

III

RÓWNOŚĆ CZY NIERÓWNOŚĆ?

Arystoteles: *Etyka nikomachejska*.

Warszawa 1956, s. 321-327.

O RÓWNOŚCI

Tyle więc o tych sprawach. We wszystkich stosunkach, w których przyjaciele są sobie nierówni proporcjonalność jest tym, co zapewnia, jak o tym była mowa, **równość** i utrwała przyjaźń; tak np. w tej formie przyjaźni, która jest podstawą państwa, szewc otrzymuje odpowiednie wynagrodzenie za obuwie, tak samo tkacz i wszyscy inni. Tam więc wprowadzono pieniądź jako wspólną miarę, i wszystko się do niego odnosi i pieniądzem się mierzy. W stosunku natomiast miłośnym kochający uskarża się niekiedy (choć nie ma w nim może nic miłości godnego), że sam nadmierną pałając miłością, nie jest wzajem kochany; często zaś skarży się kochany, że kochający przedtem wszystko mu obiecywał, obecnie zaś nic nie dotrzymuje. Tego rodzaju rzeczy zdarzają się wtedy, kiedy pierwszy z nich miłując ukochanego szuka rozkoszy, tamten zaś kocha dla korzyści, a żaden z nich obu nie osiąga celu. Jeśli więc takie były motywy przyjaźni, to przychodzi do zerwania, gdyż brak tych rzeczy, dla których się kochali; nie siebie samych bowiem nawzajem kochali, lecz pewne właściwości przyjaciela, które nie są trwałe; dlatego też i przyjaźń była nietrwała. (Tę natomiast formę przyjaźni, której przedmiotem jest charakter, żywi się dla niej samej i ta jest, jak o tym wyżej była mowa, trwałą). Inną przyczyną poróżnienia się [przyjaciół] jest, jeśli otrzymują coś innego, a nie to, czego pragnęli; bo jeśli ktoś nie otrzyma tego, na czym mu zależało, to jest tak, jak gdyby nic nie dostał; tak było np. z owym cytrystą, któremu ktoś przyrzekł wynagrodzenie, i to tym większe, im piękniej będzie śpiewał; kiedy jednak cytrysta nazajutrz rano zażądał dotrzymania obietnicy, tamten powiedział, że odpłaci mu przyjemnością za przyjemność. Gdyby więc obaj tego właśnie byli pragnęli, byłoby wszystko w porządku; ale jeśli jeden pragnął przyjemności, a drugi zysku, i jeden dopiął swego, drugi zaś nie, to transakcja między nimi nie dała należytego wyniku; bo czego kto właśnie potrzebuje, o to też zabiega i z myślą o uzyskaniu tego daje, co ma.

Ale kto ma ustalać wartość – ten, co pierwszy daje, czy ten, co pierwszy bierze? Kto bowiem pierwszy daje, ten zdaje się pozostawiać to biorącemu. Tak miał czynić Protagoras; bo kiedy kogoś czegoś nauczył, kazał uczniowi osądzić, jaką wartość ma, jego zdaniem, to, czego się dowiedział, i tyle brał. W tych sprawach niektórzy uważają jednak, że słuszna jest zasada: *[Wiernego] robotnika nagradzamy [sowito]*.

Ci zaś, co biorą z góry pieniądze, a potem ponieważ dali zbyt daleko idące obietnice, nie robią nic z tego, co przyrzekli, ściągają na siebie słuszne zarzuty; nie dotrzymują bowiem tego, do czego się zobowiązali. Sofiści są może zmuszeni do takiego postępowania, bo nikt nie dałby im pieniędzy za to, co wiedzą rzeczywiście. Tym więc ludziom słusznie zarzuca się, że nie dotrzymują tego, do czego się zobowiązali. Kiedy jednak nie ma wyraźnej umowy określającej świadczenia, wówczas ci, co pierwsi ofiarowują coś ze względu na samą osobę [przyjaciela], nie są, jak o tym była mowa, narażeni na żadne zarzuty (gdyż tak postępuje przyjaźń kierująca się nakazami dzielności etycznej). Odpłacać się zaś trzeba bacząc na postanowienie ofiarodawcy (postanowienie bowiem rozstrzyga o przyjaźni i dzielności etycznej). W ten też sposób należy odwdzięczać się za to, że zostało się wprowadzonym w filozofię; bo wartość tego nie daje się zmierzyć pieniądzem i nie ma takich objawów czci, które by były zdolne, zrównoważyć ten dar, lecz może wystarczą te, które są możliwe – podobnie jak się rzecz ma w odniesieniu do bogów i do rodziców.

Jeśli natomiast ofiara nie jest taka, lecz dokonana jest z myślą o jakiejś odpłacie, to wtedy może najbardziej trzeba, aby odpłata wydawała się obu stronom równowartościowa, a gdyby się to nie udało uzgodnić; to byłoby – jak się zdaje – rzeczą nie tylko konieczną, ale i sprawiedliwą, by ten, kto pierwszy otrzymał przysługę, określił, jaka ma być odpłata. Bo jeśli ktoś, odwdzięczając się, tyle drugiemu da, ile warta była korzyść, którą odniósł, lub ile by go była kosztowała przyjemność, której doznał, to ów drugi otrzyma od obdarowanego należną mu odpłatę. (To samo dzieje się przy kupnie i sprzedaży; i w niektórych państwach prawo orzeka, że umowy dobrowolne nie mogą być przedmiotem sporów sądowych, ponieważ należy rozwikłać interes z kimś, do kogo się miało zaufanie, na tej samej podstawie, na której się z nim umowę zawarto). Uważa się bowiem za rzecz bardziej sprawiedliwą, by rozstrzygał ten, kto z ofiarowanej rzeczy odniósł korzyść, aniżeli ten, kto ją ofiarował. Wszak większość rzeczy jest inaczej oceniana przez tych, co je mają, niż przez tych, którzy pragną je posiadać; bo wszystkim wydaje się, że to, co jest ich własnością i co ofiarowują, ma wielką wartość; ale odpłaty dokonuje się w wysokości oznaczonej przez tych, którzy daną rzecz otrzymują. Powinni oni jednak oceniać jej wartość nie wedle tego, jaką ona im się wydaje, kiedy ją już mają, lecz wedle tego, co o tym sądzili, zanim ją mieli.

