanej, tzn. jest również próbą połączenia w funkcjonowaniu społeczeństwa

<sup>36</sup> „Miesięcznik Literacki” 1968, nr 10.

<sup>37</sup> M. Czerwiński, *Pozorne sprzeczności*. „Więź” 1967, nr 5.

<sup>38</sup> S. Widerszpil, *Ku równości startu*. „Argumenty” 1971, nr 14.

elementów egalitarnych z elitarnymi, niemniej ma charakter o tyle swoisty, że można ją wyodrębnić.

Dla analizowanej tu dyskusji nad równością społeczną charakterystyczne jest, że oponenti konstruowali sobie przerysowany, sztuczny w gruncie rzeczy obraz poglądów adwersarza i przeciwko tej konstrukcji wytaczali argumenty. Dotyczy to głównie antyegalitarystów, z ferworem rozprawiających się z mitycznym „radykalnym egalitarystą”, który pragnie totalnej równości. Łatwo oczywiście absurdalność takiej równości wykazać. Z kolei egalitaryści zbijając argumenty przeciwników przyznają w określonych sytuacjach prawo bytu rozmaitym nierównościom, nie przedstawiając żadnej sprecyzowanej koncepcji, odwołując się najchętniej do obiegujowej wersji marksowskiego komunizmu.

Wypowiedzi obu stron grzeszą przy tym ogólnikowością. Wynika to chyba w znacznej mierze stąd, że polska polityka społeczna nie realizowała w latach sześćdziesiątych żadnego długofalowego planu, istniały natomiast — zmieniające się poważnie co kilka lat — wersje posunięć krótkofalowych. Nie było również opracowanej bardziej szczegółowo, racjonalnej koncepcji przemian egalitarnych. Nadal zresztą, jak się wydaje, nie wiadomo do końca, w czym egalitaryzm powinien się przejawiać i co jeszcze jest egalitaryzmem, a co już nim nie jest. Wiązą się z tym trudności określenia zoperacjonalizowanych, długofalowych celów społeczeństwa socjalistycznego. W rezultacie ciągle nie można stworzyć perspektywicznego planu przemian społecznych w naszym kraju. Mimo wielu wysiłków wciąż brakuje pomostu między rzeczywistością, w której polityka społeczna ma rozwiązywać bieżące konflikty, a ideą społeczeństwa przyszłości.

W rozważaniach nad równością społeczną dotyczących funkcjonowania jakiejś zasady egalitarnej kwestia ta rozpatrywana jest z trzech punktów widzenia:

- 1 — wadliwego funkcjonowania zasady,
- 2 — granic stosowalności zasady,
- 3 — zmiany zasady.

Wskazywanie na wadliwe funkcjonowanie zasady egalitarnej bywa zwykle połączone z wiarą w samą zasadę i w to, że jej przestrzeganie jest słuszne. Wyjątkiem jest jedynie sytuacja, gdy ukazuje się nieprawidłowości w działaniu zasady egalitarnej dla udowodnienia, że zasada ta jest absurdalna w danym, konkretnym społeczeństwie lub że w tymże społeczeństwie nie może być stosowana w rzeczywistości, co jest równoznaczne z nieakceptowaniem jej. Kiedy Marks pisze, że równość wobec prawa jest w społeczeństwie burżuazyjnym równością formalną, i analizuje sytuacje, które stanowią jaskrawe odstępstwo od przyjętej reguły, to czyni tak nie po to, aby wykazać, że można i należy ulepszyć praktykę (doprowadzić do jej zgodności z przyjętą zasadą), ale odwrotnie, aby udowodnić, że w społeczeństwie burżuazyjnym nie jest możliwe stosowanie sztandaru dla tego systemu zasady egalitarnej. Podobny pogląd i sposób dowodzenia znajdujemy u Lenina. Dla nas istotne są jednak głównie te sytuacje, w których wskazywanie na rozbieżności między praktyką a zasadą egalitarną jest związane z akceptacją samej zasady. Krytyka niedoskonałości praktycznego zastosowania zasady egalitarnej jest wówczas domaganiem się sprawiedliwości formalnej, tj. domaganiem się, aby wszystkie osoby, zaliczone do pewnej kategorii istotnej, traktowane

były jednakowo.<sup>39</sup> Sprawiedliwość formalna wymaga na przykład, aby w szkolnictwie podstawowym, objętym zasadą jednakowości (każdemu to samo, tj. każdy powinien ukończyć osiem klas), nie zabrakło miejsc w szkołach dla wszystkich dzieci w wieku obowiązku szkolnego.

Problem granic stosowalności zasady egalitarnej pojawia się nieuchronnie przy próbach wprowadzenia jej w życie. Zasada ekwiwalentności (płaca według pracy) sama w sobie na ogół nie budzi wątpliwości. Kiedy jednak obserwujemy działanie tej zasady w praktyce, to oprócz przypadków jej łamania możemy zauważyć wiele sytuacji, w których trzeba zadać sobie pytanie, czy konkretny człowiek lub grupa powinni być nią objęci. I tak — sięgając do przykładów najbardziej oczywistych — czy robotnik uzyskujący niską wydajność pracy z powodu braku materiałów, przestojów i tym podobnych czynników, na które nie ma wpływu, powinien być wynagradzany zgodnie z normą „płaca według pracy” (ściśle — według rezultatów pracy)? Innymi słowy — czy zgodzimy się, że istnieje okoliczności pracy, w których zasada ta nie powinna obowiązywać? Inny przykład — istnieje spożycie zbiorowe, w którym udział jest w zasadzie egalitarny, tj. fundusz spożycia zbiorowego jest

<sup>39</sup> „Być sprawiedliwym to jednakowo traktować istoty równe z pewnego punktu widzenia, mające tę samą cechę charakterystyczną, jedyną, jaką należy brać pod uwagę przy wymiarze sprawiedliwości. Nazwijmy tę cechę istotną. Skoro posiadanie jakiejś cechy charakterystycznej pozwala zawsze grupować ludzi w tę samą klasę albo kategorię, którą określa fakt, że wszyscy jej członkowie mają tę właśnie cechę charakterystyczną, to osoby mające wspólną cechę istotną będą należały do tej samej kategorii, kategorii istotnej”. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*. Warszawa 1959, s. 37.

jednakowo dostępny. Pomijając problem rażą- cych odstępstw od przyjętych zasad regulują- cych podział funduszu spożycia zbiorowego, zastanowić się warto nad zakresem tego spożycia. Zadać pytanie np. o zakres bezpłat- nego lecznictwa, o to, komu należą się ulgi w opłatach za wczasy, za żłobki, przedszkola itp. oraz jakiego rzędu ulgi. O tym, że dana dziedzina życia społecznego objęta jest spoży- cciem zbiorowym, stanowi przyjęta zasada ogólna, natomiast pytanie, kto ile ma otrzy- mać świadczeń z tego funduszu, jest pytaniem o granice stosowalności zasady.

I wreszcie problem zmiany zasady egalitar- nej. Dążenie do zmiany zasady wiąże się na ogół z dążeniem do częściowej lub całkowitej przebudowy stosunków społecznych. Wprowa- dzenie np. zasady „każdemu to samo” w miej- sce zasady „każdemu według pracy” byłoby zmianą stosunków społecznych nie tylko w sferze pracy.

Możemy więc powiedzieć, że o ile wysiłki zmierzające do poprawy funkcjonowania zasa- dy egalitarnej i ustalenia granic jej stosowal- ności służą doskonaleniu istniejącego systemu społecznego, o tyle wprowadzanie nowych zasad służy częściowej lub całkowitej zmianie tego systemu. Stąd wynika, że dwa pierwsze rodzaje działań są o wiele bardziej akceptowa- ne dla systemu władzy niż działanie trzecie. Każdy istniejący system społeczny dąży do samotrwałania się. Oznacza to, że będzie opornie przyjmował lub wręcz odrzucał sug- estie dotyczące zmiany zasad egalitarnych, wykazując jednocześnie akceptację dla działań „doskonających” (pod warunkiem, że owe dzia- łania „doskonające” nie będą godzić w interesy którejs z uprzywilejowanych grup społecz- nych).

Jeżeli pod takim kątem spojrzeć na dyskusje

z lat 1966—1971, to zauważyć można, że polemiki toczą się głównie wokół wadliwego funk- cjonowania zasad egalitarnych. I tak na przykład spory o dopuszczalną rozpiętość płac w Polsce wiodą ze sobą ludzie, którzy w zasa- dzie<sup>40</sup> akceptują regułę „płaca według pracy”. Różne są jednak stanowiska w kwestii, jak powinny być opłacane poszczególne prace. Jedni uważają, że istniejące różnice płac w zbyt małym stopniu odzwierciedlają różnice w pracy, inni sądzą, że jest wręcz odwrotnie. Obie strony — jak wskazywałam — używają nieco innych argumentów na poparcie swego stanowiska (lub tych samych, tylko inaczej interpretowanych). Zwolennicy zwiększenia zróżnicowań płacowych zapominają jednak, że zasada „płaca według pracy” jest jedynie częścią socjalistycznego egalitaryzmu w jego modelowej formie, wobec czego „modyfikacja” tej zasady przez wprowadzanie większych roz- piętości płacowych godzi w inne zasady ega- litarne, równoległe przyjmowane, jak chociaż- by w równość szans życiowych. Z tego względu nazwałam ich przeciwnikami egalitaryzmu.

Dla dyskusji prasowych z lat 1966—1971 charakterystyczne jest abstrahowanie od kwe- stii, w interesie jakich grup społecznych autorzy domagają się „modyfikacji” zasad egalitarnych (tj. ich pogłębienia lub ograniczenia). Spowo- dowane to było powszechnie jeszcze wówczas przyjętą tendencją do postrzegania społeczeń- stwa socjalistycznego jako całości jednorodnej, w której żadne głębsze podziały polityczne lub społeczne nie zachodzą. Postulaty integra- cji społecznej i skłonność do pomniejsza- nia wagi istniejących zróżnicowań były

<sup>40</sup> Piszę „w zasadzie”, ponieważ nieraz mimo de- klaracji, że autor akceptuje daną zasadę, z całego to- ku jego wywodów wynika, że najchętniej zastąpiłby ją jakąś inną, której bliżej nie precyzuje.

charakterystyczne dla klimatu lat sześćdziesiątych, w przeciwieństwie do okresu wcześniejszego, kiedy usiłowano wpoić społeczeństwu przekonanie, że dzieli się ono na odrębne i wrogo do siebie nastawione grupy, np. „wrogowie ludu”, „kułacy” z jednej, a „proletariusze” z drugiej strony. Niechęć czy niemożność wiązania problematyki egalitarnej z problematyką różnic interesów poszczególnych grup społecznych wpływała ujemnie zarówno na klarowność wywodów, jak i na samą materię dyskusji.

### Dyskusje prasowe w latach 1972—1980

Dyskusje prasowe nad równością społeczną w latach siedemdziesiątych toczyły się w sytuacji społeczno-gospodarczej, która była zasadniczo odmienna od sytuacji w latach sześćdziesiątych. Polityka gospodarcza początku lat siedemdziesiątych charakteryzowała się szybkim wzrostem zarówno płac nominalnych, jak i realnych. Towarzyszące szybkiemu wzrostowi zjawiska niepełnej równowagi rynkowej spowodowały zwyżkę kosztów utrzymania, która od 1973 roku zaczyna „zjadać” poważną część przyrostu płac nominalnych (por. tab. 5). Mimo to lata 1971—1974 są okresem szybkiego rozwoju gospodarczego i szybkiego wzrostu stopy życiowej.

W ogólnie optymistycznej tonacji publicystyki społecznej tego czasu pojawiają się jednak od 1972 roku wypowiedzi zwracające uwagę na odwrotną stronę owej dynamiki gospodarczej, na jej koszty ekonomiczne, a przede wszystkim społeczne. Wskaźnik kosztów utrzymania rodzin pracowniczych rośnie w latach 1970—1977 o 23,6 punktu (por. tab. 6), tj. o prawie jedną czwartą. Wzrost ten znajduje pokrycie — często z nadwyżką — w rosnących do-

Tab. 5. Wskaźniki przeciętnej płacy nominalnej, kosztów utrzymania i przeciętnej płacy realnej

Wyszczególnienie	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1971— —1976	1960— —1970
	rok poprzedni — 100							
Wskaźnik przeciętnej płacy nominalnej	105,5	106,4	111,5	113,8	111,8	108,8	173,3	143,8
Wskaźnik kosztów utrzymania	99,8	100,0	102,6	106,8	103,0	104,7	117,9	120,3
Wskaźnik przeciętnej płacy realnej	105,7	106,4	108,7	106,6	108,5	103,9	147,0	119,5

Źródło: W. Krencik, *Węzłowe problemy polityki płac w latach 1971—1975*. „Gospodarka Planowa” 1978, nr 6.

Tab. 6. Wskaźnik kosztów utrzymania rodzin pracowników zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej

Wyszczególnienie	1975	1977
	1970 — 100	
Ogółem	112,6	123,6
w tym:		
Zywność	109,5	122,2
Napoje alkoholowe	127,1	127,1
Wyroby tytoniowe	126,2	168,1
Odzież i obuwie	118,3	132,3
Mieszkanie	111,2	122,7
Opał, energia elektryczna i ciepła	103,1	103,3
Higiena osobista i ochrona zdrowia	99,8	105,5
Kultura, oświata, sport, turystyka i wypoczynek	109,7	123,2
Transport i łączność	117,6	129,7

Źródło: Rocznik Statystyczny 1978, tab. 4/102.

chodach, ale nie wszystkich grup ludności w równym stopniu. I tak np., jeżeli porównamy sytuację w różnych działach gospodarki narodowej (co jest bardzo grubym — jak na potrzeby socjologicznej analizy — przybliżeniem), to zobaczymy, że w latach siedemdziesiątych doszło do wzrostu rozpiętości płacowych między działami. „Na podstawie porównania tempa wzrostu średnich płac według działów gospodarki narodowej [...] stwierdzić można [...] w latach 1961—1970 średnie tempo wzrostu wynosiło 43,2%, najwyższe tempo 53,8%, zaś najniższe 39,8%. Natomiast w latach 1971—1975 średnie płace ogółem wzrosły o 59,4%, lecz były działy gospodarki, które osiągnęły tylko 39,8%, oraz działy, w których wzrost płac wyniósł aż 94,6%. Możemy więc mówić, że nierównomierność tempa wzrostu była większa. [...]

W wyniku tego procesu względny poziom płac w niektórych działach gospodarki w roku 1975 był niższy nie tylko od poziomu osiągniętego w 1970 roku, ale nawet niższy niż w roku 1960. Na przykład:

Średnie płace pracowników nauki i techniki w roku 1975 osiągnęły tylko 112% wzrostu średniej płacy ogółem — wskaźnik ten w roku 1970 wynosił 121,6%, zaś w roku 1960 — 118,3. Pracownicy oświaty i wychowania w roku 1975 osiągnęli wskaźnik 83,4, chociaż już w roku 1970 wskaźnik ten wynosił 86,4, a w roku 1960 — 88,2. Tendencja ta dotyczyła także pracowników kultury i sztuki.

Warto dodać, że tak samo opracowane dane za rok 1976 wskazują na pogłębianie się procesu względnego spadku płac w tzw. działach nieprodukcyjnych i względnego wzrostu płac w działach produkcyjnych<sup>41</sup>

<sup>41</sup> W. Krencik, *Węzłowe problemy polityki płac w latach 1971—1975*. „Gospodarka Planowa” 1978, nr 6, s. 297.

Wzrastają jednakże rozpiętości płac nie tylko między działami gospodarki narodowej, lecz także w każdym z działów. Jak stwierdza Wiesław Krencik na przykładzie przemysłu maszynowego, występują tu trzy równoległe zjawiska: a) znaczny wzrost poziomu płac najniższych; b) jeszcze większy wzrost poziomu płac najwyższych; c) istotne zwiększenie rozpiętości płac w obrębie grup robotniczych. Autor podaje jako jeden z przykładów: „płace tokarzy w grupie IX [zaszeregowania — E. K.] w ciągu sześciu lat (1970—1976) dla najniżej zarabiających wzrosły tylko o 1000 zł miesięcznie, a w grupie najwyżej zarabiających przesunęły się aż o 5000 zł miesięcznie. Podobną tendencję obserwujemy w grupie robotników zaszergowanych do grupy VIII, VII i VI”.<sup>42</sup> Prawidłowość tę potwierdzają dane o relacji między płacą minimalną a średnią w Polsce. W roku 1970 płaca minimalna wynosiła 40,7% średniej, a w 1975 stosunek ten obniżył się do 33,9%.<sup>43</sup> Jednocześnie w latach siedemdziesiątych mamy do czynienia z pogonią za dodatkowymi (to jest poza stawką taryfową) dochodami w przemyśle. Stwarza to sytuację, którą Jarosław Sokołowski określa następująco: „tylko maksymalne stawki płac tabeli IV oraz V robotników w przemyśle maszynowym zapewniają — przy uproszczonym założeniu przepracowania 200 godzin w miesiącu — osiągnięcie średniej płacy miesięcznej występującej w gospodarce narodowej. Jest to fakt niezwykle niepokojący. Gorzej jednak jest w przemyśle lekkim, gdzie żadna stawka maksymalna nie zapewni osiągnięcia średniego miesięcznego zarobku dla gospodarki narodowej. Maksymalna w tym

<sup>42</sup> Tamże, s. 299.

<sup>43</sup> M. Pohorille, *Podział dezyderatywny a egalitaryzm*. „Ekonomista” 1978, nr 5, s. 1106.

Tab. 7. Nakłady inwestycyjne wg działów gospodarki narodowej (odsetki obliczone wg cen bieżących dla gospodarki uspołecznionej)

Wyszczególnienie	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978
	%								
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Przemysł	44,1	45,2	43,3	43,6	47,9	47,8	47,7	45,7	44,6
Budownictwo	4,6	3,9	4,3	6,2	6,3	5,7	5,6	5,9	6,0
Rolnictwo	11,6	10,9	10,2	9,4	9,4	10,1	11,6	13,2	12,6
Leśnictwo	0,4	0,5	0,4	0,4	0,4	0,3	0,4	0,4	0,5
Transport i łączność	13,9	14,7	12,4	11,3	12,1	12,3	10,0	9,3	9,8
Obrotó towarowy	2,7	2,5	2,8	3,1	3,1	2,5	2,4	2,4	2,2
Gospodarka komunalna i mieszkaniowa	15,0	15,5	14,8	14,6	14,2	14,1	15,3	16,6	17,9
w tym gosp. mieszkaniowa	X	X	X	X	X	X	11,0	11,9	13,0
Oświata, nauka i kultura	4,1	3,4	3,4	3,3	2,9	2,9	2,9	2,6	2,4
Ochrona zdrowia, opieka społ., kultura fizyczna	2,1	2,2	2,3	2,3	2,5	3,0	2,5	2,3	2,5
Inne	1,3	1,1	0,9	0,9	1,1	1,2	1,6	1,6	1,5

Źródło: Mały Rocznik Statystyczny 1977, tab. 3/79; Rocznik Statystyczny 1978, tab. 4/149; Rocznik Statystyczny 1979, tab. 4/158

przemysle stawka, to jest 19 zł/godz., zapewnia, przy założeniu 200 godzin pracy w miesiącu i braku ruchomych elementów płacy, jedynie ok. 85% średniej płacy dla całej gospodarki narodowej”<sup>44</sup>

Z przytoczonych danych wynika, że lata siedemdziesiąte przyniosły wzrost rozpiętości płacowych, a — jak sądzić można — i dochodowych. Jeżeli przy tym weźmiemy pod uwagę oddziaływanie struktury nakładów inwestycyjnych, to otrzymamy obraz wzrastających rozpiętości społecznych. I tak (por. tab. 7) nakłady na naukę, oświatę i kulturę systematycznie maleją, dochodząc do 2,4% w 1978 roku (z 4,15% w 1970 r.). Nakłady na ochronę zdrowia, opiekę społeczną, turystykę i wypoczynek w latach 1970—1975 wzrastają, a od roku 1976 zaczynają maleć. Są to dziedziny gospodarki objęte w dużym stopniu systemem świadczeń społecznych, mające ponadto szczególne znaczenie dla wyrównywania szans życiowych ludzi z różnych środowisk społecznych. Zmniejszone nakłady na oświatę i wychowanie owocąją nie tylko złymi warunkami nauki, brakiem pomocy dydaktycznych, załamaniem się koncepcji szkół zbiorczych itp., ale także ograniczaniem dostępu do szkolnictwa ogólnego, które jest głównym kanałem rekrutacji na studia wyższe. I tak na przykład w roku szkolnym 1975/76 uczniowie liceów ogólnokształcących stanowili 21,1% przyjętych do klas pierwszych szkół ponadpodstawowych, w roku szkolnym 1976/77 — 20,5%, w roku 1977/78 — 19,4%.<sup>45</sup> Podobny proces zachodzi w przyjęciach na pierwszy rok studiów wyższych — w 1978 roku

<sup>44</sup> J. Sokółowski, *Tabela płac — stan aktualny i kierunki modernizacji*. „Gospodarka Planowa” 1978, nr 11, s. 548.

<sup>45</sup> Obliczenia własne na podstawie *Rocznika Statystycznego 1978*, tab. 3/551.

przyjęto 62,4 tys. osób, w 1979 roku — 61,1 tys., a plan na rok 1980 przewidywał przyjęcie 59,5 tys. osób.

Jednocześnie obserwujemy niekorzystne z punktu widzenia szans oświatowych poszczególnych środowisk społecznych przesunięcia w strukturze pochodzenia społecznego młodzieży na poszczególnych szczeblach kształcenia. W latach siedemdziesiątych ograniczenie dostępu do wykształcenia ponadpodstawowego najbardziej odczuła młodzież chłopska. Jak pisze Mikołaj Kozakiewicz, „na przestrzeni lat 1970—77 udział młodzieży chłopskiej zmalał z 14,6% do 9,2% w liceach ogólnokształcących (czyli o jedną trzecią), zaś w technikum zawodowych z 21,3% do 18,2% (czyli o 1/6). Na studiach wyższych (dziennych) ten spadek był wręcz drastyczny, gdyż w 1977 r. na pierwszym roku było tylko 8,7% dzieci rolników wobec 15,5% w roku 1970 (spadek o 1/2!). Nie da się tego zjawiska w żaden sposób wytłumaczyć kurczeniem się warstwy chłopskiej”.<sup>46</sup>

Ograniczenie nakładów inwestycyjnych na działy nieprodukcyjne szło w latach siedemdziesiątych w parze ze zwiększaniem nakładów na przemysł (aż do 48,6% globalnej sumy nakładów w 1973 r., po czym następuje powolny spadek, ale mimo to w 1978 r. nakłady na przemysł są nadal wyższe niż w 1970 r. — por. tab. 7). Nakłady na budownictwo początkowo maleją, wyraźnie wzrastają w 1973 roku, po czym następuje aż do roku 1976 powolny spadek, a w latach 1977 i 1978 ponowny wzrost. Nakłady na gospodarkę komunalną i mieszkaniową po 1971 roku maleją, a zaczynają na powrót wzrastać od 1976 roku.

