

E. GELLNER

Spoleczne korzenie egalitaryzmu*

Dla lorda Actona historia była opowieścią o wolności. Dla Tocqueville'a zaś — choć on sam nie sformułował tego w ten sposób — historia była opowieścią o równości. Tym, co stanowiło główny wątek rozwoju społecznego, było zrównanie warunków. Jeśli rzeczywiście tak jest, to jest to wątek niezwykle — co udokumentował Gerhard Lenski¹ w swym zdumiewająco wnikliwym przeglądzie historycznym.

Wykres historii ludzkości, jeśli odniesie się go do osi równości, przedstawia stały postęp w kierunku wzrastającej nierówności, aż do pewnego tajemniczego punktu w czasie, w którym kierunek ulega odwróceniu, i odtąd obserwujemy to zrównanie warunków, o którym mówi Tocqueville. Cóż takiego zmusiło historię do zmiany kierunku? G. Lenski przywołuje ideologię: współczesne społeczeństwo jest egalitarne, ponieważ chce być egalitarne, ponieważ w jakiś sposób nawróciło się i uwierzyło w ideał egalitaryzmu.

Trudno mi zaakceptować tę teorię zbiorowego nawrócenia, trudno mi też zgodzić się z przypuszczeniem, że ideały mogą mieć aż tak wielki wpływ na społeczeństwo. W każdym razie, zanim odwołamy się do tego rodzaju intelektualistycznego wyjaśnienia, przywodzącego na myśl *Allmacht des Gedankens*, warto może zbadać inne, bardziej konkretne, namacalne i wyraźnie narzucające się czynniki, które popchnęły nas wszystkich w stronę równości. Psychologiczna atrakcyjność równości i jej przeciwieństwa jest niewątpliwie złożona i trudna do przeniknięcia. Atrakcyjność równości, czy to jako wyniku sprawiedliwego postępowania, czy to jako sposobu uniknięcia niezmiernie poniżającej nierówności, czy też jako warunku wstępnego braterskiej miłości, wydaje się oczywista, w każdym razie w naszych czasach istnieje jednak niebezpieczeń-

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na polsko-brytyjskiej konferencji etycznej — Warszawa, 3 X 1979—10 X 1979. Angielska wersja artykułu została zamieszczona w „Dialectics and Humanism” nr 4, 1979.

¹ G. Lensky, *Power and Privilege*, New York 1966.

stwo, że przypiszemy ludzkiemu sercu skłonność, która przenika ducha tylko naszych czasów.

Psychiczna atrakcyjność nierówności może być równie głęboka i ważna, i to nie tylko dla tych, którzy odnoszą korzyści z istnienia nierównego statusu. Gdzieś w późnych pracach Cyryla Conolly można znaleźć fragment, w którym stwierdza on, że fakt iż istnieją w Anglii domy, których bramy pozostaną na zawsze przed nim zamknięte, daje mu głęboką satysfakcję. W niezdobytych i nie dających się zdobyć wyżynach społecznych jest coś wspaniałego; w pełni zdobyty lub łatwy do zdobycia łańcuch górski, pozbawiony swej nieosiągalności, traci urok. Niepokojący urok wielkich przywilejów ilustruje słynna wymiana zdań między Scottem Fitzgeraldem a Ernestem Hemingwayem. „Ernest — rzekł Fitzgerald — bogaci różnią się od nas”. „Tak — odpowiedział Hemingway — mają więcej pieniędzy”.

Anegdota ta daje egalitarystom poczucie, że Hemingway wygrał i że zdystansował przejętego różnicami społecznymi Fitzgeralda. Jest jednak wielu ludzi, którzy patrzą na to inaczej i którzy cenią nierówność nie tylko jako niezbędny środek do osiągnięcia innych celów społecznych — nie jako bodziec, nie jako sposób zapewnienia wolnego czasu niezbędnego dla postępu ani też nie jako ustępstwo — lecz jako dobro, a nade wszystko jako porywające samo przez się przeżycie. Przypominam sobie, że czytałem kiedyś obronę snobizmu znakomitego pisarza Evelynna Waugh, obronę przeprowadzoną przez jego przyjaciela Christophera Sykesa, w której argumentuje on w następujący sposób: Waugh akceptował nierówność, ponieważ był wystarczająco wnikliwy, by dostrzec, że współczesne egalitarne ruchy społeczne doprowadzą jedynie do powstania nowych form nierówności — w końcu równie ostrych i rażących, a może nawet gorszych niż te, które występowały przed nimi. Krótko mówiąc, antyegalitaryzm Waugha jest uznany za konsekwencję jego przenikliwości w kwestiach społecznych, za pełną rezygnacji akceptację koniecznego zła. Wydaje mi się, że jest to całkowite niezrozumienie ducha powieści Waugha i nie oddaje sprawiedliwości dla ich wartości literackiej. Równie dobrze Waugh mógł faktycznie mieć takie przekonanie co do skutków reform egalitarnych jak te, które przypisuje mu Sykes: i najprawdopodobniej tak było. Ale przywoływać to jako wyjaśnienie faktu, że Waugh nie był egalitarystą, znaczy w sposób absurdalny sugerować, że był zrezygnowanym antyegalitarystą, który, gdyby tylko równość była możliwa do zrealizowania w społeczeństwie, przyjąłby ją z radością. W istocie jednak, jedną z zalet jego dzieła jest przekonujący sposób, w jaki ujmuje on i przedstawia głębokie, pozytywne pragnienie nierówności, jako pragnienie odczuwane nawet (a może przede wszystkim) przez mniejszość uprzywilejowanych. Paul Potts nie

tylko godzi się z surową rzeczywistością społeczną, w której inne prawo stosuje się do niego, a całkiem inne do Margot Metroland, lecz właśnie dlatego ją kocha. Waugh, podobnie jak Conolly, ukazuje prawdziwie seksualną, przyprawiającą o drzenie ekscytację, jaką powoduje skrajna nierówność, zuchwałe, pewne siebie zaprzeczenie równości wszystkich ludzi, które do głębi podnieca zarówno czynnego, jak i biernego partnera, wyższego i niższego, w ich, by tak rzec, ekstatycznej komunii nierówności. Jest całkowicie oczywiste, że żaden z tych autorów za nic w świecie nie chciałby być tego pozbawionym.

Wspominam te trudności po to tylko, by podkreślić fakt, że psychiczne powody atrakcyjności nierówności lub braku nierówności są złożone, zwodnicze i z pewnością zawiłe. Wielu ludzi kocha nierówność, tak jak wspaniały Crichton, i chociaż wspomnianych trudności nie można pominąć, to może dobrze będzie odłożyć je na bok, dopóki nie zbadamy bardziej konkretnych historycznie, społecznych korzeni przejawiającego się współcześnie dążenia do egalitaryzmu. Przedstawię listę, niewątpliwie niekompletną, decydujących czynników, które popchnęły nas w tym kierunku.

Mobilność

Współczesne społeczeństwo przemysłowe jest egalitarne i mobilne. Ale jest egalitarne dla tego, że jest mobilne, nie zaś — mobilne dlatego że egalitarne. Możemy uznać, że tak jest, ponieważ wiemy, dlaczego współczesne społeczeństwo przemysłowe jest *zmuszone* do mobilności, i dlaczego z kolei mobilność z konieczności pociąga za sobą egalitaryzm. Jeśli argument ten jest słuszny, to unikniemy podwójnego kłopotu: traktowania duchowej przemiany jako głównego motoru przemian społecznych oraz uznawania, że ideały mają wpływ na społeczeństwo.

Współczesne społeczeństwo wymaga dla swego istnienia innowacji technicznych. Jest to pierwsze społeczeństwo, które od dość dawna zapewnia nieprzerwany wzrost bogactwa. Powszechnie wiadomo, że od tego zależy jego polityczna organizacja: wymaga ona stałego wzrostu całkowitego dochodu po to, by okupić niezadowolenie mniej uprzywilejowanych, a ogólnie rozluźnienie obyczajów oraz ograniczenie surowości sankcji społecznych jest prawdopodobnie związane z tą nieustanną korupcją. Obecny kryzys na Zachodzie jest oczywiście związany z niemożnością (jakoby przejściową) utrzymania tempa wzrostu bogactwa na poziomie, do którego przywykliśmy.

Tym, co interesuje nas w związku z równością, są pewne oczywiste konsekwencje nieustannych innowacji technicznych i ekonomicznych.