Wątpliwości budzą też tego rodzaju pytania, jak: czy należy we wszystkim oddawać cześć i być posłusznym ojcu, czy też w chorobie słuchać lekarza, a na wodza wybierać człowieka biegłego w sztuce wojennej? Podobnie: czy należy śpieszyć z pomocą raczej przyjacielowi, czy człowiekowi szlachetnemu, i czy należy raczej wywdzięczyć się dobroczyńcy swemu, czy też raczej obdarzyć kolegę – jeżeli nie można połączyć jednego i drugiego?

Lecz czyż nie jest rzeczą trudną rozstrzygnąć w sposób ścisły wszystkie tego rodzaju kwestie? Występują one bowiem w wielu różnych postaciach zarówno co

III. Równość czy nierówność?

się tyczy większych lub mniejszych rozmiarów przysługi, jak też pod względem jej moralnej piękności i konieczności. Jasne jednak, że nie we wszystkim należy dawać pierwszeństwo tej samej osobie. I że na ogół trzeba raczej odwdzięczać się za dobrodziejstwa aniżeli obdarowywać kolegów, tak jak należy raczej spłacić pożyczkę wierzycielowi aniżeli udzielić jej koledze. Ale może i to nie zawsze tak jest; np. jeśli ktoś został za okupem uwolniony z rąk zbójców, to czy ma raczej złożyć wzajem okup za tego, co go uwolnił, kimkolwiek by on był – lub też na żądanie zwrócić mu okup, choćby tamten nie był pojmany – czy też ma raczej złożyć okup za swego ojca? Zdawałoby się bowiem, że powinien ojca uwolnić raczej nawet niż siebie samego. Jak więc już powiedziano, na ogół należy uiścić się z długu, lecz jeśli dar góruje swą pięknnością lub koniecznością, to trzeba przechylić się raczej w tę stronę; gdyż czasem nie jest nawet rzeczą słuszną odwdzięczyć się za doznaną przysługę, kiedy ktoś wyświadczył ową przysługę, przekonany o szlachetności drugiego, ten zaś miałby się odwdzięczyć osobnikowi, o którym wie, że jest niegodziwy. Bo nawet jeśli ktoś z czyjejs pożyczki korzystał, powinien mu czasem odmówić wzajemnego pożyczania pieniędzy: jeden z nich bowiem pożyczyl człowiekowi porządnemu, w przekonaniu, że dług będzie zwrócony, drugi zaś nie spodziewa się odebrać pieniędzy, które pożyczyl człowiekowi nikczemnemu. Jeśli więc sprawa istotnie tak się ma, to żądanie pożyczki nie jest słuszne, jeśli zaś ludzie tylko myślą, że jest tak, a w rzeczywistości jest inaczej, to nie można sądzić, że postępują niedorzecznie. Jak więc już o tym nieraz była mowa, rozważania dotyczące namiętności i postępowania są w tym stopniu ścisłe, w jakim określone są ich przedmioty.

Jasne więc, że nie wszystkim należy odpłacać równą miarą i że nie we wszystkim należy ojcu dawać pierwszeństwo, jak nie wszystko ofiarowuje się Zeusowi; a skoro w różne sposoby należy odwdzięczać się rodzicom i rodzeństwu, i kolegom, i dobroczyńcom, to należy każdemu z nich odwdzięczać się w sposób właściwy i odpowiedni. I tak też zdają się ludzie postępować: zapraszają na ślub krewnych (ci bowiem są członkami tej samej rodziny, a więc biorą udział w zdarzeniach, które jej dotyczą); z tego samego powodu uważają też, że w pogrzebach powinni brać udział przede wszystkim krewni. I można by przypuszczać, że należy dbać o pożywienie przede wszystkim dla rodziców, ponieważ jest się ich dłużnikiem pod tym względem i jest rzeczą piękniejszą czynić to dla tych, którym zawdzięcza się życie, aniżeli dla siebie samego. Ale i cześć powinno się żywić dla rodziców tak jak dla bogów, nie wszelką jednak: bo nawet inną dla ojca, a inną dla matki; i nie cześć należną mędrcom lub wodzowi, ale taką, jaka należy się ojcu czy matce. I dla każdego starca, żywić trzeba cześć odpowiednią jego wiekowi, wstawać na jego powitanie, wyznaczać mu najlepsze miejsce przy stole, itp. Z kolegami zaś i braćmi powinno się być szczerym i pozwalać im na używanie wszystkiego, co się posiada. I trzeba zawsze usiłować oddawać krewnym i członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym to, co im się należy, a osądzać, co każdemu z nich się należy wedle stopnia pokrewieństwa z nimi, wedle ich dzielności etycznej i użyteczności. Owóż osądzenie tego w odniesieniu do osób tego samego pochodzenia jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób dalszych – trudniejsze. Nie należy jednak dać się tym odstraszyć, lecz w miarę możliwości rozstrzygać odnośne kwestie.

J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Z. Rau.
Warszawa 1992, s. 165-170.

