

Stefan Konstańczak

Katedra Filozofii PAP Słupsk

RÓWNOŚĆ JAKO KATEGORIA FILOZOFICZNA

*Aby ustanowić praktykę, trzeba nie tylko re-
guł, ale także przykładów.*

*Nasze reguły pozostawiają otwarte furtki
i praktyka musi mówić sama za siebie.*

L. Wittgenstein, *O pewności*.

Równość w filozofii jest problemem wywołującym wiele kontrowersji. Tradycja filozoficzna i modne ostatnio rozważania nad prawami człowieka wydają się stać w niejkiej sprzeczności. „Równość” – szczytne hasło Wielkiej Rewolucji Francuskiej, kojarzy się nam nieodmiennie z triadą „*Libertè – Égalitè – Fraternitè*”, a triada ta zdaje się wyznaczać szlak walki o prawa człowieka. Z drugiej zaś strony w formułowanych niezbyt często katalogach wartości próżno szukać „równości”¹. Jak doszło więc do takiej rozbieżności pomiędzy praktyką a teorią. Na to pytanie winna także szukać odpowiedź filozofia, bowiem zamęt, jaki wprowadzają politycy i ekonomiści w dysputach nad znaczeniem i zakresem obowiązywania w praktyce zasady równości w jakieś mierze jest spowodowany niedostatkami refleksji filozoficznej. W praktyce bowiem występuje równość, a w teorii sprawiedliwość. Mówimy więc, że wybory są „równe”, a nie mówimy, że powinny być sprawiedliwe. Mówimy też o „równości” obywateli względem prawa, sprawiedliwość zaś utożsamiamy z samymi instytucjami prawnymi. Tym samym sprawiedliwość ma dla nas posmak potęgi siły i majestatu państwa, jest

¹ Por. np. N. Hartmann, *Ethik*. Berlin 1962, s. 371 i nast.; A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa 1986, s. 86-87.

czymś, na co nie mamy większego wpływu. Pojęcie równości zaś jest czymś nam bliskim, o co możemy walczyć z nadzieją na sukces.

Tymczasem w teorii etycznej jest jakby dokładnie na odwrót. Równość wynika z natury człowieka i nie jest żadną wartością ani cnotą. W amerykańskiej Deklaracji Niepodległości spotykamy hasło „Wszyscy ludzie rodzą się równi”, którego nie sposób przecież rozumieć dosłownie. Hasło to jest pochodną greckiego sposobu filozofowania, gdzie ludzie wolni są sobie równi. Tradycja chrześcijańska rozciąga to mniemanie na wszystkich ludzi bez wyjątku. Uosabia to mniemanie jedna z postaci kantowskiego imperatywu kategorycznego, nakazująca nam – „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”². Tego typu przekonanie można uzasadnić nie tylko ewangeliczną zasadą miłości bliźniego, ale zwłaszcza chrześcijańską eschatologią. W obliczu Boga nie ma nierówności innych niż te, które sami sobie sprokurowaliśmy. Wynika to z faktu, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a więc każdemu z nas należy się część szacunku, jakim obdarzamy Boga. Równi możemy jednak być tylko w sensie duchowym i tak nas ocenia Bóg. Równi jesteśmy w punkcie wyjścia, mamy jednakowe szanse i tylko od nas zależy, czy potrafimy z przyrodzonych możliwości skorzystać w samodzielnym życiu. Jeśli tego nie potrafiliśmy wykorzystać, to stanie się tak z naszej winy, z naszego wyboru. Zatem nierówności fizyczne są zgoła nieistotne i nie mogą być brane pod uwagę przy ocenianiu ludzi. Równość w sensie duchowym ma swe źródło w akcie Stworzenia i jej ograniczenia nie da się niczym uzasadnić. Stąd wszelka niesprawiedliwość bierze swój początek w ograniczeniach przyrodzonej ludzkiej równości duchowej.

Równość może więc być czymś ustanawianym z góry w porządku prawnym lub porządku naturalnym, zaś sprawiedliwość jest tym, o co możemy zabiegać, co możemy doskonalić w sobie i w innych. Równość, nie mogąc być doskonała indywidualnie, jest czymś stanowionym. Zgodnie ze słowami Jeremiego Benthama równość tkwi w zasadzie „Każdy ma się liczyć jako jeden i nikt jako więcej niż jeden”. Zatem istnieje niewątpliwy związek pomiędzy sprawiedliwością dystrybucyjną a równością. Stanowienie równości zaś zależy od ludzi posiadają-

² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1984, s. 62.

cych władzę. Zatem naturalnym powinno być zróżnicowanie ludzi w zależności od systemu politycznego państwa oraz uprawnień kompetencyjnych władzy względem obywateli. Równość gwarantowana jest więc autorytetem władzy. Tkwi w tym jawna sprzeczność, bo stanowiący o zasadach równości sami nie są równi względem ogółu.

Spójrzmy jak z tego dylematu starają się wybrnąć sami filozofowie. Słownikowa definicja „równości” brzmi np. następująco: „w teorii społecznej oznacza identyczność w pewnym określonym aspekcie, na przykład równość szans lub dochodów lub równość wobec prawa. Sformułowanie »równość absolutna« jest nadużyciem tego pojęcia, ale demagogy i eksperci od propagandy często je wykorzystują”³. W takim ujęciu „równość” nie jest kategorią filozoficzną. Autorzy słownika popadają w pewną sprzeczność z tą definicją przy objaśnianiu terminu „sprawiedliwość”, wiążą tam bowiem tzw. sprawiedliwość rozdzielającą (dystrybutywną) z zasadą równości. Zresztą samą próbę zdefiniowania sprawiedliwości podjętą przez tych autorów należy uznać za mało przekonującą. Za zupełne nieporozumienie zaś należy uznać sformułowaną przez Julię Didier definicję równości, gdzie jest ona praktycznie tożsama ze sprawiedliwością⁴. Na uwagę zasługuje jednak fakt, iż autorka odróżnia przynajmniej dwa aspekty równości – równość proporcjonalną i równość moralną. Ta pierwsza w jakiś sposób sankcjonowałaby istniejące naturalne różnice między ludźmi (np. talent, pracowitość, oszczędność, zapobiegliwość, energię życiową, siłę fizyczną), ta druga zaś miałaby wymiar absolutny, odnosząc się do wszystkich ludzi bez wyjątku.

Znacznie bardziej udaną próbę określenia terminu równość spotykamy w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* autorstwa Simona Blackburna – „Równość – podstawowy, choć kontrowersyjny ideał filozofii społecznej. U Arystotelesa równość traktowania zależy od tego, czy rozważane podmioty są równe »pod odpowiednimi względami«. Filozofowie rozmaicie odpowiadali na pytanie, o jakie względy chodzi, i w ten sposób powstało całe spektrum poglądów – od skrajnego egalitaryzmu, który nie usprawiedliwia żadnego nierównego traktowania, do elitaryzmu, który brak równości tłumaczy wieloma czynnikami. [...] W teorii polityki pytanie polega na tym, czy da się zrealizować ideał równości

³ G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*. Warszawa 1997, s. 287-288.

⁴ Por. J. Didier, *Słownik filozofii*. Katowice 1998, s. 348 i 374-375.

społecznej, politycznej i gospodarczej, czy też próba stworzenia takiej równości narusza inne wartości, np. wolność, albo nawet wywiera negatywny wpływ na zbyt liczne gospodarcze i kulturowe czynniki, warunkujące społeczną sprawiedliwość⁵. W rozumieniu tego autora równość jest tylko pewnym kryterium, punktem wyjścia do zastosowania „sprawiedliwości dystrybutywnej” (sprawiedliwego podziału).