Oznacza to, że zmiany w organizacji ekonomicznej, dotyczące natury i struktury zatrudnienia, nie są chwilowe, lecz trwałe i niezmiennie. Zmiany te nie są, jak to bywa w niektórych społeczeństwach rolniczych, przypadkowymi następstwami klęski żywiołowej, wprowadzenia nowej odmiany zboża, czy też innej zmiany o charakterze zewnętrznym; zmiany te zachodzą bezustannie jako składnik normalnego działania systemu i zachodzą nawet, jeśli środowisko zewnętrzne (jakkolwiek zdefiniowane) jest stabilne, a przecież środowisko to nigdy stabilne nie jest. Niestabilność ról ekonomicznych jest wbudowana w system i wytwarza samą siebie.

Ostatecznym rezultatem owej naturalnej i nieuniknionej mobilności zawodowej jest to, co chciałbym nazwać *Prawem Lady Montodore*. Lady Montodore jest bohaterką kilku powieści Nancy Mitford: sformułowała ona i stosowała w swym postępowaniu pewną regułę postępowania, która brzmi następująco: Bądź zawsze uprzejmy dla dziewcząt, bo nigdy nie wiadomo, kogo one poślubią.

W kręgu towarzyskim Lady Montodore młode panny na wydaniu tworzyły niezróżnicowaną grupę przyszłych żon, i niektóre z nich — choć z góry nie można było powiedzieć które — wychodziły w końcu za mąż za ludzi bogatych, wpływowych, z dobrą pozycją. Było oczywiście złą i niemądrą polityką zrażać do siebie te dziewczęta, które miały zostać żonami wpływowych ludzi. Ale — i w tym właśnie sęk — nie było sposobu, aby z góry określić tę właśnie grupę dziewcząt. Gdyby było to możliwe, to oczywiście można by zachować się wobec każdej dziewczyny stosownie do tego, czy jest ona członkiem tej znaczącej grupy, czy też należy do reszty. Ale to nie było możliwe, a skoro tak, to jedyną sensowną polityką, którą Lady Montodore słusznie przyjęła, było okazywanie grzeczności w s z y s t k i m dziewczętom.

W niezwykle ruchliwym zawodowo społeczeństwie korzyści z Prawa Lady Montodore odnosi nie tylko grupa żon z wyższych sfer, ale praktycznie całe społeczeństwo. (Istnieje tylko jedno odstępstwo od tego. Członkowie upośledzonych zbiorowości, które łatwo zidentyfikować na podstawie koloru skóry, głęboko zakorzenionych cech kulturowych i innych rzadko zacierających się cech w rzeczywistości d o d a t k o w o odczuwają złe strony swego położenia. Statystyczna rzadkość społecznego awansu takiej grupy jako całości jest mniej lub bardziej wymuszona przez pewien rodzaj uprzedzenia społecznego, nawet w stosunku do jednostek, które w innych okolicznościach zdołałyby osiągnąć lepszą pozycję. Wiąże się z tym oczywiście ostrość napięć „rasowych” w składniad mobilnych społeczeństwach).

Ale pomijając łatwe do zidentyfikowania i notorycznie pokrzywdzone grupy i koncentrując się na stosunkowo jednorodnej większości,

Prawo Lady Montodore zdecydowanie występuje przeciwko istnieniu trwałych, gruntownych oraz głęboko zakorzenionych różnic statusu. We względnie stabilnym społeczeństwie można — i jest to dość powszechne — ustanawiać i usankcjonować prawnie, rytualnie lub w inny sposób takie różnice statusu, które przekształcają ludzi w istoty ludzkie zasadniczo innego rodzaju. Radykalna, zinternalizowana umysłowo nierówność nie jest bynajmniej niemożliwa i często można ją spotkać w praktyce². Nawet tradycyjne i względnie stabilne społeczeństwa muszą często „oszukiwać”. Role przypisane dziedzicznie i role, które są faktycznie dostępne, nie pokrywają się ze sobą. Zjawiska demograficzne lub inne przyczyny prowadzą do powstawania nadmiernej liczby ludzi dziedziczących pewien typ roli socjoekonomicznej i braku dostatecznej liczby osób dziedziczących inne typy ról; aby więc rozwijać się, społeczeństwo rozdziela swe role, a swe podstawowe zadania realizuje mniej lub bardziej niejawnie w taki sposób, który łamie obowiązujące w tym społeczeństwie zasady przyznawania statusu, zasady dziedziczne lub inne równie sztywne. Lecz biorąc pod uwagę względną stabilność ekonomiczną takich społeczeństw i ich stagnację owo „oszukiwanie” z reguły nie przekracza pewnych określonych granic.

Ale w bardzo mobilnym zawodowo społeczeństwie przemysłowym owo „oszukiwanie” musiałyby osiągnąć taką skalę, że stałyby się absurdalne i nie do zniesienia. Najbardziej wymownym świadectwem mobilności jest fakt, że gdy mobilność zostaje zahamowana — przez niemożliwe do usunięcia cechy „rasowe” lub w inny sposób przyrodzone cechy — wówczas społeczeństwo przeżywa ostre napięcia.

Rzecz jasna, w rzeczywistości współczesne społeczeństwo przemysłowe „oszukuje” w drugą stronę. Jak często zwracają uwagę egalitaryści krytycy lewicowi, mobilność i równe szanse, które przyznaje się liberalnemu społeczeństwu, nie są tak wspaniałe, jak się je przedstawia. Rzeczywiście tak jest: szanse życiowe są nierówne, a zakres ich nierówności jest rozmaity w różnych zawodach, krajach itp.

² Louis Dumont świadomie usiłował utrzymać tradycję Tocqueville'a i analizować zarówno społeczeństwa egalitarne, jak i antyegalitarne oraz oddzielić od siebie zagadnienia hierarchii i holizmu. Por. jego *Homo Hierarchicus* (Paris 1968) i *Homo Aequalis* (Paris 1977) tłumaczone na angielski jako *From Mandeville to Marx*. Jego ujęcie społeczeństwa hinduskiego i społeczeństw zachodnich, traktowanych jako paradygmaty organizacji hierarchicznej i niehierarchicznej, pozwala podejrzewać, że autor przypisuje nadmierne znaczenie roli ideologii, a czynniki pozaideologiczne bada w niewystarczającym stopniu. Nacisk Dumonta na oddzielenie od siebie zagadnień egalitaryzmu i holizmu (społeczeństwo hinduskie jest według niego paradygmatem społeczeństwa zarówno hierarchicznego, jak i holistycznego) uzyskuje coś w rodzaju potwierdzenia w ostatniej książce Alana Macfarlane'a *Origins of English Individualism* (Oxford 1978) z jej uderzającą i znakomicie uzasadnioną tezą, że przynajmniej od końca średniowiecza społeczeństwo angielskie było indywidualistyczne. Nie sposób byłoby twierdzić, że społeczeństwo to było również egalitarne.

Zarazem jednak mobilność jest rzeczywista i na tyle typowa, by burzyć formalną równość jako rodzaj zewnętrznej normy. Dziedziczona pozycja i status, choć gdzie indziej powszechnie i szeroko akceptowane, kolidowałyby z rzeczywistą rolą tak często, że powodowałyby trudne do zniesienia starcia. Równość formalna — nie do przyjęcia we współczesnych warunkach podziału ludzi na różne rodzaje istot — jakkolwiek często naruszana przez rzeczywiste nierówności, nie jest jedynie komplementem grzechu składanym cnotcie, lecz stanowi również uznanie mobilności zawodowej za rzeczywisty fakt; wynika z niej, iż każdy wielki system hierarchii, który przyznawałby status *a priori*, niezależnie od pozycji zawodowej, nie ma najmniejszych szans na przetrwanie. W warunkach, w których pozycja zawodowa ma zarazem zasadnicze i nie dające się z góry przewidzieć znaczenie, jedynym skutecznym systemem dziedzicznej pozycji jest taki system, który wszystkim nadaje jednakową rangę — innymi słowy system egalitarny.

Należy jednak zwrócić uwagę, że złożony podział pracy połączony z mobilnością zawodową wypływa ze stosunków międzynarodowych. Nie istnieje autarkiczny typ gospodarki, dlatego gospodarka narodowa każdego kraju musi rozwijać się, choćby po to, by utrzymać się w tym samym miejscu. Jeśli opóźni się w stosunku do innych krajów poniesie fatalną klęskę. Tak więc innowacja i jej najważniejsze następstwo — mobilność zawodowa, wywierają wpływ na wszystkie kultury.