Ujemne społeczne skutki takiej struktury nakładów inwestycyjnych, początkowo dostrze-

gane jedynie sporadycznie, w drugiej połowie lat siedemdziesiątych zaczynają podlegać szerzej krytyce środowiska naukowego. Manewr gospodarczy z 1976 roku zmienił tylko nieznacznie strukturę nakładów na korzyść działów nieprodukcyjnych. Tymczasem w kręgach naukowych nie związanych bezpośrednio z elitą władzy narastała świadomość konieczności zasadniczych przeobrażeń w kierunkach inwestowania. Kwestie te tak ujmuje Mieczysław Rakowski: „W ramach zwiększonych nakładów na inwestycje w sferze konsumpcji społecznej możliwe byłoby osiągnięcie zasadniczego wzrostu nakładów na ochronę zdrowia oraz na ochronę środowiska i uzyskanie dzięki temu istotnego przedłużenia życia ludzkiego. Można byłoby zwiększyć także poważnie nakłady na szkolnictwo, zwłaszcza wyższe, i zwiększyć na przykład do 30% w 1990 r. udział studentów i uczniów szkół policealnych w populacji młodzieży w wieku 19—24 lata (obecnie 10%) oraz nieporównanie lepiej wyposażać szkoły w nowoczesny sprzęt dydaktyczny. Taki wzrost zaspokoiłby prawdopodobnie pragnienia ludności w zakresie podnoszenia poziomu wiedzy jako samoistnej potrzeby, byłby czynnikiem napędzającym gospodarkę (najefektywniejszy jest «kapitał» ludzki) oraz czynnikiem demokratyzującym społeczeństwo.

Na tym tle byłoby także konieczne zmniejszenie rozpiętości dochodowych, co zrationalizowałoby strukturę konsumpcji i podniosło społeczny poziom życia.

Nieporównanie szybciej mogłyby się rozwijać handel i gastronomia — sprawniej obsługując ludność i zwiększając zasoby jej efektywnie wolnego czasu — oraz wszystkie dziedziny kultury, masowego sportu, turystyki i wypoczynku, pozwalające racjonalnie zagospodarować zwiększone zasoby wolnego czasu, co

<sup>46</sup> „Tygodnik Kulturalny” 1980, nr 2

miałoby również ogromny wpływ na racjonalizację struktury konsumpcji, a w tym na ograniczenie alkoholizmu”.<sup>47</sup>

Ujemne zjawiska w gospodarce drugiej połowy lat siedemdziesiątych, związane ze strukturą nakładów inwestycyjnych, tendencją do nadmiernego inwestowania, sytuacją na rynkach zagranicznych i wieloma innymi czynnikami, skłaniają ekonomistów do zwrócenia uwagi na — mało doceniane dotychczas — społeczne źródła istniejących trudności gospodarczych. Świadomość, że zmiana struktury inwestycji jest koniecznością nie tylko gospodarczą, lecz także — a może przede wszystkim — społeczną, znajduje silne odzwierciedlenie w wypowiedziach uczestników VIII Zjazdu PZPR. Poddany zostaje krytyce system świadczeń społecznych, w niewielkim stopniu uwzględniający lub wcale nie biorący pod uwagę sytuacji materialnej rodzin. Wyraźnie wystąpił „problem uelastycznienia wszelkich form pomocy przez ściślejsze związanie wszystkich świadczeń z wysokością dochodu i warunkami życia konkretnej rodziny. Wnioski te dotyczyły nie tylko świadczeń z ubezpieczenia społecznego, ale także i przede wszystkim rozdziału środków pomocy społecznej i zakładowych funduszy socjalnych”.<sup>48</sup>

W dyskusjach prasowych nad równością społeczną znalazły odbicie niekorzystne trendy w życiu społeczno-gospodarczym. Dla dyskusji z lat siedemdziesiątych charakterystyczne jest zejście na drugi plan problematyki, którą można lapidarnie określić hasłem „ile się komu

<sup>47</sup> M. Rakowski, *O wariantowaniu rozwoju w latach osiemdziesiątych*. „Gospodarka Planowa” 1978, nr 12, s. 621.

<sup>48</sup> A. Kuszko, *Przez pryzmat potrzeb rodziny*. Z cyklu *Dyskusja w zespołach VIII Zjazdu*. „Życie Gospodarcze” 1980, nr 8.

należy”, a która dominowała w publicystyce poprzedniego pięciolecia. W latach siedemdziesiątych pojawia się szereg artykułów analizujących różne przejawy nierówności w życiu społecznym. A więc już nie batalia na płaszczyźnie pryncypiów ideologicznych, lecz wskazywanie na społeczne konsekwencje polityki gospodarczej. Odkąd z trybuny VI Zjazdu PZPR padły słowa o sprawiedliwości i równości społecznej w socjalizmie, spory o kształt równości społecznej przenoszą się w sferę interpretacji danych empirycznych lub diagnoz polskiej rzeczywistości społecznej. Nie wygasa stary spór między egalitarystami a antyegalitarystami, ale zwolennicy obu tych koncepcji przestają szermować orężem ideologicznym, odwoływać się do teoretycznej wizji przyszłego społeczeństwa równości itp. Publicystyka nabiera wskutek tego charakteru mniej dogmatycznego, staje się bardziej dyskusją o palących problemach dnia dzisiejszego.

Jednocześnie rozważania nad równością społeczną w latach siedemdziesiątych zostają wzbogacone o istotny wątek sprawiedliwości społecznej. Pojęcie sprawiedliwości społecznej zaczyna być używane do krytyki nadmiernych rozpiętości społecznych, systemu przywilejów i nieformalnych udogodnień dla pewnych grup społecznych. Wprowadzenie tej kategorii do publicystyki ma istotne znaczenie dla problematyki równości społecznej. Nie chodzi już o przymierzanie wszystkiego do abstrakcyjnego wzoru „społeczeństwa równych”, ale o rozstrzygnięcie, czy istniejące nierówności nie są sprzeczne z zasadą sprawiedliwości społecznej. Popularność tej zasady jako bardziej pojemnej niż zasada równości sprawia, że w latach siedemdziesiątych już nie można dokonać podziału na egalitarystów i antyegalitarystów tak łatwo, jak to było możliwe wcześniej. Stano-



wiska jawnie antyegalitarne pojawiają się rzadko i dotyczą raczej kwestii szczegółowych, jak np. dostępu do oświaty.

Dyskusje z lat siedemdziesiątych nie przebiegały — podobnie jak w poprzednio analizowanym pięcioleciu — z równym natężeniem. W pierwszej połowie tej dekady problematyka równości i sprawiedliwości społecznej pojawia się na łamach prasy niezbyt często, mimo że tworzy się już wówczas grupa autorów zwracających uwagę na niebezpieczeństwo nadmiernego wzrostu rozpiętości w imię i w wyniku szybkiego rozwoju gospodarczego. Wyjątkiem jest dyskusja nad modelem konsumpcji, zainicjowana w 1973 roku przez „Kulturę”, z aktywnym udziałem „Polityki”.

Dopiero jednak druga połowa lat siedemdziesiątych, przynosząc szereg trudności gospodarczych, drastyczną nierównowagę rynkową i powszechny problem braku, a także wyraźne objawy niezadowolenia społeczeństwa, jest okresem, w którym problematyka równości i sprawiedliwości społecznej na stałe wchodzi do publicystyki. Sytuacja gospodarcza zmuszająca do wyboru celów społecznych najważniejszych spośród ważnych, pojawienie się rozległego „drugiego rynku” na towary deficytowe, do którego dostęp zaczyna być społecznie istotnym przywilejem, wszystko to pobudza refleksje publicystyczną nad kształtem społecznym socjalizmu. W drugiej połowie roku 1980 powstaje nowa sytuacja społeczno-polityczna („polski Sierpień”), czego odbiciem na płaszczyźnie dyskusji prasowej jest pojawienie się kwestii demokratycznych form władzy oraz roli związków zawodowych. Publicystyka uzyskuje możliwość zajęcia zdecydowanego stanowiska w wielu kwestiach, również w sprawie egalitaryzmu społecznego. Postulat większej równości w sferze położenia materialnego zaczyna

być powszechnie i ostro formułowany w publicystyce.

W latach 1972—1980 najwięcej miejsca poświęciły problematyce równości dwa czasopisma — „Polityka” i „Kultura”. Poza tym temat ten był obecny w prasie dość powszechnie, chociaż występował z różnym natężeniem. Do rozważań nad zagadnieniami równości i nierówności społecznej włączały się takie tygodniki, jak: „Argumenty”, „Literatura”, „Kulisy”, „Perspektywy”, „Życie Literackie”, jak również dzienniki — „Życie Warszawy” i „Trybuna Ludu”.<sup>49</sup>

Możemy wyróżnić trzy okresy wzmożonego zainteresowania nierównościami, przede wszystkim w dziedzinie płac, dochodów i spożycia (czyli ogólnie biorąc położenia materialnego) — rok 1973, lata 1979—1980 (do sierpnia) i okres posierpniowy.

W roku 1973 dyskutowano przede wszystkim model konsumpcji. „Kultura” rozpoczęła dyskusję pod hasłem *Jak dzielić i jak spożywać?* artykułami Andrzeja J. Lubowskiego i Zbigniewa Lewandowicza. Lubowski bierze w obronę niepopularną wówczas ideę egalitaryzmu. „Głoszenie idei egalitaryzmu — pisze — stało się, nie wiedzieć czemu, rzeczą wstydliwą. Że to niby kojarzy się z przysłówką «zupą z kotła». I że sprzeczne jest z nowoczesnym pojmowaniem sił napędowych rozwoju współczesnych społeczeństw. Ostatnio należy nawet do dobrego tonu krytykować egalitaryzm, obciążając go winą za niejedno zło, jakiego doświadczyła III Rzeczpospolita”. Autor wskazuje na znaczenie społeczne funduszu spożycia zbiorowego, który niekoniecznie jest zasiłkiem dla leniów i obiboków, jak się niektórym wówczas wydawało, a przyczynia się

<sup>49</sup> W analizie uwzględniona jest jedynie prasa o zasięgu ogólnopolskim.

do wyrównywania szans życiowych tych, których „dochody z pracy nie gwarantują zaspokojenia wielu istotnych potrzeb”. „Nie powinno — pisze Lubowski — dochodzić w naszym ustroju do sytuacji, charakterystycznej dla większości (ale już nie wszystkich) krajów kapitalistycznych, że bogaci się można kosztem innych, a ubożeje się na własny rachunek”.<sup>50</sup>

Zbigniew Lewandowicz reprezentuje odmienny punkt widzenia. Opowiada się za zasadą „każdemu według pracy”, widząc w niej rękojmię sprawiedliwego podziału. Z opodatkowania dochodów najwyższych należy jego zdaniem czerpać środki na rzecz społecznego funduszu spożycia.<sup>51</sup>

Pogląd Lewandowicza skrytykował Jerzy Chłopecki w artykule *Co to znaczy racjonalnie?*, biorąc w obronę społeczne funkcje płacy: „Już dziś jednak musimy — i to nie tylko w imię humanistycznych zobowiązań socjalizmu, ale i ekonomicznie uzasadnionego perspektywicznego myślenia — troszczyć się o to, by zakres materialnego zróżnicowania społeczeństwa nie skazywał niektórych jego grup na obniżanie statusu cywilizacyjnego i kulturalnego. Co więcej — chodzi przecież o to, by nie następowala w tych grupach nawet prosta reprodukcja społeczno-moralnego i cywilizacyjno-kulturowego zacofania”.<sup>52</sup>

Nie negując słuszności zasady „płaca według pracy”, Chłopecki dopomina się zarazem o ustalenie minimum biologicznego i minimum społecznego oraz przestrzeganie tego minimum w praktyce. Nie był to jednak pogląd wówczas

popularny. Fascynacja przyspieszeniem gospodarczym początku lat siedemdziesiątych sprawiła, że w samym wzroście produkcji widziano panaceum na wszelkie bolączki społeczne. Ernest Skalski w artykule *Ciszej nad tą lodówką!* wyraża dość powszechne w owym czasie nadzieje, że „masowa konsumpcja dóbr przemysłowych związana jest [...] z obfitością i różnorodnością modeli, a więc z sytuacją, w której każdy rodzaj zapotrzebowania jest zaspokajany przez podaż odpowiednich pod względem jakości i ceny towarów”.<sup>53</sup>

Artykuł Skalskiego jest polemiką ze Stefanem Bratkowskim, który brał zewsząd cięgi za ogłoszony w „Życiu Warszawy” artykuł pt. *Mniej kasowo, bardziej klasowo*,<sup>54</sup> ale w gruncie rzeczy jest to polemika z postawą „nas na to nie stać”, popularną w latach sześćdziesiątych. Na początku lat siedemdziesiątych bowiem nieliczne głosy wskazujące, że wzrastająca zamożność społeczeństwa nie zwalnia od baczenia, komu żyje się lepiej, a komu gorzej, były krytykowane jako wsteczne, demagogiczne czy wręcz „sekcjarskie”. Niemniej nawoływania Skalskiego do masowej produkcji nietrwałych i tanich rzeczy, do obfitości dóbr „załatwiających” problemy społeczne, również spotkały się z krytyką. „Kultura” opublikowała artykuł Jerzego Szejnocha *Demagogia małeńka taka*, w którym czytamy: Wszystko to wygląda po części, może się myśleć, na swego rodzaju lobby dobrze zarabiających, którzy, zbyt nie kryjąc, domagają się zwiększenia rozpiętości płac, likwidacji lub ograniczenia spożycia społecznego, bo niby po co obciążać nim budżet państwa, kiedy wszystko można od razu do rączki (ich?). Kon-

<sup>50</sup> A. J. Lubowski, *Według pracy czy według potrzeb*. „Kultura” 1973, nr 18.

<sup>51</sup> Z. Lewandowicz, *Dzielić trzeba racjonalnie*. Tamże.

<sup>52</sup> „Kultura” 1973, nr 23.

<sup>53</sup> Tamże, nr 20.

<sup>54</sup> „Życie Warszawy” 1973, nr 51.

sumpcja (indywidualna oczywiście) jest bowiem czynnikiem wzrostu, należy zatem rozwijać produkcję artykułów luksusowych, bo to, co dziś luksusem, to jutro będzie już powszechne, bo to jest najlepsza droga do podnoszenia wydajności pracy. Ci, co na razie mniej zarabiają, np. na mieszkanie i salceson, na widok, dajmy na to, jachtu natychmiast wzbudzają w sobie ogromne jego pożądanie i tak się w pracy sprężają, że aż..."<sup>55</sup>

W sarkastycznych słowach Szejnocha kryje się hipoteza, która w publicystyce lat siedemdziesiątych stała się popularna znacznie później, w okresie narastania napięć gospodarczych i społecznych. Jest to wskazanie na powstanie grup uprzywilejowanych, wykorzystujących okres gospodarczego boomu dla własnych celów konsumpcyjnych.

Cykl *Jak dzielić i jak spożywać?* „Kultura” zamknęła artykułem Mieczysława Rakowskiego i dyskusją redakcyjną. Artykuł Rakowskiego *Czy stać nas na „lepiej”?*<sup>56</sup> jest rzeczową próbą uzasadnienia, dlaczego należałoby wybrać program budowy bloków zamiast domków jednorodzinnych, produkcji autobusów zamiast fiatów, zwiększenia równości szans i przeciwdziałania prestiżowej konsumpcji.

Chronologicznie wcześniejszy i mający wpływ na przebieg dyskusji w „Kulturze” był cykl artykułów na zbliżone tematy w „Polityce”. Rok 1973 „Polityka” rozpoczęła bowiem artykułem Andrzeja Mozołowskiego *Bez luksusu — ani rusz*.<sup>57</sup> Autor dowodzi pozytywnego wpływu luksusu na rozwój gospodarczy. Głosi pogląd, że bez grupy konsumującej dobra luksusowe nie można szybko osiągnąć istotnego wzrostu poziomu gospodarczego, a ci, któ-

<sup>55</sup> „Kultura” 1973, nr 22.

<sup>56</sup> Tamże, nr 28.

<sup>57</sup> „Polityka” 1973, nr 2.

rzy nabywają dobra luksusowe, są czymś w rodzaju grupy testującej i spełniają pozytywną funkcję społeczną. Wskazuje także na relatywność pojęcia luksusu zarówno z indywidualnego, jak i społecznego punktu widzenia. Twierdzi również, że „dół” dźwiga się znacznie szybciej, jeżeli równocześnie pnie się „góra”, co przecież jest charakterystyczne dla okresów dynamicznego rozwoju gospodarki.

Z poglądami Mozołowskiego podjął polemikę Marian Turski w artykule *Wspinanie się na palcach*: „Dyferencjacja służy jako doping, ale sądzę, że każde społeczeństwo odznacza się — w poszczególnych swoich warstwach — określoną granicą wytrzymałości psychicznej. Wspinanie się na palcach po metaforyczną bombkę musi być realne, choćby na dalszy dystans, w przeciwnym wypadku odechciewa się wszelkiego wspinania”. Zwiększanie więc rozpiętości społecznych nie może odbywać się w nieskończoność, tak aby jeden opływał w luksusy, a drugi w pocie czoła zarabiał na chleb codzienny. Ponadto „w warunkach skorygowanej polityki ekonomicznej, słusznie dążącej do wydobycia rezerw i nakręcania koniunktury, trzeba liczyć się z ewentualnością i groźbą sobkostwa, egoizmu, pazerności i dorobkiewiczostwa”.<sup>58</sup> Turski dostrzega niebezpieczeństwa związane z obraną drogą rozwoju gospodarki i dlatego właśnie protestuje przeciwko „ideologii luksusu”, widząc w niej potencjalne źródło napięć społecznych. Wypada zgodzić się z autorem, o ile bowiem w wymiarze indywidualnym pojęcie luksusu może być rozmaicie interpretowane i relatywne, to w wymiarze społecznym luksus może zaistnieć tylko wraz z tłem, jakim jest ubóstwo.

Równoległe z wymianą zdań na temat luk-

<sup>58</sup> „Polityka” 1973, nr 4.

susu pojawił się w „Życiu Warszawy” artykuł Krzysztofa Teodora Toeplitza, nawiązujący również do problematyki równości społecznej. Autor postuluje daleko idące rozwarstwienie w sferze wynagrodzeń za pracę, uznając je za warunek wzrostu wydajności, a skutki takiej polityki płac proponuje „łagodzić” przez wzrost nakładów na kulturę i oświatę. Zdaniem jego „społeczny wpływ sukcesu na tych odcinkach na kształtowanie się ogólnej atmosfery w kraju, owej «atmosfery sukcesu» czy «zdrowia społecznego», jest i może być równie ważny, a nawet niekiedy ważniejszy niż wpływ sukcesów osiągniętych na gruncie materialnym. Kształtują one bowiem w ogromnej mierze prestiż narodowy, stają się — odpowiednio podawane społeczeństwu przez prasę i propagandę — źródłem dumy i zadowolenia z siebie dla całego społeczeństwa”.<sup>59</sup> Osobliwość tego poglądu polega na przekonaniu, że rozwarstwianie indywidualnych możliwości materialnych nie wpłynie na uczestnictwo w kulturze i dostęp do oświaty, że np. szanse startu życiowego młodzieży zależą jedynie od ilości miejsc na wyższych uczelniach. Ponadto wiara w to, że bujne życie kulturalne, „podnoszące nasz prestiż w świecie”, zmniejszy poczucie relatywnej deprivacji wynika z różnicowania się standardów życiowych, jest dość naiwna i — jest zwykle wiara — nie ostaje się w obliczu faktów. Niewątpliwie słuszny był postulat odrabiania zaległości w szeroko rozumianej sferze kultury, trudno jednak zgodzić się z autorem, że byłoby to antidotum na ewentualne pogorszenie się społecznego samopoczucia spowodowane wzrostem rozpiętości.

Na temat rozpiętości płacowych w Polsce

<sup>59</sup> K. T. Toeplitz, *Słowo drugie*. „Życie Warszawy” 1973, nr 24.

głos zabierali także w „Polityce” J. Kleer i Z. Szeliga. Jerzy Kleer w artykule *Dziwne materii pomieszanie*<sup>60</sup> polemizuje ze Stefanem Bratkowskim<sup>61</sup> twierdząc, że rozpiętości płacowe w Polsce są niewielkie, a „wszelkie dostępne badania, sondaże, jakie były w ostatnim okresie prowadzone, potwierdzają, że zasada równościowego podziału nigdzie nie znajduje zwolenników”. Zatem postulat Bratkowskiego, aby produkować dobra materialne bardziej pod kątem zapotrzebowania grup uboższych niż założeń, należy do „dawno minionej już epoki”.

Również Zygmunt Szeliga dowodzi, że różnicowanie płac w Polsce nie jest wielkie; że od roku 1971 zaczęło się jeszcze zmniejszać. Niepokoję „Życia i Nowoczesności” są zatem nie na czasie, a „zgoła rozśmieszające są alarmy i ostrzeżenia «Życia i Nowoczesności» przed obniżaniem się jakości zachodnich produktów — skoro owa coraz gorsza tandeta wciąż jeszcze swoją jakością i użytecznością, niezawodnością itd. ogromnie góruje nad większością naszych produktów nawet ze znakiem «Q»!”<sup>62</sup>

Stanowisko Bratkowskiego poparł Andrzej Wasilkowski<sup>63</sup>, co z kolei skłoniło Jerzego Urbana do zabrania głosu w tej sprawie.<sup>64</sup> Urban twierdzi, że ograniczenie apetytów materialnych Polaków jest z góry skazane na niepowodzenie, nie ma więc sensu nawoływanie do powstrzymywania konsumpcji w stylu zachodnim, a należy zadbać jedynie o to, aby

<sup>60</sup> „Polityka” 1973, nr 11.