Trudności w zdefiniowaniu interesujących nas terminów dowodzą niedostatku refleksji teoretycznej w filozofii, a zwłaszcza w etyce, dotyczącej zagadnienia sprawiedliwości. Można zaryzykować stwierdzenie, iż od czasów Arystotelesa i nawiązującego doń św. Tomasza z Akwinu, myśl filozoficzna w tym zakresie przeżywa wyraźną stagnację. Starożytni Grecy wyróżniali bowiem przynajmniej kilka rodzajów równości:

- Izotimie – czyli „równe znaczenie wszystkich ludzi”;
- Izonomie – czyli „równość wobec prawa”;
- Izogorie – czyli „równą wolność słowa i działania politycznego”;
- Izokrację – czyli „równość mocy politycznej”;
- Izopsefię – czyli „równe prawo głosu”;
- Izopoliteię – czyli „równość w prawach obywatelskich”;
- Izodaimonie – czyli „równość w dostatku i szczęściu”;
- Izomoirię – czyli „równy udział w spółkach wszelkiego rodzaju”⁶.

Równość obejmuje więc nieomal wszystkie dziedziny życia. Taki sposób jej rozumienia jest widoczny nie tylko wśród pierwszych filozofów greckich, ale także znacznie później u stoików. Egalitaryzacja jest więc pewną właściwością nauki i kultury greckiej, a później i helleńskiej. Nawet sofisci, którzy sami zaliczali się do ludzi wyróżnionych, choćby przez mądrość, którą posiadli, i którzy potrafili zadbać o własne interesy, podzielali taki właśnie pogląd. Np. Alkidamas w swej mowie w obronie Messeńczyków powiada „Bóg wszystkich ludzi uczynił wolnymi, natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem”⁷. Pogląd ten najbardziej wyraziście prezentował Hippiasz z Elidy, który wedle świadectwa samego Arystotelesa uważał wszystkich ludzi, nie wyłączając niewolni-

⁵ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa 1997, s. 353.

⁶ A. Schutz, *Equality and the Meaning Structure of the Social World*. W: *Aspects of Human Equality*. New York 1956, s. 34 – cyt. za E. Kostowska, *Idea równości społecznej*. Warszawa 1983, s. 17.

⁷ C. Müller, *Oratores attici*. Paris 1888, t. II, s.154 – cyt. za J. Gajda, *Sofisci*. Warszawa 1980, s. 278.

ków, za równych sobie z natury⁸. W Platońskim *Protagorasie* Hippiasz wypowiada następujący pogląd: „Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem, wedle natury”⁹. Wszelka zaś nierówność jego zdaniem jest wynikiem stanowienia praw przez ludzi. Natura jest jego zdaniem ważniejsza niż prawa, które stanowi społeczność ludzka. Poza Alkidamasem i Hippiaszem poglądy o naturalnej równości wszystkich ludzi głosili także inni sofisci, Lykofron oraz Antyfont. Starożytni Grecy uczynili więc z idei równości kategorię filozoficzną.

Rzecz jasna greccy filozofowie zdawali sobie sprawę, że absolutna równość w żadnej mierze nie występuje między ludźmi. W Atenach byli przecież ludzie bardzo bogaci, jak i bardzo ubodzy. Dla pozbycia się tego typu nierówności formowano wręcz utopijne teorie. O jednej z nich wspomina Montesquieu – „Faleas z Chalcedonu też wymyślił sposób zrównania majątków w republice, tam gdzie nie były równe. Żądał, aby bogaci dawali posagi biednym a nie otrzymywali ich wzajem; aby biedni otrzymywali pieniądze za córki, a nie dawali ich”¹⁰. Koncepcja Faleasa jednak nigdy nie została wprowadzona w życie.

Poglądów sofistów nie podzielał współczesny im Sokrates. Uznaje się go za prekursora tzw. intelektualizmu etycznego, który utożsamiał poziom moralności człowieka z posiadaną przez niego wiedzą. Nie ma więc równości między ludźmi, tak jak nie ma równości posiadanej mądrości. Jako że mądrość nie jest przymiotem ciała i ma swe siedlisko w duszy ludzkiej, tak też to za sprawą duszy ludzie są zróżnicowani. Owa nierówność ma ziemskie korzenie, ale różnicuje ludzi także po ich śmierci. Poglądy Sokratesa kontynuowali także jego uczniowie. W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa podzielił ludzi na trzy kategorie¹¹:

- do pierwszej zaliczył tych, którzy byli zdominowani przez żądze cielesne, przez co ich dusze nie mogą oderwać się od ziemskiego padoku i pokutują błąkając się po świecie tak długo, aż „nie ulegną żądzy cielesnego pierwiastka, który im towarzyszy”. Mogą ponownie wcielić się tylko „w takie charaktery, jakie im najbliższe były za życia”;

⁸ Por. Arystoteles, *Polityka* I 2, 1253b.

⁹ Platon, *Protagoras*, 337c.

¹⁰ Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1. Warszawa 1927, s. 70.

¹¹ Platon, *Fedon*, 81d-83d.

- druga kategoria obejmowała tych, „którzy się dzielnością obywatelską odznaczeni i oddawali pracy społecznej, rozsądnie panujący nad sobą i sprawiedliwi, chociaż ta tak zwana dzielność ich tylko z przyzwyczajenia i z pracy nad sobą wyrosła, a nie z umiłowania mądrości i rozumu”. Sokrates porównuje ich z uwagi na pracowitość i łagodność do pszczół i mrówek, a dusze ich po śmierci powinny ponownie wcielić się w porządną ludzi;
- wreszcie trzecia kategoria ludzi to ci, którzy z racji przymiotów intelektualnych stali się godni przebywać wśród bogów, „bo pomiędzy bogi nie godzi się temu, który mądrości nie ukochał i nie odszedł całkowicie czysty; tam wejdzie tylko przyjaciel nauki”. Oczywiście tymi przyjaciółmi nauki są filozofowie, których dusze po śmierci doznawać będą najwyższych zaszczytów. Konkluzją wywodu jest teza, iż prawdziwy filozof nie sprzeciwia się śmierci, bo ona niczego w jego życiu nie kończy, mądrość bowiem umiejscawia się w duszy, a więc w odróżnieniu od bogactw i zaszczytów dostępnych w świecie materialnym, nie traci się jej w życiu przyszłym.

Zważmy jak dalece poglądy zaprezentowane w *Fedonie* zaważyły także na późniejszych poglądach Platona, który w swojej wizji państwa idealnego podzielił ludzi według identycznego kryterium. Poszedł tam nawet jeszcze dalej, bo podział ludzi na poszczególne kategorie równości jego zdaniem dokonywać się winien według skali posiadanego majątku, choć przyznać trzeba, że dokonana stratyfikacja miała być płynna i zmieniać się zgodnie z wzrostem lub zmniejszeniem bogactwa. Kreśląc wizję idealnego państwa, tworzonego od podstaw na wzór greckich kolonii, nowych przybyszów do kolonii dzieli na różne klasy, do których przynależność warunkuje ubieganie się o urzędy i zaszczyty. Platon powiada: „Bo idzie o to, żeby przy wyborze urzędników, przy określaniu wymiaru świadczeń i rozdawnictwie przydziałów ważyły nie tylko zasługi przodków i osobiste zalety każdego, nie tylko jego siły i walory fizyczne, ale także zamożność i ubóstwo, i obywatele, otrzymujący najrówniej w tej nierówności, bo w stosunku do swego stanu majątkowego przydzielane sobie godności i urzędy, nie żywili do siebie ze względu na nie pretensji i żalów. W tym celu, biorąc pod uwagę stopień zamożności obywateli, ustanowić trzeba cztery klasy majątkowe i odróżniać obywateli należących do pierwszej, drugiej, trzeciej i czwartej klasy, lub jakoś inaczej na stałe określić te klasy, niezależnie od tego,

czy ci sami obywatele pozostają w każdej z nich czy też niektórzy bogacząc się lub ubożając przechodzą z jednej do drugiej”¹². Tym samym u Platona należałoby szukać źródeł, dokonywanego także na gruncie filozofii, późniejszego różnicowania ludzi tylko z uwagi na urodzenie.