Nasze życie w pracy

Jean Paul Sartre zauważył gdzieś, że klasa robotnicza miała większe skłonności do materializmu, ponieważ doświadczenia nabyte w pracy przekonało ją o ograniczeniach narzucanych nam przez rzeczy, podczas gdy klasa średnia skłaniała się ku idealizmowi, jako że na sytuację jej pracy składa się głównie manipulacja słowami, ideami i ludźmi. Gdyby to, by tak rzec, materialistyczne, a przynajmniej socjologiczne, wyjaśnienie, dlaczego ludzie uznają materializm lub idealizm, było słuszne, wówczas materializm straciłby widoki na przyszłość, jako że gwałtownie zmniejsza się znaczenie, by się tak wyrazić, czarnej roboty — pracy wymagającej bezpośredniego kontaktu ludzkich rąk z pozaludzką, pozaspółeczną rzeczywistością fizyczną. Na ogół mamy do czynienia z rzeczami (*choses*) wyłącznie, by tak rzec, *par personnes interposees*, a liczba tych *personnes* maleje. Narzędzia, którymi posługujemy się przy obróbce materiałów, są wymyślne, a ich obsługa wymaga raczej znajomości konwencjonalnych znaczeń lub pojęć niż stosowania czystej siły. Znaczna część życia, jaką ogromny, wciąż rosnący i zapewne przeważający pro-

cent ludności spędza w pracy, polega na kontaktach z innymi ludźmi, kontaktach zachodzących w rozmaitych, przypadkowych i anonimowych sytuacjach. Jeśli istotnie tak jest, to jest to jeszcze jeden dowód, że sztywna i wyraźna hierarchia społeczna nie da się w praktyce utrzymać. Nierówność ma rację bytu, gdy hierarchia jest mniej lub bardziej wynikiem umowy obu stron, jeśli zarówno wyżej stojący *A*, jak i niżej stojący *B* akceptują swą względną pozycję, wówczas mogą zgodnie współpracować. *B* może uznawać tę sytuację za oburzającą i może oczekiwać jej zmiany, lecz dopóki zmiana ta nie nastąpi, *A* i *B* potrafią się porozumieć. Nie zawsze szeregowiec szanuje oficera, lecz wyraźnie określona i dostrzegana różnica rangi chwilowo pozwala im porozumiewać się w pracy bez ciągłych i bezpośrednich starć. Ale jeśli ludzie nieustannie się kontaktują, porozumiewają i okresowo współpracują z osobami o niewiadomej randze — w ramach wielu różnych organizacji, których znaczenie trudno bywa porównać — wówczas żądanie, by respektować rangę, prowadziłoby do nieustannych trudności. Byłoby to zachętą dla obu stron, by przy każdej okazji narzucać własne wyobrażenie swej pozycji³.

Złożona i powikłana organizacja społeczna, wraz ze wszystkimi kon-

³ Można twierdzić, że rzeczywiście się to zdarza; że fakt, iż amerykańskie klasy średnie wysoko cenią osobowość raczej agresywną, związany jest z egalitaryzmem, który sprzeciwia się temu, by człowiek mógł wnieść do swej nowej sytuacji swą starą pozycję. Oczekuje się od niego, by na swą pozycję zasłużył własnym postępowaniem, ale nie zezwala mu się, by odwoływał się do swej wcześniejszej historii i pozycji. Jeżeli tak jest, to kult powściągliwości, który jest tak typowy dla dużej części angielskiej kultury (i który Weber uznał za jeden ze skutków protestantyzmu), mógłby być uzasadniony przez wysoką ocenę pozycji społecznej i statusu; uwalniają one posiadającego je człowieka od wulgarnej potrzeby podkreślania swego miejsca w społeczeństwie. Człowiek ten jest kimś, więc nie potrzebuje tego okazywać. Stanowi to skuteczną i zniechęcającą przeszkodę dla potencjalnego karierowicza, który staje w obliczu alternatywy: jeśli będzie się zachowywał powściągliwie, wówczas pozostanie w cieniu i bez szans, jako że na razie jest nikim, jeśli zaś narobi hałasu, wówczas okaże swą wulgarność i zasłuży na pogardę (Ale w praktyce alternatywa ta jest oczywiście do przewyciężenia). Tocqueville wywodził angielską rezerwę nie z pozycji społecznej jako takiej, lecz z niejasności i niepewności co do czyjejsz pozycji; nie należy nawiązywać znajomości z nieznaną osobą, której pozycja społeczna nie jest w pełni jasna.

Jeśli mój argument dotyczący związku między egalitaryzmem i mnogością organizacji jest słuszny, to można by oczekiwać, że egalitaryzm i niespektowanie pozycji społecznej w codziennych sytuacjach są słabiej zaznaczone w socjalistycznych krajach przemysłowych, choćby ze względu na fakt, że socjalistyczna organizacja ekonomiczna bardziej zbliża się do zjednoczenia produkcji w jednej jedynej organizacji, której poszczególne części stosują ten sam język i mogą posiadać wzajemnie przetłumaczalne, równoważne systemy hierarchii. Tendencja ta, jeśli istotnie ma miejsce, da się chyba zrównoważyć przez większe, otwarte zaangażowanie socjalistycznych społeczeństw po stronie egalitaryzmu.

Możliwe również, że argumentowi temu przeczy empirycznie przypadek Japonii, która łączy w sobie pomyślnie się rozwijające społeczeństwo przemysłowe z najwyraźniej większą sztywnością i wrażliwością na pozycję społeczną, przynajmniej w ramach każdej osobnej organizacji. Chciałoby się wiedzieć, czy w kontaktach między ludźmi z różnych organizacji hierarchię zastępuje grzeczny egalitaryzm. Por. R. P. Dore, *Japanese Factory — British Factory*, London 1973.

sekwencjami jakie ma ona dla natury ludzkich kontaktów, nie rodzi sama z siebie egalitaryzmu. Istnieje wiele historycznych przykładów, które tego dowodzą. Ale w połączeniu z mobilnością zawodową, złożoność, anonimowość oraz krótkotrwałość ludzkich kontaktów, stanowią silny bodziec dla powstania egalitaryzmu. Spłeczeństwu, które było tylko zawodowo mobilne, ale w którym każdy wykonywał swą pracę bez licznych i przypadkowych kontaktów z innymi ludźmi, łatwiej byłoby powiązać mobilność z antyegalitaryzmem. Ta, by tak rzec, towarzysko żywa natura naszego życia zawodowego, w połączeniu z mobilnością, sprawia, iż niepodobna wręcz uniknąć egalitaryzmu — jako że respektowanie hierarchii doprowadziłoby do nieustannych starć. Narzucenie hierarchii takiemu społeczeństwu — w postaci „rasowo”, religijnie i kulturowo zróżnicowanych społeczności, różniących się między sobą prestiżem, prowadzi nieustannie do trudnych do zniesienia napięć.

Nasze życie w domu

Dla ogromnej większości członków społeczeństwa rozwiniętego przemysłowo życie spędzane w pracy jest jasno i wyraźnie oddzielone od życia spędzanego w domu lub w najbliższym środowisku. Istnieją od tego wyjątki, ale są stosunkowo rzadkie. Dla członka izraelskiego kibucu jednostka pracy, jednostka społeczna i jednostka wojskowa są tożsame i pokrywają się ze sobą; dziekan kolegium oxfordzkiego wykonuje jeden ze swych obowiązków jedząc obiad; a gdzieś tam można jeszcze spotkać etatowych służących. Wszystko to jest jednak wyraźnie sporadyczne i nietypowe. Normalna egzystencja, czyli *Existenz* wymaga nieustannych podróży z domu do miejsca pracy (mieszkanie nad sklepem jest przywilejem lub ciężarem tylko dla nielicznych). Oznacza to coś więcej niż czysto fizyczne przemieszczanie się: oznacza zmianę jednego środowiska ludzi na inne, jednej władzy i hierarchii na inną, jednego języka i klimatu moralnego na inny. Oddzielenie to z reguły wchodzi w skład tego, co Marks nazwał „alienacją” i stanowiło część Marksowskiego oskarżenia kapitalizmu.

Bez wątpienia oddzielenie to miało pewien niehumaniczny aspekt. Umożliwiało ludziom nabywanie pracy innych i traktowanie jej, jak to podkreślał marksizm, wyłącznie jako towaru, bez przyjmowania jakichkolwiek innych obowiązków (choćby paternalistycznych), których istnienie było charakterystyczne dla bardziej osobowej, przedkapitalistycznej formy ucisku. To właśnie bezosobowy charakter stosunków pracy wywarł tak duże wrażenie na badaczach społeczeństwa przemysłowego. Ale, co ciekawsze, oddzielenie życia spędzanego w domu od życia

spędzanego w pracy ma także i inne równie ważne i korzystne dla egalitaryzmu konsekwencje. Względna ilość „pracy jako towaru” zmniejszyła się, chociaż nadal istnieje: warunki cudzoziemskich robotników, dostawców niewykalkulowanej siły roboczej, moralnie nie związanych ze społeczeństwem, w którym pracują, odpowiadają w przybliżeniu temu, co o „klasycznej” klasie robotniczej pisał Engels. Duża część wykwalifikowanej klasy robotniczej znajduje się jednak w całkiem innych warunkach. Nie chodzi mi przy tym o przekształcenie sytuacji ich pracy np. wskutek nabycia kwalifikacji itd., lecz raczej o długofalowe konsekwencje nieustannego rozdzielania pracy i życia poza pracą.

