

Piotr Tomaszewski

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0009-0007-6944-2092

Spółeczeństwo masowe i jego wybrani krytycy w historii myśli politycznej i prawnej.

Od de Tocqueville'a do Marcusego

ABSTRACT

Mass society and its selected critics in the history of political and legal thought. From de Tocqueville to Marcuse

The purpose of this article is a comparative analysis of several selected political-legal and sociological analyses of the phenomenon of mass society. The first part of the article analyses it in the context of the democratization process that progressed in the 19th century. The authors whose perspectives I use in this part are Alexis de Tocqueville and John Stuart Mill. The second part of the article looks at the period at the turn of the 20th century, when certain phenomena associated with the emergence of mass societies proved to be fertile ground for the rise of totalitarianism. The authors whose criticism is used in this section are Gustave Le Bon and Hannah Arendt. In the third part of the article, I use the writings of authors who described Western mass societies after World War II - Erich Fromm, David Riesman and again Hannah Arendt. All three authors posed paradoxical theses, boiling down to the fact that the phenomenon of massification led to the loneliness of the individuals who formed them. The last part of the text shows the critique of mass culture in Herbert Marcuse's book *One-Dimensional Man*, chosen as a representative example of the ideology of the May '68 revolt, which the author of the text interprets, among other things, as an expression of opposition to the standardization of human existence, which was inherent in all major critiques of mass society.

Keywords: John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Gustave Le Bon, Hannah Arendt, Herbert Marcuse

„Złoty wiek pewności i bezpieczeństwa” – tak z perspektywy czasu przez austriackiego pisarza Stefana Zweiga zostało określone XIX stulecie¹. Na tle burzliwego i rewolucyjnego wieku XVIII i obfitującego w dwie wojny światowe i brutalne formy totalitaryzmu wieku XX, okres stu lat między

¹. Zweig, *Świat wczorajszy*, przeł. M. Wisłowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958, s. 13.

rokiem 1800 a 1900 – lub też przyjmując nieco bardziej „symboliczną” systematykę, między Kongresem Wiedeńskim w 1815 roku a wybuchem pierwszej wojny światowej w roku 1914 - jawi się istotnie w sposób na wyraz nieefektywny. Po pierwsze więc, brak w tym okresie wojen, w które zaangażowane byłyby wszystkie, a przynajmniej większość mocarstw. Jedyną, w której udział brały się więcej niż dwa z nich była Wojna Krymska (1854-1856), kiedy to naprzeciwko Rosji stanęła Wielka Brytania i Francja². Pomimo gwałtownego wzrostu liczby ludności, w wieku XIX mniej Europejczyków zginęło na polach bitew, niż miało to miejsce w stuleciu poprzednim. Próżno było szukać także innych form masowej przemocy³. Rewolucje, nawet jeśli odgrywały istotną rolę symboliczną – tak jak choćby wydarzenia Wiosny Ludów (1848-1849) – nie zmieniały krajobrazu politycznego Europy w sposób tak drastyczny jak wydarzenia z końca XVIII stulecia we Francji i nie pochłaniały tak dużej liczby ofiar. XIX wieczny spokój był też wyrazem liberalnej wolności, pojmowanej w tym czasie przede wszystkim w sposób negatywny, to znaczy, jako wolność od państwa i jego nadmiernej ingerencji w życie jednostek - budzącej nostalgię niektórych autorów zwłaszcza na tle XX-wiecznych eksperymentów z inżynierią społeczną⁴.

Ten brak krwawych dat zaczepnych wyznaczających rytm równoległym epokom, nie powinien nam jednak przysłaniać ważnego znaczenia XIX wieku, który z perspektywy ponad 120 lat jawi się przede wszystkim jako „wiek-proces”, naznaczony poprzez gwałtowny postęp społeczno-ekonomiczny. Rewolucja przemysłowa w sposób istotny przyspieszyła wzrost gospodarczy, który do jej początków wynosił zaledwie 0,5% rocznie, teraz przyspieszył zaś do 1-2% rocznie w wiodących w tym procesie krajach. Erozji ulegały pozostałości feudalizmu, wraz z rozwojem gospodarczym arystokrację z urodzenia zastępowała burżuazja, nierówność stanowa, uświęcona tradycją i przesądem ustępowała zaś pozbawionej tego rodzaju legitymacji „wyższego rzędu” nierówności ekonomicznej. Imponujący i istotny był też skokowy wzrost urbanizacji, który doprowadzał do rozrastania się przemysłowej klasy robotniczej – w 1800 roku tylko 20% ludności Wielkiej Brytanii mieszkało w miastach, w 1900 roku było to już 75%, ludność samego Londynu wzrosła zaś z 1 miliona do 6,5 milionów⁵.

Wypada jednak zgodzić się z hiszpańskim filozofem i pisarzem Jose Ortegą y Gassetem, że aby uświadomić sobie w pełni XIX – wieczny „rozrost życia” wystarczy tak naprawdę tylko jedna statystyka: wzrostu populacji. „Od wieku VI , kiedy to zaczyna się historia Europy, do roku 1800 –

² E. Hobsbawm, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX – stulecie*, przeł. M. Król, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 32.

³ J. W. Muller, *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*, przeł. J. Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 18.

⁴ Zob: F. Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2019.

⁵ Podczas przytaczania tych statystyk korzystam z danych dostępnych na stronie Our World in Data, [dostęp 17 listopada 2024], <https://ourworldindata.org/how-urban-is-the-world>.

to znaczy przed dwanaście wieków – liczba ludności Europy nie zdołała przekroczyć 180 milionów. Natomiast w okresie od 1800 do 1914 – a zatem w nieco ponad sto lat – liczba ludności Europy wzrosła od 180 do 460 milionów! Uważam, iż porównanie tych dwóch liczb wystarczy, by rozproszyć wszystkie wątpliwości co do możliwości rozrodczych ubiegłego wieku. W ciągu trzech pokoleń wyprodukował on tak olbrzymią masę ludzką, że zalała ona jak lawa scenę dziejów”⁶. Jest więc dla nas oczywiste, że nim zaczniemy wyciągać konkretne wnioski na temat jakościowej przemiany świata na przestrzeni wspomnianego stulecia, nie możemy nie uwzględnić jego przemiany ilościowej. Życie publiczne o tak nieporównywalnie większej skali niż we wcześniejszych wiekach po prostu nie mogło rządzić się identycznymi prawami i nie stwarzać poczucia dezorientacji dla kogokolwiek, kto próbował analizować je za pomocą tradycyjnych, racjonalistycznych XVIII wiecznych kategorii – a tym bardziej dla tego, kto pragnął je za pomocą tych narzędzi okiełznać.

Termin jakim jest „społeczeństwo masowe” zdaje się należeć w naukach społecznych do tego zbliżonego zbioru pojęć, co termin „neoliberalizm”. Oba określenia często bywają używane opisowo, jednak przede wszystkim przez analityków nastawionych do tych zjawisk w sposób negatywny. Tym bardziej więc, rzadko kiedy ktoś, kto miałby zostać do tej kategorii przypisany sam etykietuje się w ten sposób – ktoś powszechnie uważany za neoliberalą niemal zawsze uzna to za nieuzasadnioną generalizację. I tak samo jest w przypadku „człowieka masowego”, który ze swej „masowości”, częstokroć utożsamianej z konformizmem, zanikiem indywidualności i podatnością na manipulację niemal z definicji nie może sobie zdawać sprawy. Homogenizacja jednostek, które wobec niespotykanego wcześniej rozrostu społeczeństwa stają się wobec niego bezradne jest z resztą jedną z najpopularniejszych obserwacji pojawiających się przy różnych próbach konceptualizacji tego pojęcia. Ewentualna odmiennność od powszechnie przyjętych wzorców zaciera się, często wskutek mniej lub bardziej subtelnej stygmatyzacji albo po prostu za sprawą – o czym będzie jeszcze mowa w niniejszym artykule – utraty swojego „politycznego” znaczenia. Proces ten jest zresztą naturalną konsekwencją samego wzrostu populacji, bowiem jak zauważa Hannah Arendt, im więcej ludzi, tym bardziej prawdopodobne, że będą się oni zachowywać według schematów, coraz mniej tolerując odstępstwa. To właśnie na tym założeniu - zdaniem wspomnianej autorski - było oparte powstanie nowożytnych nauk o zachowaniu, zwłaszcza ekonomii i towarzyszącej jej statystyki, której prawa mają zastosowanie tylko w przypadku wielkich liczb i długich okresów, bowiem to w nich zaciera się znaczenie elementu losowego - a więc wszystkiego, co nie jest codziennymi i automatycznymi tendencjami⁷.