O STANIE NATURY

Musimy też rozważyć *stan równości*, w którym cała władza i jurysdykcja jest wzajemna, nikt nie ma jej więcej od innych. Nie ma bowiem nic bardziej oczywistego niż to, że istoty tego samego rzędu i gatunku, które rodzą się, by wykorzystać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą bez podporządkowania i podległości, chyba że wszystkie one ustanowiły w sposób oczywisty i dobrowolny władzę jednego nad drugim, a nad wszystkimi pana i władcy na mocy jasnej i przekonującej nominacji, jaka stanowi jego niewątpliwe uprawnienie do panowania i suwerenności.

Tę naturalną *równość* ludzi rozumny *Hooker* uważa za tak oczywistą samą w sobie i pozostającą poza wszelką dyskusją, że czyni ją podstawą zobowiązania do wzajemnej miłości między ludźmi, na której opiera obowiązki jednych wobec drugich i wyprowadza z niej wielkie zasady sprawiedliwości i miłości bliźniego. Oto jego słowa:

Te same, naturalne pobudki doprowadziły ludzi do przekonania, iż nie mniejszym ich obowiązkiem jest kochać bliźnich niż siebie samych, ponieważ rzeczy, które są równe, muszą mieć bezwzględnie jedną miarę. Jeśli mam życzyć sobie uzyskania z ręki każdego innego człowieka tak wielu dóbr, ile każdy człowiek może w sercu sobie życzyć, to jakże mogę spodziewać się nawet częściowego tylko spełnienia moich oczekiwań, gdy sam nie uwzględnię takich samych dążeń innych ludzi, które bez wątpienia mają miejsce, skoro jesteśmy tej samej natury? Zaoferowanie im przecież czegoś niezgodnego z tym dążeniem musi bezwzględnie boleć ich tak samo jak mnie. Tak więc, jeśli wyrządę komuś krzywdę, muszę spodziewać się poniesienia uszczerbku, nie ma bowiem powodu, dla którego inni mieliby okazywać mi więcej miłości, niż ja im okazałem. Zatem moje pragnienie, które z natury równe jest pragnieniom innych, by być kochanym, nakłada na mnie, tak dalece jak to możliwe, naturalny obowiązek obdarzania ich w pełni takimi samymi uczuciami. Co zaś dotyczy stosunków równości między nami a tymi, którzy są jak my sami, to ich różne zasady i kanony wskazujące drogi życia, nakreślone przez naturalny rozum, są każdemu znane.

Jakkolwiek jest to *stan wolności*, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*. Człowiek posiada w tym stanie niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwienia samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeżeli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie. W *stanie natury* ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończonego mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie,

są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. Nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej *podległości*, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego tak, jak gdybyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego, jak gdyby chodziło tu o stworzone dla nas istoty niższego rzędu. Każdy, tak jak jest *zobowiązany do zachowania siebie samego* i nieopuszczania rozmyślnie swego miejsca, wtedy, kiedy jego własne samozachowanie nie jest wystawione na szwank, powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*. Nie powinien on ograniczać bądź pozbawiać innego życia ani niczego, co służy jego zachowaniu, a więc wolności, zdrowia, ciała czy dóbr, chyba że w ten sposób ma zostać wymierzona sprawiedliwość przestępcy.

A zatem wszyscy ludzie mają powstrzymać się od naruszania uprawnień innych, od wyrządzania jeden drugiemu krzywd i przestrzegać postanowienia prawa natury, które nakazuje pokój i *zachowanie całego rodzaju ludzkiego*. W tym stanie *wykonywanie prawa natury* spoczywa w ręku każdego człowieka, każdy jest uprawniony do ukarania przestępcy wobec tego prawa w takim stopniu, w jakim może to powstrzymać jego pogwałcenie. *Prawo natury*, jak wszystkie inne prawa, które dotyczą człowieka na tym świecie, istniałoby na próżno, gdyby nie było nikogo, kto w stanie natury nie posiadałby władzy jego wykonywania, a tym samym ochrony niewinnych i powściągnięcia przestępców. Skoro zaś choć jeden może karać innego za zło, które ten wyrządził, tak może też uczynić każdy. W tym *stanie zupełnej równości*, gdzie naturalnie nie ma żadnej zwierzchności ani jurysdykcji jednego nad drugim, każdy musi być bezwzględnie uprawniony do czynienia tego, na co pozwala się każdemu, kto dochodzi tego prawa.

Tak więc w stanie natury jeden człowiek *uzyskuje władzę nad drugim*. Nie jest to jednak władza absolutna czy arbitralna, którą mógłby on zbrodniczo wykorzystać, kiedy przestępca znajdzie się w jego rękach, kierując się porywczymi popędami lub nieograniczonymi szaleństwami własnej woli. Może go ukarać tylko tak dalece, jak spokojnie dyktuje mu to rozum i sumienie, odpowiednio do popełnionego przestępstwa. Kara ta jest tak wysoka, by mogła służyć *powetowaniu szkody* i *powstrzymaniu przestępcy*. Są to dwa powody, dla których jeden człowiek może wyrządzić krzywdę drugiemu, a co określamy mianem *kary*. Gwałcąc prawo natury przestępca sam deklaruje, iż w życiu chce się rządzić innymi zasadami niż zasady *rozumu* i powszechnej sprawiedliwości, które ustanowił Bóg, by ludzie postępowali według nich dla ich wzajemnego bezpieczeństwa. Staje się on zatem niebezpieczny dla rodzaju ludzkiego, gdyż narusza bądź lekceważy więzi, które mają zabezpieczać go przed krzywdą i gwałtem. To zaś stanowi wykroczenie przeciwko całemu gatunkowi, jego pokojowi i bezpieczeństwu zapewnionemu przez prawo natury. Stąd też każdy człowiek, który na mocy swego uprawnienia do zachowania całego rodzaju ludzkiego może powstrzymać, lub, gdzie to jest konieczne, zniszczyć wszystko, co jest dla rodzaju ludzkiego szkodliwe oraz wyrządzić zło temu, kto pogwałcił to prawo, jak też może skłonić go do okazania skruchy za to, co uczynił i powstrzymać go, a za jego przykładem innych, od wyrządzenia takiej szkody. W tym wypadku na tej podstawie każdy *człowiek jest uprawniony do ukarania przestępcy i wykonania prawa natury*.