<sup>61</sup> Czy Polska może być firmą konkurencyjną?, „Życie Warszawy” 1973, nr 30 i *Mniej kasowo, bardziej klasowo*, tamże, nr 51.

<sup>62</sup> Z. Szeliga, *Zarobki*. „Polityka” 1973, nr 17.

<sup>63</sup> A. Wasilkowski, *Moment stawiania pytań*. „Życie Warszawy” 1973, nr 72.

<sup>64</sup> J. Urban, *Głos iluzjonisty*. „Polityka” 1973, nr 14.

obok konsumpcji dóbr rozwijać w ludziach potrzebę konsumpcji wrażeń.

Powszechna krytyka, z jaką spotkał się model konsumpcji proponowany przez Bratkowskiego, była — jak się wydaje — spowodowana nie tyle poglądami autora, ile skojarzeniem tych poglądów z ideologią antykonsumpcyjną lat sześćdziesiątych. Bratkowski bowiem (a potem Wasilkowski) pragnie jedynie tendencję do tworzenia elity, konsumującej dobra luksusowe ochoczo produkowane przez przemysł kosztem dóbr zaspokajających potrzeby masowe. Sygnalizowanie, że przyjęty model rozwoju preferuje ludzi zamożnych, że wychodzi naprzeciw apetytom konsumpcyjnym tych, którzy dawno już przekroczyli poziom potrzeb podstawowych, a którzy są stosunkowo nieliczni, natomiast mają dużą siłę przebicia — było pochytywane za próbę zamachu na program budowy „drugiej Polski”.

W roku 1973 także w „Trybunie Ludu” toczyła się dyskusja na temat kariery. Podejmowano w niej sprawy mające związek z problematyką równości społecznej. I tak np. Jan Małanowski, polemizując ze Zbigniewem Załuskim, bierze w obronę pojęcie „awansu zbiorowego”, krytykowane przez Załuskiego za „gloryfikację przeciętności”: „Wśród robotników, chłopów, pracowników umysłowych niższych szczebli jest ogromna liczba osób pracowitych, ambitnych, prężnych, oszczędnych i wykształconych. Wielkość ich osobistych sukcesów życiowych uzależniona jest jednak nie tylko od cech indywidualnych, lecz również od miejsca w społeczeństwie. Koncepcja awansu zbiorowego jest ściśle związana z postulatem równości i sprawiedliwości społecznej”.<sup>65</sup> Autor dowodzi, że

<sup>65</sup> J. Małanowski, *Sztuczne przeciwstawienia*, „Trybuna Ludu” 1973, nr 312.

w Polsce nadal istnieją klasy i warstwy, a tym samym istnieją nierówności społeczne, zdeterminowane miejscem jednostki w społecznej strukturze. Pogląd odmienny reprezentuje Alfred Czarnota w artykule zamieszczonym w tym samym numerze „Trybuny Ludu”. Zdaniem jego „ustrój socjalistyczny stwarza równy start dla wszystkich do stanowisk, niezależnie od pochodzenia społecznego. Czasem daje kredyt kandydatom na stanowisko, ale nie za długi. Został stworzony kwalifikowany aparat polityczny, który ma zapewnić działanie obiektywnych kryteriów oceny przydatności kandydata”.<sup>66</sup>

Apogeuem okresu gospodarczej *prosperity*, rok 1973, przyniósł także komplementarne do tendencji poprzednio przedstawionych nawoływanie do uczynienia z konkurencyjności zasady życia społecznego. Polemizuje z nimi Jerzy Zieleński w „Literaturze”: „Jeden z naszych znanych publicystów proponował nawet, aby społeczeństwo socjalistyczne stało się wielką wspólnotą konkurujących z sobą, oczywiście w granicach ustrojowej dopuszczalności, jednostek. Myślę, że te poglądy mają u nas licznych zwolenników. Dość mazgajstwa, socjalizm to nie instytucja filantropijna.”<sup>67</sup>

W sumie, na dyskusji nad modelem konsumpcji w roku 1973 zaciążyły, jak sądzę, stare, przedgrudniowe podziały i rozgrywki, znajdujące oddźwięk w dyskusji nad równością pod koniec lat sześćdziesiątych. Oręż „ideologiczny” zastąpiony został orężem „przyspieszenia gospodarczego”, ale dawne emocje wciąż trwały.

W następnych kilku latach dekady 1970—

<sup>66</sup> A. Czarnota, *Stanowisko czy efekt pracy*, „Trybuna Ludu” 1973, nr 312.

<sup>67</sup> J. Zieleński, *Nie jest lepszy ten, kto mocniej dziobie*, „Literatura” 1973, nr 49.

—1980 milknie dyskusja nad równością. Pojawiają się natomiast artykuły zajmujące się grupami materialnie upośledzonymi. Autorzy starannie unikają uogólnień, opisują najczęściej albo przypadki szczegółowe, albo operują materiałem statystycznym. Najwięcej miejsca tej problematyce poświęciła „Polityka”, która już w 1972 roku opublikowała cykl artykułów o grupach materialnie i społecznie upośledzonych. Andrzej Mozolowski w artykule *Minimum i poniżej* usiłował dotrzeć do informacji statystycznych o ubóstwie<sup>68</sup>, a Jerzy Urban postulował stworzenie specjalnego programu walki z ubóstwem, twierdząc, że „problem ubóstwa, skrajnego upośledzenia materialnego, braku środków do pędzenia przyzwoitego pod względem materialnym życia, wymaga oddzielenia od polityki płacowej, odrębnego potraktowania”.<sup>69</sup> Nieco wcześniej na łamach „Polityki” Wiesława Grochola pisała krytycznie o systemie zabezpieczenia społecznego<sup>70</sup>, Tadeusz Komorniczak zajął się rodzinami wielodzietnymi<sup>71</sup>, a Andrzej Makowiecki zamieścił reportaż z tropienia ludzkiej nędzy w Łodzi.<sup>72</sup>

Temat ubóstwa podjęła „Polityka” na nowo w 1975 roku artykułem Stefana Ancerowicza *Enklawy niedostatku*<sup>73</sup>, który był próbą bilansu więcej niż skromnego stanu posiadania opieki społecznej. W roku 1976 Jerzy Urban ponownie zabrał głos w „Polityce”, proponując zewidencjonować ubóstwo i zacząć likwidować jego źródła. Artykuł Urbana był dowodem, że przez cztery lata od poprzedniej jego publika-

<sup>68</sup> „Polityka” 1972, nr 49.

<sup>69</sup> J. Urban, *Którym najtrudniej*. Tamże, nr 52.

<sup>70</sup> W. Grochola, *Czekać i ... płacić?* Tamże, nr 46.

<sup>71</sup> T. Komorniczek, *Premia dla wszystkich?* Tamże, nr 49.

<sup>72</sup> A. Makowiecki, *Enklawa przy ulicy Wschodniej*. Tamże, nr 47.

<sup>73</sup> Tamże, 1975, nr 3.

cji na ten sam temat nic się w istocie nie zmieniło. Nadal nie było rozeznania nawet co do skali zjawiska, a efekty działań w sprawach indywidualnych okazały się nikłe. Jak zauważa Urban, „cechą socjalizmu jest inżynieria społeczna na wielką skalę, wsparta na przeświadczeniu, że od tego, jakie się tworzy powszechne warunki życia i masowe możliwości osiągania sukcesu, zależy pomyślny los jednostki. Biada jednak tym, którzy przelecą w dół przez najgęstsze choćby oka sieci wyciągającej społeczność w górę. Nie zmieszczą się w żadnym przedziale statystycznym, będącym przedmiotem rozważań, ani w żadnym agregacie ludzi i zjawisk”.<sup>74</sup>

W 1976 roku „Kultura” opublikowała dwa reportaże — o barach mlecznych<sup>75</sup> i o pracy pogotowia, będące swoistym uzupełnieniem artykułów ogólnie analizujących problem biedy. Jacek Snopkiewicz relacjonując swoje wyjazdy z karetką Pogotowia Ratunkowego odsłania warunki pracy i życia dość odbiegające od oficjalnego ich obrazu. Oto „zakład naprawy maszyn biurowych. Na kilku metrach kwadratowych przekładanie mechanizmów i ludzi. W oparach nafty, którą przeciera się części, pracuje czterech fachmanów i dwóch uczniów. Uczeń zemdlął i rozbił sobie głowę”. Oto „stół w superbuirowcu. Kuchnia bez wentylacji. Na krześle w piwnicy, gdzie najchłodniej, wymizerowana kelnerka. W ciągu dwóch godzin wydały z koleżanką 300 obiadów, co daje międzyczas — 48 sek. na jednego klienta”. I spostrzeżenie autora: „Im cięższa jest praca, im bardziej ujęta w twarde ramy organizacji, tym trudniej zdecydować się ludziom na wezwanie pogotowia [...]. Brakuje śmiałości, aby

<sup>74</sup> Tamże, 1976, nr 41.

<sup>75</sup> E. Szymańska, *Pani da, żeby się najadł*. „Kultura” 1976, nr 3.

weszać pogotowie, kiedy naprawdę z człowiekiem jest źle".<sup>76</sup>

Sprawę złych warunków pracy, temat rzadki w dziesięcioleciu 1970—1980, podejmuje także Aleksander Małachowski w swoim felietonie w „Kulturze” z 1974 roku. „O tym się teraz często mówi i pisze, bo to ładnie brzmi: robotnicy przy komputerach, ale jakże ten wdzięczny obrazek fałszuje rzeczywistość. Bo wiem znaczna część — nie wiem, jaka, ale ogromna część robotników w Polsce dalej wykonuje ciężką i zabójczą pracę fizyczną, gdyż nadal mamy bardzo wiele starych fabryk, starych kopalń, starych hut i odlewni, kuźni, archaicznych fabryk chemicznych pełnych szkodliwych wyziewów. A i w nowych zakładach przemysłowych nie zawsze bywa słodko, ponieważ istnieją technologie wymagające od człowieka kontaktu z żarem, ze smrodem i z hałasem, zaś po kilkunastu latach takiej pracy człowiek jest zrujnowany fizycznie i psychicznie”<sup>77</sup>

Wracając do problemu ubóstwa — znika on na pewien czas z łamów prasy zupełnie i dopiero w pierwszej połowie 1980 roku pojawiają się w „Kulturze” dwa artykuły, oba pióra Krzysztofa Czabańskiego, podejmujące problem biedy. *Osamotnienie* — to rzecz o sytuacji życiowej i położeniu materialnym emerytów<sup>78</sup>, jaskrawo w wielu wypadkach odbiegającym od nie oszałamiającej przeciw średniej krajowej. Drugi artykuł — *O pożytkach zajmowania się ubóstwem*, zawiera krótki rys historyczny poglądów na ubóstwo oraz przegląd współczesnych problemów z nim związanych. Autor m.in. zwraca uwagę, że „wytworzył się [...] nader niebezpieczny stereotyp, lansowany także

<sup>76</sup> J. Snopkiewicz, *Ludzie z ulicy*. Tamże, nr 17.

<sup>77</sup> Tamże, 1974, nr 13.

<sup>78</sup> Tamże, 1980, nr 5.

w ruchu pomocy społecznej, że ludzie biedni sami są winni swojej sytuacji, że obszar ubóstwa w Polsce stanowi margines kryminalny”<sup>79</sup>

W sumie wątek ubóstwa, związany mocno z kwestią równości społecznej, choć nie zawsze bezpośrednio się do niej odnoszący, wykazuje w latach siedemdziesiątych zadziwiająco żywotność. Być może, jest ta obecność miarą braku działania dla likwidacji ubóstwa, wyrazem narastania problemu, którym nikt nie chce albo nie umie skutecznie się zająć.

Inny wątek trwale obecny w publicystyce, który nabiera niesłychanej wyrazistości pod koniec lat siedemdziesiątych, to przywileje. Problem przywilejów został poruszony po raz pierwszy w „Polityce” w 1975 roku, w artykule Jacka Maziarskiego o zapewnianiu sobie przywilejów na tej tylko zasadzie, że zajmuje się kierownicze stanowisko.<sup>80</sup> Artykuł ten spotkał się z polemiką Haliny Maleszewskiej, która pisze: „Zupełnie nie wiem, dłużej człowiek, który pracuje więcej i «ważniej» niż jego załoga, nie ma prawa wypoczywać w warunkach nieco lepszych. Nie kłóci się to z moim rozumieniem idei sprawiedliwości społecznej [...]. Moim zdaniem człowiek na eksponowanym stanowisku ma prawo nie tylko do przywilejów służbowych, ale i pewnych prywatnych. Skandal zaczyna się moim zdaniem dopiero wtedy, gdy dyrektorskie (umownie mówiąc) przywileje przenoszą się na jego rodzinę”<sup>81</sup> Stosunek H. Maleszewskiej do „dyrektorskich” przywilejów został skrytykowany przez Wojciecha Sadurskiego<sup>82</sup>, a wielu czytel-

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> J. Maziarski, *Dwie litery: Ob.* „Polityka” 1975, nr 5.

<sup>81</sup> H. Maleszewska. „Dwie litery: Ob.” Tamże nr 7

<sup>82</sup> W. Sadurski. „Dwie litery: Ob.” Tamże, nr 9.

ników wzięło udział w dyskusji, przy czym zdania były podzielone.

Pytanie o zasadność przywileju jest w publicystyce stawiane początkowo przy okazji dyskusji nad podziałem dóbr. Zaczyna jednak w miarę upływu lat pojawiać się jako zagadnienie samodzielne, rozumiane szerzej. W artykule *Równość i przywileje* Jerzy Urban pisze: „moim zdaniem konieczne są działania natury politycznej, administracyjnej i nawet karnej powściągające rozwój przywilejów, nakładające bardziej zdecydowane hamulce.

Rodzi się jednak pytanie: które z ukształtowanych już przywilejów uznać za dopuszczalne, które zaś eliminować i zwalczać? Sądzę, że najpierw godne są unicestwienia te przywileje, które mimo swej legalności są skrywane. Jeśli coś bowiem nie jest jawne, sądzić można, że ową dyskrecją otoczone zostało nie bez powodu. Przyczyna wstydlivości może być zaś tylko jedna: opinia społeczna nie zechce danego przywileju uznać za sprawiedliwy”.<sup>83</sup>

W tym samym roku, co wypowiedź Urbana, ukazuje się w „Nowych Drogach” artykuł Henryka Jankowskiego i Jana Malanowskiego, dotyczący szerokiego zakresu negatywnych społecznie zjawisk, w którym to artykule autorzy zwracają uwagę na istnienie rozbudowanego systemu uprzywilejowań: „Pojawienie się bezprawnych przywilejów, renesans postaw mieszczańskich i kształtowanie się tendencji do bogacenia za wszelką cenę możliwe jest tylko w warunkach niedowładu kontroli społecznej nad zachowaniami określonych grup nie poddanych presji opinii, czujących się bezpiecznie i bezkarnie”.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Tamże, 1978, nr 13.

<sup>84</sup> H. Jankowski, J. Malanowski, *Socjalistyczny sposób życia a problemy moralne*. „Nowe Drogi” 1978, nr 3

W rok później problem przywilejów pojawia się znów na łamach „Polityki” i „Nowych Drog”. W „Polityce” Andrzej Tymowski w dyskusji redakcyjnej na temat *Ofiarność i zachłanność* powiada: „W odczuciu społecznym i w rzeczywistości niesłychanie istotny jest problem, co na różnych stanowiskach można mieć oprócz płacy. Na przykład kwestia otrzymania mieszkania, częstotliwość uzyskania przydziału samochodu, który wiąże się z premią, jaką jest różnica między ceną nominalną a wolnorynkową (może ona osiągnąć wysokość rocznej płacy średniej). Domki letniskowe, działki, tańsze wczasy i inne przywileje.[...] Z punktu widzenia polityki podziału i reakcji społeczeństwa jest to bardziej istotne niż płace”.<sup>85</sup>

Ten sam autor powraca do problemu przywilejów w artykule poświęconym zasadom polityki społecznej, gdzie pisze: „Zjawisko istniejącego często kumulowania wysokich dochodów i przywilejów jest społecznie bardzo niebezpieczne i musi być z przyczyn zasadniczych jak najostrzej zwalczane”.<sup>86</sup>

W ostatnim numerze „Polityki” z tegoż roku Ernest Skalski dokonuje podziału przywilejów na naturalia i beneficja, przy czym naturalia „wynikają albo z tradycji, lub wywodzą się z przepisów stosowanych zbiorowo wobec całych galezi zawodowych, a te wszak nie są hermetycznie zamknięte przed tymi, którzy chcieliby skorzystać z przywilejów hutnika czy pielegniarki”.<sup>87</sup> Naturalia, według autora, nie stanowią źródła napięć społecznych, natomiast

<sup>85</sup> A. Tymowski, *Ofiarność i zachłanność*. „Polityka” 1979, nr 25.

<sup>86</sup> A. Tymowski, *Reguły krojenia chleba*, Tamże, nr 46.

<sup>87</sup> E. Skalski, *Naturalia i beneficja*. Tamże, nr 51.



„krytyką społeczną objęte są [...] te dobra i usługi, do których uzyskuje się nienależny czy zgoła bezprawny dostęp albo dzięki pozycji zajmowanej w szeroko rozumianej hierarchii służbowej, albo też dzięki nieformalnym powiązaniom wynikłym ze stanowiska albo z układów [...]. Do tych korzyści pasowałoby określenie beneficja”.<sup>88</sup> Źródła wzrostu beneficjów widzi Skalski w niedostatecznej podaży towarów. Uznając te obiektywne przesłanki uważa jednak, że koszty społeczne beneficjów są stanowczo za wysokie. Beneficja bowiem związane są z miejscem w układzie, a nie z wartością pracy czy kwalifikacji, co rodzi uległość wobec tegoż układu, często sprzeczne go z interesem ogólnospołecznym. Autor proponuje zamienić wartości rzeczowe na wartości pieniężne, sądząc, że lepsze jest większe zróżnicowanie płacowe niż niejawni, obrosły siecią domysłów system przywilejów.

Kontynuacją tematu przywilejów w „Nowych Drogach” jest artykuł Mieczysława Michalika *O postawie moralnej komunisty*, w którym autor stwierdza, że „zagrożeniem dla komunisty sprawującego władzę jest także możliwość sięgania po nie przysługujące mu przywileje”.<sup>89</sup> Studium zjawiska przywilejów pióra Krystyny Daszkiewicz zamieściły też „Nowe Drogi” z października 1979 roku.

Szpecially bogaty w dyskusje o przywilejach był okres posierpniowy, kiedy odblokowanie zakazów cenzorskich i uwolnienie piór spod sztywnej kurateli zaowocowało artykułami opisującymi mechanizm powstawania przywilejów i korzystania z nich.<sup>90</sup> Problem przywile-

jów powraca zresztą w tym czasie przy różnych okazjach. Porusza tę sprawę w wywiadzie dla „Kultury” Andrzej Tymowski, mówiąc o społecznych źródłach kryzysu: „Ludzie władzy izolowali się od codzienności naszego kraju. Dlaczego minister zdrowia nie korzysta z przychodni jak zwyczajny pacjent, dlaczego minister handlu nie kupuje w sklepach jak przeciętny klient? [...]. I tak oto władza, która nie czuje na własnej skórze utrudnień życia codziennego, jest nagle zaskakiwana przez protest społeczeństwa. Społeczeństwa, które ma dosyć panoszących się kacyków na najniższych i najwyższych szczeblach władzy, wzdraga się na ich przywileje, oburza rosnącymi nierównościami materialnymi i pauperyzacją niektórych grup, zwłaszcza ludności wiejskiej”.<sup>91</sup>

Z kolei Władysław Markiewicz, analizując przyczyny i przebieg strajków w lecie 1980 roku, za jeden z powodów wybuchu niezadowolonia uważa to, że „w odczuciu społecznym umacniało się przekonanie, iż wbrew przyrzeczeniom warunki życia nie tylko że nie ulegają poprawie, lecz przeciwnie się pogarszają. W tym samym czasie rozrastała się stale warstwa ludzi uprzywilejowanych, czerpiących z nielegalnych źródeł dochody umożliwiające im życie luksusowe”.<sup>92</sup>

Kolejnym wątkiem trwale obecnym w publicystyce lat siedemdziesiątych, a związanym z zagadnieniami równości społecznej, jest zróżnicowanie dochodów i płac. W roku 1972 Jan Danecki i Andrzej Wasilkowski publikują w „Życiu Warszawy” dotyczące tych spraw artykuły,<sup>93</sup> które choć wyprzedzały w czasie

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> „Nowe Drogi” 1979, nr 8.

<sup>90</sup> Por. np. P. Moszyński, *Budujemy nowy dom*. „Polityka” 1980, nr 42; M. Wesolowska, *Parkietu*. Tamże, nr 39; J. Siedlecka, *Hala i biurowiec*. „Kultura” 1980, nr 42.

<sup>91</sup> *Przyczynę do sierpnia*. „Kultura” 1980, nr 39.

<sup>92</sup> *O co chodzi robotnikom?* Tamże, nr 38.

<sup>93</sup> J. Danecki, A. Wasilkowski, *Konsekwencje podziału według pracy*. „Życie Warszawy” 1972, nr 25; *Głos w sprawie priorytetów*. Tamże, nr 31.

dyskusję nad modelem konsumpcji z 1973 roku, to jednak były z nią ściśle związane tematycznie. Autorzy opowiadają się przeciwko nadmiernemu różnicowaniu płac, podkreślając wagę egalitaryzmu. Problem ten jest obecny i w innych artykułach J. Daneckiego.<sup>94</sup>

Po burzliwej dyskusji nad modelem konsumpcji problematyka różnicowań dochodowych i płacowych nie zanika, ale przestaje koncentrować uwagę publicystów. Niemniej w roku 1974 ukazuje się w „Polityce” artykuł Andrzeja Mozołowskiego *Wspinaczka po pieńdże*<sup>95</sup>, w którym autor broni prawa do wysokich dochodów i jednocześnie krytykuje zatajanie informacji statystycznych na ten temat. W roku 1976 „Polityka” porusza sprawę roziznienia pomiędzy oficjalną informacją statystyczną, według której dysproporcje zarobkowe nie rosną, a odczuciami społecznymi, że jest akurat odwrotnie. Jerzy Urban tłumaczy to zjawisko wzrostem dochodu, co sprawia, że przy tych samych rozpiętościach zwiększa się różnica siły nabywczej między grupami dochodów.<sup>96</sup> W wywiadzie dla „Trybuny Ludu” Zofia Morecka oświadcza: „płaca była, jest i musi być wynagrodzeniem za pracę, a nie zapomogą socjalną, przydzielaną osobom znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej”.<sup>97</sup>

W 1978 roku Ernest Skalski powraca w „Kulisach” do tematu wynagrodzeń za pracę. Postuluje płacę według pracy<sup>98</sup>, uzasadnia, dlaczego nie podoba mu się „urawniłowka”, wypowiadając się jednocześnie przeciwko nad-

<sup>94</sup> J. Danecki, *Układy różnicowań dochodowych*, „Argumenty” 1972, nr 42.

