

Stefan Nowak

Uniwersytet Warszawski

STUDIA SOCJOLOGICZNE 1979, 4(75), s. 155–173

SYSTEM WARTOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO*

Kiedy próbujemy opisać system wartości jakiegoś człowieka, grupy społecznej czy szerszej zbiorowości, uwaga nasza skupia się przede wszystkim na dwóch aspektach tego systemu przekonań i odczuć ludzi, które określamy mianem „wartości”. Próbuje przede wszystkim określić, co *jest dla ludzi bardziej, a co mniej ważne* – jakie przedmioty, sfery życia czy obszary rzeczywistości ich otaczającej koncentrują na sobie ich uwagę, wyzwalają emocje, oceny, wytwarzają poczucie identyfikacji czy zaangażowania. Ustaliwszy to, pytamy z kolei, jakie stany czy sytuacje uważają oni za właściwe lub pożądane dla tych przedmiotów mniej lub bardziej ważnych, tj. próbujemy określić *kryteria wartościowania, standardy oceny*, jakie stosują oni wobec otaczającej ich rzeczywistości. Konfrontacja kryteriów i standardów z rzeczywistością, jakiej dotyczą, określa nam znak i intensywność ocen i kierunek działań ludzkich. Ważność przedmiotu bądź zjawiska wartościowanego potęguje intensywność odpowiedniej oceny czy siłę motywów do działania.

Spróbujmy z takiej perspektywy spojrzeć na system wartości naszego społeczeństwa tak, jak się on nam wyłania z licznych badań socjologicznych prowadzonych w naszym kraju.

W kręgu losu własnego, spraw rodziny i przyjaciół

Rozpoczynając esseistyczną prezentację od pierwszego aspektu wartości, tj. hierarchii ważności różnych „przedmiotów” można powiedzieć, że w Polsce, jak wszędzie zresztą, *najważniejszym przedmiotem dla każdego człowieka jest on sam*. Dlatego ten zespół wartościowań: potrzeby, aspiracje, oczekiwania, normy właściwego zachowania się, nadzieje i obawy, który jest powiązany z warunkami istnienia i losem człowieka, tworzy najbardziej rozwinięty i zarazem istotny zespół kryteriów wartościowania w życiu każdego człowieka. Jakże są inne „ważne przedmioty” w systemach wartości Polaków, inne osoby, grupy, aspekty i obszary rzeczywistości społecznej, które są uznawane za ważne i skupiają na sobie szczególnie intensywne sądy wartościujące naszego narodu?

* Jest to skrócony tekst referatu wygłoszonego na posiedzeniu Komitetu PAN „Polska 2000” w styczniu 1979 r. W postaci obecnej ukazał się on już drukiem w specjalnym wydawnictwie albumowym wydanym z okazji wystawy „Polaków portret własny” przez Wydawnictwo Literackie (Kraków 1979) pt. *Przekonania i odczucia współczesnych*.

Jednym z aspektów ważności przedmiotu, zwłaszcza jeśli „przedmiot” jest jednostką ludzką lub grupą ludzi, jest poczucie identyfikacji osoby z tą osobą lub grupą, poczucie solidarności, poczucie „przynależności do grupy” – jeśli chodzi o innych ludzi – oraz poczucie emocjonalnie naładowanej „widoczności” tego przedmiotu dla wartościującej jednostki. Ten typ układów odniesienia, kiedy „adresowany” jest do przedmiotów społecznych, tworzy jednocześnie ważny składnik „subiektywnej struktury społecznej” w psychospołecznej przestrzeni życiowej jednostki poprzez silną artykulację tych, a nie innych elementów tej przestrzeni.

Na wiele pytań związanych z tym problemem można odpowiedzieć opierając się na niektórych danych o „grupach odniesienia” w społeczeństwie polskim. Z danych tych wynika jasno, że w porządku rangowym „przedmiotów ważnych” rodzina jest najważniejszym przedmiotem prawie dla każdego człowieka (poza nim samym). W wielu badaniach na temat osobistych potrzeb i aspiracji obszary ściśle osobistych standardów respondenta i standardów postrzeganych w kontekście jego rodziny są tak ze sobą powiązane, że z pewnego punktu widzenia rodzina może być uważana za rodzaj „rozszerzonej osobowości” jednostki. Jest to w naszym kraju prawdą dla wszystkich grup społecznych i wszystkich pokoleń.

W związku z tym ogromna większość kryteriów i standardów, tj. pragnień i oczekiwań, a w konsekwencji większość wartościujących sądów ludzi skupia się na ich osobistym życiu, a także na życiu ich rodziny. W tej sferze spraw, co jest zupełnie naturalne zdrowie i ekonomiczne warunki życia wydają się zajmować pierwszą pozycję. Te ostatnie są postrzegane nierzadko w kategoriach negatywnych. Niskie zaspokojenie ekonomicznych potrzeb sporej części ludzi jest w pewnym stopniu konsekwencją ich niskich dochodów, a dodatkowo – funkcją braku pewnych towarów na rynku. Ta sytuacja, w połączeniu z koniecznością czekania w kolejkach przed sklepami, doprowadza do wartościowania wielu ludzi, odnoszone do tego obszaru problemów, prawie do poziomu, który nazwałbym „standardem krytycznym”, tj. do generalizowanych silnie negatywnych i naładowanych silnymi emocjami ocen całości swej sytuacji życiowej. Dla wielu ludzi czynnikiem dodatkowym jest tu brak mieszkania. Fakt, że te potrzeby postrzegane są jako „słuszne” i że ludzie spodziewają się, iż to właśnie państwo powinno je zaspokoić (o czym niżej), przyczynia się do przekształcenia stanów napięcia związanych z ekonomiczną sytuacją społeczeństwa w napięcia o charakterze politycznym.

Ale jednocześnie można spostrzec wzrost częstości standardów ekonomicznych typowych dla grup zajmujących wyższe pozycje w hierarchii dochodów. Czytamy w gazetach o wzroście „orientacji konsumpcyjnej”, co oznacza, że dość duża część społeczeństwa albo już ma, albo rzeczywiście dąży do posiadania samochodu, telewizora kolorowego, do spędzenia urlopu w obcych krajach (najlepiej w krajach zachodnich) lub do posiadania letniego domku. Jednakże ich aspiracjom wydaje się brakować „słuszności” potrzeb podstawowych wymienionych wyżej, i ekonomiczna sytuacja tych ludzi doprowadza innych ludzi do frustracji, wydobywając z tych ostatnich ideologiczne potępienia tego faktu z punktu widzenia ideałów równości socjalistycznej (o czym niżej) lub po prostu zawiść.

W kontekście spraw związanych z rodziną, jako jedna z centralnych wartości pojawia się ponadto *wykształcenie dzieci*. Sądzę jednak, że wykształcenie jako wartość

jest różnie postrzegane w różnych grupach naszego społeczeństwa. Po pierwsze, jest ono „idealnym standardem” niemal dla każdego – niemal nikt nie kwestionowałby, że wykształcenie jest cenne i ważne, nawet ci, którzy nie mają w tej sferze żadnych planów ani dla siebie, ani dla swoich dzieci. Jednak kiedy próbujemy lokować wykształcenie w systemie bardziej „realistycznych standardów”, spostrzegamy, że rzeczywiste aspiracje w zakresie wykształcenia silnie uzależnione są od społeczno-ekonomicznej pozycji rodziny, a zwłaszcza od wykształcenia samych rodziców, zarówno jeśli chodzi o wagę mu przypisywaną, jak i o poziom wykształcenia, do którego się dąży w imieniu własnym lub swoich dzieci. Im wyższe wykształcenie rodziców, tym większa waga przypisywana wykształceniu dzieci i tym wyższy poziom aspiracji w tej dziedzinie. Ponadto podejrzewałbym, że większość ludzi u nas patrzy na wykształcenie raczej z perspektywy wartościowania instrumentalnego – adekwatnie postrzegają oni wykształcenie jako konieczny warunek awansu społecznego, a przede wszystkim materialnego. Jedyne nieznaczna mniejszość – najczęściej prawdopodobnie tradycyjne rodziny inteligenckie i ich dzieci – patrzą na zdobycie wykształcenia w sposób bardziej autoteliczny, zgodnie z którym wiedza i „rozwój umysłu” są dobrem samym w sobie. Wielu innych, kiedy nawet z powodu odmiennych motywacji stanie się studentami wyższych uczelni – zaakceptuje tę wartość w wyniku „wtórej socjalizacji” do środowiska akademickiego. Niemniej jednak stanowić będą oni mniejszość nawet wśród osób wykształconych, gdy większość widzi w nim głównie drogę do awansu społecznego i materialnego.