Szczegółowe definiowanie „społeczeństwa masowego” wydaje się jednak nie tylko zbędne,

⁶ J. O. Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Wydawnictwo Replika, Warszawa 2016, s. 67- 68.

⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

ale też niemożliwie, bowiem jak zauważa jedna z autorek, pojęcie to przewija się w historii nauk politycznych i w socjologii w bardzo różnych kontekstach i z różną regularnością - pojawia się, by następnie zniknąć i znów wyłonić się w celu opisanie innego tym razem zjawiska⁸. Raz jest to specyfika życia miejskiego, innym razem mechanizm polityczny wynoszący do władzy autokratów, jeszcze kiedy indziej analiza kultury popularnej. To właśnie ta niejednoznaczność czyni to pojęcie tak interesującym, zarazem ujawniając niespotykaną potęgę zjawiska pochłaniającego różnorodne dziedziny życia. Wydaje się jednak, że w każdej z tych analiz obecny jest wspomniany pesymistyczny element utraty indywidualizmu i infantylizacja „masowego” człowieka.

Prezentowany artykuł - w którym współwystępuje ze sobą analiza polityczno – prawna i socjologiczna - ma na celu przyjrzenie się kilku reprezentatywnym koncepcjom, które pojawiały się na różnych etapach historycznych i wykazanie z jak różnych perspektyw były one formułowane. Omówimy więc kolejno obserwacje, które na temat zjawiska społeczeństwa masowego poczynili Alexis de Tocqueville i John Stuart Mill, Gustave Le Bon, Erich Fromm, David Riesman i Hannah Arendt a także inspirujący Rewoltę Maja '68 teoretycy Szkoły Frankfurckiej, których sztandarowym przedstawicielem został uznany Herbert Marcuse. Nie będzie dla nas dużym zaskoczeniem, gdy zauważymy, że to właśnie w wieku XIX, który niespotykany wcześniej wzrost populacji łączył z podniesieniem poziomu życia i powszechną demokratyzacją, „masowy” typ człowieka zostaje opisany po raz pierwszy.

1. Liberalizm demokratyczny wobec tyranii większości.

Powstanie społeczeństw masowych w XIX wieku

Taki właśnie opis, cechujący się dużą ambiwalencją w ocenie zjawiska, zawierają traktaty klasycznych ideologów liberalizmu demokratycznego połowy XIX stulecia – Alexisa de Tocqueville’a oraz Johna Stuarta Milla. Ową ambiwalencję ujawnia już zresztą przyjęta przeze mnie klasyfikacja ideologiczna obydwu myślicieli: ich demokratyzm łączył się w optymistyczną perspektywę na modernizacyjny potencjał włączenia do życia publicznego niespotykanej dotąd liczby ludzi⁹. Zarówno de Tocqueville jak i Mill wyrażali wiarę w obywatelski obowiązek

⁸ M. Marody, *Indywidualizowane społeczeństwo masowe*, *Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny*, Rok LXXXII – zeszyt 3 – 2020.

⁹ Samego de Tocqueville’a – w przeciwieństwie do J. S. Milla - rzadko klasyfikuje się jako „liberała demokratycznego”, jednak taka kategoryzacja wydaje się uprawniona, ponieważ jego obserwacja procesu demokratycznego jest zbliżona zarówno merytorycznie jak i ocennie do tej Millowskiej. Być może narastający wraz z kolejnymi stronami *O demokracji w Ameryce* pesymizm i delikatne zawłaszczenie recepcji tego myśliciela przez prawię spowodowały, że często nie docenia się, że magnum opus Francuza jest w wielu momentach także apologetyczne wobec demokratyzacji, czego przykłady zostaną opisane w niniejszym tekście. Na temat prób sklasyfikowania de Tocqueville’a jako przedstawiciela liberalizmu, konserwatyzmu albo republikanizmu a także jego podobieństw z katolicką nauką społeczną zob. M. Tracz – Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville’a*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 387 i nn.

przyczyniania się do budowania dobra wspólnego i nie sądzili, że bez zapewnienia szerokim masom społecznym partycypacji w tej przestrzeni – choćby w postaci powszechnego prawa wyborczego - możliwy jest jakikolwiek długoterminowy postęp ludzkości. Jednocześnie ich liberalizm wynikał właśnie z obserwacji negatywnych skutków ubocznych tego procesu i kształtował się tyleż równolegle, co w opozycji do pro-demokratycznego komponentu ich poglądów. Wzrastająca siła mas wiązała się dla nich nieuchronnie z osłabieniem głosu jednostek, a co za tym idzie – z tyranią większości (i przeciętności) tak w sferze gustów, upodobań i stylów życia jak i w sferze opinii i reprezentacji politycznej. Obaj myśliciele byli świadomi tego nieustannego napięcia między równością i wolnością, który w ich pisarstwie jawi się jednocześnie jako niemożliwy do całkowitego przezwyciężenia konflikt pomiędzy odpowiednio egalitaryzmem i elityzmem¹⁰.

Dzieło de Tocqueville’a *O demokracji w Ameryce*, którego pierwszy tom ujrzał światło dzienne w roku 1835, drugi zaś w roku 1840 jest właśnie przede wszystkim przykładem opisu rodzącego się społeczeństwa masowego - pomimo, że francuski arystokrata oczywiście nie posługuje się jeszcze tym terminem. Choć de Tocqueville, zgodnie z tytułem opisuje społeczeństwo amerykańskie, szybko staje się jasne, że chodzi mu nie tyle o ówczesną Amerykę, co o przyszłość Europy a w dalszej perspektywie być może i całego świata. Ameryka – budowana niejako od podstaw na ideałach Oświecenia i nie musząca przez to zmagać się z pozostałościami feudalizmu – stanowiła dla de Tocqueville’a przede wszystkim wzór tego, czym za niedługo miały stać się społeczeństwa europejskie, w których nowy świat wciąż koegzystował ze starym.

Z jednej strony więc społeczeństwo demokratyczne to dla Tocqueville’a tyle, co rozumiane w dzisiejszych kategoriach społeczeństwo obywatelskie. Na kartach *O demokracji...* znajdujemy budującą apoteozę powszechnego politycznego zaangażowania. W Ameryce: „(...) nie mamy do czynienia z jakąś częścią narodu, który stara się poprawić sytuację społeczeństwa: zadanie to przyjmuje na siebie cały naród. Chodzi nie o to, aby zaspokoić potrzeby i zapewnić wygody jednej warstwy, ale wszystkich jednocześnie”. (...) Ledwie zejdziemy na ziemię amerykańską, już znajdujemy się w samym centrum wielkiego podniecenia: ze wszystkich stron dochodzi wrzawa, dociera do nas jednocześnie tysiąc głosów, a każdy z nich wyraża jakieś społeczne potrzeby. Wszystko dookoła znajduje się w ciągłym ruchu: tutaj mieszkańcy jakiejś dzielnicy zebrali się, by radzić nad kwestią budowy kościoła, tam odbywają wybory jakiegoś delegata, dalej deputowani z całego hrabstwa zjeżdżają się pospiesznie do miasta, by rozważyć pewne lokalne ulepszenia, ówdzie miejscowi rolnicy porzucają swe pola, by omówić projekt drugiego lub szkoły. Jedni obywatele zbierają się tylko po to, by oświadczyć, że nie zgadzają się na jakieś posunięcia rządu, inni zaś po to,

¹⁰ M. Król, *Krótką historią myśli politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019, s. 140. Król posuwa się nawet nieco dalej, nazywając doktrynę Milla „arystokratyzmem demokratycznym”. *Ibidem.*, s. 145.

by ogłosić, że ich zdaniem ludzie stojący aktualnie u steru są ojcami narodu. A oto jeszcze inni, którzy uważając pijaństwo za źródło wszelkiego zła, uroczyście zobowiązują się do dawania przykładu wstrzemięźliwości¹¹”.