<sup>95</sup> Tamże, nr 28.

<sup>96</sup> „Polityka” 1973, nr 2.

<sup>97</sup> *O rozpiętości płac*, „Trybuna Ludu” 1976, nr 195.

<sup>98</sup> E. Skalski, *Jednakowe żółtki — różne ręce i głowy*, „Kulisy” 1978, nr 15.

miernym rozpiętościom. Tylko jakie rozpiętości są nadmierne — tego już autor nie precyzuje.

Rok 1979 przynosi wspomnianą dyskusję w „Polityce” na temat *Ofiarność i zachłanność*<sup>99</sup>, w której poddane zostały krytyce zarówno nieprawidłowości polskiego systemu płac, jak i pozapieniężny obieg dóbr w postaci przywilejów, zamazujących obraz różnicowań zarobkowych społeczeństwa. Zasady polityki społecznej krytykuje i wysuwa propozycje zmian Andrzej Tymowski w artykule *Reguły krojenia chleba*<sup>100</sup>, a Leszek Zienkowski przedstawia strukturę dochodów i jej odbicie w świadomości społecznej w artykule *Nasze dochody i co o nich myślimy*.<sup>101</sup> Wreszcie w roku 1980 E. Skalski analizuje sytuację materialną różnych grup społecznych, wprowadzając nazwy: „aspirujący”, „awansujący” i „posiadacze”. Dochodzi do wniosku, że istnieje potrzeba ograniczenia w jakiś sposób dochodów najwyższych, a uzyskane kwoty powinny się przeznaczyć dla tych, którzy nie osiągają minimum socjalnego.<sup>102</sup> Jest to koncepcja wysuwana przez niego już w 1973 roku, w artykule będącym wstępem do dyskusji nad polskim modelem konsumpcji. W 1980 roku ukazał się także w „Kulturze” artykuł Xymeny Gliszczyńskiej, dotyczący funkcjonowania zasady „płaca według pracy”.<sup>103</sup>

Jak widać z tego krótkiego przeglądu, po roku 1973 nie było w zasadzie dyskusji podobnej do wcześniejszych, „ogólnoteoretycznej”, natomiast pojawiło się wiele artykułów ana-

<sup>99</sup> „Polityka” 1979, nr 25.

<sup>100</sup> Tamże, nr 46.

<sup>101</sup> Tamże, nr 51—52.

<sup>102</sup> E. Skalski, *Dorobek i satysfakcja*. Tamże 1980, nr 19.

<sup>103</sup> X. Gliszczyńska, *Według pracy*. „Kultura” 1980, nr 20.

litycznych, a problematyka związana z równością społeczną zyskała trwalsze niż dawniej miejsce na łamach prasy. Wypowiedzi dotyczących *explicite* zasady równości społecznej, było niewiele w omawianym dziesięcioleciu, a kiedy się zdarzały, miały charakter polemik, acz o wąskim zasięgu. I tak np. na przełomie lat 1974/75 ukazały się w „Argumentach” dwa artykuły dotyczące idei równości społecznej — ten spór o interpretację zasady równości nie wyszedł jednak poza ramy jednego czasopisma.<sup>104</sup>

W roku 1975 „Literatura” zamieściła komentarz redakcyjny do Wytycznych na VII Zjazd<sup>105</sup>, w którym hasło równości społecznej zostało wyeksponowane jako zasada socjalizmu. Zwrócono przy tym uwagę na fakt, że program egalitarny jest programem na wiele lat, napotykającym przeszkody nie tylko obiektywne, ale i subiektywne, jak np. przeciwstawność interesów różnych grup społecznych.

W miesięczniku „Wiś Współczesna” odbyła się w 1979 roku dyskusja na temat *Spółczeństwo polskie a egalitaryzm*. Sformułowana została teza o procesach różnicowania się społeczeństwa polskiego w latach siedemdziesiątych, którą Jan Malanowski wyraził następująco: „Obserwując zachodzące w naszym kraju procesy w zakresie dystrybucji dóbr materialnych, stwierdzamy, że następuje polaryzacja bogactw na jednym biegunie i względna pauperyzacja na drugim biegunie. Do tego trzeba jeszcze dodać istnienie teorii antyegalitarnych, pojawiających się głównie w publi-

<sup>104</sup> K. Czabański, *Równość w krainie socjologii*. „Argumenty” 1974, nr 48; E. Kostowska, *Między nami egalitarystami*. Tamże 1975, nr. 2

<sup>105</sup> *Rozwój dla wszystkich*. „Literatura” 1975, nr 43.

cystyce. Jest przy tym charakterystyczne, że w okresie dużych napięć zaczynają się toczyć dyskusje o równości”.<sup>106</sup>

W roku 1980 ukazał się w „Kulturze” artykuł K. Czabańskiego *O równości — realnie*, w którym autor, broniąc idei równości, przeciwstawia się jednocześnie jej ekstremalnym wcieleniom. Twierdzi także, że „egalitaryzacja musi postępować zarówno w sferze materialnej, jak i kulturowej i obywatelskiej, inaczej będzie ona albo nieskuteczna, albo mistyfikująca”.<sup>107</sup>

W okresie posierpniowym mało jest artykułów poruszających ogólnie problematykę równości społecznej. Uwaga autorów koncentruje się na faktach z polskiej rzeczywistości, na programach reform, analizach sytuacji życiowej i materialnej różnych grup społecznych itp. Toczona na łamach czasopism walka o minimum socjalne, o ochronę poziomu życia najuboższych, nasycona jest treściami egalitarnymi, a jednocześnie zanika problem egalitaryzmu „w ogóle”, egalitarnej ideologii jako takiej. Polaryzacja poglądów politycznych nie wpływa w zasadzie na sposób ujmowania problematyki egalitarnej. Panuje dość powszechna zgoda co do tego, że w sytuacji kryzysowej należy dzielić bardziej równo.

### Nauka polska o problemach egalitaryzmu

Przyznać trzeba, że o ile w polskiej publicystyce powojennej problemy egalitaryzmu były często poruszane, o tyle nauki społeczne i prawne długo stroniły od tego tematu. Okres bezpośrednio powojenny, charakteryzujący się dużym nasileniem dyskusji nad przyszłym kształtem Polski, o której wiedzano na pewno,

<sup>106</sup> „Wiś Współczesna” 1979, nr 9.

<sup>107</sup> „Kultura” 1980, nr 36.

że będzie inna niż dawna, ale toczono spory o to, na czym ta „inność” miałyby polegać w sferze społecznej, owocował wypowiedziami naukowców, które miały raczej charakter publicystycznego głosu w dyskusji. Jedną z takich prac, poruszającą *explicito* problem równości społecznej, była broszura Stanisława Ossowskiego *Ku nowym formom życia społecznego*, po raz pierwszy opublikowana konspiracyjnie w roku 1943. Autor tak definiuje w niej równość społeczną: „Mówiąc o postulatcie równości mamy na myśli postulat zniesienia wszelkich przywilejów — jawnych i ukrytych — wynikających z ustroju społecznego, przywilejów, dzięki którym pewne jednostki są predysponowane do odegrania wyższych ról społecznych, niezależnie od swoich osobistych kwalifikacji”. I dalej — „takie ujęcie postulatu równości nie staje zresztą w kolizji z tendencją do łagodzenia także i tych nierówności, które wynikają z różnicy osobistych kwalifikacji”.<sup>108</sup>

Po tym pierwszym powojennym okresie problematyka egalitaryzmu jako idei równości na długo zniknęła z prac naukowych. Pojawiła się ponownie pod koniec lat pięćdziesiątych, kiedy to odbyło się zarówno parę dyskusji prasowych, jak i podjęto badania socjologiczne na temat równości społecznej. Badania te dotyczyły głównie treści świadomości społecznej oraz opinii na temat różnicowań i rozpiętości społecznych oraz dopuszczalnych różnicowań płacowych. Andrzej Malewski w wygłoszonym w 1958 roku referacie<sup>109</sup> przedstawił wyniki

<sup>108</sup> S. Ossowski, *Dzieta*, t. 5. Warszawa 1968, s. 355.

<sup>109</sup> Praca A. Malewskiego pt. *Postawy pracowników warszawskich zakładów pracy wobec różnicowania płac i systemu społecznego* — została po raz pierwszy opublikowana w przekładzie angielskim w 1971 r. (*The Polish Sociological Bulletin* 1971, nr 2), a następnie w 1975 r. po polsku w pismach zebranych Malewskiego, *O nowy kształt nauk społecznych*.

swoich badań nad postawami wobec rozpiętości płacowych, egalitaryzmem, a także nad postulatami dotyczącymi pożądanych cech ustroju społecznego. Ankiety przeprowadzono wśród pracowników warszawskich uspołecznionych zakładów pracy. Okazało się, że przeważały opinie, które nazwać by można egalitarnymi, jednakże były one wyraźnie zróżnicowane w zależności od przynależności społecznej badanego: „Bardzo silnie za egalitaryzmem opowiadają się robotnicy fabryczni i technicy oraz pewne grupy nisko wynagradzanej inteligencji (nauczyciele, urzędnicy poczty, urzędnicy Zakładu Ubezpieczeń Społecznych). Natomiast postawa niechętna wobec egalitaryzmu przeważa w środowisku inżynierów, z których znaczna część posiada możliwości stosunkowo wysokich zarobków”.<sup>110</sup> Za uzasadnienie postawy egalitarnej najczęściej służył pogląd, że różnice dochodów są niesprawiedliwe, sprzeczne z zasadami socjalizmu i demokracji oraz że „należy ograniczyć różnice dochodów, ponieważ każdy ma taki sam żołądek i takie samo prawo do życia”.<sup>111</sup> Zależność opinii od sytuacji społecznej badanego widać również wyraźnie w rozkładzie odpowiedzi na pytanie o dopuszczalną wysokość różnicowań płacowych. I w tym wypadku inżynierowie okazują się najmniej egalitarnie nastawieni, chociaż — jak sądzi autor — „to nie zawód, ale szczególnie korzystna w porównaniu z innymi sytuacją ekonomiczną skłania do antyegalitaryzmu”.<sup>112</sup>

Również w roku 1958 przeprowadził badania opinii studentów warszawskich Stefan No-

<sup>110</sup> A. Malewski, *O nowy kształt nauk społecznych*. Warszawa 1975, s. 193.

<sup>111</sup> Tamże.

<sup>112</sup> Tamże, s. 198.

wak.<sup>113</sup> Koncentrował się na stosunku studentów do kwestii ideologicznych oraz ich gospodarczych i społecznych implikacji. Jednym z badanych zagadnień był stosunek do wyrównywania dochodów. Wyniki badań wskazują, że chociaż 48% studentów uważa za słuszne pewne wyrównanie dochodów obywateli, to tylko 9% jest zdania, że należy tę ideę zrealizować jak najszybciej, a 24% uważa, że powinna to być kwestia dalekiej przyszłości. Wnioskować stąd można o pewnym stopniu internalizacji wzorca, jakim była wizja komunistycznego bezklasowego społeczeństwa, a zarazem o braku przekonania co do możliwości i słuszności szybkiej realizacji takiej wizji.

Trzecie wreszcie w tym okresie badania dotyczące problematyki powiązanej z egalitaryzmem — słusznej płacy i rozpiętości płacowych, były dziełem Adama Sarapaty.<sup>114</sup> Badania te, przeprowadzone w 1959 roku na Śląsku, wykazały, że chociaż różnice w płacach uważa się za naturalne i usprawiedliwione, to jednak skala rozpiętości płacowych nie powinna być zdaniem respondentów zbyt wielka. W badaniach Sarapaty najniższa rozpiętość wynosiła 1:3, a najwyższa 1:10.

Badania tego rodzaju, przeprowadzone w zbliżonym okresie w różnych środowiskach społecznych, wykazują, że społeczeństwo polskie przejawiało wówczas dość ugruntowane tendencje egalitarne, a w każdym razie — poza nielicznymi grupami — było przeciwne dużym rozpiętościom płacowym.

Pierwszą połowę lat sześćdziesiątych cechuje

<sup>113</sup> Badania te, pod nazwą *Studenci Warszawy*, nie zostały opublikowane i znane są w postaci raportu z badań, powielonego przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego.

<sup>114</sup> Por. A. Sarapata, *Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce*. Warszawa 1965.

brak problematyki egalitarnej wśród tematów podejmowanych w naukach społecznych.

Nie można jednocześnie nie zauważyć, że środowisko nauk społecznych podjęło dyskusję nad rolą równości w życiu społecznym w latach sześćdziesiątych wcześniej niż publicystyka. Już bowiem w roku 1967 na pierwszej polskiej konferencji „futurolologicznej”, jaka odbyła się w Tardzie pod Warszawą, zastanawiano się m.in. nad tym: „1) Jakie rodzaje potrzeb w perspektywie bliższej i dalszej powinny być zaspokojone w sposób nieodpłatny lub częściowo odpłatny? 2) Jaki stopień rozpiętości i koncentracji dochodów za pracę można uznać za niesprzeczny z zasadą egalitaryzmu warunków życia, pamiętając o realizacji podstawowego celu państwa i ich rozkładu, którym jest zabezpieczenie wydajności pracy?”<sup>115</sup>

Wśród autorów referatów, a także dyskusyjantów przeważała opinia o konieczności ograniczenia tendencji egalitaryzacyjnych w imię postępu. Wyrażono sprzeciw wobec wizji socjalistycznej „urawniłowki”, wskazując na jej utopijny i ekonomicznie nieuzasadniony charakter: „Z jednej strony pragnienie realizacji haseł społecznych socjalizmu pchać nas będzie w kierunku społeczeństwa egalitarnego. Z drugiej strony potrzeby sprawnego zarządzania gospodarką kształtują coś, co by można było nazwać «funkcjonalnymi tendencjami» w kierunku dezegalitaryzacji społeczeństwa [...]. A więc w gruncie rzeczy mamy tu sprzeczność dwóch ważnych postulatów. Ten konflikt dwóch wizji — egalitarnej czy nieegalitarnej wizji struktury społecznej — sprowadza się u nas do sprzeczności postulatu maksymalizacji

<sup>115</sup> A. Raźniewski, Z. Żekoński, *Problemy metodologiczne przewidywania potrzeb społecznych*. „Kultura i Społeczeństwo” 1967, nr 4.

globalnej produkcji z postulatem równego podziału tej produkcji”<sup>116</sup>

Najbardziej skrajny pogląd wyrażał się w przekonaniu, że należy odstąpić nawet od tych elementów wtórnej dystrybucji dochodów, jakimi są progresywne podatki lub opłaty różnicowane w zależności od stopnia zamożności, a więc odstąpić od metod, którymi posługuje się wiele państw kapitalistycznych dla osiągnięcia bardziej sprawiedliwego podziału dochodów: „Wysunięto [...] kiedyś tezę, że różnicowanie należy stosować w tak zwanym pierwotnym podziale dochodu narodowego — to znaczy w procesie samej produkcji. Wynagradzać wyżej tego, kto pracuje lepiej, wydajniej, więcej, a tego, kto mniej — oczywiście w mniejszym stopniu. Ludzi na kierowniczych stanowiskach ze względu na ich funkcje nagradzać w większym stopniu niż ludzi na szczeblach wykonawczych. Ale powiedziano również: zastosujmy elementy egalitaryzmu we wtórnym podziale dochodu narodowego. [...] I tutaj albo wyższa opłata za wczasy, albo wyższa kaucja mieszkaniowa, albo wreszcie wyższy podatek, zanim zarabiający wyjdzie na rynek [...] to jest też próba pogodzenia różnicowania i egalitaryzmu. Ze społecznego punktu widzenia jest to pożądane, jednak przekonano się, że ujemnie wpływa na sprawność, bo po to się zarabia, żeby mieć samochód, żeby mieć mieszkanie. W moim więc przekonaniu taka próba połączenia egalitaryzmu ze różnicowaniami nie daje niestety, rozwiązania właściwego. Jeżeli już powiedzieć, że potrzebne jest różnicowanie, to na tym odcinku trzeba je doprowadzić do końca, aż do rynku włącznie”<sup>117</sup>

<sup>116</sup> S. Nowak, głos w dyskusji. Tamże, s. 93.

<sup>117</sup> Z. Madej, głos w dyskusji. Tamże, s. 123.

Dyskusja pokazała, jak głębokie było wówczas przekonanie o sprzeczności zasad egalitarnych z zasadami racjonalnej gospodarki. Na tym przekonaniu zaciężyła prawdopodobnie tradycja postrzegania egalitaryzmu w państwach socjalistycznych jako zrównania w biedzie, jako zrównania z przyczyn wyłącznie ideologicznych, ekonomicznie nieuzasadnionych. Jednocześnie należy pamiętać, że polityka „małej stabilizacji” doprowadziła do powstania czegoś w rodzaju „minimum dobrobytu” w pewnych środowiskach społecznych, czyli że wzbudziła apetyty konsumpcyjne nie dając perspektyw na ich zaspokojenie. Jeden z uczestników konferencji stwierdza: „Jeżeli przyjmujemy to ekstrapolowane tempo rozwoju i wyciągniemy z niego wnioski dotyczące konsumpcji, zatrudnienia, szkolenia itp., otrzymamy właśnie prognozę osiągnięcia «średniego dobrobytu» i «średniego wykształcenia», na czym opiera się model kultury.

W związku z tym jednak powstaje zasadniczy problem — czy można być zadowolonym z takiego modelu i czy model ten, prezentowany społeczeństwu, może być «internalizowany», spełniając przez to ważne funkcje społeczne”<sup>118</sup>

Wątpliwości te były charakterystyczne dla środowisk niezadowolonych z dotychczasowego tempa rozwoju gospodarczego. Niechęć do wąsko rozumianego egalitaryzmu i rozczarowanie co do perspektyw ekonomicznych społeczeństwa, wyrażone w latach sześćdziesiątych po raz pierwszy w środowisku naukowym, szybko zaowocowały niechęcią do egalitaryzmu w ogóle, w kilka lat później obarczeniem go przez publicystykę wszelkimi możliwymi grzechami. Nic więc dziwnego, że w omawianej

<sup>118</sup> J. Pajestka, głos w dyskusji. Tamże, s. 116.

dekadzie wśród publikacji naukowych nie znalazła się żadna dotycząca wprost problematyki równości bądź nierówności społecznych. Idea równości stała się skompromitowaną, utopijną mrzonką, przeszkodą w realizacji ważnego celu socjalizmu — materialnego i duchowego dobrobytu. Czasem pojawiała się ona co prawda w kontekście różnych innych tematów,<sup>119</sup> ale jej renesans w naukach społecznych rozpoczął się dopiero w latach siedemdziesiątych, w pewien czas po rozpoczęciu dyskusji prasowych.

Pojawiło się wówczas w czasopiśmie naukowych szereg artykułów analizujących różne aspekty równości społecznej,<sup>120</sup> jak i kilka książek poświęconych temu tematowi. Również prace z socjologii struktur społecznych, których duża ilość została wydana w latach siedemdziesiątych, przyniosły wiele informacji ściśle związanych z problematyką egalitarną,

<sup>119</sup> Por. S. Nowak, *Psychologiczne aspekty przemian struktury społecznej i ruchliwości społecznej*. „Studia Socjologiczne” 1966, nr 2, a także: W. Wesołowski, *Klasy, warstwy i władza*, która również pośrednio dotyczyła problematyki egalitarnej w swej warstwie polemicznej z teorią funkcjonalną Davisa i Moore’a, jak i w analizie przemian polskiej struktury społecznej. Także seria prac J. Chałasińskiego dotyczących położenia chłopów polskich, nie odwołując się *explicito* do idei równości, była świadectwem wrażliwości autora na problemy równości i sprawiedliwości społecznej.

<sup>120</sup> Por. np. J. Malanowski, *Zasada równości społecznej w ustroju socjalistycznym w pracach Lenina*. „Studia Socjologiczne” 1970 nr 4; J. Danecki, *Marksistowska koncepcja równości społecznej — próba rekonstrukcji i interpretacji*. „Studia Nauk Politycznych” 1972, nr 1; M. Fritzhand, *Marksizm a idea równości*. „Nowe Drogi” 1974, nr 3; E. Kostowska, *Pojęcie równości w myśli marksistowskiej i mieszczańskiej. Różnice i analogie*. „Studia Socjologiczne” 1974, nr 2; Z. Morecka, *Z zagadnień równości społecznej w socjalizmie*. „Nowe Drogi” 1976, nr 6; W. Sadurski, *Równość wobec prawa*. „Państwo i Prawo” 1978, nr 8—9.

dotyczących stopnia różnicowania społeczeństwa polskiego.<sup>121</sup> Omówimy tu kilka publikacji książkowych, które ukazały się w dekadzie 1970—1980, a dotyczą problematyki egalitaryzmu. Dwie z nich: broszura Kazimierza Kąkola *Problemy egalitaryzmu* i J. Chłopeckiego *Dobrobyt dla wszystkich*, to w zasadzie publicystyczne głosy w dyskusji. Cztery pozostałe to próby naukowych ujęć problematyki egalitarnej: J. Osiński — *Uwarunkowania społeczno-przestrzenne selekcji młodzieży do studiów wyższych*, R. Wieruszewski — *Równość kobiet i mężczyzn w Polsce Ludowej*, J. Wawrzyniak — *Równość obywateli PRL* oraz B. Blachnicki — *Pracownicy przemysłu wobec egalitaryzmu*.