To samo wydaje się prawdą w odniesieniu do *działalności zawodowej*, która z konieczności skupia na sobie mnóstwo cennej uwagi ludzi. Zaryzykowałbym jednak stwierdzenie, że dla większości praca jest wartością ściśle instrumentalną – przez odniesienie do dochodu, który zapewnia. Jedyne nieznaczna mniejszość oczekuje, że praca umożliwi jej zaspokojenie potrzeb innego rodzaju – doskonalenie własnych uzdolnień, poczucia samorealizacji czy też działania dla dobra innych ludzi, w wyjątkowych wypadkach sławy i powszechnego uznania. Ten typ kryteriów, które nadają pracy sens autoteliczny, charakterystyczny jest oczywiście dla bardziej elitarnych grup inteligenckich, a zwłaszcza dla zawodów twórczych oraz takich grup, jak lekarze, w których – mimo obiegowych i nie zawsze nieuzasadnionych negatywnych stereotypów – poczucie misji zawodowej ciągle jeszcze nie jest rzadkością. Jeśli chodzi o stanowiska kierownicze – to poza zabezpieczeniem pozycji materialnej zaspokajają one dodatkowo potrzebę władzy, poczucie znaczenia na terenie, do którego władza się ogranicza. Ponadto zapewniają one poczucie decydowania o czymś, co dla wielu ludzi jest tak ważne.

Dla kobiet, zwłaszcza z niższych grup społeczno-zawodowych, praca bywa koniecznością ekonomiczną – ale zarazem też daje poczucie niezależności od męża, nawiązywania kontaktów poza sferą rodziny i sąsiadów. Jako „drugi etat” obok zajęć domowych – często stanowi zarazem źródło udręki.

Z wykształceniem i pracą wiąże się dość powszechne dążenie do awansu – bądź przez podwyższenie kwalifikacji (co daje odpowiednie przeszerogowanie, zwykle w dość wyraźnie określonych granicach), bądź też (dodatkowo czy przede wszystkim) przez działalność polityczną – co jest na ogół warunkiem objęcia stanowiska

kierowniczego. Tu warto dodać, iż stanowiska kierownicze związane z wysoką odpowiedzialnością nie są w skali masowej postrzegane jako atrakcyjne, co nie oznacza, że brak wystarczającego dopływu kandydatów do nich.

Interesujące jest, że nawet wśród młodzieży stosunkowo rzadkie są większe ambicje i wysoko sięgające aspiracje czy też bardziej romantyczne wzory życia. Młodzież chce awansu społecznego powyżej poziomu rodziców, ale wydaje się być bardzo realistyczna w ograniczaniu swoich aspiracji do możliwości istniejących w społeczeństwie. I mówiąc ogólnie, nie różni się w zasadzie od rodziców w sferze własnych aspiracji i wartości życiowych.

Ważność różnych „przedmiotów społecznych” a „subiektywna struktura” społeczeństwa polskiego

Następnym po rodzinie typem „przedmiotów ważnych” są w naszym społeczeństwie *przyjaciele*: zarówno przyjaciele pojedynczy, z którymi więzy włączają nas w sieć interpersonalnych powiązań, jak też i całe – nieliczne z reguły – grupy przyjacielskie – jeśli grupa taka ukształtuje się w sieci przyjacielskich kontaktów.

Ważność przyjaźni jest istotną cechą systemu wartości w naszym społeczeństwie i wartość ta ma silny emocjonalny ładunek dla wielu ludzi. Na podstawie moich własnych „porównawczych impresji” z kilku społeczeństw, które znam nie najgorzej z bezpośredniej obserwacji, powiedziałbym, że przyjaciele są prawdopodobnie ważniejsi dla Polaków niż dla ludzi w wielu innych narodach. Dla ludzi z wielu krajów może być zaskakująca informacja, jak bardzo więzy przyjacielskie, ale i powinności wobec przyjaciół są u nas podobne do więzy i powinności obowiązujących w rodzinie. Kiedy Amerykanin mówi o kimś *he is the best friend of mine*, to z góry można założyć, iż polskim odpowiednikiem tego jest „dobry znajomy”. Czegoś, co by odpowiadało przyjaźni w naszym rozumieniu, po prostu brak w wielu kulturach. Do naszych przyjaciół możemy zwrócić się o pomoc w wielu trudnych sytuacjach, lecz w stosunku do nich jesteśmy zobligowani do udzielenia pomocy, i wielu Polaków posunęłoby się dość daleko zarówno w swoim oczekiwaniu na rzeczywistą pomoc, jak i w zakresie pomocy udzielanej swoim przyjaciołom. Posiadanie grona przyjaciół zwiększa poczucie bezpieczeństwa zarówno w psychologicznych, jak i bardzo „praktycznych” aspektach życia.

Przyjaciele są też ważni z innego punktu widzenia – ich opinia o naszym własnym postępowaniu jest dla nas szczególnie ważna. Liczne badania w naszym kraju ujawniają w systemie wartości Polaków potrzebę aprobaty społecznej. Myślę, iż chodzi tu przede wszystkim o aprobatę kręgu przyjaciół i kolegów, co sprawia, iż grupy przyjacielskie i koleżeńskie są u nas szczególnie efektywnym czynnikiem społecznej kontroli i możemy oczekiwać silnego konformizmu wobec wartości uznanych w kręgach przyjacielskich za ważne.

Ale potoczna choćby obserwacja sygnalizuje też istnienie u nas i innych rodzajów sieci interpersonalnych powiązań, które często określa się mianem „klik” lub łagodniej – „układów”. W odróżnieniu od zasadniczo autotelicznych przyjaźni, relacje wynikłe z uczestnictwa w „układach” mają charakter zasadniczo instrumentalny.

Nasze „układy” obejmują ten krąg ludzi, z którymi „należy”, „rozsądnie jest” lub wręcz czasem nieuniknione jest utrzymywanie określonych „osobistych” kontaktów. Przynosi to nam na ogół jawne mniej lub bardziej wymierne korzyści, czasem pewne kontakty podtrzymywane są „na wszelki wypadek”, bo się mogą przydać. Ale podstawową zasadą uczestnictwa w układzie jest *zasada wzajemności*. Członkowie pewnego układu oddają – realnie bądź też przynajmniej potencjalnie – dobra, jakimi dysponują, do usług innych członków układu. Stąd warunkiem przynależności do układu jest dysponowanie dobrami. Chodzić tu zresztą może o dobra różnego rodzaju, wśród których blask opromienionego artystyczną czy sportową sławą nazwiska może być dobrem równie cennym co dysponowanie przydziałem mieszkania lub samochodu. W zależności od struktury rozróżnić możemy *układy poziome* – łączące ludzi mniej więcej równych wielkością (choć niekoniecznie rodzajem) dóbr, jakimi dysponują, i *układy pionowe* – przypominające nieco dwory feudalne, gdzie główną zapłatą za odgórną opiekę, pomoc jest poparcie oddolne.

Interesujące jest, iż przy ich jawnie instrumentalnym charakterze społeczne funkcjonowanie takich układów – zwłaszcza poziomych – jest napełnione treściami na pozór osobowymi o wyraźnie towarzyskim charakterze. Nasz układ to nierzadko zespół ludzi, z którymi ponadto „musimy” pić, grać w brydża, a nawet wspólnie *jeździć* na wczasy. Jest to na tyle istotne, iż ma się wrażenie, że funkcjonowanie czysto instrumentalnych aspektów układu uległoby zakłóceniu, gdyby pozbawić je ich treści towarzyskiej, co sprawia, iż wiele takich powiązań wynikłych z naszego uczestnictwa w układach trudno jest odróżnić od przyjaźni *sensu stricte*. Różnica między układem a przyjaźnią staje się dla nas często wyraźna dopiero wtedy, kiedy – utraciwszy naszą dotychczasową pozycję i tym samym naszą wartość na rynku wewnątrzukładowych świadczeń wzajemnych – stwierdzamy (z reguły nie bez zaskoczenia), iż przestano nas zapraszać na wódkę, iż nie jesteśmy już niezbędnymi partnerami wieczorków brydżowych, a – co najgorsze – nie możemy już liczyć na „dobra”, do których stały dostęp zapewniało nam uczestnictwo w układzie. Stąd poczucie bezpieczeństwa, jakie dają nam układy, podszyte jest stałym lękiem o utratę pozycji zapewniającej nam miejsce w układzie bądź w przypadku „układu pionowego” – lękiem o upadek naszego feudała. W przyjaźni tego nie ma – tam nasza wartość nie jest funkcją naszej mocy na rynku wymiany świadczeń. Zatem jeśli chodzi o „przedmioty” ważne dla nas autotelicznie – liczą się tu tylko przyjaciele i rodzina.