Równość wyborów do ciał przedstawicielskich w ujęciu Platona także jest zależna od przynależności do klasy majątkowej, choć każda klasa wybiera równą liczbę swych przedstawicieli. Swój sposób rozumienia równości Platon uzasadnia następująco: „Nie będzie bowiem nigdy przyjaźni między sługami i panami i nie będzie jej między marnymi a tęgimi ludźmi, gdy się im przyzna równy stopień czci – przydane bowiem do nierównych wartości staje się nierówne to, co jest równe, jeśli się nie uwzględni właściwego stosunku – i dlatego rozruchy i bunty w tych obydwóch wypadkach nieustannie wybuchają w państwach. Prawdziwe jest stare powiedzenie głoszące, że równość stwarza przyjazne uczucia, i słuszne jest ono i trafne, ale jaka równość zdolna jest to sprawić, nie uświadamiamy sobie jasno i z tego powodu wszystko straszliwie się mąci i miesza. Istnieją bowiem dwa rodzaje równości: nazywają się tak samo, w rzeczywistości jednak okazują się one w wielu wypadkach sobie niemal przeciwne. Jedną z nich, tę mianowicie, którą określa miara, waga i liczba, może przy nadawaniu godności stosować każde państwo i każdy prawodawca, powierzając losowi rozstrzygnięcie o ich przydzielaniu. Owej najprawdziwszej natomiast i najlepszej równości nie można już dostrzec tak łatwo. Polega bowiem na osądzie Zeusa i u ludzi bardzo rzadko tylko i w niewielkiej mierze wchodzi w rachubę, ale kiedy wchodzi, błogosławione skutki sprowadza zawsze dla państwa i dla jednostek. Więszemu więcej, mniejszemu mniej przydziela i dając każdego tym, co odpowiada jego naturze, większe zaszczyty przyznaje mężom, którzy zaszli dalej na drodze cnoty, a tym, którzy nie zdążyli jeszcze wykształcić się i utwierdzić w cnocie, w należnym stopniu przydziela, co im przydzielić przystoi. Działalność polityczna niczym innym nie jest dla nas zaprawdę, jak wprowadzaniem w życie zasad sprawiedliwości, toteż do sprawiedliwości dążyć musimy i na tę równość mieć wciąż oczy zwrócone”¹³.

Zważmy, że to właśnie nierówność zostaje podniesiona do rangi prawa natury, a równość przestaje być wyznacznikiem sprawiedliwości.

¹² Platon, *Prawa*, 744b-c.

¹³ *Ibidem*, 757a-c.

W platońskim ujęciu jest dokładnie na odwrót – sprawiedliwie to znaczy nierówno. Wszelakie zaszczyty dzieli się w zależności od posiadanej cnoty, która jest dyspozycją naturalną, która decyduje o pomyślności w każdej dziedzinie życia. Platon zauważa jednak, że ludzie są przywiązani do idei równości w wydaniu Alkidamasa i w związku z tym widzi potrzebę sięgania także do równości opartej na losowaniu, ale tylko dla uspokojenia nastrojów społecznych. Jednak wynik takiego losowania za sprawiedliwy uznaje tylko wówczas, gdy pokrywa się z jego rozumieniem sprawiedliwości.

Platońskie rozumienie równości przetrwało także w poglądach jego następców. Nie odbiegają w znaczący sposób od niego także poglądy najwybitniejszego filozofa starożytności – Arystotelesa. Można nawet zaryzykować pogląd, że współczesne mniemanie o tożsamości równości i sprawiedliwości wywodzi się od przemyśleń Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej* przedstawia on następujący pogląd: „Skoro więc zarówno człowiek niesprawiedliwy wykracza przeciw słuszności [czyli równości], jak i to, co niesprawiedliwe, jest niesłuszne [czyli nierówne], to jasne, że istnieje też jakiś umiar, czyli środek, w odniesieniu do nierówności. Jest nim równość; w każdej bowiem czynności, w której można mówić o czymś, co większe, i o czymś, co mniejsze, można też mówić o czymś, co równe. Jeśli więc to, co niesprawiedliwe, jest nierówne, w takim razie to, co sprawiedliwe, jest równe; na to też bez rozumowania każdy się zgodzi”¹⁴. Z tekstów Arystotelesa nie da się bynajmniej wyciągnąć wniosku, że równość ma charakter absolutny. Przekonanie zaś, jakoby Arystoteles utożsamiał równość ze sprawiedliwością, wydaje się wynikać z powierzchownego zapoznania się z jego twórczością. Stagiryta wyróżnia bowiem dwa rodzaje równości – równość arytmetyczną i proporcjonalną. „Na arytmetycznej równości opiera się politeja [stosunki między braćmi, przyjaźń braterska – przyp. autor] i przyjaźń wśród kolegów, ponieważ odmierza się ją tą samą miarą. Na proporcjonalnej równości opiera się społeczeństwo arystokratyczne w swojej najlepszej formie i władza królewska, bo nie mają tego samego udziału w sprawiedliwości: ten, kto przewyższa innych, i ten, kogo inni przewyższają, ale mają oni w niej udział proporcjonalny”¹⁵. Dobitnie podkreśla także Arystoteles swój pogląd, że o równości możemy mówić

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131a.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1241b.

tylko pomiędzy równymi osobami. „Równość będzie ta sama w odniesieniu do osób i w odniesieniu do rzeczy; taki sam jest bowiem stosunek między rzeczami, w których się równość ta przejawia, jak stosunek osób, między którymi zachodzi. Bo jeśli nie ma równości między tymi osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów”¹⁶.

Epokę starożytną zamyka jednak dominacja filozofii stoickiej, która zwraca się ponownie do sofistycznej idei równości naturalnej wszystkich ludzi. Te poglądy legły u filozoficznych podstaw chrześcijaństwa. Powrót do idei równości wszystkich ludzi jest widoczny także w pismach św. Augustyna, który pisze „Wszyscy się z tej samej wywodziśmy gliny”¹⁷. W *Wyznaniach* zaprezentowana zostaje ewolucja, jaką przeszła filozofia starożytna pod wpływem idei chrześcijańskich. Kształtujące się w pierwszych wiekach naszej ery zręby filozofii chrześcijańskiej były przecież głównie kontynuacją wielkich idei starożytności. Idea równości prezentowana przez św. Augustyna czerpie z jednej strony z sofistycznej idei równości wszystkich ludzi, z drugiej zaś korzysta też z sokratejskiego zróżnicowania. Sokrates i jego następcy różnicowali ludzi z uwagi na mądrość, jaką posiadali. Augustyn w jakiejś mierze zachowuje ten pogląd, uznając, że mądrość przejawia się w zwróceniu człowieka do Boga. Zatem niewierzący są ciemni, pozbawieni wiedzy, oświecić ich

– uczynić z nich ludzi mądrych może tylko wiara. Tym samym nie ma, bo być nie może, opozycji wiary i wiedzy. Jedno warunkuje drugie: „Jak w przypadku rzeczy materialnej »być« nie oznacza jeszcze »być piękną«, gdyż wtedy rzecz brzydka nie mogłaby istnieć, tak dla stworzonej istoty duchowej nie jest tym samym »żyć« i »żyć mądrze«, gdyż wtedy byłaby ona niezmiernie mądra. Dobrem dla ducha jest zawsze trwać przy Tobie i nigdy nie utracić – przez odwrócenie się od Ciebie – owego światła, jakie przez nawrócenie uzyskał, nigdy się nie osunąć w życie podobne do mrocznej otchłani”¹⁸. Konkluzja nasuwa się sama – ludzie są równi z natury, Bóg stworzył ludzi równymi sobie, nierówności, jakie istnieją są naszym własnym wyborem. Nie ma przymusu mądrości, a więc nie ma też przymusu wiary. Ludzi jednak można oświecić świa-

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131a.

¹⁷ Św. Augustyn, *Wyznania* XII 26.

¹⁸ *Ibidem*, XIII 2.

tłem wiary, czyli usunąć nierówność, będącą skutkiem fałszywego, wynikłego z niewiedzy, wyboru.