Oznacza to, że stosunki pracy nie są przenoszone do domu i że nie istnieją zasadnicze przeszkody w rozwoju jednorodnej, a przynajmniej ciągłej kultury domu i czasu wolnego. Obowiązująca w pracy struktura władzy w żaden sposób nie odradza się w domu. Niewolnik był stale niewolnikiem, nawet służący, dopóki pełnił swoją funkcję, stale był służącym. Nie mógł uciec od swego położenia i schronić się w świecie prywatnym. We współczesnym świecie nierówność warunków pracy jest ograniczona do godzin pracy. Nierówność między tymi, którzy wydają polecenia, a tymi, którzy je wykonują, tam gdzie istnieje, nie jest przenoszona na (ciągle się wydłużający) czas wolny i nie jest głęboko, a być może nawet wcale, zinternalizowana.

Istnieje ogromna różnica między służbą etatową a służbą dorywczą. Role służących, które ograniczają się do ustalonego czasu i do określonej funkcji, jak na przykład rola kelnera w restauracji, nie są uważane za poniżające i wydaje się, że w zawodach tego rodzaju nie ma trudności ze znalezieniem personelu. W przeciwieństwie do tego, ogromnie trudno jest znaleźć, by się tak wyrazić, „prawdziwych” służących, którzy by mieszkali u pracodawcy jako nierówni domownicy. Dziewczęta *au pair* na Zachodzie, choć wykonują niektóre funkcje służącej — odciążając żonę w pracach domowych, pilnując dzieci i dostarczając pokusy seksualnej męskim domownikom — muszą być traktowane jako osoby o równym statusie i stanowi to istotę ich położenia. Wykwintne życie, które opiera się na osobistych usługach i zależnościach, możliwe jest dziś tylko w wąskim i symbolicznym stopniu, i nawet zwyczajnym członkom zamożnych klas średnich czy poszczególnych zawodów jest ono dostępne tylko wtedy, jeśli uda im się przystąpić do pewnych Spółdzielni Konsumentów Wykwintnego Życia, takich jak kolegia w Oxford i Cambridge University czy niektóre kluby londyńskiego West Endu. Ponosząc odpowiednie koszty można wówczas odtworzyć złudzenia hierarchii i zależności. Przeważnie jednak jest to złudzenie: tak jak konsumenci na ogół nie korzystają z usług stale, lecz tylko czasowo (wracając na pozostały czas do swych podmiejskich domów i pomagając żo-

nie przy zmywaniu), tak samo „służący” wymieniają się w przyjmowaniu statusu służącego; i status ten odrzucają po pracy, by przyjąć w wolnym czasie styl życia nie różniący się od stylu życia innych członków klasy robotniczej i w rzeczywistości niewiele różniący się od stylu życia ich „panów”. Ciągłe jeszcze widzi się pewne symboliczne rytuały: kluby West Endu są jednym z nielicznych miejsc, w których ktoś może potwierdzić swój status przez to, że ktoś inny wyczyści mu buty. Gdzie indziej stało się to już zupełnie niemożliwe, o czym przekonałem się, gdy w latach sześćdziesiątych, mieszkając w nowojorskim hotelu, wystawiłem swoje buty przed drzwiami, a personel hotelu fałszywie rozumiejąc moje intencje, po prostu je wyrzucił. W dzisiejszych czasach hotele zapewniają urządzenia do czyszczenia butów i jest to ich własny, wyróżniający się wkład w wyrównywanie warunków życia.

Nowy kulturowy podział pracy i środki masowego przekazu

To, czy ludzkie serce jest z istoty egalitarne, czy też jego egalitaryzm jest ukształtowany przez właściwy nam typ społeczeństwa, pozostaje kwestią otwartą; ale faktem jest, że bardzo trudno jest znaleźć „prawdziwych” (na stałe) służących. Ma to pewne konsekwencje dla tworzenia zróżnicowanego stylu życia. Swój wolny czas możesz spędzić w taki sposób, w jaki tylko zechcesz — o ile liberalizm twego środowiska zezwala ci na to, ale na ogół ograniczony jesteś przez poziom swych własnych zarobków i zarobków równych tobie domowników. Innymi słowy, działalność wszystkich, z wyjątkiem niewielkiej mniejszości, zależy w niewielkim stopniu od służby, zaś o stosunkach całkowitej zależności nie może być mowy. Fakt ten, bardziej niż cokolwiek innego, przyczynia się do zwiększenia jednorodności stylu życia, bez względu na to, czy nazwie się to zmieszczaniem klasy robotniczej (co jest chyba faktem mimo protestów niektórych socjologów) czy też podupadaniem klas średnich.

Jeżeli czynności podejmowane w wolnym czasie ograniczają się do takich, które nie wymagają służby, wówczas przed zamożnym członkiem społeczeństwa przemysłowego otwierają się następujące możliwości: może on przyłączyć się do spółdzielni konsumentów wolnego czasu, różnego rodzaju klubów, lub też może zadowolić się wysoko wyspecjalizowanymi zawodowymi usługami rozrywkowymi dostarczonymi przez ośrodki masowego przekazu. Przeważnie dominują takie usługi, których zaletą jest możliwość wyboru, profesjonalizm, duża ilość dostarczanych dóbr; są one głównym, z konieczności raczej standardowym czynnikiem wpływającym na tworzenie kultury.

Bez wątpienia istnieją ogromne różnice w sposobie korzystania ze wspomnianych wyżej dostępnych usług, a kulturowe zróżnicowanie nadal się utrzymuje i może nawet dawać większy prestiż niż zróżnicowanie ekonomiczne; być może zdarza się to na przykład w społeczeństwach socjalistycznych⁴. Ale pomimo owego zróżnicowania można przypuszczać, że ograniczona dostępność korzystania w wolnym czasie z usług innych oraz łatwa dostępność telewizji, muzyki, tanich książek itd. musi przeciwdziałać narzuconej kulturowo nierówności. Skoro za pieniądze nie możesz już nabyć ludzi i skoro duża część społeczeństwa ma zapewniony podstawowy poziom życia, to czy można nadal nabyć za pieniądze oznaki wyróżniające kulturowo? Odpowiedź brzmi: można, ale nie w takim stopniu jak dawniej. Powrócimy do tego tematu w związku ze znaczeniem bogactwa w zamożnych społeczeństwach przemysłowych.

Zmniejszona bezbronność

Zakres nierówności (podobnie jak równości i być może większości rzeczy) zależy od wprowadzenia jej w życie. Nadejście dobrobytu wynikającego z rozwoju przemysłu w znacznym stopniu zmniejszyło bezbronność ludzi, przynajmniej wobec niektórych form ucisku i zagrożenia. Ale z pewnością nie uwolniło wszystkich ludzi od tego ucisku. Nawet w uprzywilejowanych społeczeństwach przemysłowych wciąż istnieją poważne wyjątki. Nie brak ludzi, którzy łączą ubóstwo z osamotnieniem oraz pewnego rodzaju osobistym kalectwem (np. fizycznym) czy nieprzydatnością. Nie brak etnicznych, religijnych i innych mniejszości, które nie w pełni wchodzą w skład wspólnoty moralnej i które nie potrafią wykorzystywać przysługujących im praw obywatelskich. Ale duża część społeczeństwa, korzystająca z dobrobytu infrastruktury (typowej dla rozwiniętych społeczeństw) i z prawa do zrzeszania się itd., wykazuje zmniejszoną bezbronność, przynajmniej wobec presji ekonomicznej. Również rewolucja seksualna przyczyniła się do zmniejszenia bezbronności, lecz ogromnie osłabiła pewien ważny motyw dążenia do kontroli nad ludźmi. Nawet dla tych, którzy nie mają władzy ani wpływów, seks jest dzisiaj łatwiej osiągalny.