Gdy zaczniemy szukać następnego poziomu grupowych identyfikacji, stwierdzimy – ku naszemu zdziwieniu – że ludzie postrzegają „naród polski” jako następną najważniejszą dla nich grupę. Jest to w zgodzie ze stereotypem „polskiego patriotyzmu”, który wydaje się być bardziej empirycznie uzasadniony, niż można byłoby się spodziewać. Sposób postrzegania „narodu” w systemie wartości Polaków odpowiada ściśle pojęciu „ważnego przedmiotu” przedstawionemu powyżej. Polacy nie uważają, że naród ich odznacza się szczególnie pozytywnymi cechami, co jest tak charakterystyczne dla typowego nacjonalizmu – opisy polskiego charakteru narodowego uzyskiwane w naszych badaniach są pełne cech zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Polacy nie mają też zbyt bogatego zespołu standardów uznawanych

za obowiązujące ich regulatory zachowań w stosunku do własnego narodu – z jednym tylko wyjątkiem: Polacy uważają, że należy być gotowym do narażenia życia za narodową niepodległość. Mimo to, właśnie naród, jego aktualna sytuacja i jego historia jest czymś, co jest ważnym przedmiotem w odczuciach i przekonaniach ludzkich. Wydaje się także, że jesteśmy bardziej myślący, a może tylko „czujący historycznie” niż wiele narodów. Nasza przeszłość narodowa jest czymś wciąż obecnym wśród nas ze wszystkimi dobrymi i złymi zdarzeniami, które miały miejsce w naszej historii.

Należy też tu stwierdzić, że „*naród*” *nie jest indentyfikowany z „państwem”* (co prawdopodobnie jest tak typowe dla wielu innych krajów). O ile „*naród*” jest rodzajem moralnej wspólnoty wszystkich Polaków i ma wartość autoteliczną, „*państwo*” jest postrzegane jedynie jako pewien system organizacji najwyższego poziomu istniejący w narodzie i jest oceniane nie w sposób autoteliczny – jako dobro samo w sobie, lecz w sposób ściśle instrumentalny. Z tego też względu ocena państwa wypada różnie w zależności od rozmaitych jego sukcesów i niepowodzeń w danym czasie, i to na różnych wymiarach wartościowania. Powiedziałbym, że Polacy, przynajmniej współcześni, patrzą na swoje „*państwo*” w taki sposób, w jaki Amerykanie patrzą na swoje kolejne „*administracje*”.

Obszary próżni socjologicznej

Widzimy więc, że pomiędzy poziomem grup pierwotnych a poziomem narodowej społeczności istnieje – z punktu widzenia identyfikacji ludzi i ich emocjonalnego zaangażowania – *rodzaj próżni socjologicznej*. Gdybyśmy chcieli naszkicować gigantyczny „socjogram” oparty na ludzkich poczuciach grupowej więzi i identyfikacji, to tak pojęta *społeczna struktura naszego kraju jawiłaby się jako „federacja” grup pierwotnych, rodzin i grup opartych na przyjaźni, zjednoczonych w narodowej wspólnocie* z bardzo słabymi innymi typami więzi pomiędzy tymi dwoma poziomami. Być może, pewne tradycyjne więzi sąsiedzkie charakterystyczne dla wiejskich społeczności lokalnych mogą jeszcze występować na pewnych obszarach, które ominęło szybkie uprzemysłowienie, ale tam zastępują one więzi przyjacielskie, więc i tak struktura społeczna w jej psychologicznych aspektach ma tam charakter „dwupoziomowy”. Jest to zjawisko interesujące, ponieważ jeśli patrzymy na „obiektywną strukturę społeczną”, a szczególnie na strukturę instytucjonalną społeczeństwa, jest ona tak złożona, jak w każdym innym kraju uprzemysłowionym. Mamy złożony wielopoziomowy system administracji kraju, jeszcze bardziej złożoną, wielopoziomową, składającą się z różnych „*pionów*” strukturę narodowej gospodarki itp. Mamy organizacje polityczne, związki zawodowe itp. Lecz żadna z tych instytucji nie wydaje się wywoływać na skalę masową tego rodzaju identyfikacji, która najlepiej ujawnia się w wywiadach, gdy respondent używa słowa „*my*”.

Oznacza to, że różnorodne układy „*obiektywnej*”, a przede wszystkim instytucjonalnej struktury społeczeństwa są bardzo słabymi czynnikami grupotwórczymi: niezdolnymi do wytworzenia u ludzi takiego poczucia więzi, które wyraża się w słowie „*my*”, o czym wspominałem wyżej. Mogą istnieć po temu różne powody. Jednym z nich jest prawdopodobnie to, że ludzie nie posiadają poczucia dostatecznego

wpływu na sprawy dziejące się w instytucji, w której pracują lub do której należą, czują się w nich „wyalienowani”, nie mając poczucia uczestnictwa w określaniu jej działań. Nierzadko mają oni poczucie, że instytucjonalny układ, w którym funkcjonują, jest raczej biurokratyczną przeszkodą niż pomocą w realizacji tego celu życiowego, który jest tak często wyrażany przez ludzi w naszych badaniach – „być użytecznym dla innych ludzi przez swą działalność zawodową”.

Jeśli poczucie wpływu na sposób funkcjonowania instytucji różnego rodzaju jest istotne dla identyfikowania się z tymi instytucjami i wytwarzania się w nich wewnętrznych więzi, nasuwa się hipoteza, iż dla ludzi zajmujących pozycje kierownicze w instytucjach, instytucje przez nich kierowane byłyby „ważnym przedmiotem” w sensie wymienionym wyżej. Ludzie ci mieliby poczucie identyfikacji ze swoimi instytucjami i dziwiliby się, dlaczego szeregowi członkowie tych instytucji nie dzielą z nimi tej postawy, nie myślą o swej instytucji w kategoriach „my”, co dla nich jest przecież oczywiste.

Istnieją prawdopodobnie jeszcze inne wyjątki od tego ogólnego schematu przedstawionego wyżej. Podejrzałbym, że członkowie niektórych elitarnych grup inteligencji, jak pisarze, naukowcy, artyści, a niewątpliwie lekarze, mają poczucie grupowej wspólnoty. Podejrzałbym także, iż niektóre polityczne organizacje kreują poczucie grupowej wspólnoty typu *esprit de corps* w kręgu swego aktywu. Ale – nie tworząc wśród ludzi w nich pracujących czy działających poczucia więzi – instytucje na ogół wywołują jednocześnie zupełnie inną postawę wśród tych, którzy muszą utrzymywać z nimi kontakty, jako ich klienci, interesanci czy osoby od nich zależne. To poczucie jest dość często wyrażane w Polsce przez pojęcie „oni”. „Oni” są tymi, przez których instytucje nie pracują tak, jak powinny, są niewrażliwe na ludzkie potrzeby i są źródłem frustracji dla tych, którzy muszą się z nimi stykać. Pojęcie „oni” wyraża emocjonalny dystans lub wręcz niechęć pomiędzy „światem ludzi” a „światem instytucji”, wyraża fakt, że instytucje są często postrzegane jako nieprzyjazne, niechętne, nierzetelne, a czasem wręcz zagrażające. Sposób widzenia „sfery życia instytucjonalnego” scharakteryzowany powyżej jest prawdopodobnie istotnym czynnikiem odpowiedzialnym również za siłę więzi w grupach pierwotnych, o czym pisałem wyżej. Czynnikiem ten prawie na pewno wpływa na brak występowania „konfliktu pokoleń” w rodzinach, co stwierdziliśmy w naszych badaniach, a także zapewne wyjaśnia on fakt, iż młode pokolenie nie chcąc się włączyć do świata instytucji, odracza moment „społecznego dojrzewania” i stara się przebywać ze swymi rodzicami tak długo, jak to jest tylko możliwe.