Koncepcja prawa natury w filozofii chrześcijańskiej w miarę upływu wieków ulega znacznej ewolucji. Wyrazem tego są poglądy św. Tomasa z Akwinu na problem równości i nierówności pomiędzy ludźmi. Poszczególne byty z samej swej natury nie są równe, są zhierarchizowane, a więc prawem natury jest nierówność. Hierarchiczność występuje w każdym bycie. Człowiek, będąc swoistym mikrokosmosem, ma także swoje wnętrze uporządkowane hierarchicznie. Reakcje fizjologiczne są podporządkowane zmysłowemu, te zaś funkcjom rozumnym, a całością kieruje umysł, najwyższa instancja ludzkiego mikrokosmosu. Ten porządek wewnętrzny przekłada się na porządek zewnętrzny. W ludzkich społecznościach ludzie mądrzy przewodzą innym, a większość pozbawiona błyskotliwego intelektu jest przeznaczona do usługiwania innym. Swoją poglądy św. Tomasz wspiera autorytetem Biblii, przytaczając słowa Salomona z Księgi Przysłów „a głupiec będzie sługą mądrego” oraz słowa Jetro – teścia Mojżesza z Księgi Wyjścia: „A wyszukaj sobie z całego ludu dzielnych, bojących się Boga i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem, i ustanów ich przełożonymi już to nad tysiącem, już to nad setką, już to nad pięćdziesiątką i nad dziesiątką, aby mogli sądzić lud w każdym czasie”¹⁹. W ten sposób przejawia się prymat intelektu nie tylko w naturze ludzkiej, ale i w naturze wszechrzeczy, a tym samym uprawomocnia się istnienie nierówności. Jest to porządek Boski, a każda próba jego zmiany niechybnie skończyć się musi klęską burzycieli naturalnego ładu. Głównym powodem takowych usiłowań jest oczywiście ludzka niewiedza (głupota)²⁰.

Zatem równość nie może być kategorią moralną, jako że ludzie pod względem moralnym nie są sobie równi, a zatem uczynienie z niej wartości moralnej oznaczałoby objęcie zakresem jej stosowania wszystkich bez wyjątku ludzi. Nie ma bowiem takiego pojęcia jak ograniczona równość – to po prostu jest nierówność. Rozstrzygnięcie św. Tomasa w jakiś sposób wieńczyło filozoficzne spory w chrześcijaństwie nad sposobem rozumienia równości.

¹⁹ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Prz. 11, 29; Wj. 18, 21-22.

²⁰ Wywód św. Tomasa jest przedstawiony w jego *Summie filozoficznej* (*Contra Gentiles*), ks. III, rozdz. 81. Wydanie polskie. Kraków 1935.

Zapewne usankcjonowanie nierówności w rozważaniach filozoficznych przez św. Tomasza przyczyniło się do pewnej obojętności lub wręcz akceptacji niewolnictwa przez współczesnych mu ludzi nauki. Także późniejsze opracowania uznają niewolnictwo za mieszczące się w porządku społecznym. Thomas More w swej sławnej *Utopii*, kreśląc wizję idealnego państwa umiejscowił w nim niewolników, których szeregi były stale uzupełniane czterema drogami: przez wykupywanie za bezcen skazańców spoza granic państwa; przez własnych obywateli skazanych za czyny haniebne; przez jeńców zdobytych w czasie prowadzonych wojen oraz przez biednych wyrobników z zewnątrz, którzy dobrowolnie oddają się w niewolę w zamian za utrzymanie²¹. Wprowadzenie ostatniej kategorii niewolników wydaje się jednak podkreślać, iż niewolnikiem człowiek staje się niejako z własnego wyboru, na własne życzenie. Dzieci niewolników nie są już bowiem niewolnikami. Można powiedzieć, iż More wraca do starożytnej tezy o naturalnej równości ludzi. Było mu to zresztą potrzebne do skonstruowania wizji idealnego państwa. Inaczej trudno byłoby mu zaakceptować różnorodność wierzeń religijnych w Utopii, a tak równość pomiędzy ludźmi przekłada się na równoważny status wszystkich wierzeń religijnych. Przyznanie prymatu jakiegokolwiek wierze musiałoby bowiem zburzyć naturalną równość. Z akceptacji naturalnej równości ludzi tym samym zdaje się wywodzić idea wolności religijnej.

Oczywiście także później równość była przedmiotem analiz filozoficznych. Jednak główny nacisk kładziono nie tyle na zachowanie absolutnej równości, co na wskazywanie naturalnych źródeł nierówności. Przykład takiego rozumowania znajdziemy w pracy Montesquieu *O duchu praw*. Widzi on nierozzerwalny związek pomiędzy ideą równości a demokracją – „miłość demokracji jest miłością równości”. Wedle tego autora w demokracji każdy obywatel z założenia korzysta z jednakowego prawa do szczęścia i przywilejów, a stąd może oczekiwać udziału w takich samych przyjemnościach i mieć podobne oczekiwania. Natychmiast pojawia się jednak zastrzeżenie, że taki stan jest możliwy tylko przy powszechnym umiarkowaniu. Wizja Monteskiusza jest jednak zbyt wyidealizowana, gdyż równość jest możliwa jedynie w jednorodnym społeczeństwie, które nie jest podzielone politycznie i przejawia

²¹ T. More, *Utopia*. Lublin 1993, s. 103.

podobne dyspozycje. Aprobata dla demokracji (miłość demokracji) nie jest bowiem powszechna. Gdy powiada, że „Miłość równości ogranicza w demokracji ambicję do jednego pragnienia, jednego szczęścia, a mianowicie aby oddać ojczyźnie większe usługi niż inni”, to przypomina nam się utopijny świat pozbawiony problemów, jaki chyba tylko filozofowie potrafili stworzyć. Przypuszczenie to potwierdza sam Montesquieu, mówiąc – „Bogactwa dają potęgę, której obywatel nie może użyć dla siebie; nie byłoby bowiem równości. Dostarczają uciech, których również nie powinien zażywać, ponieważ tak samo byłyby obrazą równości”²². Za utopijne należy także uznać przekonanie autora, iż prawami można ustanowić równość i umiarkowanie. Zatem państwa stanowią prawa, które odzwierciedlają ich system polityczny. Stąd też w monarchii i państwie autokratycznym równości po prostu nie ma, bo prawa utrwalają istniejącą nierówność.

Montesquieu zdawał sobie sprawę z nierealności postulatu absolutnej równości. Krytycznie wypowiedział się o teorii Faleasa z Chalcedonu, uznając, iż „Stawia ono obywateli w warunkach tak wybitnej nierówności, iż znieawidziliby też samą nierówność, którą silonoby się wprowadzić. [...] Mimo iż w demokracji prawdziwa równość jest duszą państwa, wprowadzenie jej jest wszakże tak trudnym, iż nadmierna w tem ścisłość nie zawsze bywa na miejscu. Wystarczy aby ustanowiono miarę, która zmniejsza lub ustala różnice aż do pewnego punktu; poczem rzeczą poszczególnych praw jest równać, że tak rzeknę, nierówności, zapomocą ciężarów nakładanych bogaczom a ulg przyznawanych biednym”²³. Można więc uznać, iż to właśnie Montesquieu sformułował obowiązującą do dziś zasadę równości, która ludzi czyni równymi przed prawem wedle przyrodzonej godności, natomiast prawo stoi na straży nie tyle równości, co chroni (czy raczej powinno chronić) przed nadmiernym wzrostem nierówności. „W stanie natury ludzie rodzą się wprawdzie w równości; ale nie mogą w niej trwać. Społeczność wyrzeka się jej; stają się z powrotem równi jedynie przez prawa”²⁴. W nieprzestrzeganiu tej zasady widział źródło napięć i konfliktów społecznych.

Opór przeciwko traktowaniu nierówności jako naturalnego stanu towarzyszącego ludzkiej cywilizacji rodził się powoli. Zwolennicy równo-

²² Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1. Warszawa 1927, s. 65-66.

²³ Ibidem, s. 70-71.

²⁴ Ibidem, s. 166-167.