Nie wątpię, iż niektórym ludziom będzie wydawać się to bardzo dziwną do-
ktryną. Zanim jednak ją potępia, proszę, aby wyjaśnili mi, na mocy jakiego upraw-
nienia jakiś książę czy państwo może skazać na śmierć lub inaczej *ukarać* cudzo-
ziemca za jakieś przestępstwo, które ten popełnił w ich kraju? Prawa, na mocy
których tak czynią, wynikają z ogłoszonej woli legislatywy. Nie dotyczą one cudzo-
ziemca, nie zwracają się do niego, a nawet, gdy tak czynią, nie jest on zobowiązany
ich słuchać. Autorytet legislatywy, mocą którego obowiązują one wśród podda-
nych we wspólnocie, nie stanowi żadnej władzy nad nim. Ci, którzy mają najwy-
ższą władzę tworzenia praw w *Anglii, Francji* czy *Holandii* są dla *Indianina*, podob-
nie jak reszta świata, ludźmi bez autorytetu. Gdyby każdy człowiek nie miał na
mocy prawa natury władzy karania przestępstw popełnionych przeciwko temu
prawu tak, jak on rzeczowo osądzi, iż sprawa tego wymaga, to nie rozumiem, jak
zwierzchnia władza jakiejś społeczności mogłaby, *ukarać* kogoś z innego kraju,
skoro w stosunku do niego nie może mieć ona więcej władzy niż każdy człowiek
posiada z natury nad innym.

Prócz przestępstwa, które sprowadza się do pogwałcenia praw i odejścia od
uprawnień wynikających z zasad rozumu, wskutek czego człowiek staje się zwy-
rodnialcem i deklaruje, że porzucił zasady ludzkiej natury i stał się istotą szko-
dliwą, ma jeszcze miejsce *wyrządzenie szkody* tej czy innej osobie, a zatem jeszcze
inni w wyniku tego przestępstwa ponoszą uszczerbek. W takiej sytuacji ten, komu
wyrządzono szkodę, posiada, prócz wspólnego z innymi uprawnienia do ukarania,
osobiste uprawnienie do domagania się *naprawienia szkody* przez tego, kto ją wy-
rządził. Każdy, kto uzna to za słuszne, może również przyłączyć się do tego, kto
został skrzywdzony i pomóc mu przy uzyskaniu od przestępcy tego, co mogłoby
wynagrodzić krzywdę, jaką on wyrządził.

Z tych *dwoch różnych uprawnień*, jednego do *karania* zbrodni, dla *powstrzymy-
wania* i zapobiegania przestępstwom, które to uprawnienie posiada każdy, z dru-
giego do *naprawienia szkody*, które należy tylko do strony skrzywdzonej, zwierzchnia
władza, z racji pełnienia swej funkcji, posiada złożone w jej ręce przez wspólnotę
uprawnienie do karania. Może ona często, gdy dobro publiczne nie wymaga wyko-
nania prawa, *darować* karę za zbrodnicze przestępstwo mocą własnego autorytetu,
nie może jednak *darować* naprawienia szkody należnego prywatnej osobie, która
doznała uszczerbku. Ten, komu wyrządzono szkodę, jest uprawniony do żądania
naprawienia szkody we własnym imieniu i tylko on sam może je darować. Osoba
poszkodowana posiada władzę zajęcia dóbr bądź pozbawienia służby przestępcy
na mocy *uprawnienia do swego samozachowania*, tak jak każdy człowiek ma władzę
ukarania zbrodni, by zapobiec jej ponownemu popełnieniu na *mocy uprawnienia do
zachowania całego rodzaju ludzkiego* i dokonania wszelkich rozsądnych rzeczy, za
pomocą których może ten cel osiągnąć. A zatem w stanie natury każdy człowiek
posiada władzę zgładzenia zabójcy, by w wyniku przykładowego ukarania, pow-
strzymać innych od wyrządzenia podobnej krzywdy, której żadne zadośćuczynienie
nie może rekompensować, a która to władza ma się odnosić do każdego, a także,
by *zabezpieczyć* ludzi przed zamachami zbrodniarza, którzy wyrzekając się rozumu,
wspólnych zasad i wytycznych, jakie Bóg nadał rodzajowi ludzkiemu, przez nie-
sprawiedliwe gwałty i rzezie, jakie popełnił, wypowiedział wojnę całej ludzkości.
Tym samym może on zostać zniszczony jak *lew* czy *tygrys*, jedna z tych dzikich,

III. Równość czy nierówność?

rozwydrzonych bestii, po których nikt nie może spodziewać się bezpiecznego życia w społeczeństwie. Na tym to zostało oparte wielkie prawo natury: *Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego. Kain* był tak przekonany, iż każdy jest uprawniony do zgładzenia takiego zbrodniarza, że po zabiciu swego brata zakrzyknął: *Każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić*. Tak głęboko zostało ono wyryte w sercach całego rodzaju ludzkiego.

J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Z. Rau.
Warszawa 1992, s. 199-200.