Niechęć czy konflikt między światem ludzi a światem instytucji jest dość specjalnego rodzaju. Błędem byłoby sądzić, iż dzieli on społeczeństwo na dwie rozłączne kategorie – tych, którzy należą do „świata ludzi”, i tych, którzy należą do „świata instytucji”. Dla sporej części ludzi podział ten przebiega niejako przez środek ich społecznej osobowości. Należą oni jednocześnie do świata instytucji i są przez innych spostrzegani jako „oni”, a jednocześnie – kiedy wychodząc ze swych ról zawodowych stają się zwykłymi ludźmi – mają świadomość swej własnej niechęci do wszystkich innych instytucji, których niedbalstwo i niesprawność im z kolei zatruwa życie. Zdumiewająca jest tu łatwość przerucania się ludzi z jednej postawy w drugą.

Obserwujemy też istnienie psychospołecznych „pomostów”, łączących z kolei „świat ludzi” ze „światem instytucji”. Instytucja postrzegana przez ogół jako „oni” wygląda zupełnie inaczej dla kogoś, kto ma w niej przyjaciela czy dobrego znajomego. Osobiste kontakty zmiękczej ostrość reguł instytucjonalnych, czynią instytucję rozumiejącą, niekiedy wręcz opiekuńczą. Są to też specyficzne aspekty roli więzi przyjacielskich oraz układów, o znaczeniu których pisałem wyżej. Ci, którzy pozbawieni są tych kontaktów, próbują niekiedy zastąpić je świadczeniami materialnymi na rzecz decydentów różnych szczebli, ale tutaj też przynajmniej pośrednie znajomości są na ogół konieczne. Styczności o charakterze czysto rzeczowym lubią u nas przybierać pozory więzi osobowych.

Jest rzeczą interesującą, że te same reguły można dostrzec obserwując układy ściśle zinstytucjonalizowanych kontaktów pomiędzy samymi instytucjami, a zwłaszcza ich kierownikami. Każdy dyrektor w przemyśle wie, że współpraca z inną fabryką czy też nadrzędnymi jednostkami administracyjnymi układa się znacznie lepiej i jest znacznie efektywniejsza, jeśli partnerem kontaktu z drugiej strony jest przyjaciel lub dobry znajomy. Można oczekiwać, że lepiej zrozumie on kolegę i pomoże mu dokładnie w ten sam sposób, w jaki tamten pomógłby jemu w wykonaniu planu produkcyjnego. Zasady wzajemnej, osobistej więzi między dyrektorami wydają się wiązać instytucje (lub przynajmniej ich kierowników) w różne układy w sposób bardzo podobny do tego, w jaki łączą one ludzi. „Czynnik więzi międzyludzkich”, działanie układów modyfikują „zmiękczej” sztywność struktury instytucjonalnej i nierzadko zwiększają sprawność jej działania, nie zawsze zresztą zgodnie z formalnymi zasadami. Byłoby rzeczą interesującą ustalenie „socjogramu instytucji” poprzez ustalenie osobistych powiązań między ich kierownikami.

Kiedy przechodzimy od świata instytucji do innych, mniej sformalizowanych aspektów struktury społecznej, a mianowicie do stratyfikacji społecznej, sytuacja jest zdumiewająco podobna. Różne stratyfikacyjne zróżnicowania między jednostkami są postrzegane w naszym społeczeństwie zupełnie wyraźnie, a niektóre z nich, zwłaszcza zróżnicowanie dochodu (ale nie tylko ono), są postrzegane jako silnie dzielące ludzi i rodzące napięcia oraz niechęć między nimi. Ale tu znowu nie wydaje się, by te napięcia rodziły poczucie wspólnoty między ludźmi zajmującymi podobne pozycje w hierarchii społecznej, raczej wywołują one niechęć pomiędzy różnymi ich – społecznie wyróżnialnymi – kategoriami (nie grupami). Kiedy więc pytamy ludzi o problemy zróżnicowania społecznego, pojęcie „oni”, odnoszące się do innych kategorii ludzi (a zwłaszcza w przypadku, kiedy ludzie nisko postawieni spoglądają na tych, których dochód i warunki życia lokują wysoko w hierarchii społecznej), pojawia się znacznie częściej niż pojęcie „my”, stosowane do ludzi mających podobne do nas warunki życia. Weber prawdopodobnie nazwałby taką sytuację sytuacją klasotwórczą.

Standardy socjalistyczne a rzeczywistość socjalistyczna

Fakt, że „świat instytucji” nie jest dostatecznie atrakcyjny, żeby stymulować identyfikację ludzi z nim, nie oznacza, że funkcjonowanie jego nie wywołuje wartościowań u ludzi z nim się stykających. Świat instytucji jest zbyt ważny z instrumental-

nego punktu widzenia, zbyt wiele w codziennym życiu ludzi zależy od sposobu jego funkcjonowania. Dlatego też do tego obszaru zjawisk odnoszony jest bogaty zespół standardów. Większość z nich jest wynikiem jednego, podstawowego założenia, że *w socjalizmie system społeczny jako całość i wszystkie jego układy instytucjonalne są odpowiedzialne za dobrobyt i warunki życia ludzi*. Ludzie chcieliby spodziewać się „ważnej opiekuńczości” od instytucji, od których funkcjonowania *zależy* wiele aspektów ich życia, i domagają się ich sprawności, dobrej organizacji pracy, wrażliwości na potrzeby potrzebujących i interesantów itp. Te standardy mają dla nich „silnie słusznościowy” charakter.

Ich percepcje i oceny rejestrują zupełnie odmienny stan rzeczy, co rodzi sytuację analizowaną w paragrafie poprzednim, a wyrażaną słowem „oni”. Ale mimo to podejrzewałbym, że ludzie akceptują w zasadzie taką sytuację, w której większość aspektów ich życia zależy bardziej od funkcjonowania instytucji zarządzanych centralnie i od decyzji ośrodków politycznych niż od ich własnych decyzji i działań, i że chcieliby jedynie widzieć te instytucje pracujące lepiej. Nie sądzę, żeby postrzeganie niskiej sprawności różnych instytucji gospodarki narodowej i ogólnopaństwowego systemu zabezpieczenia społecznego doprowadzało u nas ludzi do odrzucenia podstawowych założeń systemu społeczno-ekonomicznego, w którym żyją, i skłaniało ich do indywidualizmu ekonomicznego, tak np. typowego dla kultury amerykańskiej.

Istnieją mocno udokumentowane dowody na to, że idea gospodarki upaństwowionej i planowania centralnego mocno zakorzeniła się w umysłach naszych obywateli. Nie ma to charakteru wartościowania o dużym ładunku emocjonalnym, jest to raczej przyjmowane za rzecz naturalną, którą się wie i o której się nie myśli na co dzień; ludzie jednak wydają się uważać za oczywiste, że nie ma u nas prywatnych właścicieli fabryk, majątków ziemskich itp. i czasami mają trudności w zrozumieniu, że koleje lub wielkie fabryki mogą gdziekolwiek na świecie być własnością jednostek. Ponadto, co jest interesujące, większość krytyk funkcjonowania różnych instytucji (których tak wiele słyszymy w Polsce) jest dokonywana z punktu widzenia różnych standardów ideologii socjalistycznej. Socjalizm, który ludzie widzą, jest porównywany z socjalizmem, który chcieliby widzieć i o słuszności którego ich przekonano: rozbieżność między rzeczywistością a standardem budzi tu silne negatywne oceny.

Natomiast samo *pojęcie „socjalizmu”* – będąc na ogół nasycone skojarzeniami emocjonalnymi o pozytywnym raczej charakterze – nie jest mimo to wolne od pewnej ambiwalencji, ponieważ ludzie używając terminu „socjalizm” tworzą często zbitki pojęciowe z postulatów socjalizmu, które akceptują, oraz z socjalistycznej rzeczywistości, która powoduje dość różne wartościowania różnych jej aspektów i obszarów. W prowadzonych ostatnio przez nasz Zakład i Koło Naukowe badaniach postaw społecznych studentów Warszawy mogłem zupełnie wyraźnie zaobserwować zjawisko tworzenia się tych zbitek z obu poziomów w toku formułowania przez studentów „definicji socjalizmu”.

Podczas gdy wartościowanie świata socjalistycznych instytucji dokonywane jest przede wszystkim z punktu widzenia standardów i kryteriów instrumentalnych, wie-

le innych aspektów struktury naszego społeczeństwa, a szczególnie te związane z istniejącym u nas układem stratyfikacyjnym, mają bardziej autoteliczny, normatywny charakter. Przesłanką dla nich jest idea *równości społecznej*.