To ożywienie jest dla de Tocqueville’a równoznaczne z „praktykowaniem wolności” i ma dla niego tak wielką wartość, że nie może zostać ona zanegowana nawet przez złe decyzje polityczne, które nieuchronnie wiążą się z kolektywnością ich podejmowania. Wartością włączenia mas do polityki nie jest bowiem natychmiastowa trafność stawianych diagnoz – jest nią natomiast wspólne uczenie się na błędach i wymienianie przeczących sobie perspektyw w procesie nigdy niekończącej się deliberacji¹². Nawet jeśli inteligentny absolutyzm wiąże się z większą precyzją i wytrwałością w realizowaniu stawianych sobie zadań, to nigdy nie jest w stanie rozbudzić identycznych pokładów energii, które demokracja wyzwala w masach niejako samorzutnie. Widać więc, że demokracja, rozumiana jako pewien proces społeczno - polityczny, a nie jako konkretny porządek instytucjonalny, to dla de Tocqueville’a coś w rodzaju hayekowskiego „porządku spontanicznego”, który, choć tworzony kolektywnie przez niewybredne umysły, długoterminowo okazuje się bardziej inteligentny niż jakikolwiek projekt, który mógłby samodzielnie wymyślić najbardziej oświecony despota czy nawet Platoński król – filozof¹³.

Jednak dostrzeżenie mądrości, jaka tkwi w masach nie pozwala de Tocqueville’owi nie uświadomić sobie ich degeneracyjnego potencjału. „Tyrania większości”, pojęcie tak często pojawiające się w różnych opracowaniach i interpretacjach *O demokracji*... wiązała się dla francuskiego arystokraty z czymś o wiele głębszym niż tylko z możliwością każdorazowego narzucania mniejszościom niekorzystnych dla nich rozwiązań prawnych i z czymś, co powraca w późniejszej krytyce społeczeństwa masowego, niezależnie od konkretnego kontekstu przywołania tego terminu – mianowicie z uniformizacją myślenia. I ta diagnoza de Tocqueville’a nie jest oczywiście czarno – biała: nie znajdujemy w niej tylko dychotomicznego przeciwstawienia samodzielnie myślącej i odpowiedzialnej jednostki, bezmyślnemu tłumowi. Podobnie jak Edmund Burke krytykujący rewolucję francuską za skazaną na porażkę próbę zbudowania nowego świata

¹¹ A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 185.

¹² To właśnie ten republikański duch, utożsamiający wolność nie z wyzwoleniem od arbitralnego przymusu państwowego a z dostępem do sfery publicznej miał zdaniem Hanny Arendt towarzyszyć pierwotnie ideologii amerykańskich Ojców Założycieli. Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003.

¹³ Rozróżnienie na „porządki skonstruowane” i „porządki spontaniczne” wprowadził Friedrich August von Hayek. Porządki skonstruowane cechują się tym, że ustanawiane są w konkretnym, z góry zaplanowanym celu. Porządkiem skonstruowanym jest na przykład socjalistyczna gospodarka. Porządki spontaniczne powstają zaś oddolnie, jako wyraz procesów ewolucyjnych i jako iloczyn interakcji wielu jednostek, które działają w bardzo różnorodnych celach. Dla Hayeka porządkami spontanicznymi była na przykład gospodarka rynkowa. Zob. F. A. Hayek: *Prawo, legislacja i wolność*, przeł. G. Łuczkiewicz, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa 2020. Pisma Milla, Tocqueville’a oraz (w najbardziej widocznym stopniu) Hanny Arendt można interpretować jako postulujące dążenie do systemu politycznego, który najefektywniej łączyłby te dwa rodzaje porządków, ustanawiając instytucjonalne, świadomie zaprojektowane ramy dla pielęgnowania ludzkiej spontaniczności.

wyłącznie na gruncie abstrakcyjnego rozumu¹⁴, de Tocqueville docenia rolę zbiorowego przesądu: „(...) bez wspólnych idei nie ma wspólnego działania, a z kolei bez wspólnego działania istnieć mogą jednostki, ale nie społeczeństwa. Istnienie, a w szczególności dobrobyt społeczeństwa wymaga, by umysł wszystkich obywateli łączyło i trwale spajało ze sobą kilka zasadniczych idei. Ten stan rzeczy może powstać jedynie w wypadku, gdy wszyscy ludzie czerpią niektóre opinie ze wspólnego źródła i godzą się przyjmować pewną opinię zastanych przeświadczeń¹⁵” Mechanizm ten, będący nieodzownym warunkiem powstania i zarazem trwania jakiegokolwiek społeczeństwa, zawiera jednak zdaniem Francuza także potencjał do jego degeneracji. I taki właśnie proces następował w Ameryce. Demokracja obalwszy autorytet wybitnych jednostek, uwzniośliła tym samym autorytet anonimowej zbiorowości: „W miarę jak obywatele stają się do siebie podobni, każdy z nich jest mniej skłonny ślepo zawierzyć jakiemuś człowiekowi lub warstwie ludzi. Wzrasta wiara w masy i opinia publiczna obejmuje rządy nad światem¹⁶”. Tym samym demokratyczny układ społeczny zaczyna być pożerany przez ujednolicenie opinii, pomimo tego, że cała jego legitymizacja opierała się na zwiększeniu ich różnorodności. Ponadto w demokratycznym społeczeństwie masowym opisanym przez de Tocqueville’a pod pewnymi względami utrudniony jest nie tylko prawdziwy indywidualizm, ale także powiązana z nim zdolność do samotnej kontemplacji. Ożywienie i aktywność, ciągły gwar nowego świata nie pozwalają obywatelom zatrzymywać się dłużej na nad jakąkolwiek głębszą refleksją. Tempo życia i wielozadaniowość wymuszają zadowalanie się cząstkowymi wynikami, myślowymi skrótami tudzież, by użyć określenia samego de Tocqueville’a „ideami ogólnymi”. W ten sposób masowy człowiek demokratyczny, nieporównywalnie bardziej mobilny i uniwersalny od człowieka ery arystokracji, zostaje jednocześnie skazany na płytką refleksję wobec każdego fragmentu rzeczywistości, jakim zaczyna się intelektualnie zajmować¹⁷.

¹⁴ Zob: E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

¹⁵ *O demokracji w Ameryce, op. cit.*, s. 275.

¹⁶ *Ibidem*, s. 276.

¹⁷ *Ibidem*, s. 282. W podobnym duchu utrzymana jest zresztą de Tocqueville’a krytyka kultury masowej, najbardziej widoczna w krytyce demokratycznej literatury: „Ludzie nie traktują radości literackich jako głównego uroku swojego życia, ale uważają je za niezbędne wytchnienie po trudach pracy. Ludzie tego pokroju nigdy nie zdobędą dostatecznie głębokiej znajomości sztuki literackiej – niuanse umkną im zawsze. Mogą poświęcić literaturze jedynie niewielką część wolnego czasu, chcą go w pełni wykorzystać. Lubią książki, które można zdobyć, które szybko się czyta i których lektura nie wymaga uczonych studiów. Żądają łatwego piękna, które oddaje się bez oporu i którym można cieszyć się na poczekaniu”. *Ibidem*, s. 307. Znacznie ciekawsza jest jednak ogólniejsza refleksja de Tocqueville’a na temat podejścia do kultury współczesnych mu Amerykanów. Z jednej strony więc, demokracja może sprzyjać kulturze, bowiem umożliwia szybkie wzbogacenie się. Uwolnienie człowieka od materialnych trosk pozwala zająć się mu potrzebami duchowymi. Ale demokracja niesie też ryzyko instrumentalizacji kultury: „W czasach demokracji ludzie, będąc wykształconymi i wolnymi nie są oddzieleni od siebie żadnymi barierami i nic nie zmusza ich do pozostawiania na swoim miejscu. Dlatego też wnoszą się i upadają ze szczególną łatwością. Wszystkie warstwy społeczne obserwują się nieustannie. Mają wiele wspólnych spraw, mieszają się między sobą, naśladują się i sobie zazdroszczą (...). Człowiek ze wsi próbuje upodobnić się do człowieka z miasta a prowincja do metropolii. Dlatego nikt nie pozwala się łatwo sprowadzić do rzędu istoty zajętej wyłącznie materialnymi zabiegami i nawet najskromniejszy rzemieślnik od czasu do czasu przejawia zainteresowanie sprawami umysłowymi”. *Ibidem*, s. 296. Optymistyczny ton tego fragmentu zdaje się sugerować, że de Tocqueville nie całkiem uświadamiał sobie złowrogą stronę tego procesu. Podczas, gdy człowiek

W swych analizach społeczeństwa amerykańskiego de Tocqueville przyjmował przede wszystkim perspektywę socjologa, w związku z czym, opisując blaski i cienie „nieuchronnego marszu ku równości” - wbrew przypisywanej mu niekiedy łatce „konserwatysty” - unikał jednoznacznego wartościowania i opowiadania się po którejkolwiek ze stron procesu dziejowego. Tego chłodnego dystansu pozbawiony był zaledwie rok młodszy J. S. Mill, dla którego ten marsz ku równości był w sposób wyraźniejszy równoznaczny z postępującym na przód marszem ku dominacji przeciętności nad oryginalnością i geniuszem.