O NATURALNEJ RÓWNOŚCI

Mimo że powiedziałem wyżej w rozdziale drugim, iż *wszyscy ludzie są z natury równi*, nie należy przyjmować, iż rozumiem przez to wszelkie postacie *równości*. Wiek i prawość słusznie mogą dawać pierwszeństwo. *Znakomite talenty i zasługi* mogą zapewniać wyższą niż przeciętna pozycję. *Urodzenie* może jednym przynieść *koligacje i dobrodziejstwa*, innym zaś nakazywać szacunek dla tych, dla których natura, wdzięczność czy inne względy czynią go należnym. Wszystko to jednak łączy się z *równością* wszystkich ludzi zarówno pod względem jurysdykcji, jak i panowania jednego nad drugim. Jest to *równość*, którą omówiłem już wyżej zajmując się tą kwestią. Sprowadza się ona do *równego uprawnienia*, jakie każdy człowiek ma *do swej naturalnej wolności*, by nie podlegać woli ani władzy innego człowieka.

Przyznaję, iż *dzieci* nie rodzą się w stanie pełnej równości, chociaż są do niej przyrodzone. Kiedy przychodzą na świat, a także przez pewien czas potem, rodzice mają nad nimi pewną władzę i jurysdykcję. Jest ona czasowo ograniczona, gdyż jej więzy podległości są jak powijaki, które otulają i chronią w okresie bezradności dzieciństwa. Gdy zaś dzieci podrastają, wiek i rozum rozluźniają je, aż zupełnie zanikną i człowiek będzie zależny od swych własnych, wolnych decyzji.

G. Orwell: *Jak mi się podoba*. Tłum. A. Husarska.
Warszawa 2002, s. 71-73.

NOTATKI W DRODZE

Gdy kilka dni temu przeczytałem słowa doktora Leya, że „rasy niższe, takie jak Polacy i Żydzi” nie muszą jeść tyle, co Niemcy, nagle przypomniałem sobie pierwszy widok, jaki ujrzałem, kiedy postawiłem stopę na azjatyckiej ziemi – czy, ściślej biorąc, zanim to uczyniłem.

Transatlantyk, którym płynąłem zawinął do Colombo, po czym na pokład wszedł jak zwykle tłum kulisów, żeby znieść na ląd bagaże. Nadzorowało ich kilku

policjantów, w tym biały sierżant. Jeden z kulisów podniósł z ziemi podłużny metalowy pojemnik, lecz zrobił to tak niezgrabnie, że zagroził bezpieczeństwu głów osób znajdujących się w pobliżu. Ktoś go za to zwymyślał. Wtedy sierżant obejrzał się, podbiegł do kulisa i wymierzył mu potężnego kopniaka w siedzenie, po którym człowiek ów aż się zatoczył. Kilku pasażerów, w tym kobiety, wyraziło pomrukiem aprobatę.

Przenieśmy jednak tę scenę na dworzec Paddington do liverpoolskich doków. Coś takiego w ogóle nie miałyby prawa się tam zdarzyć. Angielski tragarz oddałby kopniaka, a przynajmniej należałoby się z tym liczyć. Policjant by go nie kopnął z tak błahego powodu, a przynajmniej nie przy świadkach. Przede wszystkim zaś przyglądające się osoby byłyby oburzone. Gdyby nawet najbardziej egoistyczny brytyjski milioner zobaczył, że ktoś kopie tak brutalnie jego rodaka, odczuwałby bodaj chwilowe wzburzenie. A jednak wtedy w Colombo zwykli, przyzwoici, przeciętni ludzie o dochodach około pięciuset funtów rocznie obserwowali to zdarzenie niemal beznamytnie – tylko z lekką aprobatą. Oni byli biali, a kulis ciemnoskóry. Innymi słowy, był podczłowiekiem, innym gatunkiem zwierzęcia.

Zdarzyło się to bez mała dwadzieścia lat temu. Czy takie incydenty nadal mają miejsce w Indiach? Myślę, że raczej tak, choć zapewne rzadziej niż niegdyś. Skądinąd prawie na pewno w tej właśnie chwili jakiś Niemiec – tu albo tam – kopie Polaka. Na pewno inny Niemiec – tu lub tam – kopie Żyda. Również na pewno (*vide* niemieckie gazety) niemieccy gospodarze otrzymują kary więzienia za okazywanie „karygodnej życzliwości” zatrudnionym u nich polskim robotnikom przymusowym. Albowiem złowrogim następstwem ostatnich dwudziestu lat jest szerzenie się na europejskiej ziemi **rasizmu**.

Rasizm jest nie tylko osobliwym wymysłem zwariowanych profesorów, ale też nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem. Ten ostatni jest prawdopodobnie w pewnych granicach pożądany; w każdym razie jest nieunikniony. Narody o rozwiniętej kulturze nie lubią, gdy rządzą nimi obcy, zaś fakt ów znajduje wyraźne odbicie w dziejach takich krajów jak Irlandia i Polska. Jeśli zaś chodzi o teorię głoszącą, że „proletariat nie ma ojczyzny”, w praktyce zwykle okazuje się ona wierutną bzdurą. Ostatnio przykładem tego były wydarzenia w Finlandii.

Rasizm jest jednak zjawiskiem zupełnie odmiennym. Nie jest wynalazkiem narodów podbitych, lecz tych, które podbijały. Prowadzi do wyzysku ponad zwykłą miarę, stwarza bowiem pozór, że wyzyskiwani *nie są ludźmi*.

Niemal wszystkie arystokracje dysponujące realną władzą uzasadniały swoje prawo do niej istnieniem różnic rasowych: Normanowie rządili Saksonami, Niemcy – Słowianami, Anglicy – Irlandczykami, biali – czarnymi i tak dalej, i tak dalej. Nawet dziś można znaleźć w naszym języku ślady dominacji normandzkiej. Arystokracje zaś daleko łatwiej być brutalnym i bezlitosnym, jeśli uzna, że różni się od swojego poddanego „krwią i kością”. Stąd też bierze się skłonność do wyolbrzymiania różnic rasowych: te najnowsze brednie dotyczące kształtu czaszek, koloru oczu, liczby krwinek i tak dalej, i tak dalej. W Birnie poznałem teorie rasistowskie mniej okrutne niż teorie Hitlera dotyczące Żydów, niewątpliwie jednak nie mniej od nich kretyńskie.