ści wszystkich ludzi nie odwoływali się jednak ani do Hippiasza, ani do św. Augustyna. Uzasadnienia swych poglądów szukali bardziej w mistyce niż w nauce. Liczy się idea a nie prawo natury czy fakty społeczne. Swego rodzaju zapowiedzią nowego spojrzenia na problem egalitaryzmu są słowa zawarte w *Umowie społecznej* J. J. Rousseau: „Dopóki lud jest zmuszony do posłuszeństwa i słucha, czyni dobrze; skoro może tylko zrzucić jarzmo i zrzuca je, czyni jeszcze lepiej; bo odzyskując wolność przez to samo prawo, które mu ją odebrało, albo ma rację ją odzyskać, albo nie było jej przy odbieraniu”.²⁵ Choć autor z nimi się nie zgadzał, gdyż równość stanowiąca jest tutaj na mocy siły a nie rozumu, to jednak wyprzedził o cały wiek rozważania socjalistów utopijnych i teoretyków komunizmu. Zważmy jednak, iż sam Rousseau skłania się ku poglądom Hobbesa, gdyż uzasadnia problem istnienia nierówności układami zawartymi pomiędzy ludźmi. Porządek społeczny ustalają więc układy pomiędzy ludźmi a nie prawo natury. Układy zaś można zmienić nową umową i w tym momencie autora *Umowy społecznej* można uznać za prekursora socjalistów utopijnych. Wielokrotnie bowiem podkreśla, iż sama siła nie stanowi prawa ani moralności, tworzą je bowiem układy między ludźmi. Z samego faktu bycia człowiekiem nie wynika bynajmniej prawo do sprawowania władzy nad kimś innym. To układ stanowi dodatkową nierówność, której nie ma w samej naturze. Nie znaczy jednak, iż w naturze nie istnieją nierówności. Jak powiada wspomniany autor – „co się tyczy równości, to nie oznacza ona, iżby stopnie władzy i bogactwa były zupełnie takie same, tylko żeby, co do władzy, stała ona ponad wszelkimi gwałtami i była wykonywana jedynie na mocy urzędu i ustaw; co do bogactwa zaś, żeby każdy obywatel nie był dość majątny, by mógł drugiego przekupić, i żaden nie tak biedny, by się musiał zaprzędać a, co każe przypuszczać, ze strony możnych, zmniejszenie majątku i wpływów, a ze strony biednych zmniejszenie chciwości i pożyteczności”. Wyprzedzając nieuchronne zarzuty nierealności takich postulatów, gdyż nadużycia zdaniem niektórych są nieuchronną konsekwencją porządku społecznego, Rousseau łagodzi swoje stanowisko, sprowadzając je raczej do rangi postulatu niż wiążącego prawa. Stwierdza także, że na straży równości społecznej stoi system

²⁵ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*. Łódź 1948, s. 12.

prawa, gdyż „siła rzeczy dąży zawsze do zniszczenia równości, siła prawodawstwa powinna dążyć do jej utrzymania”²⁶.

Idea, która stoi na straży równości jest wolność. Wolność bowiem towarzyszy człowiekowi na stałe. Jak powiada Rousseau – „Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków”. Skoro jednak zrzekamy się części swej wolności w jakiejś umowie, to także znaczy, że zrzekamy się części swej równości, czyli, że sami wytwarzamy nierówności społeczne. Autor *Umowy społecznej* obrazowo przedstawia ten problem następująco: „Możnaby więc uważać rodzinę za pierwszy wzór społeczeństw politycznych; władca wyobraża ojca, lud wyobraża dzieci, wszyscy rodząc się równymi i wolnymi, odstępują swoją wolność tylko gwoli swemu pożytkowi”²⁷. Równość społeczna staje się więc faktem, gdy umowa jest powszechna i każdy przystępujący do niej ma wolny wybór. Tym, co urzeczywistnia równość w skali społecznej jest dobrowolne i pełne podporządkowanie się jednostki całemu społeczeństwu. W sytuacji, gdy wszyscy podporządkują się w pełni, nierówności zanikną, gdyż „sytuacja jest równa dla wszystkich”. Żaden z członków takiej społeczności nie ma też interesu, aby starać się kogoś sobie podporządkować. Z tego samego powodu przywódca takiej społeczności nie będzie miał interesów przeciwnych reszcie społeczeństwa.

Rousseau był przekonany, iż dopiero umowa społeczna czyni ludzi naprawdę równymi. Na jego poglądy rzutuje jednak nieumiejętność rozróżnienia fizycznej i duchowej strony równości pomiędzy ludźmi. Nie przeszkadza mu to jednak wyciągnąć optymistycznego wniosku, iż „umowa zasadnicza, zamiast niszczyć wolność naturalną, przeciwnie, stawia w miejsce pochodzącej z natury nierówności fizycznej między ludźmi równość moralną i prawowitą, i że, pozostając nierównymi co do siły lub umysłu, stają się wszyscy równymi przez układ i prawo”²⁸. Z powyższego widać jednak wyraźnie, iż równość moralna jest dopiero możliwa po zawarciu umowy społecznej, a zatem jest w tej mierze powtórzeniem Hobbsowskiej tezy o konwencjonalnym pochodzeniu moralności.

²⁶ Tamże, s. 51.

²⁷ Tamże, s. 16.

²⁸ Tamże, s. 28.

Twórcy marksizmu, Marks i Engels, oparli swoją koncepcję rozwoju społecznego na idei równości. Uczynili z niej podstawową kategorię swego systemu filozoficznego. Podstawowa teza marksizmu, iż „byt określa świadomość” została sformułowana w ich wspólnej pracy *Święta rodzina*. Niesie ona za sobą wiele implikacji filozoficznych, z których przynajmniej kilka zasługuje na uwagę. Po pierwsze – marksizm odrzuca etykę naturalistyczną, a więc i ideę naturalnej równości wszystkich ludzi. Po drugie – wspólne warunki bytowania warunkują podobną świadomość, tzw. świadomość społeczną. Zatem liczy się tylko większość, bo ona kształtuje tę świadomość, jednostka zaś przechodzi na drugi plan. Sytuacja, gdy decyduje o tym mniejszość jest dla nich celowym zafałszowaniem istniejącego stanu. I wreszcie po trzecie – nie ma racjonalnego uzasadnienia istnienie nierówności społecznych, gdyż nie mają one odzwierciedlenia w bycie.

Naturalną konsekwencją powyższych wywodów jest uznanie konieczności przywrócenia równości społecznej ludzi. Nie można jej jednak utożsamiać z egalitaryzmem, czyli bezwzględną równością wszystkich ludzi. Równość staje się więc kategorią bardziej ekonomiczną i socjologiczną niż filozoficzną. Tym samym teorie egalitaryzmu we wszelkich postaciach uznane są za utopijne, ahisteryczne lub abstrakcyjne²⁹. Podobnie odrzucone zostają w marksizmie teorie mówiące o „koniecznej” nierówności ludzi. Lenin mówi wprost, że „równość jest oszustwem, jeśli pozostaje w sprzeczności ze sprawą wyzwolenia pracy od ucisku kapitału”³⁰. Marksści uznali, że nie da się tego dokonać na drodze pokojowej. Z góry założyli, iż ci, którzy mają więcej niż inni nie zechcą dobrowolnie zrzec się swojej przewagi. Większość może ich jednak do tego zmusić. Stąd wzięło się hasło rewolucji proletariackiej i pojęcie dyktatury proletariatu, która wszakże sprowadzała się do usiłowań utrzymania sztucznie podtrzymywanej równości społecznej za pomocą metod policyjnych. Tym, co uniemożliwia zaistnienie pełnej równości jest własność prywatna. Zatem postulat likwidacji własności prywatnej stał się podstawą przeobrażeń społecznych zapoczątkowanych przez marksistów. Poprzez likwidację własności prywatnej zamierzano bowiem usunąć podstawową przyczynę istniejących różnic mię-

²⁹ *Słownik filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1982, s. 315.

³⁰ W. Lenin, *Dziela*, t. 29. Warszawa 1956, s. 353.

dzy ludźmi, w tym także różnice klasowe³¹. Faktyczna równość społeczna miała być urzeczywistniona wówczas, gdy w społeczeństwie komunistycznym dojdzie „do urzeczywistnienia zasady: »każdy według swoich zdolności, każdemu według jego potrzeb«”³². Zatem marksizm zakłada istnienie nierówności pomiędzy ludźmi tak długo, dopóki nie zostaną urzeczywistnione jego założenia ideologiczne. W sferze politycznej takie założenie doprowadziło wprost do pozbawienia całych warstw społecznych części lub całości elementarnych praw. Nie zmienia to jednak faktu, iż marksizm aprobuje stanowiący a nie naturalny charakter równości społecznej.