Oczywiście i demokratyzm J.S. Milla był jego czasach radykalny - w wydanej w 1859 książce *O rządzie reprezentatywnym*¹⁸ Mill argumentował za poszerzeniem prawa wyborczego, posługując się podobną linią argumentacyjną, co de Tocqueville – tylko system wyborczy, którego naczelną wartością jest partycypacja jak najszerszego kręgu obywateli w życiu politycznym, ma szanse efektywnie torować postęp. Ale owa „reprezentatywność” postulowanego Milla rządu, to w dużej mierze właśnie efektywne zabezpieczenie go od wpływów mas i od niesionej przez niej tyranii opinii publicznej, przed którą przestrzegał de Tocqueville. Można ją porównać do swoistego prawa antymonopolowego na „wolnym rynku idei”. Zgodnie z tym tokiem, prawo głosu miałyby nie przysługiwać obywatelom nie umiejącym czytać i pisać, zaś najbardziej wykształconym przysługiwać miałyby po kilka głosów (tzw. koncepcja „głosu pluralnego”). Władza wykonawcza, utożsamiana z władzą ekspercką, czy też, ujmując to w dzisiejszych terminach - merytokratyczną - miałyby zaś zostać możliwie najmocniej instytucjonalnie oddzielona od władzy ustawodawczej¹⁹. Ujmując tę kwestię w kategoriach de Tocqueville’a, można powiedzieć, że parlament miał być dla Milla reprezentacją „ciepłych” zalet nowego, demokratycznego świata, zaś władza wykonawcza – kontemplacyjnych i „chłodnych” atutów minionej, arystokratycznej epoki²⁰.

Elitaryzm Milla sięgał jednak znacznie głębiej. W pracy *O wolności* ten sam tok myślowy, który kazał Millowi obawiać się o to, że głos wybitnych jednostek zostanie zgłuszony w zgiełku

arystokratyczny widział kulturę jako wartość samoistną, człowiek demokratyczny zaczyna podchodzić do niej merkantylnie. Kultura zaczyna funkcjonować jako refleks świata, w którym gwałtowne zwiększenie mobilności społecznej odbiło się jednocześnie na autonomii sfer życia uznawanych za wartościowe właśnie dlatego, że były one wyjęte spod „odczarowanej” logiki doraźnego zysku. Teraz i one zaczęły być wykorzystywane po prostu jako kolejne - tyle że lepiej zakamuflowane – formy „kapitału”, który można wykorzystać do społecznej gry o dominację. Więcej na ten temat w kontekście współczesnym Por: P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022.

¹⁸ Zob: J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, przeł. Jacek Hołówka, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1995.

¹⁹ Zaskakujące podobieństwo w diagnozach de Tocqueville’a i Milla przestaje zaskakiwać, kiedy na kartach *Autobiografii* Milla znajdujemy fragment, w którym Anglik pisze o tym, że to lektura *O demokracji w Ameryce* była główną, bezpośrednią inspiracją dla napisania książki o reprezentacyjnej formie rządów. Zob: J. S. Mill, *Autobiografia*, przeł. M. Szerer, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946, s. 123.

²⁰ Tego rodzaju imperatyw „równoważenia” demokracji sięga oczywiście dużo dalej, aż do Arystotelesowskiego „złotego środka” w postaci syntezy oligarchii i demokracji, jaką była *politeja*. Znamienny dla Milla kult ekspertów nasuwa jednak skojarzenia także z platońską koncepcją rządów „królów filozofów”. Adam Czarnota przytacza nawet określenie kształtu idealnego państwa postulowanego przez Milla jako „platońskiej demokracji” (sic!). A. Czarnota. *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1986, s. 110.

tłumu podczas debaty politycznej, przeniesiony na grunt życia codziennego prowadził go do konstatacji, że powstanie społeczeństwa masowego wypiera na tej płaszczyźnie wszelką oryginalność, autentyczne życie zwrócone ku tożsamości ze sobą zastępuje zaś bezrefleksyjną egzystencją poddanej mechanicznemu naśladownictwu dominujących trendów. Tyrania większości, piszę Mill, to też tyrania zwyczaju nad tym, co niezwykle i niebanalne ²¹: „Tam, gdzie regułą postępowania jest nie własny charakter, lecz tradycje lub zwyczaje innych ludzi, brak jednego z głównych składników ludzkiego szczęścia i i najważniejszego składnika indywidualnego i społecznego postępu (...) Nikt nie zaprzeczy, że należy uczyć i wychowywać młodzież tak, aby mogła poznać i spożytkować ustalone rezultaty ludzkiego doświadczenia. Lecz przywilejem i właściwością człowieka dojrzałego jest wyzyskiwanie i tłumaczenie obcego doświadczenia na swój własny sposób (...) Zwyczaje są wytworem zwykłych okoliczności i charakterów a jego okoliczności i charakter mogą być niezwykle²² (...) Kto [zaś] nie posiada własnych pragnień i popędów, ma tyle charakteru, co maszyna parowa (...) We wczesnych stadiach rozwoju społecznego siły indywidualności mogły istotnie przewyższać zdolność społeczeństwa do ich poskramiania i kontrolowania. Był kiedyś nadmiar indywidualnej samorządności i zasady społeczne miały z nim ciężką walkę (...) Ale teraz społeczeństwo osiągnęło wyraźną przewagę nad indywidualnością i naturze ludzkiej nie grozi dziś niebezpieczeństwo nadmiaru, lecz braku osobistych popędów i skłonności”.

Znając życie osobiste Milla trudno nie odnieść wrażenia, że fragmenty te mają silnie autobiograficzny wydźwięk. Mill dojrzewał niemal w laboratoryjnych warunkach – izolowany od rówieśników przez ojca, zmuszany od najmłodszych lat do nauki klasycznej greki i łaciny, od kołyski kształcony na geniusza i pozbawiony normalnego dzieciństwa wyrósł na jeden z najoryginalniejszych umysłów swoich czasów. Do śmierci nie wyzwolił się jednak z piętna niezwyklego dzieciństwa i pozostał dobrowolnym samotnikiem, u którego miłość do ludzkości mogła wyrażać się tylko zza wyraźnej linii demarkacyjnej, jaką pragnął rozdzielić od siebie także innych ludzi²³.

Nawet jeśli przyjmiemy, że osobista perspektywa Milla nie pozwalała mu spojrzeć bardziej neutralnym okiem na życie pospolite i że jak zauważył polski historyk idei Paweł Śpiewak: „w imię własnego idealizmu zbliża się on niebezpiecznie do swoistego terroru oryginalności i nieprzeciętności²⁴”, jednocześnie radykalnie dewaluując wartość życia niespełniającego tych

²¹ Ta krytyka „zwyczaju” podobnie jak u de Tocqueville’a w mniejszym stopniu jest krytyką tradycji, a w większym – przysłowiowych „nowinek” i „mód”, także przyjmowanych w odruchu stadnym, jednak częstokroć wobec wielowiekowych tradycji antagonistycznym. W kategoriach zaproponowanych przez Davida Riesmana, o których będzie mowa w trzeciej części artykułu Mill oraz de Tocqueville analizują więc nie osobowość sterowaną tradycją, a osobowość – w kształcie właściwym dla ich czasów - „zewnątrzsterowaną”.

²² J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1999, s. 72-73.

²³ *Autobiografia*, op. cit. s. 139 – 140.

²⁴ P. Śpiewak. *John Stuart Mill – cnota i liberalizm* [w] *O wolności*, op. cit. s. 11.

standardów²⁵, to z perspektywy czasu dobrze widać, że ta obrona autonomii jednostki wobec stadnego odruchu wynikała z prawidłowej intuicji, co do kierunku, w którym istotnie zmierzała najbliższa przyszłość Europy. Po ponad stu latach szybkiego przyrostu naturalnego i postępującej demokratyzacji nadchodzący wiek XX jawił się jako wiek życia masowego, w którym miała spełnić się w szczególności jedna nieuniknionych konsekwencji niepowstrzymanego marszu ku równości przepowiedziana przez de Tocqueville'a na finalnych kartach *O demokracji w Ameryce* – centralizacja władzy²⁶.