Praca Kazimierza Kąkola *Problemy egalitaryzmu* jest swoistym rejestrem „spraw do załatwienia”, podjętych w wyniku zmian politycznych po 1970 roku. Autor rozpoczyna od ogólnych konstatacji dotyczących idei równości społecznej, podkreślając jej związek z ideą sprawiedliwości. Przechodzi następnie do analizy dokonanej państw socjalistycznych w sferze egalitaryzmu i na tym tle przedstawia realizację idei równości społecznej w Polsce. Książka Kąkola jest głosem w ogólnonarodowej dyskusji nad kierunkami rozwoju społecznego Polski, a nie rozprawą akademicką. Autor opowiada się za równością społeczną — jedną z naczelných zasad socjalizmu, jednocześnie przestrzega przed zbyt uproszczonym

<sup>121</sup> W. Wesołowski (red.), *Zróżnicowanie społeczne*. Wrocław 1970; W. Wesołowski, K. Słomczyński, *Zróżnicowanie społeczno-zawodowe i jego korelaty*. Wrocław 1972; J. Koralewicz-Zębik, *System wartości a struktura społeczna*. Wrocław 1974; W. Warzywoda-Kruszyńska, *Małżeństwa a struktura społeczna*. Wrocław 1974; W. Wesołowski (red.), *Kształt struktury społecznej*. Wrocław 1978; J. Malanowski (red.), *Nierówności społeczne w Polsce w świetle badań empirycznych* (druk powielony IFiS PAN, 1975).

rozumieniem tej zasady i podkreśla historyczną zmienność egalitarnych wykładni: „Trzeba się zgodzić z faktem, że ponieważ urzeczywistnianie zasad egalitaryzmu odbywa się głównie w sferze podziału dochodu narodowego, realizacji praw obywatelskich i pracowniczych, zaspokajania potrzeb, to w praktyce koncepcje równości społecznej będzie spotykał nieuchronny los przewartościowywania, będący prostą konsekwencją procesu kształtowania się potrzeb nowych w miarę coraz bardziej powszechnego zaspokajania potrzeb dotychczas odczuwanych”.<sup>122</sup> Podkreśla także znaczenie świadomości społecznej dla każdorazowego ustalania egalitarnych wykładni. Powołuje się tutaj m.in. na artykuł Józefa Pajestki, który stanowił jedną z pierwszych prób operacjonalizacji idei sprawiedliwości społecznej w Polsce.<sup>123</sup>

W konsekwencji praca Kąkola, mimo pobieżnego potraktowania wielu istotnych teoretycznych kwestii związanych z równością społeczną, ma duże znaczenie jako próba konkretnego wskazania zjawisk społecznych w Polsce, które stoją w sprzeczności z realizacją równości: „Znane są deformacje struktury zawodowej wczasowiczów, zmniejszanie się odsetka robotników na wczasach, będące w pewnej mierze rezultatem czynników obiektywnych, ale przecież w niemałej mierze także skutkiem «zapobiegliwości» innych, znajdujących się bliżej centrów dyspozycji i decyzji. Znane są wypadki zastępowania kolektywów opiniodawczych, działających na zasadach społecznych, przez zawodowców zrutynizowanych,

<sup>122</sup> K. Kąkol, *Problemy egalitaryzmu*. Warszawa 1973, s. 17.

<sup>123</sup> Por. J. Pajestka, *Realizacja sprawiedliwości społecznej w obecnym okresie budownictwa socjalistycznego*, w: J. Pajestka, *Determinanty postępu*. Warszawa 1975.

choć często operatywnych. Znane są wypadki lekceważenia postaw społecznikowskich jako rzekomo zbędnych w związku z socjalnymi zainteresowaniami państwa”.<sup>124</sup>

Praca Kazimierza Kąkola jest istotna także z tego względu, że konsekwentnie opowiada się za egalitaryzmem, uznaje tę zasadę za ważny czynnik dynamicznego rozwoju. Więż między realizacją zasad egalitarnych, akceptowanych przez społeczeństwo, a zjawiskami ekonomicznymi (np. wydajność pracy) była w polskiej publicystyce atakowana i odrzucana, szczególnie pod koniec lat sześćdziesiątych. Więż ta jednak niewątpliwie istnieje, a jej miernikiem jest stopień zadowolenia społeczeństwa z polityki społeczno-ekonomicznej.

Osobnym problemem, nie rozważanym przez Kąkola, jest możliwość posunięć egalitarnych bardziej radykalnych, dokonywanych w imię interesów jednych grup społecznych kosztem drugich. Podnoszenie bowiem poziomu życia całego społeczeństwa nie likwiduje problemu proporcji podziału, a jedynie go odsuwa. Nieodnoszenie problematyki egalitaryzmu do struktury społecznej sprawia, że praca Kąkola pozostawia uczucie pewnego niedosytu.

Jerzy Chłopecki w książce *Dobrobyt dla wszystkich* również włącza się do dyskusji nad równością społeczną. Opowiada się za zmniejszeniem społecznych różnicowań i za likwidacją „kominów płacowych”. Uważa, że urzeczywistnianie równości społecznej sprzyjać może wzrostowi efektywności gospodarowania, a bodźcowa funkcja różnicowań płacowych jest ograniczona do pewnego tylko etapu rozwoju społecznego. „Teza o wzroście nierówności społecznych w miarę rozwoju sił wytwórczych jest uzasadniona tylko do pewnej

<sup>124</sup> K. Kąkol, *Problemy egalitaryzmu...*, s. 63.



granicy. W miarę postępów techniki oraz w wyniku wzrostu w działalności produkcyjnej roli organizacji i zarządzania wydajność pracy w coraz większym stopniu staje się złożoną funkcją: postępów technologii, wzrostu kwalifikacji zatrudnionych i właściwej organizacji pracy, natomiast w stopniu coraz mniejszym — indywidualnej intensywności machania ło-patą”.<sup>125</sup>

Chłopecki odrzuca także pogląd, że zamiast niwelowania rozpiętości dochodowych należy równomiernie podnosić poziom zamożności i konsumpcji. Prowadziłoby to jego zdaniem do zwielokrotnienia społecznych różnic w niezbyt odległej perspektywie. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że „socjalistyczna polityka dochodów powinna celowo, świadomie posługiwać się wybraną i jasno określoną różnicą, która dzieli płacę najniższą (ustawowo określane minimum) od średniej statystycznej, oraz winna tak samo świadomie i jasno określić różnicę, która może dzielić pułap zarobków najwyższych (zarobków, a nie płacy!) od tej samej statystycznej średniej. Chodziłoby tu więc o analogiczne do socjalnego minimum określenie «społecznego maksimum»”.<sup>126</sup> Tak więc Chłopecki mówiąc o równości społecznej dostrzega problem nie tylko dolnej, ale i górnej granicy dochodów, a jest to stanowisko, które w Polsce do roku 1980 występuje rzadko.

Obie omówione wyżej prace łączy emocjonalne podejście, które ułatwia zajęcie zdecydowanie określonego stanowiska w sporze o kształt rzeczywistości społecznej, a jednocześnie utrudnia spojrzenie bardziej bezstronne, chłodne i dociekliwe na problem równości. Owo chłodne podejście reprezentuje książka Jana

<sup>125</sup> J. Chłopecki, *Dobrobyt dla wszystkich*. Warszawa 1976, s. 117—118.

<sup>126</sup> Tamże, s. 122.

Osińskiego *Uwarunkowania społeczno-przestrzenne selekcji młodzieży do studiów wyższych*. Podsumowuje ona dotychczasowe badania nad dostępem do studiów, zawiera też pogłębioną analizę badań przeprowadzonych przez autora. Książka ta potwierdza obawy, że w Polsce ze sprawą równości wcale nie jest dobrze.

Osiński wychodzi z założenia, że wykształcenie jest „jedną z najważniejszych i najbardziej powszechnych dróg społecznego i zawodowego awansu”.<sup>127</sup> Przyjmując dalej, że stopień demokracji szkolnictwa wyższego jest współcześnie wyznacznikiem pionowej ruchliwości społecznej, autor bada otwartość dostępu do szkół wyższych w powojennej Polsce. Praca ta dotyczy więc tylko jednego aspektu egalitaryzacji, bardzo jednak istotnego w społecznym rachunku. Osiński w sposób bardzo wnikliwy i kompetentny rozważa problem barier oświatowych. Zwraca uwagę, że przyjęty w statystykach sposób pomiaru dostępności studiów wyższych, polegający na obliczaniu liczby studentów na 10 tys. mieszkańców, jest miarą zawodną, nie uwzględniając bowiem struktury demograficznej społeczeństwa, nie ukazuje ona rzeczywistych szans młodzieży na uzyskanie wyższego wykształcenia. Taką miarą rzeczywistego dostępu do studiów jest odsetek młodzieży z danego rocznika studiującej bądź posiadającej wyższe studia. Jeśli przyjmiemy taki wskaźnik, to okaże się, że „wbrew wskaźnikowi liczby studentów na 10 tys. mieszkańców w latach 1955/56—1960/61 nie tylko nie występował regres, ale wprost przeciwnie, dość intensywny wzrost szans młodzieży na uzyska-

<sup>127</sup> J. Osiński, *Uwarunkowania społeczno-przestrzenne selekcji młodzieży do studiów wyższych*. Warszawa 1977, s. 3.

nie wykształcenia wyższego na studiach dziennych. Z drugiej strony, również wbrew wskaźnikowi liczby studentów na 10 tys. mieszkańców, z którego by wynikało, iż zaczynając od 1960/61 r. mamy do czynienia z systematycznym wzrostem szans młodzieży na studia wyższe — proces wzrostu upowszechniania się studiów wyższych zakończył się w roku akademickim 1965/66, a więc w roku osiągnięcia wieku rozpoczynania studiów przez pierwszy z roczników tzw. wyżu demograficznego. W latach następnych, aż do 1970/71 roku, obserwujemy niewielki, ale uchwytany regres<sup>128</sup>. I dalej: „Warto jednak zauważyć, iż pomimo trwającego od 1968 r. ponownego wzrostu względnej liczby studentów I roku, stopień upowszechnienia studiów w 1963 r. był wyższy niż w 1972 r.”<sup>129</sup>

Osiński analizuje zależność między pochodzeniem społecznym i pochodzeniem terytorialnym a dostępnością wyższego wykształcenia. Potwierdzając na materiale empirycznym szereg obiegowych w socjologii polskiej hipotez dotyczących zależności między przynależnością społeczno-zawodową rodziców a szansami dziecka na uzyskanie wyższego wykształcenia, między wielkością miejscowości a szansami na studiowanie, jednocześnie obala inne z tych obiegowych sądów. I tak na przykład zwraca uwagę na „intensywne narastanie różnic między szansami młodzieży z rodzin z wykształceniem wyższym a szansami młodzieży z rodzin z wykształceniem średnim oraz między szansami młodzieży z rodzin z wykształceniem zasadniczym zawodowym a szansami młodzieży z rodzin z wykształceniem podstawowym. Wskazuje to na tendencje intensywnego różnicowa-

<sup>128</sup> Tamże, s. 25.

<sup>129</sup> Tamże, s. 27.

nia się szans młodzieży wewnątrz podstawowych warstw społecznych, a co za tym idzie, na szybki proces zmian w społecznych wskaźnikach dostępności wyższego wykształcenia. Uwarunkowania te są coraz bardziej związane z pozycją zawodowo-społeczną rodziców, która w coraz mniejszym stopniu pokrywa się z przynależnością do jednej z czterech warstw podstawowych. Dotyczy to przede wszystkim pracowników umysłowych i robotników<sup>130</sup>.

Osiński obliczył, że „szanse młodzieży z rodzin z wykształceniem wyższym są ponad 34-krotnie większe niż młodzieży z rodzin z wykształceniem niepełnym podstawowym, prawie 8-krotnie wyższe niż młodzieży z rodzin z pełnym wykształceniem podstawowym i ponad 2-krotnie wyższe niż młodzieży z rodzin z wykształceniem zasadniczym zawodowym, średnim i niepełnym średnim”<sup>131</sup>.

Czynnik przestrzenny także odgrywa niebagatelną rolę w szansach na uzyskanie wyższego wykształcenia. „Liczby kandydatów przyjmowanych na studia z poszczególnych regionów kraju wykazują wyraźną zależność od możliwości studiowania na terenie własnego województwa”<sup>132</sup>. Przyczyną jest fakt, że „zarówno domy akademickie, jak i stypendia są w naszych warunkach niezwykle ważnym czynnikiem określającym poziom aspiracji młodzieży spoza ośrodków akademickich, szczególnie młodzieży pochodzącej z rodzin chłopskich i robotniczych, a także z rodzin niżej kwalifikowanych pracowników umysłowych”<sup>133</sup>.

Autor obala także mit o decydującym wpływie industrializacji na wzrost szans życiowych

<sup>130</sup> Tamże, s. 59.

<sup>131</sup> Tamże, s. 53.

<sup>132</sup> Tamże, s. 75—76.

<sup>133</sup> Tamże, s. 78.

młodzieży. Z badań nad rejonem Płocka wynika bowiem, że pod wpływem industrializacji młodzież chłopska gremialnie ruszyła do szkół ponadpodstawowych, ale stopnia zasadniczej szkoły zawodowej, natomiast zainteresowanie tej młodzieży szkołami średnimi, uprawniającymi do starania się o przyjęcie na studia, zwiększyło się tylko minimalnie. W skali ogólnopolskiej zresztą w latach 1960—1970 zmniejszyły się około 17% szanse absolwentów szkół podstawowych na kontynuowanie nauki w pełnych szkołach średnich w związku ze spadkiem liczby miejsc w tego typu szkołach. Rozwój szkolnictwa zawodowego na poziomie zasadniczym spowodował, że odsetek młodzieży trafiającej do tego typu szkół ciągle rośnie. Młodzież ta co prawda w coraz większym stopniu kontynuuje naukę w pełnych szkołach średnich, ale najczęściej dla pracujących. Z kolei młodzież ze szkół średnich zawodowych dla pracujących w minimalnym odsetku trafia na studia dzienne. Ze względu na to, że skład społeczny uczniów zasadniczych szkół zawodowych i pełnych szkół średnich jest zdecydowanie różny, skład społeczny na studiach dziennych i dla pracujących odzwierciedla te różnice. Już więc na etapie przejścia ze szkoły podstawowej do szkoły średniej mamy do czynienia z różnicowaniem się szans oświatowych młodzieży z różnych środowisk społecznych i z upośledzeniem szans młodzieży pochodzącej z rodzin nisko wykwalifikowanych pracowników fizycznych i z rodzin chłopskich. Przeciwdziałanie temu zjawisku wymaga planowych działań.

Książka Osńskiego jest przykładem, że pojęcie równości szans daje się operacjonalizować i że możliwa jest analiza jakiegoś wycinka rzeczywistości społecznej pod tym kątem. Takich książek, niestety, wciąż jest za mało.

Można do nich zaliczyć wszakże pracę Romana Wieruszewskiego *Równość kobiet i mężczyzn w Polsce Ludowej* oraz pracę Jana Wawrzyńskiego *Równość obywateli PRL*.

Wieruszewski zajmuje się problemem równości między płciami, a książka jego stanowi wyczerpujące kompendium problemów związanych z tzw. równouprawnieniem kobiet. Autor analizuje polskie ustawodawstwo pod kątem zapewnienia równości między kobietą i mężczyzną — mimo zastrzeżeń ocenia je jako egalitarne. Na przykładzie wybranych fragmentów rzeczywistości społecznej bada, na ile praktyka odzwierciedla egalitarne prawa. Wnioski z tej analizy nie są już tak jednoznaczne i optymistyczne. Autor wskazuje na mały udział kobiet w organach władzy i w pełnieniu funkcji kierowniczych na wszystkich szczeblach gospodarki. Przedstawia również dane świadczące o zróżnicowaniu płac na niekorzyść kobiet, o upośledzeniu ich na rynku pracy: „W sposób niekorzystny dla kobiet, i to nawet tych, które posiadają kwalifikacje zawodowe, działał mechanizm przyjmowania pracowników stosowany przez zakłady pracy. Otóż okazuje się, że zakłady pracy wołały przyjąć niewykwalifikowanego pracownika mężczyznę niż wykwalifikowaną robotnicę, przy czym tendencja ta miała charakter powszechny”<sup>134</sup>. Wieruszewski zwraca także uwagę na braki w rozwoju usług, mogących odciążyć kobietę, pozwalających jej sprawniej łączyć rolę pracownika z rolą żony i matki.

Praca Wieruszewskiego skłania do konkluzji, że o ile ustawodawstwo polskie uczyniło wiele, aby kobietę zrównać w prawach z mężczyzną, o tyle rzeczywistość społeczna zmie-

<sup>134</sup> R. Wieruszewski, *Równość kobiet i mężczyzn w Polsce Ludowej*. Poznań 1975, s. 130—131.

nia się powoli i ciągle jeszcze kobieta jest w gorszej sytuacji zawodowej i społecznej niż mężczyzna.

Godną uwagi książką, która *explicite* zajmuje się jednym z aspektów równości społecznej, jest praca Jana Wawrzyniaka *Równość obywateli PRL*. Ma ona w znacznej części charakter czysto prawniczy, tj. autor przez analizę ustawodawstwa stara się wykazać egalitarność polskiego prawa. Jasną jest rzeczą, że postępowe ustawodawstwo nie musi automatycznie powodować postępowości praktyki społecznej. J. Wawrzyniak, zdając sobie sprawę z tego, że stanowienie prawa to wytyczanie bardzo ogólnych zasad, które w praktyce wypełniają się treścią różną, nie zawsze zgodną z intencjami ustawodawcy, przechodzi od analizy prawa do analizy rzeczywistości społecznej w trzech jej wymiarach: równości startu życiowego, równości w sferze pracy i równości w podziale funduszu spożycia. Te trzy zagadnienia stanowią pole porównań ustaleń prawnych ze stanem faktycznym.

Jeżeli chodzi o równość startu życiowego przez dostęp do wykształcenia, to autor dochodzi do wniosku, że system kształcenia, aby zapewnić rzeczywisty równy start, „powinien spełniać następujące wymogi: powszechności nauczania na poziomie podstawowym, drożności systemu szkolnego, uniezależnienia możliwości kształcenia od warunków materialnych ucznia, jednolitości poziomu danego typu szkół w skali całego kraju i dostępności kształcenia”<sup>135</sup>.

Powszechność nauczania na poziomie podstawowym jest zapewniona, czego nie można powiedzieć, zdaniem autora, o powszechności

wykształcenia podstawowego, bowiem znaczny jeszcze odsetek młodzieży nie kończy szkoły podstawowej. Występują także istotne braki w kształceniu tzw. dzieci defektywnych.

Naruszeniem zasady drożności systemu szkolnego było — do 1961 roku — tworzenie zasadniczych szkół zawodowych bez powiązania ich z nauczaniem na szczeblu średnim. Obecnie polski system szkolny jest drożny, co nie znaczy, że daje jednakowe szanse życiowego startu, jak wykazuje J. Osiński we wcześniej omawianej pracy.

Rozważając realizację zasad egalitarnych w sferze dostępu do pracy, Wawrzyniak wskazuje na upośledzenie kobiet, szczególnie niskokwalifikowanych, na rynku pracy. Pozytywnie oceniając podjęty w latach siedemdziesiątych wysiłek państwa dla zlikwidowania nadwyżki kobiecej siły roboczej (w skali kraju), podkreśla, że o równości obywateli w sferze pracy można mówić dopiero wtedy, gdy:

„— stanowi ona podstawę bytu materialnego ogółu obywateli danego państwa oraz gdy — każdy obywatel pragnący podjąć pracę ma faktyczną możliwość uczynienia tego”<sup>136</sup>.

J. Wawrzyniak zajmuje się także sprawą podziału funduszu spożycia. Stoi na stanowisku, że „fundusz spożycia indywidualnego nie jest wystarczającym instrumentem służącym niwelacji różnic społecznych”<sup>137</sup>, poddaje zatem analizie fundusz spożycia zbiorowego. Wyodrębnia „trzy główne zadania, jakie — z punktu widzenia realizacji idei równości w warunkach społeczeństwa socjalistycznego — ma do spełnienia fundusz spożycia społecznego:

— zapewnienie równości «startu życiowego» dla młodego pokolenia,

<sup>135</sup> J. Wawrzyniak, *Równość obywateli PRL*. Warszawa 1977, s. 159.

<sup>136</sup> Tamże, s. 196.

<sup>137</sup> Tamże, s. 221.

— niwelowanie tych rozpiętości dochodów, które nie wynikają bezpośrednio z tytułu podziału według pracy,

— zabezpieczenie ogółowi mieszkańców podstaw egzystencji na wypadek choroby, niezdolności do pracy lub osiągnięcia wieku poprodukcyjnego”<sup>138</sup>

Analizując fundusz spożycia społecznego pod kątem jego roli egalitaryzującej, autor dochodzi do wniosku, że często służy on zwiększaniu różnic dochodowych zamiast ich likwidacji. W rezultacie „fundusz ten nie niweluje w dostatecznym stopniu dysproporcji między miastem a wsią, między regionami uprzemysłowionymi a nieuprzemysłowionymi (infrastruktura socjalna), między ludźmi lepiej i gorzej sytuowanymi materialnie”<sup>139</sup>

Ostatnią z prac bezpośrednio dotyczących problematyki równości, którą chciałabym przedstawić, jest książka Bogusława Blachnickiego *Pracownicy przemysłu wobec egalitaryzmu*.<sup>140</sup> Autor zajmuje się tu analizą „poziomu akceptacji w świadomości społecznej przyszłych, przewidywanych lub raczej planowanych przemian w sferach stosunków własności i różnicowania ekonomicznego”<sup>141</sup> Temat ten był poprzednio przedmiotem badań socjologicznych, choć w węższym ujęciu. Powstała wobec tego możliwość porównania przemian stosunku do egalitaryzmu ekonomicznego, co jest zagadnieniem bardzo istotnym ze względów praktycznych. Badania zostały przeprowadzone

<sup>138</sup> Tamże, s. 223.

<sup>139</sup> Tamże, s. 235. Na temat związku funduszu spożycia społecznego z egalitaryzmem pisze M. Pohorille w artykule: *Podział dezyderatywny a egalitaryzm*, „*Ekonomista*” 1978, nr 5.

<sup>140</sup> B. Blachnicki, *Pracownicy przemysłu wobec egalitaryzmu*. Wrocław 1979.