Na przeciwnym biegunie w stosunku do marksistów znajdują się przemyślenia Johna Maynarda Keynesa, angielskiego apologety kapitalizmu. Keynes twierdził bowiem, iż nierówności są wpisane w istniejący system społeczny. Reguły istniejącego systemu nie są przypadkowe, lecz są ukierunkowane na jego najwyższą efektywność i skuteczność w danych warunkach. System kieruje się swoistą logiką, której zburzenie oznaczałoby jeszcze większe nierówności niż istniejące w danej chwili. Zatem w jaskrawo nierównym społeczeństwie dziewiętnastego wieku organizacja społeczeństwa była tak skonstruowana, iż kapitał kumulował się w rękach tych, którzy dawali największe szanse, że zostanie on z pożytkiem wykorzystany na inwestowanie. Z tej swoistej gry w naturalny sposób byli eliminowani ci, którzy takiej gwarancji nie dawali, jak np. część rozrzutnej arystokracji ziemskiej, która swe dochody przeznaczała na spożycie a nie na inwestycje. Tym samym Keynes usprawiedliwia istnienie nawet rażących nierówności korzyściami, jakie w późniejszym okresie odniesie cała ludzkość, łącznie z ludźmi w danej chwili najbardziej poszkodowanymi czy wręcz wyzyskiwanymi. Od kumulowania kapitału zależała bowiem pomyślność i wzrost dobrobytu przyszłych pokoleń. Nierówność podziału bogactwa nie przejawiała tendencji do wyrównywania, lecz wręcz przeciwnie, owa logika systemu ją potęgowała w imię przyszłej poprawy ogólnego poziomu życia. Zatem wszelkie próby zmiany istniejącego stanu rzeczy musiałyby odbywać się kosztem przyszłej pomyślności. Nawet zdawałoby się

³¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*. W: *Dziela zebrane*. t. 1. Warszawa 1949, s. 38.

³² W. Lenin, *Dziela*, t. 25. Warszawa 1951, s. 509.

najsłuszniejsze protesty i bunt robotników, jako warstwy najbardziej poszkodowanej, nie przyniosłyby im realnego poprawienia warunków życia, co najwyżej krótkotrwałe, doraźne, przemijające korzyści. W warunkach dziewiętnastowiecznych nie istniała zatem żadna realna możliwość ulżenia doli warstw najuboższych. Próby wdrażania utopijnych rozwiązań w duchu przywrócenia równości społecznej burzyły logikę systemu, musiały zatem spowodować jeszcze większy niedostatek ludzi, których doli zamierzały ulżyć³³.

Bez względu na nasz stosunek do teorii Keynesa trzeba zauważyć, iż równość w jego ujęciu, podobnie jak i w marksizmie, jest kategorią ekonomiczno-socjologiczną. To nie prawo stanowi o równości, lecz pewne obiektywne reguły funkcjonowania systemu społecznego. Nie potrzeba ich nawet znać, gdyż z pewnością prawd nauk ścisłych nieomylnie ustanawiają równość na poziomie największym z możliwych w istniejącej sytuacji. U podstaw poglądów Keynesa zapewne leżało przekonanie, iż świat ekonomii rządzi się takimi samymi prawami, jak nauki przyrodnicze. Prawa te jednak nie muszą być koniecznie respektowane, jak prawa fizyki czy chemii. Jednak ich lekceważenie i próba omińnięcia zawsze kończą się jednakowo – pogorszeniem istniejącej sytuacji. Zasada ekonomiczna wymusza oszczędzanie przez najbogatszych w imię przyszłej poprawy życia całego społeczeństwa. Zatem istniejące nierówności mają swoje źródło w ekonomii i nie są możliwe do likwidacji za pomocą innych mechanizmów niż ekonomiczne.

Zasada równości w filozofii poprzedza w jakiś sposób sprawiedliwość. Trudno byłoby mówić o sprawiedliwości nie opartej na tej zasadzie. Zasada równości wsparta zasadą wzajemności wydaje się więc podstawą nowoczesnych koncepcji sprawiedliwości. Bez zasady równości nie da się bowiem sformułować żadnej spójnej koncepcji sprawiedliwości, czy to opartej na formule „każdemu według potrzeb”, „dawaniu każdemu tego samego”, czy też „każdemu co mu się należy”. Trudno bowiem uznać za sprawiedliwe np. takie samo premiowanie pracowników, którzy nie przykładają się do pracy i tych, którzy pracują bardzo wydajnie. Zatem sama logika porządku społecznego przeczy absolutnej zasadzie równości. Zwraca na to uwagę Karl Popper, postulując konieczność interwencjonizmu państwa w sferze ekonomicznej dla za-

³³ Por. J. M. Keynes, *The Economic Consequences of Peace*. London 1919.

chowania zasady równości. Tym samym postuluje konieczność formalnego ograniczenia wolności w imię zachowania zasady równości. W tym znaczeniu absolutna wolność i równość, co wydaje się na pierwszy rzut oka absurdalne, są przeciwieństwami wzajemnie siebie wykluczającymi. Popper postuluje: „Musimy zbudować instytucje społeczne powołane do życia przez władzę państwową dla ochrony ekonomicznie słabych przed ekonomicznie silnymi. [...] jeśli chcemy zabezpieczyć wolność, musimy żądać zastąpienia polityki nieograniczonej wolności ekonomicznej planową interwencją ekonomiczną państwa”³⁴.

Łatwiejsze wydaje się być sformułowanie definicji nierówności, ona bowiem wytycza krąg wokół zagadnień, których z pewnością nie możemy nazwać „równością”. Nierówność jakby bliżej była związana ze sprawiedliwością niż jej *alter ego*. Np. Richard B. Brandt określa zwrot „postąpić niesprawiedliwie” następująco – „Wydaje się, że znaczy on z grubsza tyle, co »potraktować ludzi niejednakowo w pewnej sprawie zakładającej przydzielenie im rzeczy dobrych lub złych i takiej, że żadne względy [zasady moralne, które wymagałyby nierówności] nie odgrywają w danych okolicznościach żadnej roli«³⁵. Trudno jednak zgodzić się z taką definicją, gdyż analogicznie termin sprawiedliwość odnosić musiałby się do przestrzegania zasady równości. Uzasadnionym wydaje się bowiem pogląd, iż wartości sprawiedliwości nie da się ograniczyć tylko do przestrzegania lub nieprzestrzegania zasady równości.

Zasadne wydaje się więc pytanie, czy równość, jako wartość, przysługuje każdemu mieszkańcowi naszego globu, czy też musimy ograniczyć jej zastosowanie tylko do małych grup społecznych? Zważmy, że sami zaprzeczamy zasadzie absolutnej równości, gdy nie chcemy dzielić się tym co mamy z innymi, znajdującymi się akurat w niedostatku. Niechętnie patrzmy też na imigrantów z dalekich krajów, żyjących np. w specjalnych obozach na koszt naszego państwa. Równość jest więc bardziej hasłem werbalnie głoszonym niż rzeczywiście aprobowanym. Gdybyśmy faktycznie kierowali się zasadą równości i gdybyśmy zinternalizowali w pełni jej wartość, wówczas nie dochodziłoby do większości konfliktów społecznych. Z reguły spory majątkowe np. nie mają

³⁴ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Warszawa 1987, s. 93.

³⁵ R. B. Brandt, *Etyka, Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Warszawa 1996, s. 694.

doprowadzić do równego podziału, lecz właśnie strona pozywająca chce mieć więcej niż inni. Praktyka społeczna nie jest więc egalitarystyczna. Chcąc jednak zapewnić jakiś względny poziom równości, ograniczamy jej zastosowanie do dziedziny prawa. Równość wobec prawa jest bowiem stanowiona i może dotyczyć wszystkich mieszkańców jakiegoś terytorium. Teoretycy prawa często ograniczają zastosowanie tej równości pod względem terytorialnym. Znany teoretyk prawa międzynarodowego – Alfredo Verdross – nie postuluje powszechnego zrównania ludzi w prawach, lecz ogranicza równość prawną do obszaru terytorium danego państwa. W myśl jego koncepcji, to państwo jest zobowiązane do zapewnienia równości prawnej wszystkim osobom znajdującym się na jego terytorium³⁶.