2. Społeczeństwo masowe i totalitaryzm

Należy pamiętać, że zarówno de Tocqueville jak i Mill proces umasowienia opisywali na przykładzie krajów anglosaskich - Stanów Zjednoczonych oraz Anglii - w których silne było wciąż dziedzictwo liberalnych, mieszczańskich rewolucji, a prawa jednostki, tak w sferze politycznej jak i w sferze dyskursywnej pozostawały pod relatywnie trwałą ochroną. Sytuacja miała się tam zresztą podobnie z innymi ideami Oświecenia, takimi jak wiara w liniowy postęp historii oraz, co szczególnie istotne w kontekście tej części artykułu, potęgę ludzkiego rozumu. Inaczej było w Europie kontynentalnej. To wtedy tryumfy święcą będące niewątpliwie odmianą miękkiego irracjonalizmu ruchy narodowowyzwoleńcze, którym grunt zbudowała już romantyczna reakcja na XVIII wieczny racjonalizm w pierwszej połowie XIX wieku. Przełom XIX i XX wieku przyniósł światu także Nietzscheańskie koncepcje „woli mocy” oraz radykalnie podważającą wiarę w ludzkie samopoznanie psychoanalizę. Ta ostatnia szybko okazuje się zresztą oferować narzędzia mogące z powodzeniem służyć także do analizy rzeczywistości społecznej poza gabinetem terapeutycznym. Populacja Europy w 1861 roku, gdy J.S. Mill pisał swój traktat *O wolności* wynosiła już 290 milionów osób, do roku 1900 wzrosła o kolejne 100 milionów. Zarówno ten, kto pragnął wyrzucić do góry nogami ówczesny porządek społeczny jak i ten, kto pragnął go za wszelką cenę utrzymać musiał więc nauczyć się

²⁵ Rzut oka na całokształt dorobku Milla każe powątpiewać, czy ta obrona indywidualności jest całkowicie konsekwentna. Szczególnej kontrowersji dostarcza tu słynny fragment pracy *Utylitaryzm*, w którym Mill niuansując Benthamowski rachunek użyteczności wprowadza rozróżnienie na przyjemności wyższego i niższego rzędu: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia. Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem”. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 17--18. Adam Czarnota trafnie zauważa, że chęć Milla, aby wszyscy stali się Sokratesami wiązała się z bardzo konkretną (i w praktyce nieosiągalną dla większości ludzi) wizją dobrego życia, której autorytatywna apologia na kartach *Utylitaryzmu* może być poczytywana jako sprzeczna z popieraną przez niego w innych miejscach nieskrępowaną różnorodnością ludzkich charakterów. John Stuart Mill. *Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, op. cit. s. 37 i nn.

²⁶ Ta centralizacja miała różne oblicza. De Tocqueville przewidywał raczej powstanie subtelnego despotyzmu, który utożsamilibyśmy bardziej z powojenną dominacją bezosobowej biurokracji niż z systemami totalitarnymi: „Wydaje się, że gdyby w dzisiejszych demokratycznych społeczeństwach panował despotyzm, miałby on odmienne oblicze. Byłby bardziej wszechobecny i łagodniejszy, degradowałby człowieka nie dręcząc go zbyt”. *O demokracji w Ameryce*., op. cit. s. 469. Jak zobaczymy w następnej części niniejszego artykułu, procesy demokratyczne opisywane przez de Tocqueville'a były niewątpliwie jedną z przyczyn powstania obydwu form despotyzmu.

zarządzać irracjonalną częstką zawartą w naturze ludzkiej, która w kontekście zmodyfikowanym zbiorowością ujawniała się z jeszcze większą widocznością²⁷.

Nic dziwnego, że to w tym czasie, a konkretniej w roku 1895 dziedzinę nauki, którą dzisiaj nazywamy psychologią społeczną symbolicznie zapoczątkowała króciutka książeczka pt. *Psychologia tłumów* Gustava Le Bona²⁸. Choć tytuł zdradza naukowe ambicje Francuza, jest to raczej traktat napisany językiem eseju politycznego. Le Bon nie korzysta z danych naukowych ani nie posługuje się eksperymentem – prawidła rządzące życiem zbiorowym (w dużej mierze potwierdzone przez współczesną naukę)²⁹ opisuje używając własnej obserwacji i historycznych przykładów. Nade wszystko, polityczna w pracy Le Bona jest jednak wyczuwalna atmosfera apokaliptycznego przełomu, który wieszczy już początek książki: „Trudno dziś przewidywać, co wyniknie z okresu tego, nieco chaotycznego z konieczności rzeczy. Nie wiemy, na jakich ideach zasadniczych oprze się społeczeństwo, które zasadniczo zajmie nasze miejsce, ale już obecnie możemy przewidywać, że w organizacji będzie musiało liczyć się z nie dawno powstałą potęgą i ostatnim władcą bieżącego wieku: potęgą tłumów. Na gruzach tylu poglądów, niegdyś prawdziwych i czczonych, dziś już na pół obumarłych, tylu powag zdruzgotanych przez rewolucję wyrosła na razie tylko ta jedna potęga, która dąży do pochłonięcia wszystkich innych w możliwie najkrótszym czasie. Obecnie, kiedy chwieją się i giną nasze odwieczne poglądy, kiedy usuwane są dotychczasowe podpory życia społecznego, urok potęgi tłumów wciąż rośnie i nic jej nie grozi. Nasze stulecie będzie zatem erą tłumów³⁰.

Dalsza część *Psychologii...* to już pisana z wyraźnie elitarystycznych koncepcji, ale wyjątkowo trafna charakterystyka tytułowego przedmiotu książki. Warto przytoczyć kilka podstawowych obserwacji Le Bona. Po pierwsze więc, naczelną zasadą tłumów jest prawo jedności umysłowej. Jak wskazuje: „Zanikanie świadomego ja u poszczególnych osób i poddanie ich myśli pewnemu kierunkowi – oto pierwsza cecha organizującego się tłumów”. Tłumy mogą składać się z jednostek o podobnym lub zupełnie różnym wykształceniu i pochodzeniu społecznym, jednak „już dzięki temu, że jednostki potrafiły wytworzyć tłum, posiadają one coś w rodzaju duszy zbiorowej”. Po drugie, płaszczyzną porozumienia ludzi w obrębie tłumów – i tu Le Bon dochodzi do refleksji oczywiście zbliżonej do raczkującej wówczas psychoanalizy – jest to, co znajduje się w większości

²⁷ *Krótką historią myśli politycznej. op. cit.*, s. 222.

²⁸ G. Le Bon, *Psychologia tłumów*, przeł. B. Kaprocki, Wydawnictwo vis a vis etiuda, Kraków 2018.

²⁹ W *Psychologii tłumów* z perspektywy czasu wyraźnie widać jednak także elementy pseudonaukowe, objawiające się choćby w jej rasistowskich fragmentach, w których Le Bon dzieli rasy na mniej i bardziej podatne na zachowania stadne. Arystokratyzm Le Bona w sposób typowy dla tych czasów współwystępował więc z neodarwinizmem przeniesionym na grunt walki pomiędzy rasami. Podczas lektury *Psychologii tłumów* przez pryzmat późniejszych wydarzeń, zwłaszcza poprzez pryzmat powstania nazizmu, nietrudno więc uświadomić sobie niemalą ironię – Hitlera do władzy z całą pewnością wyniosły bowiem irracjonalne zachowania stadne opisywane przez Le Bona, jednak sam autor drugą ręką przemycił założenia, na których opierało się, w radykalizowanej wersji, samo sedno nazistowskiej ideologii.

³⁰ *Ibidem*, s. 8.

poza obszarem świadomości: „[Jednostki – przyp. mój] różnią się od siebie przede wszystkim pierwiastkami świadomymi, które nabywają wskutek wychowania, a zwłaszcza dzięki indywidualnej dziedziczności. Ludzie różniący się stopniem rozwoju umysłowego mają podobne instynkty, namiętności i uczucia. W życiu uczuciowym: w wierze, moralności, uczuciach, antypatiach najwybitniejsze jednostki rzadko kiedy wznoszą się ponad poziom, na którym stoją jednostki przeciętne”. Po trzecie, relewantnym niebezpieczeństwem wiążącym się z formującym się tłumem jest zanik poczucia odpowiedzialności: „(...) każda jednostka w tłumie, już choćby pod wpływem samej jego liczebności, nabywa pewnego poczucia niezwyciężonej potęgi, dzięki czemu pozwala sobie na upust tych namiętności, które będąc sama z pewnością by stłumiła. Nie będzie ona panować nad sobą, bo znika z jej duszy poczucie odpowiedzialności, które zawsze hamuje jednostkę: tłum, będąc zawsze bezimienny, jest tym samym i nieodpowiedzialny”. Czwartą obserwacją Le Bona – symbolicznie zobrazowaną na okładce polskiego wydania *Psychologii tłumu*, przedstawiającej szereg zapalek, z których pierwsza, płonąca, przechyla się delikatnie w stronę całej reszty – jest to, że tłum podlega zaraźliwości. Jego członkowie charakteryzują się bowiem podatnością na sugestie: „Znikoma jest liczba takich jednostek, które będąc członkami tłumu, nie zatraciły poczucia swej osobowości, potrafiły pójść przeciw panującemu nastrojowi i nie poddały się sugestii. Mogą one działać sugestywnie, co najwyżej próbować zwrócić tłum w innym kierunku. Mamy przykłady, że w odpowiedniej chwili wyrzeczone szczęśliwe słowo czy trafnie przywołany obraz potrafiły skierować uwagę tłumu w innym kierunku, co powstrzymało go nieraz od czynów zbrodniczych”. Wreszcie, po piątą – tłum zawsze stoi intelektualnie niżej niż tworzące go jednostki. Prawo jedności umysłowej wymaga bowiem sprowadzenia ludzi do najmniejszego i najprostszego wspólnego mianownika. Wszelki niuans zagraża spójności koniecznej do tego, aby ludzie uformowali się w tłum: „Każda jednostka, stając się częścią tłumu, zstępuje tym samym o kilka stopni niżej w swym rozwoju kulturowym. Jako jednostka posiada pewną kulturę, w tłumie zaś staje się istotą dziką i niewolnikiem instynktów”³¹.