<sup>141</sup> Tamże, s. 31.

w 1973 roku wśród pracowników Huty im. Lenina. Wyniki ich pozwalają stwierdzić, że nadal popularna jest idea małego zróżnicowania płac. Jednocześnie nadal istnieje świadomość stosunkowo silnego zróżnicowania społeczeństwa, chociaż nie we wszystkich środowiskach społecznych jednakowo silna: „Przynależność do niższych kategorii społeczno-zawodowych oraz niższa płaca miesięczna związane są z nieco wyższym poczuciem rozpiętości płac, roli wykształcenia, podziału na pracowników fizycznych i umysłowych i jednocześnie z mniejszym znaczeniem przykładanym do podziału na robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych. Z kolei wraz ze wzrostem wykształcenia rozmówcy coraz mniejszą wagę przypisują znaczeniu wpływu wysokości płac i poziomu wykształcenia i coraz większy wpływ wiążą ze sposobem zachowania się, poglądami religijnymi oraz podziałem na wieś i miasto”<sup>142</sup>

Analiza odpowiedzi na pytania dotyczące postulowanego obrazu zróżnicowań społecznych wykazuje, że takie podziały, jak wieś i miasto, kategorie pracowników umysłowych i fizycznych oraz hierarchia prestiżu, powinny stracić — zdaniem badanych — wpływ na poziom zróżnicowania społecznego. Innymi słowy, podziały te zostały ocenione jako niezgodne z normą większej egalitaryzacji społeczeństwa.

Jeśli chodzi o rozpiętości ekonomiczne, zróżnicowanie poglądów ze względu na pozycję społeczną badanego ujawnia się tu z większą siłą niż w ocenie rozpiętości społecznych. Respondenci byli pytani o najniższą dopuszczalną płacę niewykwalifikowanego pracownika fizycznego, a następnie o najwyższą dopuszczalną płacę dyrektora dużego przedsiębiorstwa. Autor przyjmuje, że różnica do 3500 zł, postulowana

<sup>142</sup> Tamże, s. 63—64.

przez niektórych respondentów, jest w zasadzie akceptacją „urawnikowki”, a w każdym razie świadczy o silnych tendencjach egalitarnych. Okazuje się, że „stanowisko takie zajmuje aż 44,2% robotników niewykwalifikowanych, 24,9% robotników wykwalifikowanych, 12,1% techników, 9,8% mistrzów i ani jeden przedstawiciel kierowników produkcji. Odwrotna kolejność występuje z kolei w przypadku analizy różnic wynoszących powyżej 17 000 zł”.<sup>143</sup>

Generalnie rzecz biorąc „postawy bardziej egalitarne w zdecydowanie wyższym stopniu przejawiają pracownicy fizyczni, rozmówcy posiadający wykształcenie podstawowe lub zasadnicze zawodowe, otrzymujący płace poniżej przeciętnej, charakteryzujący się stosunkowo wysoką aktywnością społeczno-polityczną, wysokim stażem pracy i starsi wiekiem”.<sup>144</sup> W sumie 51,4% badanych przejawia postawę egalitarną w kwestiach płacowych.

Odwołując się do wcześniejszych badań Stefana Nowaka, Andrzeja Malewskiego i Adama Sarapaty, autor stwierdza, że tendencje egalitarne są w społeczeństwie polskim zjawiskiem stałym, stały jest też pogląd o dopuszczalnym zróżnicowaniu, którego „dolną granicą jest rozpiętość w skali około 1:2, a górna nie przekracza w zasadzie poziomu 1:10”.<sup>145</sup> Mniej więcej stała jest też zależność między zajmowaną pozycją społeczną a stanowiskiem wobec egalitaryzmu ekonomicznego.

Wśród argumentów uzasadniających potrzebę większego zrównania płac najczęstsze jest przekonanie, że istnieje konieczność zmniejszenia podziałów społecznych i dysproporcji między ludźmi, następnie zaś, że „wszyscy mają jednakowe żołądki”, wobec czego różni-

<sup>143</sup> Tamże, s. 102.

<sup>144</sup> Tamże, s. 103.

<sup>145</sup> Tamże, s. 104.

ce w płacach nie powinny prowadzić do drastycznych różnic w możliwościach zaspokajania potrzeb materialnych.

Trzecim z kolei (według częstości występowania) jest argument ideologiczny — duże zróżnicowanie płac jest sprzeczne z zasadą sprawiedliwości, z zasadami ustrojowymi socjalizmu.<sup>146</sup>

Na tle dominujących tendencji egalitarnych ujawnionych w badaniach tym jaskrawiej uwidacznia się antyegalitarne stanowisko kierowników produkcji.<sup>147</sup> Być może, jest ono funkcją ich wysokich dochodów i pozycji w społecznym podziale pracy, bez względu jednak na przyczynę zjawiska tego nie należałoby lekceważyć. Świadczy ono o tym, że między robotnikami a nadzorem wyższego szczebla istnieje może granica prywatnych poglądów i opinii wpływająca na pełnienie ról zawodowych i będąca potencjalnym źródłem antagonizmów.

Przedstawione prace nie wyczerpują oczywiście tematyki równości społecznej. W wielu pracach socjologicznych pojawiają się wątki mające związek z zagadnieniem egalitaryzmu, są to jednak na ogół wątki uboczne.

\*

Jak widać z dokonanego przeglądu problematyki egalitarnej w publicystyce i nauce, temat ten jest obecny, aczkolwiek czasem nie wprost, zarówno na łamach prasy, jak i na kartach wydawnictw naukowych. Co różni publikacje prasowe od rozważań naukowych w po-

<sup>146</sup> Tamże, s. 108—109.

<sup>147</sup> „Poglądy antyegalitarne występują [...] wśród 34,8% ogółu badanych pracowników, w tym wśród 66,6% kierowników produkcji, 46,6% mistrzów, 38,7% techników, 24,5% robotników niewykwalifikowanych i 18,4% robotników wykwalifikowanych”. Tamże, s. 124.

dejszcie do tematu równości społecznej? Pierwszą różnicą, jaka się nasuwa, jest inna wartość emocjonalna. W publicystyce kwestia równości społecznej jest uwikłana w coraz to nowe konteksty, mające bezpośredni związek ze zmieniającą się rzeczywistością społeczną. Zakres i treść publicystycznego ujęcia równości społecznej zmienia się wskutek tego bezustannie. Mimo wszelkich ograniczeń, cenzury, tematów tabu i tematów preferowanych, problematyka egalitarna ciągle się pojawia, dając tym dowód, że odgrywa istotną rolę społeczną. Inaczej w nauce. Publikacje dotyczące równości społecznej są w nauce polskiej skąpe, odnoszą się do wyselekcjonowanych, wąskich zagadnień, a ujęcia wskazujące na równość społeczną jako problem teoretyczny lub społeczny są rzadkie. Wydaje się, że powodem, dla którego nauka polska stroni od zagadnień równości społecznej, jest — poza sprawą drażliwości i ewentualnej koniunkturalności tematu — brak tradycji uprawiania tego, co na Zachodzie nazywa się filozofią polityczną lub społeczną.

Ten nurt naukowej refleksji, w którym dyskusji poddawane są wartości, ideologia lub cele systemu społecznego, niezbyt dobrze mieści się w powojennej tradycji nauk społecznych w Polsce. Być może, nie pasuje on do marksistowskiego schematu uprawiania nauki o społeczeństwie. Sytuacja ta stworzyła „pole niczyje”, rejestr zagadnień, których rozstrzygnięcie budzi podejrzenia o koniunkturalizm lub rewizjonizm. Dla rozwoju nauk społecznych w Polsce konieczne jest jednak, by ograniczenia te zostały przełamane.

## 8 RÓWNOŚĆ SPOŁECZNA W SOCJALIZMIE

### Równość a sprawiedliwość

W dyskusjach nad równością społeczną często występuje problem równości niesprawiedliwej bądź sprawiedliwych nierówności. Również każda koncepcja równości społecznej operuje pojęciem sprawiedliwości. Wzajemne relacje między tymi pojęciami nie są jednak jasne, a problem komplikuje się przez to, że zarówno pojęcie równości społecznej, jak i pojęcie sprawiedliwości są same w sobie wieloznaczne. Zatrzymajmy się wpierw przy pojęciu sprawiedliwości. Najbardziej znane systematyzujące ujęcia sprawiedliwości, zawarte są w pracach Perelmana i Rawlsa.<sup>1</sup> Chaim Perelman określa sprawiedliwość jako jednakowe traktowanie wszystkich należących do jakiejś kategorii istotnej. Zasadniczą cechą Perelmanow-

<sup>1</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*. Warszawa 1959; J. Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford 1972; tegoż autora: *Justice as Fairness*, w: P. Laslett, W. G. Runciman (red.), *Philosophy, Politics and Society*. Second Series, New York 1963, jak również: *Distributive Justice*, w: P. Laslett, W. G. Runciman (red.), *Philosophy, Politics and Society*. Third Series, Oxford 1967.

skiej koncepcji sprawiedliwości jest to, że odnosi się ona do przestrzegania zasad regulujących stosunki społeczne, a nie do samych tych zasad. W tym sensie krytyka jakiegokolwiek zasady egalitarnej (np. zasady „każdemu to samo”) z punktu widzenia sprawiedliwości, sprwadza się do krytyki sytuacji, w których:

— zasada „każdemu to samo” nie jest przestrzegana w praktyce;

— granice stosowalności zasady są zbyt wąskie lub zbyt szerokie (np. za mało lub zbyt wiele dóbr dzielonych jest wedle tej zasady).

Pojęcie sprawiedliwości odnosiłoby się więc do praktycznego przestrzegania istniejących zasad.

Jednakże pojęcie sprawiedliwości funkcjonuje nie tylko w odniesieniu do praktycznej realizacji danej zasady, ale również w odniesieniu do samej zasady. Kiedy mówimy, że zasada „każdemu to samo” jest niesprawiedliwa, to możemy, oprócz domagania się zmiany granic jej stosowalności lub praktycznego jej przestrzegania, domagać się także zmiany samej zasady. Takie pojmowanie sprawiedliwości wychodzi poza Perelmanowską koncepcję sprawiedliwości jako jednakowego traktowania wszystkich należących do jakiejś kategorii istotnej. Jeżeli odnosimy pojęcie sprawiedliwości do jednakowego, traktowania w obrębie danej kategorii istotnej, tym samym wykluczamy możliwość rozpatrywania z punktu widzenia pojęcia sprawiedliwości samej tej kategorii istotnej. Zgodnie z koncepcją Perelmana możemy, niezależnie od naszego systemu wartości, analizować każdy rodzaj traktowania jako sprawiedliwy bądź niesprawiedliwy.

Wydaje się, że Perelman niesłusznie zawęża problematykę sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwość to coś więcej niż jednakowe traktowanie osób należących do danej kategorii is-

totnej. Możemy bowiem pytać o zasadność samej kategorii istotnej i takie pytanie będzie związane z naszym systemem wartości. Systemy wartości nie są oczywiście w pełni woluntarystyczne i nie wynikają w prosty sposób z naszych indywidualnych przekonań. Systemy wartości mają silne uwarunkowania historyczne, jak i społeczne, np. klasowe, a w wymiarze indywidualnym — psychologiczne. To co pan feudalny uważał za sprawiedliwe, nie zawsze było sprawiedliwe dla XIX-wiecznego właściciela kapitału, mimo że i jeden, i drugi należeli do klasy posiadaczy. Z drugiej strony, sprawiedliwość dla kapitalisty dotyczyła i dotyczy innych sposobów podziału dóbr niż dla robotnika zatrudnionego w jego fabryce.

Historyczne i społeczne uwarunkowania sprawiedliwości nie są rozpatrywane ani przez Perelmana, ani przez Rawlsa. Koncepcja Rawlsa jest o tyle od Perelmanowskiej bogatsza, że autor wychodzi poza pojęcie sprawiedliwości jako sposobu realizacji zasad i odnosi swoją koncepcję do samych zasad, leżących u podstaw relacji społecznych. Dwie zasady sprawiedliwości dystrybutywnej Rawlsa w jednej z wersji brzmią następująco:

1. „Każda osoba [...] ma równe prawo do jak najszerszej wolności, zgodnej z analogiczną wolnością dla wszystkich”.

2. „Nierówności są arbitralne, chyba że można rozsądnie spodziewać się, że będą one działały na korzyść wszystkich, i pod warunkiem, że pozycje i urzędy, z którymi są one związane lub z których mogą one wynikać, są dostępne dla wszystkich”.<sup>2</sup>

Jak widzimy, Rawls uważa równość społeczną za nieodzowną przesłankę zasad sprawie-

<sup>2</sup> Cyt. za W. Sadurski, *Johna Rawlsa teoria sprawiedliwości dystrybutywnej*. „Studia Socjologiczne” 1977, nr 4.



dliwości społecznej. Jaka to jednak jest równość? Koncepcji równości społecznej jest wiele, Rawls wybiera z nich dwie: równe (w sensie jednakowe) prawo do wolności i równość szans w dostępie do pozycji uprzywilejowanych. Skłonny jest uważać zasady sprawiedliwości dystrybutywnej za zasady ponadhistoryczne, bez realizacji których żadne ze znanych zarówno w historii, jak i współcześnie społeczeństw nie może być sprawiedliwe. Ten ahistoryczny i asocjologiczny zarazem punkt widzenia Rawlsa każe odnieść się do jego koncepcji z nieufnością. Jeżeli bowiem założymy, że rzeczywiście istnieją w życiu społecznym zasady tak ogólne i tak trwałe, jak zasady sprawiedliwości dystrybutywnej, to tym samym musimy przyjąć, że istnieje coś takiego jak „natura ludzka” — w sensie skłonności do takiego, a nie innego postrzegania świata — niezmienna i wieczna. Koncepcja Rawlsa każe zakładać również, że dopiero we współczesnych społeczeństwach możliwe jest urzeczywistnienie sprawiedliwości dystrybutywnej, dawne społeczeństwa bowiem w samej strukturze swojego systemu zazwyczaj zaprzeczały wyżej wymienionym zasadom.<sup>3</sup>

Jakie mamy prawo, aby taki osąd wydawać? Czyżby rzeczywiście istniała tylko jedna sprawiedliwość? Czyżby ludzie, zantagonizowani sprzecznymi interesami klasowymi, mogli przyjąć, że ich koncepcja sprawiedliwości jest jedyna — wspólna? Wydaje się, że sprawiedliwość należy odnosić do ludzkich oczekiwań wobec

<sup>3</sup> W społeczeństwie niewolniczym bądź feudalnym sprawiedliwość dystrybutywna, tak jak ją rozumie Rawls, nie mogła być szerzej realizowana, jest ona bowiem nie do pogodzenia z ich zasadami funkcjonowania. Społeczeństwa te bazowały na nierównej wolności i nierównych możliwościach dla poszczególnych grup społecznych.

niej. Oczekiwania te nie biorą się z powietrza, mają całkiem realne, żeby nie rzec materialne podłoże. „Ludzkość — jak mówił Marks — stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może wykonać” — również w stosunku do zasad sprawiedliwości można bronić prawdziwości tego poglądu. Sprawiedliwe jest to, co odpowiada istniejącym stosunkom społecznym. Oczywiście niezwykle trudno w praktyce odpowiedzieć na pytanie, co jest sprawiedliwe ze względu na istniejącą sytuację społeczną, niemniej nie można podchodzić do koncepcji sprawiedliwości w sposób ahistoryczny, nie można sądzić, że zasada sprawiedliwości, raz zdefiniowana, będzie istnieć w nie zmienionym kształcie niezależnie od systemów społecznych i epok.

Podobnie jak pojęcie sprawiedliwości odnosi się zarówno do realizacji zasady, jak i do samej zasady, analogicznie pojęcie równości społecznej wykazuje taką dwoistą strukturę. Idee równości są jednym z typów idei regulujących podział dóbr, jak i relacje między ludźmi. Ich odrębność w stosunku do zasad nieegalitarnych, najprościej mówiąc, polega na dążności do zmniejszania społecznych różnic między ludźmi. O tym, jakie różnice społeczne uznaje się za nierówności, decydują dwa czynniki: a) moment rozwoju historycznego i b) struktura społeczna z nim związana.

Pojęcie sprawiedliwości służy do oceny funkcjonowania zasady bądź do oceny samej zasady. Inaczej mówiąc, przyjmowana zasada (egalitarna bądź nieegalitarna) wyznacza kategorie istotne. Sprawiedliwa będzie zasada, jeżeli:

a) jednakowo traktujemy wszystkich należących do danej kategorii istotnej;

b) jeżeli sama zasada zgodna jest z istniejącymi, realnymi stosunkami społecznymi.

i ukształtowanymi na ich bazie oczekiwaniami co do norm i wartości.

Powyższe uwagi wymagają uzupełnienia. Jeżeli bowiem zakładamy, że aby jakąś zasadą regulującą stosunki społeczne nazwać sprawiedliwą, musi ona być adekwatna do realnie istniejących stosunków, to należy zapytać, jaki wpływ na ocenę zasad ma istnienie władzy politycznej, nie zawsze przecież adekwatnej do stopnia rozwoju systemu społecznego. Władza polityczna miała i ma duży wpływ na kształtowanie systemów ocen i wartości, a więc także na ocenę zasad dystrybucji dóbr i zasad podziału ludzi. Można, jak sądzę, założyć, że zasady regulujące stosunki społeczne są dwójakiego rodzaju — po pierwsze, wypływają z istniejącego systemu władzy politycznej, są przezeń narzucone, po drugie, wypływają ze zmian, jakie dokonują się w procesach rozwoju społecznego. Gdy system władzy politycznej zaczyna się oddalać od istniejących, realnych stosunków społecznych, pojawiają się propozycje zasad, które bardziej odpowiadałyby tym stosunkom. Propozycje takie wychodzą zazwyczaj z kręgów społecznych przeciwstawiających się istniejącej władzy politycznej. W takich okresach mamy do czynienia ze szczególnym wzmożeniem aktywności intelektualnej, która owocuje również utopią — propozycjami zasad, które nie są oparte na analizie istniejących stosunków społecznych (i ich konsekwencji w sferze normatywnej), odwołują się do samych tylko systemów wartości mających dużą nośność w owym czasie, bo wyrażających dążenia do nowej regulacji życia społecznego. Stąd okresy „przejściowe” — w sensie wzmożonej walki politycznej na podłożu istotnych, obiektywnych zmian społeczno-ekonomicznych — cechuje powstawanie koncepcji nie mających szans realizacji. Do tego typu nurtów myślo-

wych, zrodzonych z opozycji „nowego” wobec „starego”, zaliczyć można — jak sądzę — koncepcje „powrotu do natury” i utopijny komunizm. Podobne przyczyny (choć splecione z motywacją religijną, która stanowiła siłę społeczną) mają wczesnośredniowieczne żądania jednakowego podziału dóbr.

Wracając do głównego wątku naszych rozważań, podkreślić należy fakt, że ocena, co jest sprawiedliwe, podlega zmianom zależnie od tego, w jakim czasie się jej dokonuje oraz jakie miejsce w strukturze społecznej zajmuje oceniający. Relacje między równością a sprawiedliwością społeczną są więc takie, że zasady równości są porównywane z istniejącymi stosunkami społecznymi poprzez pojęcie sprawiedliwości społecznej, które jest historycznie zmienne i niezwykle mocno związane ze stosunkami społeczno-ekonomicznymi. Sądzę, że podobny sposób myślenia reprezentuje Jan Danecki, który pisze: „Kiedy mówi się o równości społecznej, ocenia się, na ile równomiernie postępowe zmiany warunków życia i treści współżycia społecznego obejmują wszystkie zainteresowane nimi grupy społeczne. Inny aspekt zagadnienia ujmuje idea sprawiedliwości społecznej. W tym przypadku idzie o ocenę, w jakim stopniu nierówności są zasłużone bądź zawinione, w jakim zaś stopniu stanowią rezultat czynników od jednostki lub grupy niezależnych”<sup>4</sup>.

### Idea równości — ustalenia pojęciowe

Idea równości, ze względu na swe nieuchronne związki z ideą sprawiedliwości społecznej,

<sup>4</sup> J. Danecki, *Postęp społeczny a postęp ekonomiczny*, w: J. Danecki (red.), *Społeczne aspekty rozwoju gospodarczego*. Warszawa 1974, s. 49.

występowała na ogół i występuje w sądach wartościujących. Spróbujmy się zastanowić, czy ten wartościujący sens równości (i analogicznie nierówności) społecznych pozwala traktować pojęcia równości i nierówności jako dające się empirycznie weryfikować. Jeżeli mówimy, że nierównością społeczną jest to, że dobra nie są równo podzielone, i jeżeli wyrażamy pogląd, że równy podział dóbr jest równością, to nie możemy uniknąć pytania o obiektywną zasadność postulatu egalitaryzacji społeczeństwa. Innymi słowy, musimy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dobra powinny być równo podzielone. Pytanie takie można traktować jako wstęp do dyskusji o wartościach i tu można wskazać, że egalitaryzm przeżywa w XX wieku wyraźny awans w hierarchii wartości społecznych. Jednakże uzasadnianie potrzeby egalitaryzacji społeczeństwa przez wskazywanie na systemy wartości wydaje się mało płodne, gdyż systemy wartości nie są zjawiskiem autonomicznym. Tak więc dyskutując o wartościach, trzeba prędzej czy później sięgnąć do obiektywnych zmian rzeczywistości społecznej.

Sądzę, że odpowiedzi na pytanie, dlaczego dobra powinny być równo (bardziej równo) podzielone, szukać należy nie w sferze wartości, lecz przez badanie realnie zachodzących procesów społecznych i kierunku przemian. Przy takim podejściu do problemu równości społecznej należy postawić na wstępie pewną hipotezę historyczną: jeżeli traktować procesy egalitaryzacyjne jako zmniejszanie społecznych różnicowań, to w historii ludzkości zakres realizowanej równości społecznej nieustannie, acz powoli, powiększa się.

Skąd bierze się to zjawisko? Czy tylko z wpływu, jaki idee równości wywierały na konkretne działania społeczne? Z pewnością nie

tylko. Rozpiętości społeczne powstają wskutek oddziaływania systemu społecznego (jako systemu produkcji i władzy), odzwierciedlają m.in. jego klasowość. Inaczej mówiąc — klasowość jest jednym z czynników, które tworzą rodzaj i skalę społecznych rozpiętości. Nie jedynym — jak czasami twierdzi się w literaturze o marksistowskiej orientacji, wbrew temu, co na temat nierówności społecznych można odnaleźć u Marksa i Engelsa. Niemniej struktura klasowa jest niewątpliwie ważnym źródłem rozpiętości społecznych.