Jakkolwiek już Popper postrzegał konieczność interwencjonizmu państwowego w zasadzie tylko na płaszczyźnie ekonomicznej, upatrując w niej podstawowej przyczyny niesprawiedliwego zróżnicowania ludzi, to działania tylko na polu ekonomii wydają się być zbyt ograniczone dla zachowania w społeczeństwie poczucia równości. Wchodzimy tutaj na grunt filozofii polityki, bo staramy się określić granice interwencjonizmu państwowego i zakres dopuszczalnego ograniczania przyrodzonej ludzkiej wolności. Z samego sformułowania problemu wynikałoby, że każda równość jest sprawiedliwa, a nierówność może, choć nie musi, być niesprawiedliwa. Filozofia społeczna stara się określić zakres podstawowych równości, dotyczących wszystkich ludzi, a aprobata danego kanonu przez jakieś ugrupowanie polityczne stanowi o praktycznym wymiarze tej filozofii. Demokracja jest przeciwieństwem wymysłu filozofów, którzy, wychodząc z swoiście rozumianej czasem zasady równości, sformułowali wizję idealnego porządku społecznego. Demokracja ateńska, którą uważa się za protoplastkę dzisiejszego ustroju demokratycznego, oznaczała równość tylko dla wybranej mniejszości – wolnych obywateli Aten. Sformułowane w starożytności zasady tej demokracji przetrwały w dzisiejszych systemach politycznych. Robert Dahl sprecyzował nawet zasady, którymi musi charakteryzować się współczesny system polityczny, aby móc zostać nazwanym demokratycznym³⁷:

³⁶ A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985, s. 42.

³⁷ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*. Kraków 1995, s. 310-311.

1. *Wybór przedstawicieli* – każda władza wykonawcza sprawuje swe funkcje pod kontrolą demokratycznie wybranych przedstawicieli całego społeczeństwa;
2. *Wolne i uczciwe wybory* – przedstawiciele społeczeństwa, zarówno sprawujący jak i nadzorujący władzę, są wybierani w uczciwie i często przeprowadzanych wyborach. Wolność wyborów oznacza brak przymusu wybierania i bycia wybranym;
3. *Powszechne prawo wyborcze* – prawo udziału w wyborach posiadają praktycznie wszyscy dorośli, z wyjątkiem tych, którzy na drodze procedur demokratycznych zostali tego prawa pozbawieni na stałe lub czasowo;
4. *Bierne prawo wyborcze* – każdy może ubiegać się o stanowiska we władzach i instytucjach kontrolnych, z wyjątkiem osób wymienionych uprzednio;
5. *Wolność słowa* – swoboda wypowiedzi i krytyki władzy oraz istniejącego porządku bez groźby kary;
6. *Dostęp do informacji* – ludzie mają zagwarantowany dostęp do alternatywnych źródeł informacji, których istnienie jest prawnie gwarantowane;
7. *Swoboda stowarzyszeń* – obywatele mają nieskrępowane prawo do zakładania w obronie swoich interesów niezależnych organizacji, w tym także *partii politycznych i grup interesów*.

Właśnie w tym wyraża się równość ludzi względem siebie w ustroju demokratycznym. Zatem brak którejś z wymienionych instytucji oznacza, iż dany system polityczny jest niedemokratyczny. Stąd też zasada równości obywateli jest podstawą każdej demokracji, problem tylko dotyczy granic tej równości. Nie istnieje coś takiego, jak pełna równość wszystkich ludzi. Jesteśmy bowiem zróżnicowani biologicznie w sposób naturalny, niezależny od nas samych, a w życiu dorosłym przekłada się to na rosnące zróżnicowanie ekonomiczne, intelektualne, polityczne i społeczne. Nierówność zaś wyrosła na podłożu naturalnym, np. na skutek posiadania pewnych zdolności i predyspozycji, nie kojarzy się nam z niesprawiedliwością.

Istnieje wiele koncepcji filozoficznych, które głoszą pełen egalitaryzm, np. tzw. teoria jednakowych żołądków, a obok nich funkcjonują teorie elitarne, głoszone choćby przez Wilfredo Pareto. W myśl tych pierwszych koncepcji władza większości jest najlepszą formą rządzenia,

zaś w myśl poglądów elitarystów nie ma czegoś takiego, jak rządy większości – zawsze władzę sprawuje jakaś elita, która może co najwyżej zachowywać pozory równości społecznej³⁸. Jednak nawet elitaryści przyznają, że sztuka sprawowania władzy polega także na umiejętnym manipulowaniu zasadą równości, przede wszystkim dla zapewnienia spokoju społecznego i porządku wewnętrznego w państwie.

W czymże wyraża się więc różnica pomiędzy równością a sprawiedliwością? Być może zadowalającą odpowiedź przyniesie nam sfera praktyki. Równość jest kategorią polityki, socjologii, psychologii, pedagogiki i cybernetyki społecznej, nie jest zaś kategorią teoretyczną. Pojęcie równości ma swój wymiar praktyczny, łatwo sprawdzalny empirycznie, pojęcie sprawiedliwości umyka zaś definiowaniu, nie da się też łatwo sprowadzić do poziomu ani teorii, ani praktyki. Równość możemy ustanawiać, poprawiać, urzeczywistniać w codziennym życiu, sprawiedliwości zaś nie można ustanawiać, jest ona czymś ulotnym, co urzeczywistnia się jakby wraz z naszym działaniem. Tym samym równość istnieje w sposób materialny, usytuowana w prawie i instytucjach społecznych, sprawiedliwość natomiast istnieje w podmiotach ludzkich i ujawnia się tylko w ich poszczególnych aktach. Zatem sprawiedliwość nie istnieje bez czynków świadomych podmiotów ludzkich. Sama idea równości nie ma też wiele wspólnego ze sprawiedliwością, bowiem równość stanowiona, jak choćby ta, którą znamy z literackich fantazji Aldousa Huxleya lub Georga Orwella, czy też z praktyki tzw. realnego socjalizmu, jest z gruntu niesprawiedliwa. Być może najlepsze rozróżnienie obu terminów znajdujemy w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa, który stwierdził, że „Równość opiera się na ogólnych faktach natury, nie zaś na regule proceduralnej, pozbawionej istotnego znaczenia. Równość nie zakłada też oceny wewnętrznej wartości osób, ani porównywania ich koncepcji dobra. Ci, którzy potrafią postępować sprawiedliwie, sami na nią zasługują”³⁹.

Niepodobna więc mówić o wyższości sprawiedliwości nad równością lub na odwrót. Można tak mówić wyłącznie w wymiarze praktycznym, gdy rozumiemy sprawiedliwość wąsko, jako sposób funkcjonowania systemu prawnego. Alexis de Tocqueville w swym fundamentalnym dzie-

³⁸ Por. V. Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Warszawa 1994.

³⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994, s. 690-691.

le *O demokracji w Ameryce* stwierdził, iż w ustroju demokratycznym ludzie preferują równość, stawiając ją nawet wyżej niż wartość wolności. Być może należałoby tu posłużyć się domysłem, iż ludzie preferują to, czego im brakuje, czego odczuwają względny niedostatek. Potwierdzenia tej konstatacji można doszukiwać się w nieodległej perspektywie historycznej, gdy w państwach o ustroju totalitarnym hasło równości było ideologicznym fundamentem ówczesnego systemu politycznego. Ale to wolność była tym, czego ludziom brakowało najbardziej. Do tej wartości odwoływała się nieliczna i niezorganizowana opozycja. Im bardziej społeczeństwo odczuwało brak tej wartości, tym mocniej chwiała się fundamenty totalitarnego państwa. Dziś, po upadku totalitarnego systemu, dochodzi do sytuacji odwrotnej. Wraz z narastającym zróżnicowaniem społecznym dawna instytucjonalna równość jawi się nam jako wartość sama w sobie. Dlatego populistyczne ugrupowania polityczne i społeczne odwołują się zwłaszcza do haseł równości i sprawiedliwości społecznej, utożsamianej właśnie z równością.