W ten sposób nierówność utraciła przynajmniej jedną ze swych istotnych sankcji. Zapewne ta zmniejszona bezbronność jest jednym z czynników pozwalających wyjaśnić znaczne osłabienie chęci pełnienia służebnych funkcji. Można sądzić, że tej osłabionej gotowości zajmowania

⁴ Por. P. Machonin a kolektiv, *Československa společnost*, Bratislava 1969.

służebnych pozycji nie towarzyszy żadna silna potrzeba niezależności: dochodowa, lecz niepewna praca (zwłaszcza niezależna gospodarka chłopska) również przestała być atrakcyjna, i ludzie, jeśli mogą, wycofują się z niej. Wydaje się, że dominującym ideałem jest taki rodzaj zatrudnienia, który daje poczucie pewności (zapewnia pensję czy wynagrodzenie, niezależnie od kaprysów pogody) i który gwarantuje, że czas pracy jest ściśle wyznaczony, a stosunki władzy obowiązujące w czasie pracy nie są przenoszone na życie prywatne i na życie w domu.

Ideał ten jest w wysokim stopniu zrealizowany w krajach rozwiniętych, zaś opieka społeczna oraz odpowiedzialność rządu za pełne lub wysokie zatrudnienie (oraz znośne warunki dla bezrobotnych) — a wszystko to stało się częścią obowiązujących norm politycznych — zapewniają, że prawie nikt nie musi się płaszczyć i całować stóp po to, by uniknąć nędzy. Nie zawsze tak było, ale dziś tak jest. Służalcze wykonywanie najniższych posług spotyka się tylko w wyjątkowych sytuacjach — gdy w grę wchodzi przeżycie. Przypominam sobie powieść, w której bohater miał zwyczaj oprowadzać swych gości po wsi okreśną drogą, jako że zwiększało to szansę napotykania pewnego starego człowieka, który czasami tytułował go *sir*. Oddaje to w pełni ducha naszej obecnej sytuacji.

Jednolity charakter nauczania i socjalizacja

Osobista kontrola nad dużą ilością wolnego czasu oraz środki masowego przekazu prowadzą do powstania wspólnej kultury, niewiele różniąc się w różnych warstwach społecznych. Najprawdopodobniej jednak tym, co najbardziej przyczynia się do powstania wspólnej kultury, jest jednolity charakter nauczania i socjalizacja. Należy ponownie zauważyć, że nie jest to (jak często się przypuszcza) konsekwencja ideologii egalitaryzmu; jest to zakorzenione w ogólnych właściwościach naszej społecznej organizacji, a egalitaryzm jest nie tyle przyczyną tego, co raczej skutkiem.

Zaskakująco paradoksalną cechą rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego jest to, że to najbardziej wyspecjalizowane społeczeństwo jakie kiedykolwiek istniało ma (przynajmniej w porównaniu z innymi złożonymi społeczeństwami) n a j m n i e j specjalistyczny system kształcenia i nauczania. Czy jest to paradoks? Czy przeczy to istocie formy naszej organizacji gospodarczej, czy jest osobliwym i wy wpływającym z przesłanek ideologicznych wyzwaniem rzuconym w tej formie? Czy społeczeństwo, które doprowadziło podział pracy do takich rozmiarów i takiej doskonałości, o których wcześniej nikomu się nie śniło, nie powinno w ten sam sposób udoskonalić i zróżnicować wykształcenie, któ-

remu poddaje swą młodzież, zamiast narzucać jej, jak to faktycznie czyni, uderzająco podobne wzorce?

Nie, nie ma w tym paradoksu. Wręcz przeciwnie, zróżnicowanie ról socjoekonomicznych oraz jednoczesna standaryzacja wykształcenia nie tylko nie kłóć się, lecz doskonale ze sobą harmonizują. Jak już podkreślano, zróżnicowanie ról zawodowych nie jest statyczne, lecz mobilne. Ludzie muszą być zdolni do zmiany zawodu. Nie jest po prostu realne, by zdobywali oni umiejętności zawodowe przez siedem lat terminowania u mistrza, a następnie, po zmianie pracy, udawali się na następnych siedem lat do nowego mistrza. Zamiast tego przechodzą oni na początku siedmioletnie lub dłuższe szkolenie ogólne, które zapewnia im (przynajmniej teoretycznie) umiejętność czytania, pisanie i liczenia oraz wykształcenie techniczne i społeczne na takim poziomie, by można było ich względnie szybko przekwalifikować. Co więcej, podział pracy jest nie tylko mobilny, lecz również zakłada częste interakcje oraz łatwe porozumiewanie się przedstawicieli różnych zawodów.

Wysoki prestiż, jakim cieszy się wykształcenie niespecjalistyczne (nawet jeśli środek ciężkości tego prestiżu przesunął się z humanistyki na przedmioty ścisłe), nie jest (lub pozostał tylko w bardzo niewielkim stopniu) swoistym Veblenowskim przeżytkiem wysokiej oceny nieprzydatności i próżniactwa jako oznaki wysokiego statusu. (Wykształcenie specjalistyczne, takie, które zapewniają szkoły medyczne i prawnicze, cieszy się prestiżem tylko wówczas, gdy poprzedzone jest solidną dawką wykształcenia ogólnego). Przeciwnie, prestiż ten odzwierciedla i wzmacnia nasz egalitaryzm. Skoro wykształcenie winno być jednolite — i rzeczywiście być takie musi — wówczas niełatwo wpoić młodym ludziom głębokie poczucie nierówności, zwłaszcza tym, którzy poddali się procesowi kształcenia. Wykształcenie standaryzuje i ujednolica — nie dlatego, że cel jest częścią polityki społecznej, choć często i o to chodzi, np. w Stanach Zjednoczonych jest to część programu asymilacji imigrantów, a w Wielkiej Brytanii konsekwencja egalitaryzmu Partii Pracy — lecz, co ważniejsze i bardziej wiarygodne, jest to konsekwencja wymaganego rodzaju wykształcenia. Taki ideał wychowawczy, umożliwiający łatwą zmianę kwalifikacji, narzucony jest całemu systemowi edukacji, ponieważ odpowiada wymaganiom szeroko rozumianej ekonomii i dzięki temu nie pozostaje na łasce błahych kapryśków ideologicznej mody.

Natura bogactwa w dostatnim społeczeństwie przemysłowym

We współczesnych warunkach znaczenie bogactwa i posiadania zmieniło się — fakt ten jednak nie zwrócił powszechnej uwagi. W społeczeń-

stwie rolniczym (oczywiście także i we wczesnym społeczeństwie przemysłowym) różnica między bogactwem i jego brakiem była przede wszystkim różnicą posiadania lub nieposiadania wystarczającej ilości pożywienia. Biedacy okresowo cierpią głód, a niektórzy umierają z głodu, gdy ich ziemię nawiedzi klęska nieurodzaju. Dopiero w późnym okresie społeczeństwa przemysłowego biedacy jedli więcej chleba w czasie chudych lat niż w czasie lat tłustych, ponieważ musieli wydawać więcej pieniędzy na najtańszy rodzaj pożywienia, aby uniknąć prawdziwego głodu. Prawie nigdy nie jedli tyle, ile wymagał ich pełny rozwój fizyczny: w wielu prawie że dostatnich społeczeństwach starsze generacje są ciągle jeszcze znacznie mniejsze niż obecne młodsze pokolenie.

Lecz w wysoko rozwiniętych społeczeństwach głód rozumiany dosłownie szybko znika za historycznym horyzontem. Jeżeli pominiemy mniejszość żyjącą w nędzy, ludzi niepełnosprawnych lub żyjących we własnym kręgu, członków grup dyskryminowanych rasowo lub politycznie, to okaże się, że wiele warstw (choć nie wszystkie) uznaje za rzecz oczywistą istnienie pewnego, wcale nie małego, minimum. To rozszerzone minimum obejmuje nie tylko wolność od głodu, lecz również dostęp do obowiązujących form opieki medycznej, praw do odpowiednich warunków mieszkaniowych, czy do kultury (umiejętność czytania i pisanie, wykształcenie oraz pewna ilość czasu wolnego).

Jakie są konsekwencje sytuacji, w której szerokie warstwy zbliżają się do stanu, w którym niemal na pewno posiadły owo minimum? Trzeba oczywiście dodać, że dostęp do wszystkiego, co przekracza to minimum, jest rozdzielony bardzo nierówno. Ogromna większość najwyraźniej posiada to minimum, lecz w ramach tej większości nadwyżki są rozdzielone nierówno.