Co się jednak dzieje, kiedy system społeczny ulega ewolucji, a hierarchia społeczna i skala rozpiętości pozostają takie same? Zauważyć można, że dążenie do większej równości społecznej pojawia się wtedy, gdy istniejąca skala rozpiętości jest niezgodna z ludzkimi oczekiwaniami. Nie jest zaś zgodna wtedy, gdy staje się przeszkodą w dalszym rozwoju społecznym. Wołanie o zniesienie stanowych przywilejów rozlegało się wtedy, gdy zasady regulujące stosunki podziału pozostawały feudalne, podczas gdy rzeczywistość społeczna przybrała postać wczesnokapitalistyczną. Rozumiał to Marks, gdy pisał, że istniejący ówczesnie podział pracy będzie przeszkodą w dalszym rozwoju społecznym i wobec tego musi być zastąpiony przez inny, lub kiedy analizując strukturę klasową kapitalizmu wykazywał, że stanie ona na przeszkodzie rozwojowi osobowości ludzkiej, wobec czego należy ją zmienić.

Ogólnie więc mówiąc, dany stopień społecznych rozpiętości jest wynikiem działania obiektywnych procesów społecznych, ale właśnie dlatego musi ulegać zmianom w miarę jak następuje rozwój społeczny. Dotychczas w historii zmiany stosunków społecznych (a więc również skali rozpiętości) zachodziły z opóźnieniem w odniesieniu do zmian stosunków ekonomicz-

nych. Z chwilą powstania gospodarki planowej należałoby oczekiwać większej płynności w osiągnięciu poszczególnych stadiów rozwoju społecznego ze względu na możliwość centralnej ingerencji.

Powracając do zasadniczego wątku naszych rozważań — jeśli przyjmiemy hipotezę, że historia ludzkości jest zarazem historią rozwoju równości społecznej, to musimy również przyjąć, że istnieją skale rozpiętości społecznych bardziej lub mniej funkcjonalne dla systemu społecznego. Jeżeli w jakimś społeczeństwie skala rozpiętości społecznych jest za duża w stosunku do warunków optymalnych dla systemu (tj. wyznaczonych przez oddziaływanie czynników obiektywnych, takich jak techniczne warunki produkcji, stopień rozwoju nauki i oświaty itp.), to mamy do czynienia z marnotrawstwem obiektywnie istniejących możliwości ludzkich, występują napięcia i konflikty na tle podziału dóbr, co w sumie staje się czynnikiem hamującym rozwój społeczno-gospodarczy. Analogiczne dysfunkcje powstają, gdy skala rozpiętości jest zbyt mała w stosunku do wymogów danego systemu społecznego.

Jeżeli zdołalibyśmy zbadać dysfunkcje nierówności w życiu społecznym i kierunek rozwoju społecznego w aspekcie nierówności, to moglibyśmy formułować postulaty oparte na znajomości faktów i przewidywaniu. I tak na przykład moglibyśmy postulować ograniczenie nierówności, aby:

— złagodzić złe skutki nierówności (dysfunkcje);

— przyspieszyć rozwój społeczny.

Nie jest to oczywiście sprawa prosta, pozostaje ponadto do rozstrzygnięcia pewien problem generalny — jeżeli stwierdzimy, że nierówności społeczne (rozumiane jako skala

społecznych rozpiętości) są zbyt duże, to jeszcze nie oznacza to, że potrafimy powiedzieć, jakie rozpiętości są adekwatne do rzeczywistości kształtowanej przez proces rozwoju. Innymi słowy — jeśli określimy, co to są nierówności, nie określamy tym samym, co to jest równość społeczna, z tego bowiem, że coś nie powinno być czarne, nie wynika jeszcze, czy powinno być białe, zielone czy niebieskie. Niemniej mamy do czynienia z pewnymi procesami obiektywnymi, które mogą wskazać kierunek poszukiwań. I tak na przykład — oddzielenie władzy od bezpośredniego posiadania, co nastąpiło we wszystkich krajach socjalistycznych, wzbudziło oczekiwanie bardziej egalitarnego podziału dóbr. Dotychczas w znanej nam historii społeczeństw o klasowej strukturze władza była wsparta posiadaniem środków produkcji. Związek władzy i posiadania był wyraźny w społeczeństwie feudalnym, w społeczeństwie kapitalistycznym przybrał formę bardziej zawołowaną (ludzie władzy to profesjonaliści, często nie wywodzący się z wielkiego kapitału), ale jednak istniał i istnieje poprzez wpływ, jaki panowanie ekonomiczne ma na władzę polityczną.

Związek ten wpływa bardzo wyraźnie na stosunki podziału i skalę rozpiętości społecznych. W społeczeństwie socjalistycznym uspołecznienie środków produkcji spowodowało zerwanie więzi między posiadaniem a władzą polityczną. Zanikło jedno z głównych źródeł nierówności społecznych. Oddziaływanie propagandowe wzmocniło jeszcze bardziej nadzieje na to, że dystrybucja dóbr będzie miała bardziej egalitarny charakter. Jak wykazała jednak dotychczasowa praktyka, związek posiadania i władzy został zastąpiony przez związek dysponowania i władzy, a struktura podziału i skala rozpiętości społecznych zdają

się z wolna dopasowywać do tego nowego połączenia. Niemniej można mówić o sprzeczności między oczekiwaniami zrodzonymi przez likwidację klasy kapitalistów a tworzeniem się nowej hierarchii społecznej. Powstaje pytanie, czy zjawiska, z jakimi mamy do czynienia obecnie w społeczeństwach socjalistycznych, są zarysowywaniem się długofalowej tendencji w sposobach podziału, czy jedynie wynikiem błędnych decyzji społeczno-ekonomicznych.

Jeżeli przyjąć, jak to uczyniliśmy, że istnieje funkcjonalna zależność między skalą nierówności społecznych a etapem rozwoju społecznego oraz że w historii występuje wyraźna tendencja do coraz bardziej równomiernego podziału dóbr i do zmniejszania społecznych rozpiętości, to tym samym należy sądzić, że nierówność społeczna, jako zjawisko towarzyszące obiektywnym historycznym prawidłowościom, również ma charakter obiektywny. Pozostając więc na gruncie dotychczasowych ustaleń, proponuję nierównościami społecznymi nazwać wszelki nierównomierny podział dóbr, jak i podział ludzi na kategorie układające się w hierarchię społeczną. Należy jednak dodać, że tak ujęta definicja nierówności społecznych, aby była przydatna do analizy społeczeństwa w konkretnym czasie i miejscu, musi być poddana konkretyzacji historycznej. Owa konkretyzacja polega na tym, że nierówności występujące w danym społeczeństwie określa się ze względu na ich źródła (np. klasowość systemu) i ze względu na systemy wartości będące podstawą oceny zasad w danym czasie. Stąd wypływa wniosek, że o ile „ponadhistoryczna” definicja nierówności społecznych ma charakter obiektywny<sup>5</sup>, o tyle każda jej konkretyzacja

<sup>5</sup> Definicje nierówności społecznych abstrahujące od uwarunkowań historycznych sprowadzają się do przyjmowania za nierówności wszelkich różnicowań społecznych (por. s. 56—57).

historyczna zawiera element wartościowania rzeczywistości z punktu widzenia funkcjonalności danych nierówności dla danego konkretnego systemu społecznego. Wynika stąd rozgraniczanie różnic społecznych i nierówności społecznych na podstawie następującego rozumowania: „Różnice społeczne wynikają bądź z cech biogenicznych, bądź z cech psychogenicznych człowieka, zrodzone przez nie odmierności w dostępie do pożądaných dóbr i wartości nie noszą charakteru nierówności społecznych, są społecznie usprawiedliwione, akceptowane, co więcej, nie mamy możliwości wpływu na regulowanie tych zjawisk. [...] roboczo zdefiniujemy nierówność społeczną jako stan, w którym jednostka lub grupy społeczne mają większy dostęp do dóbr lub wartości będących przedmiotem aspiracji społeczeństwa, kosztem innych jednostek lub grup”<sup>6</sup>.

Definicja ta jest konkretyzacją pojęcia nierówności społecznej dokonaną z punktu widzenia współczesnej rzeczywistości państw socjalistycznych. Zastanówmy się nad implikacjami takiego definiowania nierówności i różnic społecznych. Kolor skóry Murzyna jest cechą biologiczną. Na tej podstawie wytworzyły się w ciągu wieków zasady, które kazały najpierw przez długi czas odmawiać Murzynowi prawa do wolności osobistej, później — prawa do proporcjonalnego w stosunku do białych udziału w dobrach i zajmowania wysokich miejsc w hierarchii społecznej. Obecnie sądzi się, że kolor skóry nie powinien odgrywać roli w podziale dóbr ani w możliwości awansu społecznego, czyli że obecnie nierównomierny podział dóbr oparty na cesze biologicznej uważany jest

<sup>6</sup> J. Małanowski, *Pojęcie nierówności społecznych i pozaklasowe formy jej przejawiania*. Maszynopis powielany.

przez większość społeczeństw za nieusprawiedliwiony.

Z drugiej strony — nikt nie zaprzecza, że ładna kobieta może spodziewać się większego powodzenia u mężczyzn niż kobieta brzydka, ale też nikt nie twierdzi, że brzydkie kobiety są krzywdzone przez społeczeństwo. Co najwyżej uważa się, że są one „pokrzywdzone przez los”. Czym różni się sytuacja brzydkiej kobiety od sytuacji Murzyna? Nikt nie uważa, że powinien kochać kobietę bez względu na jej urodę, wielu ludzi natomiast uważa współcześnie, że powinni kochać bliźnich bez względu na kolor ich skóry. Można wszakże powiedzieć, że brzydkie kobiety są dyskryminowane przez mężczyzn, analogicznie jak Murzyni przez białych.

Nie zawsze jest więc tak, że różnice w dostępie do dóbr pożądaných, zawinione przez czynniki biogenne, są przez społeczeństwo akceptowane. Raczej należałoby przyjąć, że ta sama różnica biologiczna jest w jednych społeczeństwach podstawą do odmawiania prawa do czegoś, w innych — może być podstawą uprzywilejowania. Zjawisko to wynika, najogólniej mówiąc, ze zmieniających się w historii bądź odmiennych w różnych kulturach hierarchii wartości i ocen tego, co sprawiedliwe. Jeżeli więc chcąc wyodrębnić różnicę społeczną od nierówności społecznej, należy zaznaczyć, że istnieją podziały społeczne, które kiedyś były różnicami, obecnie zaś stały się nierównościami, i odwrotnie, w zależności od hierarchii wartości będących podstawą zasad regulujących sposoby podziału. Z kolei, jak już wiemy, hierarchie wartości są zależne od zmieniającej się rzeczywistości społecznej, od obiektywnych tendencji rozwoju, przejawiających się w społecznej praktyce.

Rozróżnienie między nierównością a różnicą

nie może więc być dokonane inaczej, jak tylko przez odwołanie się do systemów wartości, a to automatycznie oznacza przydanie definicji nierówności charakteru wartościującego. Analogicznie — jeśli zastanowimy się, co znaczy „otrzymać coś kosztem drugiego człowieka”, to dojdziemy do wniosku, że mogą tu wchodzić w grę trzy sytuacje. Wspólną podstawą ich występowania jest niedostatek dóbr:

a) Jan nie ma prawa do dobra *x*, Piotr ma prawo, na skutek jednak np. swojej pozycji społecznej, zasług itp. Jan dane dobro otrzymuje — „kosztem” Piotra.

b) Zarówno Jan, jak Piotr mają prawo do danego dobra, z dwu jednakowych (pozornie) praw „silniejsze” okazuje się prawo Jana i on dane dobro otrzymuje — „kosztem” Piotra.

c) Jan nie ma prawa do danego dobra, Piotr ma prawo, a dobro otrzymuje Jan — „kosztem” oznaczać tu może negację prawa Piotra; występuje tu inaczej przeciwstawienie jednej wartości — drugiej.

Rozpatrzmy te sytuacje na przykładach.

Jan i Piotr ubiegają się o mieszkanie z puli zakładu pracy. Mieszkanie jest jedno, kandydatów dwóch. Jan mieszka w dwuizbowym mieszkaniu w bloku wraz z żoną i dzieckiem, Piotr — również z żoną i dzieckiem zajmuje jednoizbowe mieszkanie w drewnianym domu bez wygód. Zakład pracy przyznaje mieszkanie Janowi, motywując to tym, że jest on, w przeciwieństwie do Piotra, pracownikiem dla zakładu niezbędnym. Decyzję zakładu o przyznaniu mieszkania Janowi możemy kwestionować wtedy, jeżeli przyjmujemy inną hierarchię wartości niż komisja decydująca o przydziale mieszkań. Wtedy właśnie możemy mówić o otrzymaniu przez Jana mieszkania „kosztem” Piotra. Jest to przykład na trzecią z rozpatrywanych tu sytuacji.

Sytuacja pierwsza lub druga występowałyby wtedy, gdyby Jan, zajmując na przykład stanowisko kierownicze w zakładzie, wykorzystał je dla wywarcia wpływu na komisję mieszkaniową i uzyskał mieszkanie „kosztem” Piotra, któremu w myśl uznanych przez zakład pracy kryteriów należało się ono w pierwszej kolejności.

Jak widzimy, definicja nierówności za pomocą pojęcia „kosztem” odnosi się do nieprzestrzegania zasad w praktyce bądź do sytuacji, w której zasada przeciwstawiana jest zasadzie, czyli wartości — wartości. Definicja ta może mieć dużą przydatność praktyczną pod warunkiem, że potrafimy określić, która z wartości jest bardziej uzasadniona. Jest to możliwe bez popadania w relatywizm, jeżeli będziemy w stanie uwzględnić całą złożoną problematykę uzależnienia systemów wartości od rzeczywistych warunków społecznych.

Jeżeli jednak abstrahować od wartości, wówczas stosunkowo łatwo jest odnaleźć dyrektywę praktyczną leżącą u podstaw stosowania zasad równości społecznej. Będzie to dyrektywa, która mówi, że powinien istnieć związek między otrzymaniem danego dobra a sytuacją człowieka pod względem tego właśnie dobra. Związek ten wyrazić można dwojako:

1. Spośród dwóch osób aspirujących do posiadania jakiegoś dobra otrzymuje je osoba mająca gorszą sytuację pod względem tego właśnie dobra. W myśl tej interpretacji mieszkanie powinien otrzymać ten, kto jest w gorszej sytuacji mieszkaniowej, wczasy zakładowe powinien otrzymać ten, kto dotychczas rządzić na nie jeździł, itp. Jest to interpretacja dyrektywy ogólnej, z której wyprowadzić można zasady zrównujące (egalitaryzm jednej sytuacji);

2. Spośród dwóch osób aspirujących do posiadania jakiegoś dobra otrzymuje je osoba, która spełnia więcej warunków wymaganych przy przydzielaniu danego dobra. W myśl tej interpretacji na studia powinien dostać się ten, kto lepiej zdał egzamin, wyższą płacę powinien otrzymać ten, kto więcej pracował, a spośród kandydatek na Miss Piękności tytuł powinna otrzymać ta, która jest najładniejsza. Jest to interpretacja dyrektywy ogólnej, z której wyprowadzić można zasady różnicujące (egalitaryzm jednej miary).

Zaznaczyć należy, że o ile pierwsza interpretacja za miernik bierze samą sytuację człowieka, o tyle w drugiej miernikiem jest działanie człowieka. Zauważyć należy dalej, że te dwie interpretacje, mimo iż wywiedzione z jednej zasady ogólnej, są sobie przeciwstawne. Innymi słowy, realizacja egalitaryzmu w myśl interpretacji pierwszej uniemożliwia realizację egalitaryzmu zgodnego z interpretacją drugą — i odwrotnie. Logicznie biorąc, niemożliwe wydaje się jednoczesne stosowanie wobec jednej i tej samej dziedziny życia społecznego zasad opartych na obu interpretacjach. Zjawisko to występuje jednak w praktyce.

Chciałabym tu jeszcze podkreślić, że te dwa sprzeczne ze sobą rodzaje egalitaryzmu były w historii rozmaicie oceniane. Być może, nie będzie zbyt dużym uproszczeniem stwierdzenie, że egalitaryzm jednej miary był i jest najczęściej preferowany i wykorzystywany przez system władzy dla osiągnięcia pożądaných zachowań obywateli. Egalitaryzm jednej sytuacji natomiast był i jest preferowany przez grupy upośledzone, zajmujące niskie miejsca w hierarchii społecznej, ponieważ jest rozumiany jako rodzaj zabezpieczenia minimum życiowego. Należy ponadto zwrócić uwagę na fakt, że egalitaryzm jednej miary zakłada konieczność

występowania związku między aktywnością ludzką a możliwością zaspokojenia potrzeb. Marks spodziewał się, że związek ten zostanie rozerwany z chwilą, kiedy praca, działalność na rzecz społeczeństwa nabierze dla człowieka wartości samoistnej. Zniknie wówczas potrzeba stosowania egalitaryzmu jednej miary w wielu dziedzinach życia, w których obecnie uznaje się to za niezbędne.

Wróćmy do zagadnienia wyboru zasad egalitarnych w konkretnym społeczeństwie. Jeżeli zgodzimy się z tym, że każda zasada regulująca stosunki między ludźmi, jak i sferę dystrybucji, musi być adekwatna do osiągniętego szczebla rozwoju społecznego, i jeżeli przyjmiemy, że ta adekwatność jest „mierzona” w sposób pośredni, tj. poprzez systemy wartości, to musimy dojść do wniosku, że rozróżnienie egalitaryzmu jednej miary i jednej sytuacji nie pozwala nam jeszcze na określenie, który z nich należy stosować w konkretnym społeczeństwie i w konkretnej dziedzinie życia społecznego.

### Zasady egalitarne w polskim społeczeństwie, ich funkcjonalność i ograniczenia

Chcąc analizować społeczeństwo polskie pod względem równości i nierówności społecznych, należy wyjść od obiektywnie istniejącej rzeczywistości społecznej. Jeżeli zakładamy, że zachodzi związek między kształtem systemu społecznego a nierównościami, których istnienie w danym społeczeństwie jest uzasadnione, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie „parametry sytuacyjne” określać mogą współczesną socjalistyczną wersję równości społecznej.

Kształt równości społecznej w Polsce określają współcześnie następujące czynniki:

- a) likwidacja kapitalistycznej własności środków produkcji,
- b) istnienie drobnotowarowej własności środków produkcji,
- c) system władzy,
- d) system gospodarczy, a szczególnie zasada priorytetów i zasada „każdemu według pracy”,
- e) odstępstwa od istniejących zasad egalitarnych.

Można dodać jeszcze inne elementy wpływające na kształt równości społecznej, takie jak podział na miasto i wieś, struktura płac lub podział na pracę fizyczną i umysłową. Nie negując roli tych czynników, ograniczę się do pierwszych pięciu, ponieważ sądzę, że one właśnie w największym stopniu wpływają na realizację równości społecznej w socjalizmie.

Pierwszy z wymienionych czynników — likwidacja klasy kapitalistów, powoduje, że zanika podstawa przywłaszczania przez poszczególne jednostki lub grupy wartości dodatkowej, a wobec tego zanika możliwość zapewnienia sobie na tej podstawie standardu materialnego i pozycji społecznej wyższych niż normalnie osiąganego. Innymi słowy, zanika jedno z ważnych źródeł uprzywilejowania. Likwidacja tego źródła wpływa na przemiany świadomości społecznej w tym kierunku, że czerpanie korzyści z kapitału (z prywatnej własności) przestaje być akceptowane w sferze normatywnej, nabiera znamion niesprawiedliwości. Jednakże wnioski takie są tylko częściowo słuszne, a to dlatego, że wykształcenie się jednego systemu wartości jest hamowane przez istnienie drobnotowarowej własności środków produkcji. Pozostawienie drobnotowarowej własności środków produkcji powoduje, że związek między prywatnym posiadaniem a partycypacją w podziale dóbr nadal istnieje, przynajmniej w odniesieniu do tych grup, które



można zaliczyć do pracujących na własny rachunek.

Nierówności wynikłe z istnienia prywatnej drobnej własności są znaczne w swojej masie, mimo że ekstrema dochodowe w tej grupie są stosunkowo mało liczne. Waga ich jest jednak ogromna, jeżeli rozpatrywać je pod kątem wpływu na świadomość społeczną.

Po pierwsze, istnieje rozbieżność między dwoma konkurencyjnymi systemami wartości — tym, który uważa za usprawiedliwione występowanie związku między posiadaniem środków produkcji i możliwościami materialnymi, a tym, który tego związku nie akceptuje. Można chyba zaryzykować hipotezę, że wynikiem wzajemnego oddziaływania tych dwóch systemów wartości jest niska pozycja drobnych wytwórców w hierarchii prestiżu społecznego, a wysoka, jeśli chodzi o ocenę dochodów.

Po drugie — wpływ systemu wartości, który usprawiedliwia związek między posiadaniem a partycypacją w podziale dóbr, sięga wielu grup społecznych, nie ogranicza się do tej, która taki system wartości wytwarza. Tym można tłumaczyć fakt, że wielu pracowników gospodarki uspołecznionej aspiruje do pracy na własny rachunek, widząc w takim rodzaju działalności możliwość szybkiego awansu materialnego, niewielu jednak jest takich, którzy chcieliby pozycję drobnego wytwórcy utrzymać. Świadczy o tym chociażby fakt, że aspiracje w stosunku do dzieci w tej grupie społecznej są formułowane w kategoriach zmiany pozycji. Typowa jest sytuacja, że syn zdobywa tytuł inżyniera i idzie na państwową posadę, a ojciec z dochodów np. rzemieślniczych czy ogrodniczych zapewnia mu dobry start materialny. Istnienie sektorów o zróżnicowanym stosunku do własności środków produkcji jest też zapewne jednym z czynników utrudniających

akceptację propozycji egalitarnych w powojennej Polsce.