Rzecz jasna równość nie jest przez wszystkich pojmowana identycznie. Wspomniany już wcześniej R. B. Brandt wymienia trzy formuły równości:

1. Równość dobrobytu – wywodząca się z utylitaryzmu i podporządkowująca równość wielkości dobrobytu. W takim rozumieniu równość może być poświęcana w każdym przypadku, jeśli nierówność przynieść może jakikolwiek ogólny wzrost dobrobytu. Jednak „większość utylitystów uważa, że nierówność dystrybucji wywołuje tendencję do zmniejszania się dobrobytu całkowitego, tak iż w praktyce większość z nich preferuje równą dystrybucję pieniędzy zawsze, ilekroć żadne szczególne względy nie przemawiają za tym, by była ona nierówna”. Tym samym autor w utylitaryzmie wyróżnia dwie koncepcje: jedną głoszącą, iż istnieją powinności *prima facie* działania na rzecz maksymalizacji dobrobytu i dążenia do zachowania jego równości; oraz drugą głoszącą, iż „równość dobrobytu” jest wartością samą w sobie. Tę pierwszą Brandt nazywa teorią formalistyczną, a drugą – „rozszerzonym” utylitaryzmem reguł⁴⁰.
2. Równość pomyślności (oczekiwanych) – którą mamy obowiązek realizować w każdym przypadku, „wyjawszy nierówności spowodowane brakiem starań czy motywacji jednostki”. Tego typu rów-

⁴⁰ R. B. Brandt, *Etyka ...*, s. 703 i 728.

ność przekłada się na bardziej czytelną zasadę równego dla wszystkich startu w życiu i celu możliwego do osiągnięcia. Zakłada się jednakże, iż „nierówności, które można przypisać pracowitości lub lenistwu jednostki, są usprawiedliwione”⁴¹.

3. Równość szans – jest to mocna powinność *prima facie*, nakazująca, „by wszystkim dzieciom zapewnić jednakowe możliwości uzyskania dobrego miejsca w systemie płac”. Zwolennicy tej koncepcji sądzą, że gdyby „każdy miał w życiu jednakowy start, tak, iż to co osiągnie, zależałoby głównie od jego wysiłku, to nie musielibyśmy martwić się z powodu nierówności tych osiągnięć. Można by powiedzieć, że wszyscy mieli takie same szanse wygranej; ten kto przegrał, może mieć pretensje tylko do siebie samego, bo przegrał dlatego, że nie dość się starał”⁴². W tym znaczeniu „równość pomyślności” jest tylko szczególnym przypadkiem „równości szans”.

Równość dla Brandta także nie jest więc pojęciem oczywistym. Aby uniknąć zarzutu niejasności swych wywodów, wiąże równość z pomyślnością człowieka. Jest to rozwiązanie nawiązujące do utilitaryzmu i mieści się w tradycji filozoficznej, do której autor nawiązuje.

Współcześni filozofowie mają z równością niemałe kłopoty. Przedstawiciele innych dyscyplin naukowych mają znacznie mniej wątpliwości. Wybitny historyk brytyjski Arnold Toynbee w rozmowie z Daisaku Ikedą stwierdza wprost, że „ludzka godność wymaga wolności i równości. Te dwie niezbędne wartości nie wykluczają się. Kapitaści i socjaliści jednak popełnili błąd uznając, że one wzajemnie się wykluczają, ponieważ wizje obu tych ideologii ograniczają się do płaszczyzny ekonomicznej. [...] Na płaszczyźnie ekonomicznej powinna zapanować równość i pohamowanie zachłanności. W tym obszarze potrzeba nam kontroli; w imię ludzkiej godności powinniśmy się pogodzić z socjalistycznym sposobem kierowania ekonomicznymi sprawami ludzkości. Jest to uczciwa cena sprawiedliwości społecznej i przetrwania”⁴³. W dalszych wywodach Toynbee mimowolnie wspiera tezę ogłoszoną wcześniej przez Noama Chomsky’ego, że świat został podzielony na

⁴¹ Ibidem, s. 721-722.

⁴² Ibidem, s. 720-721.

⁴³ A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, Warszawa 1999, s. 105.

neokolonialne centrum i wyzyskiwane peryferie⁴⁴. Tym samym nierówność wewnętrzna jest odbiciem nierówności w skali międzynarodowej. Brak bezpieczeństwa ekonomicznego, będący pokłosiem tej nierówności, burzy porządek świata i jest zarzewiem przyszłych konfliktów. Równość w tym ujęciu staje się kategorią egzystencjalną, warunkującą przyszłą pomyślność całej ludzkości, a jej urzeczywistnienie jest głównym obowiązkiem ludzi sprawujących władzę. Nie oznacza to jednak, że pozostałe grupy społeczne są zwolnione z takiego zadania. Ikeda występuje tutaj przeciwko tym robotnikom, którzy swoimi nieuzasadnionymi strajkami na tle płacowym niesłusznie wywyższają się kosztem innych. Ikeda powiada: „Należy zagwarantować prawo do pełnego i szczęśliwego życia wszystkim klasom społecznym – nie tylko robotnikom. Za jeden z naszych naczynych celów musimy uznać rozwój oporu przeciwko społecznym nadużyciom, które zagrażają przetrwaniu ludzkości. Rzeczą pierwszą jest, aby ruch robotniczy przestał być ruchem, który daje pierwszeństwo zaspokajaniu chciwości i przeobraził się w ruch, który dąży do zapewnienia fundamentalnej ochrony całej ludzkości”⁴⁵.

Zgodnie z tym wywodem interes klasowy (grupowy) przeważa dziś nad interesem całej ludzkości. Zagubiona została aksjologiczna perspektywa rozwoju naszej cywilizacji. W tej perspektywie poczesne miejsce odgrywać powinna równość i równouprawnienie wszystkich ludzi. Ruch robotniczy, który był dotąd nośnikiem egalitarystycznych haseł, również zagubił swe wartości. Obaj autorzy nie precyzują jednak, w oparciu o jakie grupy społeczne powinno dokonać się przyszłe odrodzenie ludzkości. Naczynne miejsce przyznają wychowaniu, które powinno być oparte na uniwersalnych wartościach ogólnoludzkich i w przyszłości powinno wprowadzić na arenę dziejową pokolenie, które być może wróci do urzeczywistnienia szczytnych haseł rewolucji francuskiej. Nie postulują więc rewolucji a ewolucję. Tym samym milcząco przyznają, że równość jest kategorią, której nie udało się dotąd urzeczywistnić.

Zupełnie odmiennie interpretują ten problem praktycy i teoretycy polityki społecznej. Rozważania na temat równości zdaniem wielu polito-

⁴⁴ Zob. N. Chomsky, *Rok 501. Podbój trwa*. Warszawa 1999.

⁴⁵ A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie ...*, s. 125.

logów i socjologów powoli tracą sens, gdyż społeczeństwa postindustrialne, oparte na konsumpcyjnym sposobie życia, powoli egalitaryzują się, a najjaskrawsze dotąd różnice majątkowe przestają mieć wyraźny wpływ na pozycję społeczną ludzi. John K. Galbraith za symptom nowych czasów uważa fakt, iż nierówność przestała być kartą atutową, która umożliwiała sięganie po sukcesy w polityce. Dotychczasowe nierówności powodowane przez nierównomierną dystrybucję dóbr powoli zacierają stale rosnąca produkcja, która umożliwia coraz pełniejsze zaspokajanie potrzeb ludzkich. Uwagę społeczną zaprzęta dziś nie tęsknota za absolutnym egalitaryzmem, lecz dążenie do stałego wzrostu produkcji dóbr, co zarówno biedni jak i bogaci uważają za najlepsze lekarstwo na zatarcie różnic. Tym samym wzrost produktywności na cele konsumpcyjne leży w najlepiej pojętym interesie wszystkich ludzi⁴⁶.

„Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”⁴⁷.

⁴⁶ Por. J. K. Galbraith, *Spoleczeństwo dobrobytu. Państwo przemysłowe*. Warszawa 1973, s. 72-82.

⁴⁷ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1. W: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekł. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik. Toruń 1993, s. 20.