Nasza ocena tej sytuacji jest w dużej mierze uzależniona od naszej antropologii filozoficznej, od naszej ogólnej wizji człowieka. Jeżeli założymy, że ludzkie potrzeby są nieograniczone lub nieskończone, wówczas dojdziemy do wniosku, że nierówność w podziale nadwyżek jest bardzo istotna. Jeśli zaś uważamy, że powyżej pewnego minimum ludzkie potrzeby materialne są zdecydowanie ograniczone, wówczas inaczej ocenimy znaczenie nierówności w podziale nadwyżek i uznamy ją za o wiele mniej istotną. Przyznam od razu, że należę do tej drugiej szkoły. Innymi słowy, różnica między człowiekiem, który ma pewny i zabezpieczony dostęp do właściwego pożywienia, opieki medycznej, schronienia oraz wolnego czasu, a człowiekiem, którego środki pozwalają mu wielokrotnie przekroczyć to minimum, nie jest zbyt wielka. Różnica ta nie da się po prostu porównać z istniejącą dawniej różnicą pomiędzy posiadaniem dostępu do wspomnianych dóbr a nieposiadaniem ich lub posiadaniem ich tylko okresowo i w sposób nie gwarantujący pewności.

Ale zróżnicowanie istnieje oczywiście nadal. Nie polega ono jednak na dodatkowej konsumpcji, lecz na prestiżu, władzy oraz wpływach. Człowiek nie może jednocześnie siedzieć w więcej niż jednym samochodzie, a pomijając stosunkowo nieistotne względy (być może posiadanie różnego rodzaju samochodów przynosi pewną korzyść) trzeba stwierdzić, że jedyną rzeczą jaką osiąga posiadacz $n+1$ samochodów jest nieoficjalny status wyższości nad pechowym posiadaczem zaledwie n samochodów. W społeczeństwach kapitalistycznych może on również wyrazić swoje bogactwo nie w przedmiotach o symbolicznym prestiżu, ale we własności lub, jak to się częściej dzieje, w udziale we własności środków produkcji, co zapewnia mu wpływ na decyzje ekonomiczne. Te otwierające się przed nim dwie możliwości — prestiż i władza ekonomiczna — należy rozważyć osobno.

Sam fakt, że dodatkowe bogactwo może ujawnić się wyłącznie w postaci prestiżu, jako że podstawowe potrzeby są powszechnie zaspokojone, oznacza zarazem, że prestiż pozwala osiągnąć stosunkowo niewiele. Po prostu niełatwo jest zapewnić sobie służalcze posłuszeństwo, przynajmniej za pomocą środków ekonomicznych, a nie politycznych. Wspominaliśmy już, że ludzie stali się mniej bezbronni i nie są już tak bardzo skłonni płaszczyć się, chyba tylko pod presją polityczną. Co więcej, prestiż można osiągnąć również za pomocą środków innych niż bogactwo i wydaje się, że te właśnie środki są bardziej cenione.

Etyka pracy

Większość tych form prestiżu, które można osiągnąć dzięki bogactwu, można również osiągnąć poprzez zajmowanie odpowiednich stanowisk — zwykle stanowisk biurokratycznych w ramach jakiejś organizacji. Ciekawa podróż, dobre hotele, spotkania z ciekawymi ludźmi w przyjemnych i superdoskonałych warunkach, oraz najwyższej klasy obsługa — wszystkie te rzeczy można oczywiście nabyć za pieniądze, ale są one również naturalnymi i przyjętymi atrybutami sukcesu zawodowego. Chociaż zamożny człowiek może te rzeczy kupić, mam wrażenie, że często będzie robił to ze wstydem; natomiast ci, którym przysługują one (i to na koszt firmy) jako nieodłączny atrybut ich pozycji, bez najmniejszej żenady biorą je i są z tego dumni. Czy ta etyka pracy upowszechniła się na tyle, że ludziom sprawia większe zadowolenie korzystanie z atrybutów ich pozycji zawodowej niż z owoców bogactwa? Czy też jest raczej tak, że owa etyka pracy upowszechniła się w średnich i wyższych warstwach społeczeństwa, jako że odzwierciedla ona pewnego rodzaju powszechną *mamelutyzację*, tj. taką formę organizacji

i *ethos*, w którym zaszczyt przywileju łączy się wyłącznie z osiągniętym statusem? Myślę, że to drugie.

Natura władzy

W społeczeństwie rolniczym skutki działania władzy są jawne, konkretne i bezpośrednie. Główną formą bogactwa jest produkcja rolna. Władza zaś polega na posiadaniu środków przymusu fizycznego, za pomocą których znaczna część zbiorów przechodzi w ręce tych, którzy sprawują władzę. Oznaką władzy jest zdolność do zmuszania ludzi do pracy i decydowania o podziale owoców pracy. Ani przemoc i sprawująca ją ludźmi, ani praca i jej owoce nie są, by tak rzec, oddzielone od siebie, mogą być *postrzegane*, ale nie muszą być *rozumiane*.

Rozwinięte społeczeństwo przemysłowe, wraz z właściwym mu ogromnie złożonym podziałem pracy, jest zupełnie inne. Jawny przymus fizyczny, znany jako terror, nie jest w tym społeczeństwie normalnym porządkiem pracy i zdarza się tylko w sytuacjach nietypowych (wojna domowa, zamach stanu), gdy nowa władza polityczna dochodzi do głosu, czy nawet narzuca nowy porządek społeczny, zabijając lub grożąc śmiercią tym, którzy występują przeciwko niej. Można powiedzieć, że tego rodzaju przemoc zawsze może się ujawnić i skutecznie hamuje tych, którzy chcieliby zmienić porządek społeczny jako taki. Być może tak jest, ale faktem jest, że jeśli nie dzieje się nic nadzwyczajnego, władza i przymus fizyczny nie rzucają się zwykle w oczy.

Podział pracy jest skomplikowany a machina społeczna niezmiernie złożona. Władza pana feudalnego jest prosta, trwa nieprzerwanie i ujawnia się w podobnych, powtarzających się sytuacjach: pan feudalny chce wiedzieć, czy chłopci pracują i czy w odpowiednim czasie dostarczają wymaganą część zbiorów. Ale „władza” w złożonym społeczeństwie nie przejawia takiej monotonii. Ten ma władzę, kto trzyma w ręku główną dźwignię całej machiny w chwili, gdy powstaje konieczność wyboru i gdy zmiana położenia dźwigni przesądzi o takim lub innym wyborze. Zasadnicze decyzje podejmowane są sporadycznie i w różnych miejscach. Władza nie jest ciągła, lecz ma charakter tymczasowy.

Jeśli fakt ten powiążemy z tym, co podkreśliliśmy wcześniej, mówiąc o nieodłącznej i nieuniknionej mobilności zawodowej zaawansowanego społeczeństwa przemysłowego, to znów dojdziemy do czynnika sprzyjającego równości. Skoro władza jest ulotna, tymczasowa i związana ze specjalnymi stanowiskami lub raczej układem stanowisk i rodzącą alternatywne rozwiązania sytuacją kryzysową, to wynika stąd, że nie ma wyraźnie wyznaczonej grupy ludzi sprawujących władzę i że trzeba z sza-

cunkiem i na równi traktować dużą grupę ludzi, ponieważ może się kiedyś okazać, że właśnie oni trzymają w ręku jakąś istotną dźwignię.

Można oczywiście z tym polemizować dowodząc, że społeczeństwo przemysłowe posiada o wiele doskonalsze środki centralizacji i przepływu informacji i jeśli jest zorganizowane w sposób autorytarny, to może z jednego ośrodka kontrolować obsadzanie wszystkich stanowisk oraz wszystkie decyzje tak, że pomimo złożoności organizacji ekonomicznej społeczeństwa i właściwej jej mobilności można narzucić systematyczną nierówność władzy. Można sprawić, że wszelkie decyzje będą pozostawione górze, można także sprawić, że wszyscy ci, którzy zajmują przejściowo istotne, a przeto wpływowe stanowiska, będą wybierani ze specjalnej podgrupy ludzi. Jest to również mocny argument świadczący przeciwko przytoczonemu wcześniej argumentowi egalitarystycznemu.

Równość świadomie narzucona z góry

Antyegalitarnym tendencjom systemu autorytarnego (który stał się możliwy, choć nie jest w sposób konieczny zrodzony przez przemysłowy typ organizacji) można przeciwstawić innego rodzaju względy.

Mamelutyzacja ludzi jest, jak sądzę, przyrodzoną cechą naszej sytuacji: naturalne jest, że zajmowana przez nas pozycja jest rezultatem naszych własnych osiągnięć i nie wiąże się z odziedziczonym majątkiem czy ze związkami pokrewieństwa. Ale przede wszystkim (i niezależnie od tego, czy jest to naturalne w warunkach industrialnych) mamelutyzacja może być konsekwencją świadomej polityki autorytarnego rządu. Istotą mameluka jest to, że dysponuje on władzą, lecz zarazem pod względem prawnym jest on niewolnikiem: jego własność i jego życie mogą zostać unieważnione arbitralną decyzją z góry. Nie ma on *tenure* [dożywotniego etatu], jak mówimy na uniwersytecie. Przyznanie statusu i władzy ludziom podlegającym całkowicie rotacji oraz przeciwdziałanie powstawaniu władzy opartej na bogactwie i powinowactwach, czyni każdego zależnym od jedynego ośrodka władzy. Jak Marks zauważył, bonapartyzm opierał się na równości drobnych właścicieli ziemskich. Tak więc autorytarny centralizm, chociaż w pewnym sensie może rodzić nierówność, w innym sensie sprzyja równości.