Trzecim z czynników wywierających wpływ na kształt równości społecznej w Polsce jest system władzy. Władza polityczna w każdym społeczeństwie związana jest z władzą ekonomiczną. Związki te są — jak w społeczeństwie kapitalistycznym — kamuflowane lub — jak w społeczeństwie socjalistycznym — jawne, i wynikają z założeń systemu. W systemie socjalistycznym istnieje daleko posunięta jedność władzy politycznej i ekonomicznej. Związek między dysponowaniem a partycypacją w do-  
brach powoduje różnicowanie się systemu wartości ludzi zależnie od przynależności do grupy. Interesujące byłoby, jak sądzą, zbadać, jak zmieniają się wartości przy przechodzeniu z grupy producentów do grupy dysponentów. Należy również wziąć pod uwagę fakt, że możliwości przejścia z jednej grupy do drugiej są ważnym czynnikiem wpływającym na wyższą rangę — spośród dwóch egalitaryzmów — egalitaryzmu jednej miary. Egalitaryzm jednej miary wyzwala postawy aktywne wobec rzeczywistości, może być skutecznym motorem działania jednostki lub grupy. Egalitaryzm ten odwołuje się bowiem do głęboko w ludziach tkwiącej potrzeby konkurencji i rywalizacji.

Kolejny z czynników określających kształt równości społecznej w Polsce, mianowicie system gospodarczy, oddziałuje przede wszystkim przez dwa elementy: system priorytetów i zasadę „każdemu według jego pracy”.

System priorytetów był dotychczas związany z interesami decydentów, a ściślej — priorytety wskazywały na te dziedziny gospodarki, które służyły utrwalaniu i rozszerzaniu zakresu władzy. Należy podkreślić, że priorytet dla określonej gałęzi produkcji jest zawsze priorytetem dla konkretnych ludzi, w tym także dla

producentów zatrudnionych w tej dziedzinie produkcji. Pociąga on za sobą nieraz istotne uprzywilejowanie materialne i prowadzi do osłabienia — w świadomości ludzi — związku między płacą a pracą. Priorytet może służyć także niwelowaniu napięć społecznych wynikających z istotnych braków rynkowych. Niemniej w ostatecznym rachunku działa zawsze antyegalitarnie przez odstępstwo od zasady „każdemu według jego pracy”, i tworzenie „kominów” płacowych i materialnych, bez względu na to, czyj interes realizuje (władzy czy ogólnospołeczny). Priorytet gospodarczy jest bowiem rodzajem uprzywilejowania, opartego na kryteriach innych (ważności, znaczenia) niż kryterium rzeczywistych dokonań, leżące u podstaw oceny pracy.

Zasada „każdemu według jego pracy” jest klasyczną wersją egalitaryzmu jednej miary. Prowadzi ona — jak każda z wersji tej odmiany egalitaryzmu — do powstania różnicowań materialnych, a w świadomości społecznej powoduje utrwalanie się wyobrażenia o sprawiedliwości związku między pracą i płacą. Jednakże praktyczna niemożność pełnej realizacji tej zasady sprawia, że bywa ona zastępowana innymi kryteriami.

I wreszcie ostatni z wymienionych czynników wpływających na kształt równości społecznej w Polsce, a mianowicie odstępstwa od istniejących zasad. Odstępstwa owe nazwać by należało chyba patologią społeczną, ponieważ w istotny sposób zakłócają one funkcjonowanie systemu społecznego (tj. ich dysfunkcje są większe niż funkcjonalność). Są to te wszystkie wypadki, w których — mimo formalnego obowiązywania jakiejś zasady podziału (bez względu na to, czy nazwiemy ją egalitarną czy nieegalitarną) — przy podziale dobra stosuje się kryteria spoza danej zasady. I tak na przy-

kład, kiedy z dwóch będących w identycznej sytuacji, a starających się o mieszkanie otrzyma je ten, kto ma teścia-dyrektora w zakładzie, który mieszkanie przydziela, kiedy wczasy zakładowe otrzyma ten, kto jest działaczem związków zawodowych itp., to w każdym takim wypadku możemy mówić o stosowaniu kryteriów innych niż obowiązujące. Co więcej, również obowiązujące kryteria podziału danego dobra odwołują się do czynników innych niż sytuacja pod względem tego właśnie dobra osób pretendujących do niego. Jeżeli pierwszeństwo w odwołaniach na studia mają dzieci nauczycieli albo na przykład osób szczególnie zasłużonych, to jest to forma uprzywilejowania, która może być czasem oceniana jako sprawiedliwa, ale nie będzie egalitarna. Uprzywilejowania powinny występować co najwyżej w tych sytuacjach, gdy ich oddziaływanie prowadzi do poszerzenia zakresu równości jednej sytuacji, na przykład punkty za pochodzenie przy przyjmowaniu na wyższą uczelnię. Wszelkie inne uprzywilejowania potęgują jedynie istniejące rozpiętości.

Jak widać z tego krótkiego przeglądu czynników mogących mieć wpływ na kształt równości w Polsce, nie ma możliwości jakiejś generalnej zmiany (pogłębienia) zasad egalitarnych bez zmiany warunków społecznych. Wydaje się ponadto, iż omówiony zespół czynników sprawia, że nie może powiększać się zakres oddziaływania zasad jednej sytuacji. Z drugiej strony — oddziaływanie tych czynników na zachwianie równowagi społecznej wydaje się niewątpliwe. Systemy uprzywilejowań poszczególnych grup społecznych sprawiają, że każdy, kto znalazł się w uprzywilejowanej grupie, stara się swoim dzieciom zapewnić dostęp do niej. Na dłuższą metę będzie to oddziaływało bardzo niekorzystnie na

ruchliwość społeczną, co również może zaowocować wzrostem niezadowolenia i napięć w społeczeństwie.

Groźba negatywnych konsekwencji dla systemu, jaką niesie istnienie grup uprzywilejowanych i pogłębienie się tych uprzywilejowań, może być jednak osłabiona bez konieczności generalnej zmiany zasad podziału. Przy tym nie należy oczekiwać, że takim panaceum może być szybki wzrost gospodarczy. Sam wzrost gospodarczy, bez mechanizmów łagodzących dysproporcje, nie jest lekarstwem przeciwko wzrostowi niezadowolenia grup upośledzonych w podziale.

Lekarstwem takim może być natomiast świadome stosowanie zasad egalitaryzmu jednej sytuacji wszędzie tam, gdzie uprzywilejowania, a także egalitaryzm jednej miary doprowadzają do nadmiernego (z punktu widzenia społecznej równowagi) wzrostu dysproporcji. Jeżeli bowiem nawet przystać na to, że system uprzywilejowań oraz zasada jednej miary służą osiągnięciu innych celów, poza samym podziałem (np. wzrost wydajności pracy, lojalność wobec władzy itp.), należy pamiętać, że wymaga to jednoczesnego zabezpieczenia sytuacji życiowej tych, którzy z jakichś względów znajdują się w grupie upośledzonych. Rozwiązanie mogłoby polegać np. na zachowaniu istniejących rozpiętości w dystrybucji funduszu spożycia indywidualnego, przy jednoczesnym powiększeniu funduszu spożycia zbiorowego, niwelującego w pewnym stopniu te rozpiętości. Wymagałoby to znacznego rozbudowania służb społecznych. Jest to droga, którą idą najbogatsze społeczeństwa kapitalistyczne. Bogactwo społeczeństwa wydaje się nieodzownym warunkiem takiej formy egalitaryzacji, ponieważ wymaga ona „podwójnego” systemu dystrybucji dóbr, bardzo podrażającego koszty

samej dystrybucji. Taki system daje w rezultacie członkom społeczeństwa przekonanie, że od nich samych zależy, czy awansują materialnie; zabezpieczeni są przed znalezieniem się poniżej minimum socjalnego. System taki wymaga ponadto bardzo sprawnej pracy służb społecznych.

Konsekwencje psychologiczne owego systemu są funkcjonalne społecznie, ale w ograniczonym zakresie. Rozwija on bowiem w ludziach potrzebę rywalizacji i konkurencji zamiast potrzeby współpracy. Ludzie, którzy odpadli w biegu po pieniądze i wysoką pozycję społeczną, mimo że ich biologicznej i społecznie godziwej egzystencji nic nie zagraża, tworzą środowiska niezadowolenia i potencjalnego buntu. System taki nie zapobiega bowiem całkowicie poczuciu relatywnej deprivacji, i to z obu stron, bo poczucie pozbawienia mogą mieć zarówno ci, którzy są wspomagani przez państwo, jak i ci, którzy na tę możliwość wspomagania pośrednio łożą (podatki). Typowy tu będzie protest sytego przedstawiciela tych, którym się powiodło — „pracuję na to, aby państwo utrzymywało nierobów? Należy ich zmusić do pracy!”

Wysiłki mające na celu utrzymanie społecznej równowagi nie mogą jednak przesłaniać nam faktu, że koszty takiego działania w ostatecznym rachunku mogą być wyższe niż koszty generalnej przebudowy systemu podziału.

## ZAKOŃCZENIE

Idea równości społecznej jest jedną z najstarszych idei w dziejach myśli społecznej. Jej społeczna nośność wiąże się z metamorfozą, jaką przechodzi w kolejnych epokach. Pojmowanie jej związane jest z całokształtem stosunków gospodarczych i społecznych epoki.

Idea równości w każdym ze swoich historycznych wcieleń musi być rozpatrywana w łączności z ideą sprawiedliwości społecznej. Pojęcie sprawiedliwości społecznej jest zależne od istniejącego w danym społeczeństwie systemu norm i wartości. Ma ono więc uwarunkowania zarówno historyczne, jak i klasowe. Pojęcie sprawiedliwości służy do oceny społecznych różnicowań. niesprawiedliwe różnice w podziale dóbr i w traktowaniu są uważane za nierówności. Idea równości zyskuje więc konkretyzację nie tylko historyczną, ale i klasową. Możemy wobec tego z analizy istniejących stosunków społecznych wnioskować, co dane społeczeństwo gotowe jest uznać za nierówności społeczne, a co za neutralne różnice w traktowaniu, oraz jakie różnice w interpre-

tacji idei równości zachodzą między konkretnymi klasami społecznymi (lub innymi wielkimi grupami o dużej społecznej doniosłości).

Z analizy istniejących stosunków możemy wnioskować także, jakie nierówności społeczne są dysfunkcjonalne dla systemu społecznego, jak również — co jest już znacznie trudniejsze — jaki rodzaj równości społecznej i jaki jej zasięg jest dla systemu społecznego funkcjonalny.

W rozdziałach dotyczących historii idei równości społecznej starałam się pokazać, jak zmieniała się interpretacja równości wraz z epoką, w której idea ta była formułowana, oraz jak różne były — w tym samym okresie historycznym — koncepcje równości społecznej, wyrażające interesy różnych klas społecznych. Starałam się także ukazać utopijność tych koncepcji egalitarnych, które — nie uwzględniając realiów społecznych epoki — wyrażały jedynie tęsknotę za nowym, lepszym światem.

W rozdziale poświęconym marksistowskiej koncepcji równości celem moim było wykazać ścisły związek idei równości z ideą społeczeństwa komunistycznego. Marksowska koncepcja równości oparta jest na analizie rozwoju społecznego. Zasadniczą cechą tej koncepcji jest wskazywanie na warunki, w których równość przybiera — bo przybierać musi — konkretne formy, dostosowane do struktury społeczno-gospodarczej społeczeństwa. Stąd Marksowska koncepcja równości społecznej zakłada stopniową realizację równości, pozbawiona jest więc tych cech utopijności, które wynikają z chęci natychmiastowej przemiany społeczeństwa i osobowości ludzkiej. Marksowska koncepcja równości odrzuca także — popularny we wczesnej myśli komunistycznej — postulat zrównania sytuacji społecznej jednos-

tek w imię interesów całości. Ludzie są różni i różnymi pozostaną, problem polega na tym, jak wyeliminować trwałe społeczne upośledzenie poszczególnych jednostek i grup, ponieważ to upośledzenie jest barierą w dalszym rozwoju społeczeństwa, a co za tym idzie, każdej jednostki i grupy.

Poglądy Lenina na równość społeczną przedstawiałam w kontekście praktycznej realizacji socjalizmu i problemów, jakie pojawiają się przy próbach przyspieszenia egalitaryzacji. Praktyka pierwszego państwa budującego socjalizm wykazała, jak ważne jest stworzenie społeczno-ekonomicznej bazy dla przemian egalitarnych.

W rozdziale zawierającym analizę dokumentów zjazdowych PZPR starałam się pokazać, w jaki sposób problemy bieżące, konieczność godzenia przeciwstawnych interesów społecznych i interes władzy prowadzą do zastąpienia socjalistycznej koncepcji równości koncepcją preferencji dla różnych grup społecznych.

Rozdział dotyczący interpretacji idei równości w dyskusjach prasowych miał pokazać, jak wiele nieporozumień narosło wokół tej problematyki oraz w jaki sposób wyrażają własne interesy te grupy społeczne, które są zainteresowane w utrzymaniu lub pogłębieniu istniejących rozpiętości.

Na zakończenie chciałabym zwrócić uwagę na kilka kwestii związanych z realizacją idei równości w społeczeństwie socjalistycznym.

Warunki społeczno-gospodarcze, określone m.in. przez poziom uprzemysłowienia, wpływają na to, jaki stopień rozpiętości społeczeństwo jest w stanie zaakceptować. Współczesne społeczeństwa industrialne, stosując wobec zatrudnionych różnicującą zasadę „płaca według pracy”, uzupełniają ją zasadą wyrównującą, zapewniającą każdemu zaspokojenie mini-

mum potrzeb życiowych. Rozpiętości wzrastają jednak nie tylko wtedy, gdy rosną ich wartości bezwzględne, ale także wówczas, kiedy powstają nowe potrzeby, a nie ma możliwości ich zaspokajania. Potrzeby — co jest oczywiste — rosną nieustannie. Nieustannie wobec tego rozszerza się „życiowe minimum”, którego zapewnienie wpływa dodatnio na stabilność systemu społecznego. Dla zachowania stabilności systemu niezbędną jest więc stałe utrzymywanie równowagi między samorzutnym wzrostem potrzeb a możliwością ich zaspokajania.

Spółeczeństwo socjalistyczne, które chce przyspieszyć swój rozwój i realizować swe cele społeczne, musi wyjść poza granice określone przez wymogi stabilności. Takie społeczeństwo powinno rozbudzać potrzeby tych środowisk, które w najmniejszym stopniu partycypują w podziale. Społeczeństwo socjalistyczne powinno więc nie tylko wychodzić naprzeciw artykułowanym potrzebom, ale też kształtować potrzeby. Dobra materialne są jedynie częścią sumy dóbr, które zaspokajają potrzeby jednostki. O ile logika procesu gospodarczego każe stosować również w społeczeństwie socjalistycznym zasadę „każdemu według jego pracy” wobec dóbr materialnych, o tyle logika procesu społecznego każe takie dobra, jak wykształcenie, zdrowie, czas wolny, kultura, obejmować dystrybucją opartą na zasadach jednej sytuacji (zrównujących), jako że te dobra właśnie w największym stopniu przyczyniają się do wykształcenia „bogatej potrzeby ludzkiej”.

Markowski postulat „każdemu według potrzeb” oparty jest na założeniu, że potrzeby ludzkie nie są uwarunkowane klasowo, że mają równe możliwości rozwoju. Dopiero w takim społeczeństwie jest do pomyślenia rozerwanie związku między aktywnością na rzecz społeczeństwa (pracą) a ekwiwalentem materialnym.

Aby osiągnąć taki stan, nie można kierować się jedynie zasadą niezwiększania rozpiętości. Należy owe rozpiętości zmniejszać, poczynając od tych dóbr, które nie są bezpośrednim ekwiwalentem za pracę. Upowszechnienie „bogatej potrzeby ludzkiej” jest bowiem nakazem wynikającym nie tylko z aksjologii, ale z perspektywicznego interesu społecznego socjalizmu.

## SPIS TREŚCI

<b>O POTRZEBIE BADAŃ NAD RÓWNOŚCIĄ . . .</b>	<b>7</b>
<b>Z DZIEJÓW IDEI RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ . . .</b>	<b>15</b>
1. U ŹRÓDEŁ KONCEPCJI RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ . . . . .	15
2. BURŻUAZYJNA MYŚL EGALITARNA . . . . .	30
Narodziny nowoczesnego egalitaryzmu . . . . .	30
Myśl liberalna o różnicach i nierównościach . . . . .	45
3. WĄTKI EGALITARNE W MYŚLI KOMUNISTYCZNEJ . . . . .	64
Egalitaryzm ruchów społeczno-religijnych doby średniowiecza i reformacji . . . . .	67
Okres utopii . . . . .	78
Przedmarksowska myśl socjalistyczna XIX wieku . . . . .	85
<b>MARKSIZM A IDEA RÓWNOŚCI . . . . .</b>	<b>99</b>
4. MARKSISTOWSKA KONCEPCJA RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ . . . . .	100
Egalitaryzm Marksowski a idea społeczeństwa komunistycznego . . . . .	100
Praktyczne problemy realizacji równości społecznej . . . . .	109
5. LENIN O SPOŁECZEŃSTWIE EGALITARNYM	118
Miejsce wątków egalitarnych w pracach Lenina . . . . .	118
Dyktatura proletariatu a problem egalitaryzmu . . . . .	129
Równość społeczna w komunizmie . . . . .	139
	301

<b>SPORY O KSZTAŁT RÓWNOŚCI W PRL . . .</b>	<b>144</b>
6. PROBLEMATYKA STRUKTURY SPOŁECZNEJ W DOKUMENTACH ZJAZDÓW PZPR (1954— —1981) . . . . .	145
Dokumenty zjazdowe jako odzwierciedle- nie zmian rzeczywistości społecznej . . .	145
Kategorie struktury społecznej . . . . .	152
Nierówności społeczne . . . . .	161
Równość społeczna . . . . .	170
Sprzeczności i integracja społeczna . . .	178
7. DYSKUSJE O RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ W POLSCE . . . . .	181
Dyskusje prasowe w latach 1966—1971 . .	183
Dyskusje prasowe w latach 1972—1980 . .	216
Nauka polska o problemach egalitaryzmu .	247
8. RÓWNOŚĆ SPOŁECZNA W SOCJALIZMIE . . .	270
Równość a sprawiedliwość . . . . .	271
Idea równości — ustalenia pojęciowe . .	277
Zasady egalitarne w polskim społeczeń- stwie, ich funkcjonalność i ograniczenia .	288
<b>ZAKOŃCZENIE . . . . .</b>	<b>296</b>

## BIBLIOTEKA WIEDZY WSPÓŁCZESNEJ „OMEGA”

### RUCH KONSUMENTÓW

Aldona Jawłowska  
zł 30.—

Konsumeryzm to ruch mający na celu obronę konsumentów i walkę o poprawę jakości życia. Jego problematyka jest niezwykle zróżnicowana — od jakości i dostępności produktów i przedmiotów codziennego użytku, przez doświadczenia służby zdrowia i ochronę interesów konsumenta, aż do ochrony środowiska i humanistycznych wartości życia. Najwięcej doświadczeń w tej dziedzinie zebrano w Stanach Zjednoczonych, dlatego autorka analizuje zjawisko głównie na przykładzie społeczeństwa amerykańskiego i społeczeństw niektórych krajów Europy Zachodniej.

**BIBLIOTEKA WIEDZY WSPÓŁCZESNEJ**  
**„OMEGA”**

**FILOZOFIA DZIEJÓW** wyd. II

Zbigniew Kuderowicz

Książka przedstawia rozwój dyscypliny filozoficznej powstałej z refleksji nad procesem historycznym, zwanej filozofią dziejów, filozofią historii bądź historiozofią. Przedstawia ewolucję takich problemów, jak sensowność historii, jej formy, kryteria postępu, miejsce jednostki w historii. Omawia dyskusje wokół zasady postępu, prawidłowości historycznych, roli cierpienia w historii itp. Autor ogranicza się do syntetycznych opisów typowych stanowisk i ilustruje je poglądami wpływowych myślicieli, m.in. Augustyna, Kanta, Hegla, Burckhardta, Marksa i in. Drugie wydanie zostało wzbogacone o prezentację mesjanizmu, historyzmu kulturowego i szersze omówienie katastrofizmu.

**„OMEGA” 1981**

197. Z. Kuratowska *Krwinka — krew — życie*, wyd. 2  
362. K. Kopecki *Jutro energetyczne Polski*  
363. L. Nowikowa *Sztuka i praca*  
54. R. J. C. Harris *Rak*, wyd. 2  
364. M. Dobroczyński, J. Stefanowicz, A. Wasilkowski *Wyzwania współczesnego świata*  
365. A. Jawłowska *Ruch konsumentów*  
332. A. Adamczyk *Niezwykły stan materii — ciekłe kryształy*, wyd. 2  
327. K. T. Toeplitz *Wszystko dla wszystkich*, wyd. 2  
366. A. Sosnowska *W sojuszu z chemią*  
367. R. Bałandin *Rytm ziemskich żywiołów*  
96. A. Jakimowicz *Zachód a sztuka Wschodu*, wyd. 2  
47. Cz. Bobrowski *Planowanie gospodarcze. Źródła, problemy, przemiany*, wyd. 2  
369. W. Kunicki-Goldfinger *Wszystko zaczęło się od bakterii*

**„OMEGA” 1982**

368. G. Białkowski *Stare i nowe drogi fizyki. Fizyka XX wieku*  
370. A. Ajnenkiel *Polskie konstytucje*  
371. J. Pelc *Wstęp do semiotyki*  
372. E. Skrzypczak *Fizyka w medycynie*  
284. S. Kaliski *Lasery — synteza jądrowa*, wyd. 2  
143. M. Wańkiewicz *Szkice spod Monte Cassino*, wyd. 8  
277. Z. Kuratowska *Krwinki białe — obrońcy czy wrogowie?*, wyd. 3  
373. M. Fikus *Inżynierowie żywych komórek*  
374. J. Hamburger *Człowiek i ludzie*  
375. T. Pawłowski *Happening*

**„OMEGA” 1983**

**Ukazały się:**

321. J. Tazbir *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit — upadek — relikty*, wyd. 3  
370. A. Ajnenkiel *Polskie konstytucje*, wyd. 2  
356. T. M. Domżał *Ból*, wyd. 2

**W przygotowaniu:**

- A. Kompaniejec *Symetria w mikro- i makroświecie*  
J. Łotman *Semiotyka filmu*