Te i inne obserwacje należy wpisać jednak w szczególny kontekst, bowiem to on uczynił pracę Le Bona tak znaczącą - tłum, wbrew potocznemu rozumieniu tego słowa, nie musi cechować się tym, że jednostki go tworzące zgromadzone są w jednym miejscu. Le Bon od początku podkreśla, że opisuje nie tłum fizyczny, a „tłum psychologiczny”. Także jednostki oddalone od siebie setki kilometrów mogą formować tłum, o ile tylko w akcie wspólnej mobilizacji tworzą coś w rodzaju zbiorowej duszy. Tak rozumianym tłumem mogą stać się członkowie tej samej partii politycznej; mogą stać się nim sufrażystki walczące o prawa wyborcze, robotnicy zrzeszeni w Międzynarodówce oraz narody walczące o prawo do samostanowienia. Może być nim też cała populacja danego kraju,

³¹ *Ibidem*, s. 18 – 25.

lub nawet w całego bloku politycznego w trakcie wojny światowej. Choć tłum intelektualnie stoi zawsze niżej od jednostki, moralnie może stać także od niej wyżej – w zależności od kontekstu tłum może inspirować zarówno do radykalnego dobra jak i do radykalnego zła. Książkę Le Bona czytamy dziś więc właśnie w kontekście najważniejszych wydarzeń i procesów pierwszej połowy – by przytoczyć określenie Erica Hobsbawma – „Wieku skrajności”³², któremu ton nadawały nie jednostki a antagonistyczne wobec siebie tłumy³³.

Jedną z obserwacji Le Bona, które pozytywnie zweryfikowane zostały już w pierwszych latach XX wieku jest to, że w zapomnienie odchodziła legitymacja władzy oparta na samej tylko tradycji. Funkcjonujące w tym okresie monarchie – nim zostały zmiecione z powierzchni ziemi przez pierwszą wojnę światową – po to, by utrzymać się przy władzy musiały sięgać po nowoczesny PR³⁴. Mas nie można było już kupić odwołaniami do „boskiego prawa królów” – monarchowie, aby efektywnie funkcjonować musieli na bieżąco wykazywać swoją społeczną użyteczność, a tam, gdzie nie byli w stanie sprostać temu wyzwaniu, szybko okazywali się zbędni. Wymuszone okolicznościami osobiste działanie przedstawicieli tronu niekiedy kończyło się także ich całkowitą kompromitacją, która przyspieszała przewroty społeczne. Tak było w przypadku rosyjskiego Cara, Mikołaj II, który objąwszy dowództwo nad armią rosyjską podczas I wojny światowej stał się symbolem klęsk militarnych³⁵. Początek XX wieku można opisać więc posługując się pojęciami zaczerpniętymi z socjologii Maxa Webera – ze sceny dziejów ustępowało panowanie tradycyjne, zaczynał się czas panowania charyzmatycznego³⁶.

Le Bon wyraźnie pomylił się jednak w jednej rzeczy – zarówno w *Psychologii tłumu* jak i w wydanej rok później *Psychologii socjalizmu*³⁷ największe polityczne zagrożenie związane z tłumami upatrywał w rosnącym w siłę ruchu socjalistycznym. Ale tradycyjny marksizm, lekceważący sferę „ducha” na rzecz sfery „materii” i w upraszczający sposób redukujący ludzkie motywacje do aspektów ekonomicznych, nakładał na siebie ideologiczne kajdany, które wyraźnie utrudniały mu umiejętną grę irracjonalną częścią ludzkiej natury – konieczną do tego, aby skutecznie

³² *Wiek skrajności*, op. cit.

³³ W kontraście do Gustava Le Bona, Gabriel Trade w książce „*Opinia i tłum*” zaproponował używanie pojęcia „tłum” wyłącznie wtedy, kiedy w grę wchodzi fizyczna bliskość jednostek. Jednocześnie postulował – zbliżając się do Tocquevillovskiej krytyki „opinii publicznej” – wprowadzenie obok psychologii tłumu psychologii publiczności jako dziedziny adekwatniej opisującej najnowsze czasy. G. Trade, *Opinia i tłum*, przeł. K. Skrzyńska, Nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1904, s. 8 i nn.

³⁴ Public relations (PR) (z ang. relacje publiczne, kontakty z otoczeniem) – budowanie i utrzymywanie wzajemnie korzystnych relacji podmiotu z otoczeniem wewnętrznym i zewnętrznym. Public Relations – Wikipedia, wolna encyklopedia [dostęp 17 listopada 2024] https://pl.wikipedia.org/wiki/Public_relations.

³⁵ *Przeciw demokracji*, op. cit., s. 29.

³⁶ Trzy typy prawomocnego panowania wyróżnione przez Maxa Webera przedstawiały się następująco: panowanie tradycyjne to panowanie, któremu ludzie posłuszni są na podstawie wieloletniego zwyczaju. Panowaniu legalnemu – na podstawie formalnego obowiązywania procedur prawnych, panowaniu charyzmatycznemu zaś – jak ponownie sama nazwa wskazuje – na podstawie charyzmy kierującego nimi wodza. *Gospodarka i społeczeństwo*, op. cit., s. 160 i nn.

³⁷ G. Le Bon, *Psychologia socjalizmu*, przeł. M. Osiński, Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe Nepo, Warszawa 1997.

mobilizować masy. Kilkanaście lat po publikacji *Psychologii...* w Europie zaczął się jednak rodzić ruch społeczny uwzględniający te czynniki. Był nim faszyzm. Negacja oświeceniowego rozumu była u faszystów o wiele bardziej radykalna niż sto lat wcześniej u ewolucyjnych konserwatystów³⁸. Swoje *Rozważania o rewolucji we Francji* Edmund Burke pisał mając nadzieję na stabilizację porządku społecznego. Faszyzm - przynajmniej na początku - stawiał zaś sobie zadanie radykalne wywrócenie³⁹. Nie negował więc wartości rewolucji – sam był rewolucyjny. Jednak nowy porządek na gruzach starego chciał budować, w przeciwieństwie do krytykowanych przez Burke'a rewolucjonistów roku 1789 za pomocą abstrakcji czysto irracjonalnej, apoteozującej raczej wolę i intuicję, a nie wielostronicowe analizy⁴⁰.

To lekceważenie teoretycznego zaplecza nie oznacza, że faszyzm był go całkowicie pozbawiony. Także ono miało jednak charakter na poły antyintelektualny. Zdaniem Marcina Króla⁴¹ zapowiedzią większości protofaszystowskich intuicji były już wydane w 1908 roku *Rozważania o przemocy* francuskiego architekta i filozofa Georges'a Sorela⁴². Sorel uważał się za marksistę i w agresywnych zabiegach retorycznych zarzucał przesiąkniętym scjentyzmem marksistom jego epoki niezrozumienie sedna swojej ideologii. Był krytyczny wobec ówczesnych partii komunistycznych, które zatraciły impet i porzuciły rewolucyjne ambicje na rzecz jałowej gry w parlamentaryzm. Zdaniem Sorela taka droga mogła prowadzić jedynie do zastąpienia jednej elity drugą. Teoretyczna alternatywa zaproponowana przez Sorela, zgodnie z tytułem, oferowała więc nowe uzasadnienie dla powrotu do przemocy⁴³.