Anglicy stworzyli w Indiach całą mitologię, której osnową są rzekome różnice między ciałem człowieka białego a ciałem mieszkańców Wschodu. Słyszałem

często na przykład opinię, że żaden biały człowiek nie potrafi usiąść na piętach w takiej pozycji jak tubylcy – nawiasem mówiąc, pozycję tę przybierają górnicy spożywający posiłek w kopalnianych korytarzach.

Ludzi niepełnej krwi, nawet gdy są zupełnie biali, można podobno rozpoznać na podstawie jakichś tajemniczych i szczególnych cech paznokci. Jeśli zaś chodzi o najrozmaitsze przesady dotyczące podatności na udar słoneczny, dawno już powinny być doczekać się specjalnej monografii. Bezsprzecznie te oraz podobne bzdury ułatwiają nam, Anglikom, wyciskanie soków z Indii. W dzisiejszych czasach nie możemy traktować angielskich robotników przemysłowych tak jak traktujemy robotników hinduskich – nie dlatego, że by nie pozwolili na to, lecz dlatego, że sami byśmy do tego nie dopuścili (powyżej pewnych granic). Wątpię, czy dziś znalazłby się w Anglii ktoś, kto uważa, iż dopuszczalne jest zatrudnianie w fabrykach sześciolletnich dzieci. Jednak w Indiach wielu biznesmenów chętnie by je zatrudniło, gdyby tylko pozwalało na to prawo.

H. Arendt: *O przemocy. Niepostuszeństwo obywatelskie.*

Tłum. A. Łagodzka, W. Madej.

Warszawa 1999, s. 188-191.

O SEGREGACJI RASOWEJ

Niemal sto pięćdziesiąt lat temu Tocqueville przepowiedział, że „najpoważniejszym niebezpieczeństwem zagrażającym przyszłości Stanów Zjednoczonych” jest nie niewolnictwo, którego zniesienie przewidywał, lecz „obecność czarnych”. Mógł on przewidzieć przyszłość Murzynów i Indian na ponad sto lat naprzód, ponieważ – a fakt to prosty i przerażający – ludzie ci nigdy nie zostali włączeni w pierwotny *consensus universalis* republiki amerykańskiej. Ani w Konstytucji, ani w intencjach jej twórców nie było niczego, co można by było tak zinterpretować, by w pierwotną umowę włączyć niewolników.

Nawet ci, którzy postulowali ostateczne zniesienie niewolnictwa, myśleli o segregacji lub, chętniej, o deportacji Murzynów. Tak było w przypadku Jeffersona – „Nic nie jest pewniej wypisane w księdze przeznaczenia niż to, że ludzie ci mają być wolni; ale równie pewne jest to, że dwie rasy o równych swobodach nie mogą żyć w tym samym państwie” – podobnie jak w przypadku Lincolna, który próbował, i to w roku 1862 „kiedy przyszła doń delegacja kolorowych, nakłonić ich do założenia kolonii w Ameryce Środkowej”. Tragedia ruchu abolicjonistycznego, który z początku również proponował deportację i kolonizację (w Liberii), było to, że mógł on odwoływać się tylko do sumienia jednostki, a nie do prawa czy opinii publicznej kraju. Być może dlatego ruch ten cechowało silne uprzedzenie do wszelkich instytucji, abstrakcyjna moralność, potępiająca wszystkie instytucje jako zło, ponieważ tolerowały zło niewolnictwa; z pewnością nie pomogło to w krzewieniu tych elementarnych środków reformy humanitarnej, za pomocą których we wszystkich innych krajach niewolnicy byli stopniowo wyzwalani i przyjmowani do wol-

nego społeczeństwa. Wiemy, że tego pierwotnego występku nie mogły naprawić Czternasta i Piętnasta Poprawka; przeciwnie, *milczące* wyłączenie z *milczącego* konsensusu stało się jeszcze bardziej widoczne, ponieważ rząd federalny nie potrafił lub nie chciał wprowadzić w życie własnych praw, a z biegiem czasu i napływem kolejnych fal imigrantów coraz bardziej oczywiste było to, że czarni, już wolni, urodzeni i wychowani w tym kraju, byli jedynymi, których nie dotyczyły słowa Bancrofta „Podwoje Wspólnoty otwarto na oścież”. Rezultat znamy i nie powinniśmy się dziwić, że obecne spóźnione próby przyjęcia ludności murzyńskiej do milczącego dotąd *consensus universalis* całego narodu nie cieszą się zaufaniem. (Poprawka konstytucyjna odnosząca się specjalnie do ludności murzyńskiej Stanów Zjednoczonych mogłaby podkreślić tę wielką zmianę dobitniej, zapewniając tych, którzy nigdy nie zostali zaakceptowani, o ostateczności postanowienia. Decyzje Sądu Najwyższego są interpretacjami konstytucji, zaś jedną z nich jest decyzja w sprawie Dreda Scotta z 1857 roku, wedle której „Murzyni nie są i nie mogą być obywatelami w rozumieniu Konstytucji federalnej”. Fakt, że Kongres nie zaproponował takiej poprawki, jest zastanawiający, jeśli zważyć, że w zdecydowany sposób przegłosowano poprawkę konstytucyjną mającą na celu eliminację nieskończenie łagodniejszych praktyk **dyskryminacyjnych** wobec kobiet). W każdym razie, próby integracji często spotykają się z odprawą ze strony organizacji murzyńskich, zaś wielu ich przywódców nie przejmuje się zbyt zasadami niestosowania przemocy w nieposłuszeństwie obywatelskim, podobnie jak nie obchodzą ich często również same sprawy będące przedmiotem protestu – wojna wietnamska, specyficzne wady naszych instytucji – ponieważ otwarcie buntują się przeciw wszystkiemu. Potrafili oni wprowadzić przyciążnąc do swej sprawy skrajny odłam radykalnego nieposłuszeństwa, który bez nich zniknąłby przypuszczalnie dawno temu, ale instynkt nakazuje im uwalniać się nawet od tych zwolenników, których, pomimo ich buntowniczego ducha, obejmuje pierwotna umowa, z której powstał milczący *consensus universalis*.