Zespół standardów, które ujawniły się w naszych licznych badaniach tych zjawisk, może być określony jako „umiarkowany egalitaryzm”. Ludzie zgadzają się zazwyczaj na to, że kwalifikacje, wykształcenie, odpowiedzialność i rzetelna, wydajna praca powinny być wynagradzane w sposób zróżnicowany i jedynie bardzo niewielu postuluje całkowitą równość dochodów. Z drugiej strony jednak *nie lubią oni zbyt dużych nierówności*, nawet kiedy związane są one z wysokimi kwalifikacjami, z dużą odpowiedzialnością itp. Kiedy ludzie odnoszą te egalitarne standardy do istniejącego u nas zróżnicowania dochodów, większość z nich stwierdza, że w Polsce istnieją zbyt duże nierówności ekonomiczne i że chcieliby oni widzieć znacznie bardziej „spłaszczony” układ stratyfikacyjny niż ten, który istnieje obecnie. Niektórzy z nich posuwają swoje egalitarne standardy dość daleko.

Jednak stopień akceptacji wartości egalitarnych jest silnie uzależniony od pozycji danej osoby na drabinie dochodów. Im wyższa pozycja, tym mniejsza zyczliwość dla idei równości, tym większe zrozumienie dla postulatu wynagrodzeń zróżnicowanych – ujawniają to wszystkie nasze badania. Ponadto hierarchia „słusznych racji” uzasadniających wyższe dochody i pobory i akceptowanych przez ludzi jest odmienna dla każdej osoby odpowiednio do jej własnych, indywidualnych kwalifikacji – niewykwalifikowani robotnicy przywiązywaliby większą wagę do „ciężkiej pracy”, kierownicy – do „odpowiedzialności”, wykształceni – do wykształcenia itd. Ogólnie biorąc, można zauważyć wzajemny wpływ pewnej dość powszechnie akceptowanej wizji „społecznej równości” z jednej strony, a z drugiej – działanie – „naturalnej” skłonności ludzi do tego, żeby być „bardziej równymi niż inni”. Oba te czynniki w różnych proporcjach u różnych ludzi wyznaczają ich poglądy zarówno na stopień akceptowanego zróżnicowania dochodów, jak i akceptowanych racji usprawiedliwiających to zróżnicowanie. Ponadto jedynie ludzie wyjątkowi zaakceptowaliby górną granicę zróżnicowania dochodów poniżej poziomu dochodów, które mają obecnie lub spodziewają się mieć w dającej się przewidzieć przyszłości.

Niemniej jednak odnosi się wrażenie, że ci, którzy postulują większą równość, czując za sobą poparcie egalitarnych standardów ideologii socjalistycznej, sądzą, że ich postulaty są społecznie „słuszne”, gdy standardy tych, którzy się egalitaryzmowi przeciwstawiają, wydają się być pozbawione tego słusnościowego charakteru w odczuciu ich wyznawców. Widać to z tego np., iż wielu z tych, którzy przeciwstawiają się równości „na dziś”, ma skłonność do odkładania realizacji standardów egalitarnych na bliżej nieokreśloną przyszłość, ale nie do odrzucania ich całkowicie. Można również odnieść wrażenie, że ci, którzy proponują, żeby odłożyć realizację równości na przyszłość, traktują to jako rodzaj „standardu idealnego”, odnoszonego do stosunków społecznych, podczas gdy ci, którzy chcą obecnie mieć więcej równości i traktują to jako „standard realistyczny”.

Z drugiej strony *postulat równości szans życiowych* uzyskuje nieomal jednomyślną akceptację. Interesujące jest, że nawet jeżeli istniejąca rzeczywistość społeczna w tej dziedzinie jest stosunkowo daleka od tego ideału (co ujawnia wiele naszych

badania nad ruchliwością międzygeneracyjną czy np. różnice szans życiowych mężczyzn i kobiet), mit równych szans dla wszystkich jest ciągle jeszcze dość żywy w naszym społeczeństwie. Ponadto postulat „równości szans” odgrywa rolę psychologicznej „klapy bezpieczeństwa” w świadomości socjalistycznej tych, którzy – z powodu własnych wysokich dochodów – są obecnie całkowicie przeciwni bardziej radykalnemu wyrównywaniu dochodów. Oni to właśnie akceptują postulat równości szans mocniej niż reszta społeczeństwa. Być może, sądzą oni ponadto, że właśnie dzięki równości szans dla wszystkich i uzdolnieniom osobistym zajmują tę właśnie, a nie inną pozycję społeczną.

Rozmieszczenie prestiżu w społeczeństwie jest zjawiskiem złożonym oraz mało znanym i nie jest łatwo sprecyzować standardy wartościowania stanowiące podstawę tego zjawiska. Mam wrażenie, że nasze założenia badawcze o jednowymiarowości tej hierarchii, tj., iż mamy u nas do czynienia z jednym tylko typem prestiżu – są zasadniczo błędne. Wydaje się, że *istnieją jakościowo różne rodzaje prestiżu związane z różnymi społecznymi atrybutami jednostek i grup* i zgodnie z jakimś jego rodzajem, np. zawód nauczycielski zasługuje na „ogromny prestiż”, podczas gdy „każdy wie”, że nauczyciele są niezbyt wysoko opłacaną, nisko wykwalifikowaną i z wielu powodów grupą społecznie nieatrakcyjną. Z drugiej strony, nieliczni przedstawiciele „prywatnej inicjatywy” mają, zgodnie z naszymi badaniami, „niski prestiż” w społeczeństwie, ale ktoś, kto obserwował kontakty społeczne właściciela Mercedesa i willi z jego środowiskiem społecznym, musi dojść do wniosku, że ma on ogromny prestiż „specjalnego rodzaju”. Myślę, iż to, co my mierzymy w naszych badaniach nad prestiżem, jest pewnego rodzaju artefaktem badawczym, w którym pewne ogólne stereotypy ideologiczne łączą się z różnymi osobistymi, często emocjonalnymi wartościowaniami różnych społecznych atrybutów ludzi i rzeczywistą atrakcyjnością tych atrybutów. Rozłożenie tej zbitki zwanej „prestiżem” na jej normatywno-ideologiczne komponenty, z jednej strony, i rzeczywistą społeczną atrakcyjność społecznych atrybutów ludzi – z drugiej, jest jednym z ważnych teoretycznych i empirycznych zadań socjologii struktury społecznej w naszym kraju. Dopiero kiedy tego dokonamy, będziemy w stanie powiedzieć, jakie standardy wartościowania wyznaczają hierarchię lub – być może – różne niezależne od siebie hierarchie prestiżu w naszym społeczeństwie.

Struktura demokratyczna a demokratyczna osobowość

Spójrzmy z kolei na inny zespół standardów adresowanych do systemu społecznego jako całości, a mianowicie ten, który odnosi się do systemu władzy. Kiedy patrzy się na rozkłady odpowiedzi uzyskiwanych w naszych badaniach ankietowych na ten temat, można mieć wrażenie, że „wartości demokratyczne” mają wysoką pozycję w hierarchii wartości ludzi w naszym kraju. W porządku hierarchicznym wartości występują one jedynie po takich wartościach jak „równość szans życiowych” i „dobre warunki życia dla każdego”, ale poprzedzają w tej hierarchii analizowane wyżej postulaty „umiarkowanej równości dochodów”. Wśród tych wartości demokratycznych na pierwszych miejscach lokują się „wolność słowa” i „wpływ wszystkich

obywateli na sposób rządzenia państwem”. Towarzyszy temu zarazem negatywna postawa wobec „ograniczania wolności politycznych w imię ważnych celów społecznych” i niechęć do „scentralizowanego systemu władzy decydującego o wszystkich problemach społeczeństwa”. Odpowiedzi te charakteryzowałyby więc naszych respondentów jako ludzi o wartościach zdecydowanie demokratycznych.

Ale okazuje się, że przy akceptowaniu standardów demokratycznych ludzie wydają się mieć raczej niejasne pojęcie o układach instytucjonalnych, które mogłyby pomóc w realizacji tych wartości. Wydają się też oni raczej dostrzegać potrzebę „demokratyzacji” systemu niż mieć jasne pojęcie, co demokratyzacja znaczy praktycznie lub jak powinna być realizowana.

Sprawa okazuje się jeszcze bardziej skomplikowana, jeżeli patrzymy na nią z punktu widzenia *teorii osobowości*, ponieważ w wielu naszych badaniach na jaw wychodzi dość silny stopień autorytaryzmu naszego społeczeństwa. Różne wskaźniki punitaryzmu uzyskują dość wysokie wyniki w badaniach na różnych próbach i badania nasze – podobnie jak potoczna obserwacja – ujawniają dość ogólną nietolerancję dla różnego rodzaju dewiacji społecznych. Gdy nasz kodeks karny nie uchodzi na ogół za zbyt łagodny, ludzie byliby skłonni zaakceptować nawet znacznie ostrzejsze kary dla różnych przestępstw, a ponadto byliby również skłonni karać tych, którzy nie są przestępcami według prawa (np. prostytutki). Ponadto potoczna obserwacja zachowań ludzi ujawnia mnóstwo wzajemnej agresji między ludźmi w ich różnych kontaktach społecznych.