Argument z lewicy

Przedstawiony argument jest dobrze znanym argumentem prawicowym, który ma pokazać, że zrównanie warunków prowadzi do tyranii i że tyranii można uniknąć tylko wówczas, jeśli się zezwoli i zachęci do

powstania niezależnych ośrodków władzy, mających podstawę w bogactwie lub zrzeszeniu, czyli w nierówności.

Dla zachowania symetrii oraz pozoru bezstronności warto także przytoczyć argument lewicowy. Argument ten jest bardzo prosty: ponieważ w rzeczywistości społeczeństwo współczesne jest nie egalitarne, jego ethosem jest egalitaryzm. Ideologia odwraca i ukrywa rzeczywistość. Powierzchnowy egalitaryzm, mit mobilności, pozorne zmniejszenie różnic społecznych służą po prostu temu, by ukryć zdumiewające nierówności pod względem bogactwa, władzy i szans życiowych; nierówności, które istnieją lub nawet wzrastają⁵.

Osobiście nie wierzę, by mobilność była mitem, ani też nie uważam zmniejszenia różnic społecznych za rzecz wyłącznie powierzchowną. Jest ono samo przez się ważne. Jednocześnie faktem jest, że nierówność materialna utrzymuje się lub powiększa i że nierówność tę skrywa względne podobieństwo stylów życia.

Stanowiska wymagające określonych zdolności

Wyobraźmy sobie społeczeństwo (takich społeczeństw musiało istnieć wiele), w którym od żadnego człowieka zajmującego wyższą pozycję nie wymaga się posiadania specjalnych wrodzonych zdolności. Można podejrzewać, że nawet głupiec mógł być panem feudalnym czy nawet średniowiecznym biskupem. Pan feudalny musiał się od najmłodszych lat uczyć jazdy konnej i fechtunku, a biskup musiał nauczyć się czytać; ale osiągnięcia te nie przekraczają możliwości większości ludzi, o ile zapewni im się odpowiedniego preceptora. Stąd społeczeństwo mogło posłużyć się dowolną przypadkową metodą przy obsadzeniu tych pozycji, o ile tylko na przyszłych panów i biskupów wybierało ludzi wystarczająco młodych, by poddać ich właściwej nauce. Ateńczycy zdawali sobie z tego sprawę i dlatego wyboru na niektóre stanowiska publiczne dokonywali drogą losowania. Społeczeństwo mogło (jak to do niedawna robili Tybetańczycy) wybierać ludzi na stanowiska w momencie ich urodzenia; mogło także, jak to się częściej zdarza, wybierać synów na następców ojca (to oczywiście ma tę zaletę, że dom może również zapewnić podstawowe wykształcenie i znajomość zawodu).

Współczesne społeczeństwo jest pod tym względem szczególne, jako że dużą część stanowisk należy obsadzić ludźmi o tak wysokich kwalifikacjach, że stanowisk tych nie można po prostu obsadzić w sposób przypadkowy. Poziom, jaki muszą reprezentować koncertujący pianiści, jest

⁵ Por. J. Westergaard and H. Resler, *Class in Capitalist Society*, Harmondsworth 1977 lub P. Bourdieu, *Les Héritiers*, Paris 1964.

tak wysoki, że byłoby po prostu niemożliwe wybierać ich ze zbioru pianistów w taki sposób, w jaki wybierano muzyków w społeczeństwach plemiennych. Od pianistów wymaga się nie tylko pewnych umiejętności, lecz również autentycznego wrodzonego talentu, którego nie wytworzy żadne środowisko społeczne. To samo odnosi się do profesorów fizyki. Ale nie jest to już tak oczywiste w odniesieniu do profesorów filozofii, i możliwe, że poziom filozofii niewiele by się zmienił, gdybyśmy filozofów wybierali np. na podstawie horoskopu. Powiada się, że gdy na początku XIX w. zakładano Uniwersytet w Durham, tamtejszy biskup po prostu polecił podlegającemu sobie personelowi, aby poduczył się różnych przedmiotów; i to byli późniejsi profesorowie tego uniwersytetu.

We współczesnym społeczeństwie trudno ustalić ściśle granice zapotrzebowania na zdolności określonego rodzaju, ale wydaje się oczywiste, że zapotrzebowanie takie istnieje i że przekracza ono analogiczne potrzeby wcześniejszych społeczeństw. Społeczeństwo, które jest zmuszone przez własną mobilność zawodową do zapewnienia wszystkim niemal jednakowego wykształcenia ogólnego i które jest zarazem zmuszone przez zapotrzebowanie na określone zdolności do wyszukiwania i nagradzania istniejących autonomicznie i trudnych do określenia talentów, o których nie wiedzą nawet posiadające je osoby, społeczeństwo takie z pewnością musi się kierować w stronę egalitaryzmu.

Ubóstwo ideologiczne

Rozwinięte społeczeństwo przemysłowe nie jest skłonne do utrzymywania trwałych i zdecydowanych przekonań (być może ma po temu dobry powód — możliwe, że żadne przekonania nie zasługują na to, by je trwale utrzymywać; nie należy również pomijać zalet sceptycyzmu). To, czy ten brak przekonań jest dobrze uzasadniony, nie będzie przedmiotem naszego zainteresowania. Interesują nas jedynie pewne konsekwencje tego stanu rzeczy.

W przeciwieństwie do społeczeństwa przemysłowego, społeczeństwa rolnicze miały tendencje do hierarchiczności i dogmatyczności. Dogmaty, które z uporem podtrzymywano i które z całą surowością egzekwowano, stanowiły zarazem gwarancję i usankcjonowanie panującej w tych społeczeństwach nierówności. Ale co się stanie, gdy usuniemy tę dogmatyczną podstawę systemu hierarchii i nierówności?

W moim przekonaniu Ziemia przypadnie w spadku egalitaryzmowi, choćby z braku innych spadkobierców. Jeśli brak dobrych powodów, by przypisać odpowiednie pozycje w hierarchii (ponieważ brak dobrych, niezależnych, transcendentalnych powodów do czegokolwiek), to nic nie

stoi na przeszkodzie, abyśmy wszyscy byli równi. Można sądzić, że równość wymaga mniej racji niż nierówność, a skoro brak jest odpowiednich racji lub przesłanek na rzecz określonej wizji porządku społecznego, to niejako automatycznie świadczy to na korzyść egalitaryzmu. Z pewnością nie jest to poprawny formalnie argument, ale jest on w pewnym stopniu wiarygodny i może grać pewną rolę, choć zapewne pomniejszą, w wyjaśnieniu współczesnego dążenia do równości.

Skomplikowana współzależność elementów gospodarki współczesnej oznacza, że istnieje wiele dziedzin, które są niezbędne dla całej reszty i, o ile się ich nie opanuje fizycznie lub w jakiś inny sposób, mogą wymusić na pozostałej części społeczeństwa, aby uznała ich żądania. Stało się to zwłaszcza widoczne w czasie trudności związanych z przeciwdziałaniem inflacji i skutkom kryzysu energetycznego. Gdy nie można przeciwstawić się tej części siły roboczej, która zajmuje strategiczne pozycje, na przykład górnikom, można wówczas jedynie apelować do nich o zachowanie spokoju, co władze rzeczywiście — nieco patetycznie — robiły. Do jakich jednak zasad moralnych władze mogą się odwoływać? W praktyce jest to zwykle — z konieczności — egalitaryzm, łagodzony nagrodą za trudne warunki, ryzyko itp.

Spółeczeństwa liberalne powstrzymują się od użycia siły przeciwko tym, którzy zajmują w gospodarce najważniejsze strategicznie pozycje. Ale gdy zamiast stosowania siły używają perswazji, w arsenale ideologicznym, z którego mogą korzystać, pozostaje nie wiele więcej niż egalitaryzm; można się doń odwoływać, nawet gdyby się wołało odwoływać do czegokolwiek innego.