S. Weil: *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism.*

Oprac. A. Wielowieyski. Kraków 1961, s. 189-191.

RÓWNOŚĆ

Równość jest życiową potrzebą duszy ludzkiej. Polega ona na publicznym, ogólnym, skutecznym i wyrażonym konkretnie w instytucjach i zwyczajach uznaniu, że tyle samo szacunku i względów należne jest każdej istocie ludzkiej, ponieważ szacunek należny jest istocie ludzkiej jako takiej i nie zna on stopni.

W wyniku tego nieuniknione różnice między ludźmi nie powinny nigdy oznaczać różnicy w stopniu szacunku. Aby ludzie nie odczuwali różnic w ten sposób, potrzebna jest pewna równowaga między równością a nierównością.

Swoistą kombinację równości z nierównością wytwarza równy start. Jeśli każdy może osiągnąć pozycję społeczną odpowiednią do funkcji, którą jest zdolny wykonywać, i jeżeli oświata jest tak dalece rozpowszechniona, że nikt nie zostanie

III. Równość czy nierówność?

tylko z tytułu urodzenia pozbawiony możliwości wykorzystania swych uzdolnień, wszystkie dzieci mają taką samą szansę. W ten sposób każdy człowiek ma równy start z innymi, za młodu – dla siebie samego, a później – dla własnych dzieci.

Jednakże kombinacja ta, gdy występuje sama, a nie jako jeden z czynników, nie stwarza równowagi i zawiera w sobie znaczne niebezpieczeństwo.

Przede wszystkim dla ludzi, którzy są w gorszej sytuacji i cierpią z tego powodu, świadomość, że przyczyną tego jest brak zdolności i że wszyscy dookoła o tym wiedzą, nie jest żadnym pocieszeniem, ale, odwrotnie, potęguje ona ich gorczy, i – zależnie od charakterów – niektórych przyprawia o zgnębienie, innych zaś prowadzi do zbrodni.

Poza tym jest rzeczą nieuniknioną, że wytwarza się w życiu społecznym, niby w pompie ssącej, stały ruch ku górze. Jeżeli nie równoważy go odpowiedni ruch w odwrotnym kierunku, wytwarza się stan chorobliwy. W tym samym stopniu, w którym jest rzeczywiście możliwe, żeby dziecko parobka wiejskiego zostało ministrem – powinno być również możliwe, aby syn ministra mógł zostać parobkiem. Prawdopodobieństwo tej drugiej możliwości nie może być duże bez zastosowania nader niebezpiecznego przymusu społecznego.

Ten rodzaj równowagi, jeżeli jest jedyny i występuje bez ograniczeń, stwarza zbytnią płynność, która rozkłada życie społeczne.

Są jednak subtelniejsze metody łączenia równości i różnic. Pierwszą z nich jest metoda proporcji. Proporcja polega na połączeniu równości z nierównością i jest ona wszędzie w świecie jedynym czynnikiem równowagi.

Zastosowana do równowagi społecznej nakładałaby na każdego człowieka obowiązki odpowiednie do posiadanej władzy i dobrobytu oraz ryzyko odpowiedzialności na wypadek nieudolności lub błędów. Na przykład, nieudolny lub winny jakiegos wykroczenia w stosunku do robotników pracodawca powinien cierpieć duchowo i fizycznie znacznie więcej niż nieudolny lub winny jakiegos wykroczenia w stosunku do pracodawcy zwykły robotnik. Co więcej, wszyscy robotnicy powinni dobrze o tym wiedzieć. Zakłada to z jednej strony określony system odpowiedzialności, z drugiej – koncepcję karania w prawie karnym polegającą na tym, że wysoka pozycja społeczna jako okoliczność obciążająca odgrywałaby dużą rolę przy wyznaczaniu kary. Wykonywanie wysokich funkcji publicznych powinno tym bardziej łączyć się z poważnym ryzykiem osobistym.

Innym sposobem godzenia równości i różnic jest w możliwie największym stopniu odjęcie różnicom ich charakteru ilościowego. Nie ma nierówności tam, gdzie istnieje tylko różnica w samej naturze, a nie w stopniu.

Czyniąc z pieniądza wyłączny lub prawie wyłączny bodziec działania i miarę wszystkich rzeczy, rozpowszechniono wszędzie truciznę nierówności. Jest ona wprawdzie zmienna, nie przywiązana do osób, bo pieniądz zdobywa się i traci; nie jest jednak przez to mniej rzeczywista. Istnieją dwa rodzaje nierówności, które wywołują dwa rodzaje różnych bodźców. Nierówność, mniej więcej ustalona, jak we Francji *ancien regime'u*, wywołuje ubóstwianie możnych i poddanie się ich władzy – jednak nie bez zmieszanej z tym, tłumionej nienawiści. Nierówność zmienna, płynna wywołuje pragnienie wzniesienia się. Nie jest ona bynajmniej bliższa równości niż nierówność stała, a jest równie niezdrowa. Rewolucja 1789 r., wysuwając na czoło hasło równości, w rzeczywistości poświęciła tylko jedną formę nierówności dla drugiej.

Im więcej jest równości w społeczeństwie, tym słabiej działają bodźce związane z dwiema formami nierówności, i w wyniku tego potrzeba innych bodźców.