Sorel był rodakiem Gustava Le Bona. Książki obydwu autorów warto czytać zresztą równolegle, bowiem sprowadzone do swojej esencji *Rozważania o przemocy* wydają się być *Psychologią tłumu* o przeciwnym wektorze. Obaj autorzy dostrzegają destrukcyjny potencjał tkwiący w masach. Jednak Sorel celem swojej doktryny czyni z grubsza to, przed czym Le Bon przestrzega⁴⁴. Gdy Le Bon pisze, że jednym z najskuteczniejszych czynników, które mobilizują do działania tłumy są hasła i słowa o możliwie niedookreślonym znaczeniu (takie jak *demokracja, równość czy wolność*)

³⁸ Maria Zmierzak zauważa, że faszyzm konstytuował przede wszystkim element negatywny. Wśród faszystowskich negacji, obok negacji rozumu, wymienia on także kolejno negację liberalizmu, marksizmu, indywidualizmu i pacyfizmu. H. Olszewski, M. Zmierzak. *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994, s. 332.

³⁹ *Przeciw demokracji*, op. cit. 128.

⁴⁰ *Ibidem* s. 129.

⁴¹ *Krótką historią myśli politycznej*, op. cit. s. 182.

⁴² G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, przeł. M. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

⁴³ *Krótką historią myśli politycznej*, op. cit., s. 182 – 185.

⁴⁴ Inaczej niż reszta autorów, Georges Sorel zostaje tu omówiony nie jako krytyk społeczeństwa masowego, a jako myśliciel, którego kolektywistyczna ideologia okazała się użytecznym narzędziem do politycznego zmobilizowania mas – i pozostaje relewantna w kontekście analizy społeczeństwa masowego jako podglebia totalitaryzmu. Stosunek myśli Sorela do krytyki społeczeństwa masowego okazuje się jednak bardziej zniuansowany, gdy w kolejnych częściach artykułu zauważymy, że w okresie powojennym krytyka ta wiązała się z antytechnokratyzmem i irracjonalizmem, który niekiedy czerpał z motywów zbliżonych do sorelowskich. Zob: M. Waldenberg, *Prekursorzy Nowej Lewicy, Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 128 i nn.

oraz wyraziste obrazy, które wywołują one w umyśle, opisuje to, czym dla Sorela są *mity*: „W trakcie niniejszych badań stwierdziłem pewną rzecz, która wydała mi się na tyle prosta, że nie uznałem za konieczne zwrócić na nią szczególnej uwagi: ludzie, którzy uczestniczą w wielkich ruchach społecznych wyobrażają sobie swoje przyszłe działania w formie obrazów bitewnych zapewniających zwycięstwo ich sprawie. Zaproponowałem, aby owe konstrukcje, których znajomość ma dla historyka olbrzymie znaczenie nazwać *mitami* (...) Sądziłem, że używając terminu *mit*, dokonałem szczęśliwego odkrycia, ponieważ tym samym odmówiłem wszelkiej dyskusji z ludźmi, którzy pragną poddać strajk generalny szczegółowej krytyce i którzy mnożą obiekcje przeciwko jego praktycznej możliwości. (...) Ofiara, jaką żołnierz Napoleona składał ze swojego życia, aby mieć zaszczyt działania na rzecz „wieczystej” epopei oraz życia w chwale Francji, mówiąc sobie zarazem, że „zawsze będzie zwykłym biedaczyną”, nadzwyczajne cnoty, jakich dowody dawali Rzymianie, którzy się na straszliwą nierówność i zadawali sobie tyle trudu, aby podbić świat, wiara w sławę, będąca niegdyś niezrównaną wartością”, wiara stworzona przez Greków, dzięki której „w gęstym tłumie ludzkości dokonała się selekcja, życie zyskało swój cel, a człowiek, który podążał za dobrem i pięknem otrzymywał nagrodę” – oto rzeczy, których nie potrafiłaby wytłumaczyć filozofia intelektualistyczna”⁴⁵.

Mit Strajku Generalnego miał być dla Sorela właśnie kolektywnym wyobrażeniem aktu ostatecznej konfrontacji między klasą robotniczą a burżuazją, momentem, w którym społeczeństwo osiągało swoją historyczną doskonałość dzięki rozpoznaniu istoty polityczności jako konfliktu „przyjaciela” i „wroga”⁴⁶. Choć Sorel sprawia wrażenie mocno przywiązanego do tej marksistowskiej siatki pojęciowej, wydaje się, że marksizm był dla niego raczej środkiem do doprowadzenia na świat zagłady niż celem w samym sobie, a ku marksizmowi skłaniało go postrzeganie robotników jako jednej siły mogącej tego dokonać⁴⁷. Jego teoria mogła więc zostać poddana łatwej reinterpretacji i tak też się stało. Pozbawiwszy marksizm blokującego skupienia na ekonomii, wyjąwszy z niego racjonalizm i materializm, pozostawił faszystom zadanie jedynie zamiany mitu walki klas na mit walki narodów lub konfliktu pomiędzy rasami⁴⁸.

Wydaje się zresztą, że ruch masowy o dużej skali nie mógł zostać utworzony przez przedstawicieli żadnej konkretnej klasy i siłą rzeczy musiał odwoływać się do pewnych interesów przewyższających rangą interesy klasowe, nawet gdyby te ostatnie, zgodnie z zaleceniami Sorela,

⁴⁵ *Ibidem*, s. 31-33.

⁴⁶ Zob: C. Schmitt, *Pojęcie polityczności [w] Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2000. Książka Sorela jest wcześniejsza niż słynny esej Carla Schmitta, jednak pod pewnymi względami stanowi ona jego zaskakująco zbliżoną antycypację.

⁴⁷ Przynajmniej taką „psychoanalityczną” wobec Sorela tezę stawia Marcin Król. *Krótką historią myśli politycznej*, op. cit. s. 184.

⁴⁸ *Ibidem.*, s. 185.

miały być pojmowane w sposób bardziej tożsamościowy i plemienny niż ekonomiczny. Taką właśnie tezę stawia Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*⁴⁹. Jak wskazuje autorka, od czasów Rewolucji Francuskiej kontynentalny system partyjny opierał się na tym, że poszczególne ugrupowania ograniczały się wyłącznie do reprezentowania określonych i partykularnych grup interesu - mieszczaństwa, klasy robotniczej albo ziemiaństwa - a więc stanowiły jedynie część z całości społeczeństwa i ,co za tym idzie, ich potencjał mobilizacyjny pozostawał ograniczony⁵⁰. Faktu tego nie zmieniały nawet okazjonalne próby ukrycia owej partykularności pod fasadą uzasadnienia owych interesów dobrem wszystkich - tak jak ziemiaństwo podpięrało swą pozycję w ten sposób, że Bóg stworzył człowieka, aby w pocie czoła uprawiał ziemię, klasa średnia – ideologią postępu, proletariatus – tym, że jest przywódcą ludzkości. Wraz z przełomem wieku ten system „walki o własny kawałek tortu” zaczął się jednak załamywać. Od schyłku XIX stulecia system parlamentarny postrzegano jako kosztowny i nieefektywny, ponadto nie potrafił on w sposób wiarygodny odeprzeć zarzutu, że za jego fasadą rządzą nieczytelne z punktu widzenia oficjalnej opinii publicznej układy. Popularność zaczęły więc zdobywać ugrupowania, które uważały, że stoją ponad owymi partiami i interesami. Choć odpowiedzią na tę partykularność miały być już solidarystyczne idee wczesnego nacjonalizmu, dla Arendt to właśnie zarówno włoski faszyzm jak i niemiecki nazizm dokonały najradzykalniejszego przekształcenia antagonistycznych klas w homogeniczne masy o wspólnym interesie⁵¹. Tym sposobem, wraz ze zniknięciem politycznej fragmentaryzacji społeczeństwa, rozmył się obiektywny interes zbiorowego podmiotu, który miał być reprezentowany. Na przekór dwóm popularnym narracjom – liberalnej, upraszczającej genezę nazistowskiego sukcesu do radykalnej odpowiedzi na Wielki Kryzys i stalinowskiej, która widziała w faszyzmie ostateczny dowód na zwiększenie się mobilizacji burżuazji, w ramach procesu zaostrzania się walki klasowej wraz z postępem rewolucji – konkretne, a już w szczególności ekonomiczne postulaty radykałów zarówno po południowej jak i po północnej stronie Alp nie odgrywały decydującej roli. *Pan – ruchy*, kontynentalne odpowiedzi na XIX-wieczny imperializm zamorski - do których Arendt zalicza właśnie protonazistowski pangermanizm, swą popularność istotnie zawdzięczały raczej ogólnemu nastrojowi, a więc Sorelowskim mitom, które przed swoimi zwolennikami roztaczały w atmosferze radykalnej nienawiści do status quo.