W psychologii społecznej uważa się autorytaryzm i jego antydemokratyczne korelaty za cechy charakterystyczne ludzi i zbiorowości znajdujących się w stanie silnej frustracji ich potrzeb i dążeń. Nawiązując do tej teorii, Jan Szczepański sformułował w 1956 r. swoją słynną hipotezę o Polsce jako „społeczeństwie sfrustrowanym”, i hipoteza ta wydaje się być ciągle słuszna w odniesieniu do znacznej części Polaków. Niemniej jednak zasługuje ona na pewną dodatkową uwagę. Szczepański odnosił frustrację ludzi w 1956 r. głównie do czynników ekonomicznych. Od tego czasu poziom życia w Polsce wzrósł znacznie, ale nie dostrzega się zmniejszenia frustracji. Można by tu na to odpowiedzieć, że odpowiednio też wzrosły i nasze aspiracje w sferze ekonomicznej. W okresie ostatnim dołącza się tu dobrze znany brak podstawowych artykułów, brak mieszkań. Ponadto fakt, że w ostatnich kilku latach wzrasta zróżnicowanie dochodów, wywołuje frustracje nawet wśród ludzi zajmujących średnie szczeble drabiny dochodów, ponieważ porównują oni swój stan posiadania nie z tym, co sami mieli 5–10 lat temu, lecz ze wzrastającym znacznie szybciej poziomem życia tych, którzy są na szczycie tej drabiny. Doceniając wagę frustracji ekonomicznych, byłbym jednak skłonny uznać nieefektywność działania instytucji zajmujących się zaspokajaniem potrzeb ludzi, „zbiurokratyzowanie” tych instytucji – również za jedno z ważniejszych źródeł frustracji w naszym społeczeństwie. Innym czynnikiem frustracji, który w różnym stopniu jest typowy dla różnych grup zawodowych, jest zbiurokratyzowanie instytucji, w jakich się pracuje, co się postrzega jako przeszkodę w realizacji dążeń danego człowieka, związanych ściśle z jego rolą zawodową. Jest to szczególnie dotkliwie dla grup społecznych o silnym etosie zawodowym, które swoją działalność zawodową pojmują w kategoriach służ-

by dla społeczeństwa czy misji zawodowej. Narzekania lekarzy na uniemożliwiająca im leczenie biurokratyzację ich zawodu są dobrą tego ilustracją. Prowadzi to do licznych form anomii instytucjonalnej, które wszyscy znamy.

Jak bardzo skomplikowany jest problem demokratyczności naszego społeczeństwa, świadczy łatwość, z jaką ludzie, którzy sami narzekają na biurokratów, kiedy tylko zdobędą najmniejszą choćby władzę, sami przekształcają się w biurokratów nieczułych na potrzeby petentów (jeżeli tylko nie są oni przyjaciółmi lub znajomymi). Znane dowcipy na temat „Pan nie wie, kto ja jestem” świadczą w sposób pośredni o powszechności potrzeb statusu, związanych z władzą w naszym społeczeństwie. Być może, dla wielu ludzi są to raczej potrzeby kompensacji frustracji odczuwanych w innych dziedzinach.

Ogólnie więc biorąc, dostrzegam dużą rozbieżność pomiędzy deklarowanymi i zapewne jakoś uznawanymi wartościami demokratycznymi (jak wynika z naszych badań wśród ludzi w naszym kraju) a osobowościowymi predyspozycjami ludzi do funkcjonowania w społeczeństwie w sposób demokratyczny.

Wszystkie te wskaźniki akceptacji wartości demokratycznych i wskaźniki mechanizmów frustracyjno-agresywnych są skorelowane, i to w sposób przeciwny, z drabiną wykształcenia w naszym społeczeństwie; im bardziej ludzie są wykształceni, tym bardziej są oni demokratyczni i zarazem bardziej wyraźnie widzą oni potrzebę stworzenia układów instytucjonalnych koniecznych dla realizacji tych wartości. Są oni również mniej agresywni, co jest zrozumiałe z uwagi na to, że ich potrzeby są zazwyczaj lepiej zaspokajane niż potrzeby ludzi zajmujących niższe pozycje w hierarchii społecznej. Ale też ludzie z wyższych grup społeczno-zawodowych są zazwyczaj mniej egalitarni. Dlatego też można powiedzieć, że im wyższą pozycję zajmują u nas ludzie w hierarchii społecznej, tym są bardziej demokratyczni, a zarazem w mniejszym stopniu są oni zwolennikami egalitaryzmu. Istnieje jeden wyjątek z tej ogólnej prawidłowości – „wolność słowa” jest zaskakująco ważną wartością dla robotników. Można powiedzieć, że wysoko kwalifikowani robotnicy i inteligencja z wykształceniem uniwersyteckim uznają tę wartość z jednakową siłą. Ale jednocześnie robotnicy wykwalifikowani są właśnie zwolennikami egalitaryzmu, podczas gdy inteligencja nie. Toteż gdybyśmy szukali w naszym społeczeństwie grupy, która łącznie akceptuje zarówno wartości demokratyczne, jak i egalitarne, należałoby pamiętać o wysoko wykwalifikowanych robotnikach w naszym przemyśle. Oni są tą grupą.

Zależności między tymi dwoma typami wartości a wykształceniem, z jednej strony, i dochodami – z drugiej, wydają się uzasadniać pewne przewidywania przyszłych trendów. Jeżeli założymy, że w przyszłości poziom wykształcenia będzie wzrastać (i jeżeli dodatkowo weźmiemy pod uwagę, iż w sferze wartości deklarowanych młode pokolenie jest bardziej „demokratyczne” niż pokolenie starsze), możemy przewidywać wzrost akceptacji wartości demokratycznych i zmniejszenie intensywności postaw autorytarnych w naszym społeczeństwie w przyszłości. Przewidywanie dotyczące egalitaryzmu jest mniej jednoznaczne. Trudno jest przewidzieć, czy wzrastająca liczba ludzi w grupach o wyższych dochodach zmieni ogólne nastawienie w sferze wartości egalitarnych w kierunku obniżenia popularności tych wartości,

czy też wzrastająca ostatnio presja opinii na rzecz szybkiej (jeśli nawet nie radykalnej) egalitaryzacji społeczeństwa (który to trend obserwujemy w badaniach postaw w Polsce) będzie kształtować zarówno rzeczywistość społeczno-ekonomiczną w sferze stratyfikacji, jak i standardy akceptowane przez wystarczającą większość ludzi. W tym momencie bardziej prawdopodobna wydaje się tendencja druga, dlatego też z dużą ostrożnością stawiałbym na rosnącą egalitaryzację nastrojów społecznych, a być może, pod ich naciskiem, również i samej struktury społeczno-ekonomicznej kraju.

Ideal „porządnego człowieka” a sytuacja „wyższej konieczności”

Przejdźmy z kolei do zagadnień zaliczanych z reguły do sfery *moralności*. O niektórych sprawach mówiłem już wyżej, wspominając o dużym rygoryzmie i punitywności Polaków – o skłonności do potępiania i karania. Jednakże rzecz się oczywiście na tym nie kończy i warto jest przyjrzeć się nieco bliżej temu, co u nas rozumie się pod pojęciem „moralności”.