Równość jest tym większa, im wyraźniej stanowiska społeczne oceniane są nie jako wyższe lub niższe, lepsze lub gorsze, ale po prostu jako odmienne. Niech zawód górnik czy też ministra nie oznacza nic innego, tylko dwa różne powołania, tak jak zawód poety czy matematyka. Niech twardy los górników dodaje w oczach innych godności tym, którzy go muszą znosić.

Jeżeli w czasie wojny panuje w armii właściwy duch, żołnierze są szczęśliwi i dumni z tego, że są w ogniu, a nie w sztabie; generałowie są szczęśliwi i dumni z tego, że ich myśl rozstrzyga o losach bitwy – i równocześnie żołnierze podziwiają generałów, a generałowie żołnierzy. Tego rodzaju równowaga oznacza równość. W warunkach takiej równowagi istniałaby także równość w życiu społecznym.

Winna się ona wyrażać w należnych i wolnych od zakłamania dowodach szacunku dla każdego stanowiska społecznego.

M. Friedman: *Wolny wybór*. [B.m.w.] 1985, s. 89-90.

STWORZENI RÓWNYMI

Co dokładnie znaczą słowa **równość** i wolność z Deklaracji Niepodległości? Czy ideały, które wyrażają, mogą być w praktyce realizowane? Czy równość daje się pogodzić z wolnością, a wolność z równością, czy są to ideały, które pozostają ze sobą w konflikcie?

Już od czasów sprzed deklaracji Niepodległości pytania te odgrywały znaczącą rolę w historii Stanów Zjednoczonych. Próba udzielenia na nie odpowiedzi kształtowała atmosferę przekonań intelektualnych, doprowadziła do krwawej wojny i spowodowała istotne przekształcenie instytucji gospodarczych i politycznych. Będzie kształtować naszą przyszłość jak czyniła to w przeszłości.

Na początku istnienia Republiki równość oznaczała równość przed Bogiem; wolność – swobodę kształtowania własnego życia. W centrum uwagi pojawił się więc konflikt między Deklaracją Niepodległości a instytucją niewolnictwa. Konflikt ten został ostatecznie rozwiązany poprzez wojnę domową. Debata przeniosła się wówczas na inną płaszczyznę. Równość zaczęto coraz częściej interpretować jako „równość szans”, co miało oznaczać, iż *nie powinny istnieć arbitralne przesłanki*, które by utrudniały komukolwiek wykorzystanie jego zdolności do osiągnięcia własnych celów. I takie jest dominujące znaczenie tego pojęcia w umysłach większości Amerykanów.

Ani równość przed Bogiem, ani równość szans nie wchodzi w żaden konflikt z wolnością kształtowania swego własnego życia. Wręcz przeciwnie. Równość i wolność były dwiema stronami tej samej podstawowej wartości – *każda jednostka powinna być uznawana za cel sam w sobie*.

Całkowicie odmienne znaczenie równości pojawiło się w Stanach Zjednoczonych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Jest nim równość pozycji. Każdy

powinien mieć taki sam poziom życia lub dochodu, każdy powinien kończyć bieg w tym samym czasie. *Tak rozumiana równość pozostaje w jawnej sprzeczności z wolnością.* Dążenie do jej realizacji stało się podstawową przyczyną ciągłego wzrostu rządu i nakładanych przezeń ograniczeń na naszą wolność.

J. Rawls: *Prawo ludów.* Tłum. M. Kozłowski.
Warszawa 2001, s. 231-232.

O IDEI ROZUMU PUBLICZNEGO RAZ JESZCZE

Ponieważ demokracja dąży do pełnej równości wszystkich swoich obywateli, a więc także kobiet, musi wiedzieć, jak tę **równość** zapewnić. Jeśli pierwszym – o ile nie głównym – powodem nierówności kobiet jest ich większy udział w wychowywaniu dzieci i w opiece nad nimi w tradycyjnym podziale pracy w obrębie rodziny, to trzeba podjąć kroki w celu wyrównania ich udziału lub kompensacji. Sposób, w jaki można to uczynić najlepiej w danych warunkach historycznych, nie jest sprawą filozofii politycznej. Na ogół proponuje się, żeby prawo, jako norma lub wytyczna, wyceniało pracę żony w wychowywaniu dzieci (jeżeli ponosi ona ten ciężar, co jest wciąż powszechne), upoważniając ją do równego udziału w dochodach w czasie trwania małżeństwa. W wypadku rozwodu powinna ona mieć równy udział w powiększonej od momentu zawarcia związku wartości aktywów rodziny.

Każde odejście od tej normy wymagałoby szczegółowego i jasnego uzasadnienia. Sytuacja, w której mąż opuszcza żonę, zabierając ze sobą zgromadzony majątek, i pozostawia ją wraz z dziećmi w warunkach mniej korzystnych, wydaje się niedopuszczalnie niesprawiedliwa. Zmuszeni do samodzielnego zaspokajania własnych potrzeb opuszczeni członkowie rodziny znajdują się często na skraju ubóstwa. Społeczeństwo, które do tego dopuszcza, nie dba o kobiety, nie dba o ich równość, a nawet nie dba o dzieci, które są jego przyszłością.

Trzeba sobie uświadomić, co dokładnie obejmują instytucje oparte na płci. Jak zarysowane są ich ramy? Jeśli powiemy, że system płci zawiera wszystkie urządzenia społeczne, które ze swej strony wpływają na równe podstawowe wolności i szansę kobiet oraz dzieci jako przyszłych obywateli, to zapewne system ten stanowić będzie przedmiot krytyki z pozycji zasad sprawiedliwości. Powstaje jeszcze pytanie, czy wierność tym zasadom wystarczy jako remedium na wady systemu płci. Remedium zależy częściowo od teorii społecznej i ludzkiej psychiki, nie można go oprzeć na samej tylko koncepcji sprawiedliwości.