W liberalnych i rozwiniętych społeczeństwach ma to zazwyczaj następujące konsekwencje: egalitarystyczne dążenie do upodobnienia klas średnich i dobrze wynagradzanych klas pracujących, dodatkowe przywileje przysługujące nie osobom, lecz stanowiskom (mameluk ma dodatkowe przywileje, nie zaś bogactwo, przy czym przywileje te nie podlegają opodatkowaniu), podczas gdy resztki korzyści wynikających z osobistego bogactwa przybierają raczej formę dyskretną i wstydliwą. Wydaje się, że główna różnica między współczesną Anglią a Anglią za czasów króla Edwarda polega na tym, że dżentelmeński zakaz ostentacyjnego okazywania bogactwa jest dziś rzeczywiście wprowadzony w życie. Bogaci są zawsze pośród nas, ale dziś rzadziej się rzucają w oczy. Na ostentacyjne popisy decydują się głównie popularne gwiazdy, piłkarze, ludzie, którzy wygrali na loterii — ale ich szczególną cechą jest to, że pokazują oni, że to co im się przydarzyło mogło przydarzyć się każdemu. Oni nie są inni. Gdy o nich chodzi, Hemingway oczywiście miałby rację. Oni mają tylko więcej pieniędzy. Ilustrują jedynie a nie podważają egalitaryzm.

Pozytywna filozoficzna aprobata dla równości

Współczesna gospodarka jest uzależniona nie tylko od skomplikowanego podziału pracy i mobilności zawodowej; jest ona również zawsze uzależniona od potężnej techniki, która z kolei zależy od nauki.

Ale można utrzymywać, że nauka z kolei może funkcjonować tylko w oparciu o pewne zasadnicze założenia dotyczące natury rzeczy, założenia, które nie są same przez się oczywiste i które w istocie bardzo trudno ustalić, nie popadając przy tym w błędne koło. Być może najważniejszym z tych założeń jest to, co można prawdopodobnie nazwać założeniem symetrii — przypuszczenie, że świat jest uporządkowanym systemem, który nie dopuszcza wyjątków, który, by tak rzec, ignoruje to, co święte lub uprzywilejowane. Założenie to jest oczywiście ściśle związane z kwestiami filozoficznymi, obejmującymi takie idee, jak prawidłowość natury, zasada przyczynowości (lub zasada racji dostatecznej) itd.

Walory filozoficzne założenia symetrii, a nawet jego ściśle sformułowanie, nie są w tym wypadku przedmiotem naszego bezpośredniego zainteresowania. Interesują nas przede wszystkim konsekwencje tego założenia dla problemu równości. Założenie symetrii ustanawia pewną równość faktów i podobną, obowiązującą równość osób poznających fakty. Założenie to żąda takiego sposobu wyjaśniania, który nie respektuje statusu, zaś ów brak poważania jest zaraźliwy. Nie można uzasadnić w terminach narzuconych przez założenie o symetrii teorii i systemów ontologicznych, jeśli będzie się żądać, by pewne fakty, zdarzenia, osoby lub subiektywne źródła wiedzy nie podlegały badaniu i refutacji, ze względu na ich niezwykłą świętość. Istniejące w społeczeństwach rolniczych systemy przekonań często zawierały takie właśnie naruszające symetrię elementy, ale nauka i założenie symetrii prowadzą do ich korozji.

Fakt ten sam przez się jest niejako zachętą dla egalitaryzmu — rodzajem lekcji poglądowej. Ale na tym nie koniec. Założenie o symetrii rodzi swoistą antropologię filozoficzną, której najlepszym przykładem jest kantyzm. Główną ideą etyki Kanta jest symetria czy też traktowanie wszystkich równo. Ale wiąże się z tym pewna wizja człowieka, w której nasza rzeczywista tożsamość połączona jest z czymś, co jest identyczne u nas wszystkich — z naszą racjonalnością — podczas gdy olbrzymie, empiryczne i społeczne różnice między nami przechodzą do dziedziny moralnie niższej. To, co sprawia, że jesteśmy ludźmi, jest w nas wszystkich jednakowe i realne. To, co nas od siebie odróżnia, należy do świata pozorów.

Możliwe jest, że taka ontologia człowieka pozbawia nas naszego miej-

sca w hierarchii społecznej (wraz z wieloma innymi rzeczami), odzwierciedla protestancką równość współwyznawców i odzwierciedla także pojawianie się społeczeństwa, w którym status zawodowy staje się sprawą najważniejszą i niezależną od dziedzictwa człowieka; ontologia ta wiąże się z symetryczną wizją natury, a nadto przyczynia się — choć może w niewielkim stopniu — do powszechnego egalitaryzmu.

*

Osoby przepojone ideałem egalitaryzmu w sposób naturalny i zrozumiały martwą niepowodzenia, wiążące się z realizacją tego ideału. (Niepowodzenia te przybierają różne formy). Jednak w szerszym kontekście uderzające są nie tyle niepowodzenia, co autentyczność i powszechność ideału egalitarystycznego wraz z jego częściową realizacją. Sprawia to, iż społeczeństwo przemysłowe jawi się szczególnie osobliwie w zestawieniu z innymi rozwiniętymi i cywilizowanymi społeczeństwami. Sądzę, iż jest sprawą zasadniczą, abyśmy starali się zrozumieć, skąd u nas ta pasja i skłonność (i to naprawdę aż tak wielka; nie jest to tylko moje zdanie, że nie mamy innych, przeciwnych egalitaryzmowi dążeń). Argumenty dotyczące równości, uczciwości i sprawiedliwości, które zwykle bez zastrzeżeń zakładają egalitaryzm i rzadko kiedy usiłują odnaleźć jego społeczne korzenie, skazane są jak mi się wydaje, na pewną powierzchowność. Dlatego też próbowałem zobaczyć, gdzie szukać korzeni egalitaryzmu.

London School of Economics

Tłum. J. Pasek

Эрнест Геллнер

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ ЭГАЛИТАРИЗМА

Исходным пунктом статьи является наблюдение следующего порядка: среди всех развитых и высокоорганизованных обществ только современное индустриальное общество проявляет сильную склонность к эгалитаризму, равенству. Равенство, редко бывшее идеалом в других типах общества, в индустриальном обществе становится мощным идеологическим течением, причем независимо от политической системы. С исторической точки зрения совершенно ясно, что тенденция углубления неравенства ослабела одновременно с появлением индустриализации. Вместе с тем сразу же стремились либо к фактическому равенству условий, либо постулировали его.

В статье утверждается, что нельзя исключать того, что эта большая перемена — она до сих пор не привлекала должного внимания — имеет не только идеологические причины. Они выражены в системе признаков современной социальной организации. К этим признакам относятся следующие:

профессиональная динамика, следующая за техническими инновациями, которые характерны для всех индустриальных обществ, в частности, и тем, что перестает действовать принцип рекрутирования рабочей силы и разделения социальных ролей; потребность в культурной однородности и всеобщем образовании, прямо вытекающая из современной экономической организации (а также потребность в более быстрой и легкой коммуникации, взаимопонимании, которая не может примириться с культурной разобщенностью людей); потребность в полном раскрытии редких дарований людей; природа собственности и власти в условиях изобилия благ. Статья заканчивается выводом, что если мы не сумеем понять этих специфических социальных корней эгалитаризма (именно особый смысл в исторической перспективе), то не исключено, что наша социальная и моральная философия, провозглашая идеал равенства как самоочевидный, будет попросту поверхностной.

Ernest Gellner

THE SOCIAL ROOTS OF EGALITARIANISM

This paper starts out from the observation that amongst all the complex and well-organized societies, modern industrial society seems unique in possessing a strong drive towards equality. Egalitarianism, which in other societies is seldom recognized as an ideal at all, constitutes a powerful ideological current in industrial society, and one which cuts across differences in political system. In history, a trend towards increasing inequality seems to have reversed itself with the coming of industrialism; there is now, in fact and in aspiration, a drive towards an at least relative equalization of conditions. The paper suggests that it is unlikely that this great change — which has not yet received its due share of attention — has purely ideological causes, and it proceeds to offer a list of its probable causes, in modern social organization, and discusses the manner in which they have operated. The list includes: the occupational mobility which technical innovation imposes on all industrial societies, and which makes heredity unsuitable as the principle of recruitment and allocation to social roles; the need for cultural homogeneity and universal literacy, imposed once again by modern economic organization, and the need for rapid and easy communication, and incompatible with sharp cultural discontinuities; the need to make full use of rare human talents; the nature both of wealth and of power under conditions of industrial affluence. The paper concludes by suggesting that unless we understand these socially specific roots of our own egalitarianism (so eccentric when seen in a broad historical perspective) our working out of social or moral philosophies, which simply treat the ideal of egalitarianism as self-evident, are likely to remain superficial.