Pierwszy zespół wzorów i standardów zaliczanych do moralności skupia się wokół pojęcia „porządnego człowieka”, które to pojęcie wydaje się łączyć pewne konformizmy wobec obyczajowych norm i wzorów grupowych z normami altruizmu, pomocy innym i wrażliwości na sprawy innych ludzi. Porządny człowiek to taki, który nie jest nałogowym pijakiem, nie urządza awantur, a nawet (w pewnych przynajmniej kręgach) zachowuje się i ubiera w sposób właściwy. Ważnym tego elementem jest właściwe pełnienie ról w rodzinie. Ale zarazem porządny człowiek to taki, który stara się jakoś pomagać innym, nie na tyle jednak, żeby jego własny interes poniósł wskutek tego poważny uszczerbek. Ponadto kręgi społeczne, wobec których obowiązuje postulat pomocy, są też dość ograniczone. Wykraczają one oczywiście poza sferę więzi przyjacielskich – ale zaryzykowałbym tezę, iż w warunkach normalnych postulat pomocy i reguły altruizmu obowiązują porządnego człowieka wobec bliższych i dalszych znajomych. Jednakże w sytuacjach wyjątkowych (klęski żywiołowe itp.) dość nieoczekiwanie zakres kręgów, wobec których „porządny człowiek” uważa się za zobowiązanego do pomocy, rośnie, i okazuje się, iż pod warstwą frustracyjnie uwarunkowanej interpersonalnej agresji znajdujemy rozległe pokłady wzajemnej życzliwości, zrozumienia potrzeb nawet zupełnie obcych ludzi i gotowości do daleko idącej pomocy. Jednakże w sytuacjach tych nie brak też objawów drapieżnego egoizmu i zupełnej nieczułości na los innych ludzi. Sytuacje skrajne sprzyjają polaryzacji również w sprawach moralnych.

Ciekawe jest natomiast, iż sfera wartości moralnych reguluje jedynie stosunki między ludźmi jako osobami – nie obejmując – poza zawodami o wysokim etosie – sposobu pełnienia ról zawodowych. Można być „porządnym człowiekiem” będąc *zarazem* bezwartościowym pracownikiem czy zgoła łamiąc normy prawne w sferze działań instytucjonalnych. Potoczny język polski odróżnia tego, który „kradnie”, od tego, który „bierze”. Złodziej to ten, co wyciąga innemu z kieszeni – pracownik instytucji najwyżej bierze to, co mu jest potrzebne, i może on mimo to w pełni odpowiadać naszym koncepcjom porządnego człowieka.

Trwa to jednak tak długo, dopóki postrzegamy go jako „prostego człowieka”. Kiedy jednak postrzegamy go jako należącego do systemu władzy, zaostrzają się nasze kryteria moralne. Przeciętny Polak nie sądzi, aby w stosunkach z instytucjami obowiązywały go jakiekolwiek normy moralne, ale wobec przedstawicieli, zwłaszcza kierowniczych, tych instytucji stosuje on jednoznaczne kryteria i oceny moralne. Ekspedientka czy robotnik co najwyżej „biorą” – ale naczelnik gminy i wszyscy w górę od niego, jeśli postępują podobnie, są określanymi jako złodzieje. Niemal wszyscy badani przez nas studenci postawieni wobec sytuacji „mieszkanie za łapówkę” ostro potępili biorącego łapówkę urzędnika i w pełni aprobowali tych, którzy powodowani swą mieszkaniową sytuacją dali urzędnikowi tę łapówkę. Liczne kompromisy moralne, które Polacy zarówno popełniają, jak i skłonni są ostatecznie aprobować, wydają się być usprawiedliwione sytuacją „wyższej konieczności”. Wszędzie tam, gdzie ta reguła da się w odczuciu ludzkim zastosować, łagodzi ona nasze kryteria i standardy moralne. Zakres jej zastosowań wydaje się być nader rozległy.

Warto też przyjrzeć się takim wartościom, jak *prawda i godność ludzka*. Z jednej strony, trudno sądzić, iż społeczeństwo nasze uważa mówienie prawdy za ważną wartość w stosunkach międzyludzkich (tu, jak sądzę, dość istotnie różnimy się od społeczeństw anglosaskich, gdzie opinia „kłamcy” silnie dyskwalifikuje człowieka społecznie i moralnie), z drugiej zaś – jest ono niezwykle wyczulone na to, co uznaje za nieprawdę w oficjalnych enuncjacjach i środkach masowego przekazu. Ponadto wielu ludzi w naszym kraju nie widzi problemów moralnych w fakcie, iż wypowiadają oni zasadniczo różne opinie o sprawach ważnych wtedy, kiedy występują na zebraniu i wtedy, kiedy rozmawiają na łonie rodziny czy z bliskimi przyjaciółmi. Chciałoby się powiedzieć, iż ludzie ci sądzą, iż mówiąc na zebraniu nie tyle wyrażają swoje poglądy, ile raczej zachowują się według pewnego rytuału, który uważają za nieważny, bądź też zgodność z którym (a niezgodność z poglądami wypowiedzianymi prywatnie) zaliczają do omawianej wcześniej sfery „wyższej konieczności”. Anegdoty o kimś, kto „musi, bo ma żonę i dzieci”, ilustrują sposób rozumienia tej wyższej konieczności w świadomości społecznej. Ci, którzy tak postępują, w podobny sposób przestrzegają i oceniają ten typ zachowania u innych ludzi, których postrzegają jako znajdujących się w podobnej do nich sytuacji „wyższej konieczności”.

Aby jednak sytuacja taka miała miejsce, ludzie ci muszą być przez nich zaliczani do kręgu „swoich”. Sytuacja się zmienia, kiedy są oni lokowani wyżej na drabinie społecznej. Postrzegany jako mówiący nieprawdę prelegent „z góry” nie korzysta z taryfy ulgowej „działania w warunkach wyższej konieczności” w oczach tych, którzy go słuchają – nawet jeśli oni sami powodowani motywacją „wyższej konieczności” w swych wystąpieniach poprą i rozwiną jego tezy. Nie będą mieli przy tym na ogół poczucia, że kłamią, co przecież w jakiś sposób rzutuje na ich poczucie godności własnej.

Poczucie godności nie wiąże się więc u nas z prawdomównością, lecz lokuje się w innej sferze zagadnień, a mianowicie w poczuciu niezależności własnych działań od nacisku ludzi i ich opinii. „Pan mi nie będzie mówił, co ja w tej sytuacji mam robić” – oto typowa reakcja Polaka, którego poczucie godności zostało urażone. Mówiąc nieco ogólniej, sądzę, iż człowiek ma poczucie godności wtedy, kiedy w swo-

im przekonaniu spełnia on najważniejsze dla niego kryteria o słusznościowym czy powinnościowym charakterze. Czynnikiem wtórnym, ale nie bez znaczenia, jest tu poczucie społecznej aprobaty, związane ze spełnianiem słusznościowych wzorów ze strony kręgów dlań ważnych. Jeśliby tak było, to należałoby uznać, iż potrzeba niezależności, autonomii własnych działań i decyzji lokuje się dość wysoko w systemie wartości naszego narodu, współistniejąc zresztą dość zgodnie ze stosunkowo powszechnym konformizmem wobec obiegowych sądów i stereotypów.

Problematyka moralności obejmuje u nas również sprawy związane z seksem, zwłaszcza w bardziej tradycyjnych środowiskach społecznych, uznawane normy moralne (różne zresztą w stopniu swej surowości dla mężczyzn i kobiet) potępiają zdradę małżeńską. Ciekawe jest natomiast, iż pożycie seksualne młodych ludzi przed ślubem w coraz mniejszym stopniu spotyka się z dezaprobatą; ten typ sytuacji uznawany jest w wyższych grupach wykształcenia oraz wśród ogółu młodzieży za naturalny. Natomiast takie działania seksualne jak homoseksualizm spotykają się nadal z ogólnym potępieniem. Powszechnie natomiast uznawane i praktykowane jest (choć bez entuzjazmu) przerywanie ciąży.

Sprawy związane z religią

Problematyka spraw związanych z seksem stawia nas w kręgu zagadnień szczególnie silnie odczuwanych przez tradycyjną etykę religii katolickiej. Nie oznacza to, aby normy dekalogu nie akcentowały wielu zagadnień, które omawiałem wyżej w kontekście modelu „porządnego człowieka”, ale sądzę, iż w świadomości społecznej tamte inne standardy nabrały już charakteru „świeckiego”, gdy problematyka szóstego przykazania wiąże się dość ściśle w odczuciach ludzi z naukami Kościoła. W tym kontekście chciałbym powiedzieć kilka słów o typach wartości związanych z religią i Kościołem. Polska jest, jak wiadomo, krajem w przeważającej mierze katolickim. Dominuje u nas wzór tradycyjnego raczej katolicyzmu, z naciskiem na obrzędowość i rytuał raczej niż na intensywne odczuwania i przeżycia religijne czy na aktywne praktykowanie miłości bliźniego, charakterystyczne dla niektórych kręgów katolickich na Zachodzie. Nie oznacza to, iż nie ma u nas, zwłaszcza wśród młodzieży inteligentkiej, grup może bardziej nowoczesnych w swej religijności. Ale nie one nadają ton milionom katolików chodzących co tydzień do kościoła. Jednocześnie dotychczasowe badania ujawniają wpływ wykształcenia na spadek religijności – ujawniają też, iż młodsze generacje są mniej religijne od swoich rodziców. Z drugiej strony, takie rytuały jak chrzest dzieci i ślub kościelny obejmują swym zasięgiem również i spore kręgi niewierzących.

Dla ludzi uważających się za głęboko wierzących religia ich jest sprawą dla nich ważną, co nie oznacza, iż nakazy jej kształtują – poza praktykami związanymi z rytuałem kościelnym – rozległe obszary ich zachowania. Ciekawe jest natomiast, jak odbierają oni religijność innych. Sądzę, iż religijność drugiego człowieka staje się szczególnie ważna wtedy, kiedy ma on być partnerem związku małżeńskiego – albowiem w grę wchodzi wówczas religijne lub niereligijne wychowanie dzieci. Podobnie jest zresztą i z niewierzącymi, choć – jak wiemy – małżeństwa niejednorodne ze

względu na stosunek do religii nie są u nas rzadkością. Poza sferą rodzinną, religijność innych ludzi (czy jej brak) wydaje się tracić w naszym poczuciu na znaczeniu, gdy nakazy wchodzące w skład wzorca „porządnego człowieka” zachowują tu nadal swoją wagę. Nawet ludzie uznający bardzo tradycyjny typ religijności, uważający swoją własną religijność za istotny element swojej własnej moralności, akceptują na ogół pogląd, iż „niewierzący może być porządnym człowiekiem”, a więc nie uważają wiary za warunek konieczny moralności.

Odnosi się wrażenie, iż w kraju naszym *wierzenia religijne* lub szerzej – *postawy wobec religii* – *stają się powoli elementem prywatnej filozofii ludzi*, co spora część osób badanych wprost ujawnia w naszych badaniach.

Teza ta wydaje się dość ryzykowana w kraju, gdzie Kościół jest silną i nie pozbawioną wpływu polityczną instytucją, gdzie niedzielne msze są naturalnym terenem spotkania dla milionów Polaków i ewentualnego wysłuchania listów pasterskich, gdzie parafia wiejska jest nadal silnym czynnikiem społecznej kontroli (w mieście jest pod tym względem inaczej), a wybór Polaka na Papieża jednoczy cały naród – zarówno wierzących, jak i niewierzących w poczuciu narodowego triumfu. Jednakże w moim przekonaniu Kościół w Polsce nie jest instytucją integrującą wierzących w zwartą grupę społeczną wyodrębnioną w swoim poczuciu jako grupa katolików. Jest raczej postrzegany jako instytucja zaspokajająca osobiste potrzeby religijne katolików. Nie jest natomiast – podkreślam – grupą. Głównym powodem tego jest fakt, iż – w odróżnieniu od wielu innych krajów – Polska jest krajem monoreligijnym. W krajach, w których istnieje kilka religii, poczucie przynależności do tej, a nie innej grupy religijnej staje się jednym z podstawowych elementów grupowej identyfikacji (nierzadko przy tym etnicznej), gdy w Polsce powojennej (w odróżnieniu np. od przedwojennej) czynnik ten nie występuje. Wydawałoby się, iż grupą „alternatywną” mogą być u nas niewierzący, którzy stanowią niemały odsetek, zwłaszcza wśród wyższych grup wykształcenia. Jednakże kategoria ta ma w Polsce dość specyficzny charakter – postrzegają się oni i są oni postrzegani przez innych nie jako ci, którzy przeszli do innej, przeciwstawnej grupy światopoglądowej, lecz po prostu jako tacy, którzy odeszli od wiary i Kościoła.

Brak w Polsce na skalę masową „walczących przeciwników Pana Boga”, prywatny, osobisty charakter rozluźnienia więzów z wierzeniami i praktykami religijnymi nieoczekiwanie pozbawia również i wierzących grupy negatywnego odniesienia, w przeciwstawieniu do której mogliby zdefiniować religijność jako ważny czynnik swej grupowej identyfikacji. Również i to nadaje wierze Polaków cechy „prywatnej filozofii”. I dość nieoczekiwanie – przy całym swym tradycjonalizmie i innych, wspomnianych wyżej rysach nietolerancji – Polacy okazują się dość tolerancyjni na odmienność poglądów innych na sprawy religii. Niemałą rolę odgrywają tutaj również i stosunki w rodzinie – niemal każdy ma w swej rodzinie kogoś, kto dla tych czy innych powodów odszedł bliżej lub dalej od religii, co nie oznacza, iż nie weźmie on udziału w najbliższej wigilii czy nawet nie zgodzi się być ojcem chrzestnym naszego dziecka. Zamiast ostrych granic dzielących wierzących i niewierzących otrzymujemy tu płynne przejścia pomiędzy różnymi stopniami identyfikacji z katolicyzmem lub też różnymi odcieniami postawy świeckiej.

Czynniki „jednorodnego systemu wartości”

Nasuwa się pytanie, na ile uzasadnione jest mówienie w sposób ogólny, żeby nie rzec ogólnikowy, o systemie wartości całego naszego społeczeństwa. Socjolog-empiryk musi tu stwierdzić dla porządku, iż badania wykorzystane w tym eseju dotyczyły w znacznie większym stopniu zbiorowości mieszkańców miast niż wsi. Ale *zarazem* chciałbym dodać, iż od analogicznych badań nad zbiorowością wiejską spodziewam się raczej wzbogacenia tego opisu niż zakwestionowania jego istotnych rysów.

Warto też dodać, iż opisany wyżej system wartości ma ponadto wiele ciekawych cech ogólnych. Przede wszystkim cechuje go to, iż większość analizowanych wyżej wartości, w uznaniu których ludzie różnią się u nas między sobą, wykazuje pewną wyraźną tendencję: *dominują wśród nich orientacje pośrednie*, tj. umiarkowane, gdy orientacje bardziej skrajne tym są rzadsze, im bardziej „radykalny” (w dowolnym kierunku) jest ich charakter. System ten cechują ponadto słabe związki między uznawanymi wartościami a różnymi „obiektywnymi” zasadami podziału społecznego, co sprawia, iż *różne grupy społeczne w niewielkim tylko stopniu różnią się od siebie charakterem dominujących w nich wartości*. Cechuje się wreszcie brakiem silniejszych powiązań między różnymi wartościami – uznanie jednej z nich w niewielkim tylko stopniu (lub zgoła wcale) zmienia szansę uznania czy odrzucenia innych. *A więc brak jest u nas przeciwstawnych grupowych systemów wartości oraz wewnętrznie spójnych, konsekwentnych, a sobie nawzajem przeciwstawnych orientacji życiowych, ideologicznych czy moralnych*.

Sprawia to, że hipoteza „jednorodnego modelu” w opisie systemu wartości naszego społeczeństwa wydaje się być uzasadniona. Ale to, o czym piszę wyżej, świadczy o czymś więcej. Jest to bowiem model systemu wartości społeczeństwa, w którym nastąpiło silne przetasowanie dawnych grup społecznych, a w konsekwencji i przemieszanie – w sposób mniej lub bardziej przypadkowy – dawnych struktur aksjologicznych, charakterystycznych dla różnych grup społecznych. Jest to model społeczeństwa, w którym po zburzeniu przez procesy historyczne starych ośrodków krystalizacji wartości nie zadziałały nowe, dostatecznie efektywne czynniki krystalizacji wartości, które by ukształtowały możliwie spójne struktury aksjologiczne. Przyczynę tego widziałbym w braku więzi na skalę „szerszą niż skala grup pierwotnych, opartych na kontaktach bezpośrednich, w braku instytucjonalnej artykulacji interesów i dążeń różnych grup społecznych. Jest to wreszcie model społeczeństwa, w którym pewne wartości ideologiczne adresowane były do społeczeństwa jako całości i internalizacja ich zakończyła się częściowym przynajmniej sukcesem, gdy internalizacja innych elementów ideologii „nadawanej” napotykała dość wyraźny opór. Źródeł tego należy szukać nie tylko w normalnym w takich sytuacjach oporze substancji społecznej przeciwko szybkim zmianom, lecz również we wspomnianych już wyżej nieufnościach między światem ludzi a światem instytucji, w tym przypadku również i tych instytucji, które nadawały lub przekazywały treści światopoglądowe adresowane do narodu.

Widzimy więc, iż zarysowana wyżej struktura społeczeństwa polskiego jako „federacja grup pierwotnych zjednoczonych we wspólnocie narodowej” znajduje swój wyraz również i w bardziej całościowym obrazie systemu wartości tego społeczeństwa.