Poza tym, fakt, że rozmawiając dziś o genezie totalitaryzmu używamy sformułowania „ruchy

⁴⁹ H.Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawieł, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2008.

⁵⁰ Odmienne, jak wskazuje Arendt, było w dwupartyjnym systemie brytyjskim, w którym rządząca partia utożsamiała się z państwem (i społeczeństwem) jako takim, zaś poszczególne interesy reprezentowane były przez frakcje działające w jej ramach, *Ibidem.*, s. 354.

⁵¹ Arendt zauważa, że tą metodą, prędzej czy później, musiał zacząć grać także ruch komunistyczny, czego wyrazem są powstające po 1935 roku Fronty Ludowe także szukające poparcia w zdeklasowanych masach, *Ibidem.*, s. 367.

masowe” obliguje nas do zwrócenia uwagi na oba człony tego sformułowania. Ruchy masowe były więc nie tylko masowe, ale były także, a może i przede wszystkim, ruchami. Nie mogły one więc zatrzymać się – w przeciwieństwie do partii politycznej – na realizacji żadnego jasnego programu. Zamiast stanowienia konkretnych pozytywnych praw, dla obydwu ideologii – tak dla mussolinizmu jak i dla hitleryzmu – o wiele ważniejsze było więc przestrzeganie naturalistycznie pojmowanych „praw ruchu” leżących u podstaw tych doktryn⁵². Dwudziestolecie międzywojenne to czas, w którym zarówno w Rzymie jak i w Berlinie zwycięża wiara w to, że historia ma obiektywny kierunek a prawo pozytywne jest istotne tylko o tyle, o ile jest z nim zgodne. We Włoszech źródłem tego przekonania był neoheglizm. Dla Giovanniego Gentile, najważniejszego ideologa faszyzmu włoskiego rzeczywistość miała w ostatecznej instancji charakter duchowy. Imperatyw moralny każdej jednostki, aby dążyć do samorealizacji nie mógł jednak zostać zrealizowany inaczej niż w narodowej wspólnocie i inaczej niż poprzez państwo, które miało być wyrazem realizacji najwyższej formy narodowej moralności⁵³. Niemiecki nazizm doprowadził logikę ruchu o wiele dalej. O ile bowiem we Włoszech ruch ostatecznie „zastygał” na etycznym państwie, to nazizm, inspirowany poprzez neodarwinowskie koncepcje historii jako nieustannej walki pomiędzy rasami, musiał wzniesć się ponad koncepcję państwa, które mogło jedynie wyznaczać krępujące granicę rozwoju historycznego determinowanego przez biologię⁵⁴. O ile nazizm nigdy nie mógł pozbyć się instytucji państwa w całości, to ostatecznie przybrało ono formę całkowicie bezkształtną i antyformalistyczną – podobną do płynnej masy zmierzającej w obiektywnym kierunku wyznaczonym przez Historię i Przyrodę⁵⁵.

Oba człony – zarówno „ruchy” jak i „masowe” z perspektywy przedstawionej przez Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* wydają się być wymierzone przede wszystkim w jednostkę; w jej indywidualizm oraz w jej autonomię, których zagrożenie w procesie demokratycznym dostrzegli już Mill oraz de Tocqueville. Jak zauważa Arendt, z perspektywy totalitarnej logiki historycznego rozwoju kłopotliwy jest sam fakt, że ludzie rodzą się i umierają. Każdy człowiek ze swą

⁵² Finalne karty *Korzeni totalitaryzmu* dają także interesujący obraz arendtowskiej filozofii prawa. O ile w państwach liberalno – demokratycznych legalizm wyznacza granicę działań, to działań tych nie inspirowe – mówiąc czego robić nie należy, nie mówi co należy zrobić. W totalitarnych ideologiach natomiast: „termin „prawo” zamiast wyrażać stabilną strukturę wyznaczającą zakres ludzkich działań i ruchów zaczął wyrażać sam ruch”, *Korzenie totalitaryzmu*, t2, op. cit., s. 234.

⁵³ G. Gentile, *Źródła i doktryna faszyzmu*, przeł. H. Mirecka, nakładem księgarni F. Hosiicka, Warszawa 1933.

⁵⁴ To faktyczne zastygnięcie „ruchu” na Heglowskim państwie etycznym powoduje, że sama Arendt wyraźnie dystansuje się od jednoznacznego określenia faszystowskich Włoch państwem totalitarnym. Zdaniem autorki prawdziwy totalitaryzm musiał wznosić się realnie ponad istniejące państwo, tak jak w idealnej formie czynił to nazizm. We wszystkich pozostałych aspektach – takimi jak oparcie doktryny raczej na emocji niż na intelekcie, odwoływanie się do mas a nie do klas oraz wiara w określony kierunek historii oraz wspólnotę interesów całego społeczeństwa – faszyzm cechował się jednak zbieżnością z pozostałymi państwami – ruchami.

⁵⁵ Język tego determinizmu pozostawał w napięciu z elementem wolicjonalnym zawartym w obydwu tych ruchach. Tak więc zarówno faszyzm jak i nazizm (a także komunizm w bolszewickiej wersji) z jednej strony przedstawiały się jako realnie demokratyczne alternatywy dla fasadowej demokracji parlamentarnej XIX stulecia. Z drugiej strony jednak, dla suwerenności ludu trudno znaleźć miejsce tam, gdzie przyszłość jest już wyraźnie zdeterminowana i zdefiniowana.

niepowtarzalnością jest niejako nowym początkiem; następną przesłanką jaką musimy uwzględnić w jakichkolwiek spekulacjach na temat ludzkiej natury oraz kierunku, w którym miała by ona ewoluować. Totalitaryzm tymczasem, wychodząc od pierwszej przesłanki jaką jest ideologia, pragnie odseparować logiczną konieczność z niej wynikającą od jakiegokolwiek zewnętrznego doświadczenia, z których ludzka niepowtarzalność, a więc i nieprzewidywalność wydaje się najgroźniejszym⁵⁶. Tak więc, nawet jeśli międzywojenni despoci utrzymywali, że ich głównymi wrogami pozostają określone grupy społeczne, antagonizm ten był tak naprawdę wtórny wobec antagonizmu dla wielości, który linie demarkacyjne między autonomicznymi ludźmi pragnął zastąpić żelazną obręczą, ściskającą ich razem tak mocno, by mogli stworzyć Jednego Człowieka o gigantycznych rozmiarach⁵⁷.

3. Samotne tłumy. Krytyka społeczeństwa masowego po II wojnie światowej

Z perspektywy czasu rzeczą całkowicie oczywistą konstatacją wydaje się, że II wojna światowa okazała się kolejnym punktem zwrotnym w intelektualnej refleksji nad masami, bowiem pokazała, że masowa polityka niesie realne zagrożenie masową śmiercią, której najbardziej drastycznym przykładem była zagłada europejskich Żydów. Same obozy koncentracyjne okazały się ponadto krańcowym przykładem realizacji opisanego przez Arendt totalitarnego imperatywu niszczenia ludzkiej wielości i spontaniczności. Stosowane przez nazistów praktyki zmierzały bowiem do tego, aby w behawiorystyczny sposób sprowadzić egzystencję więźniów obozów do zespołu przewidywalnych, mechanicznych odruchów. Obóz koncentracyjny miał być laboratorium dla przyszłego totalitarnego społeczeństwa, z którego wyrugowano wszelką możliwość rozpoczynania przez człowieka czegoś nowego – a więc czegoś, co mogłoby stanowić nowy początek wobec pochłaniającej wszystko logiki ideologii i „czegoś czego nie da się sprowadzić jedynie do reakcji na środowisko i wydarzenia”⁵⁸. Totalitaryzm z perspektywy czasu okazuje się więc z dwóch stron otoczony zjawiskiem ujednolicenia. Z jednej strony, to właśnie homogenizacja mas składających się na totalitarny podmiot historyczny uczyniła możliwym dojście do władzy Hitlera. Z drugiej strony,

⁵⁶ Arendt ujmując to w sposób następujący: „Ponadludzka siła Przyrody czy Historii ma swój własny początek i swój własny koniec, toteż powstrzymać ją można tylko przez nowy początek i przez indywidualny koniec, czym jest w gruncie rzeczy życie każdego człowieka (...) Totalitarny rząd może się czuć bezpieczny tylko w takim stopniu, w jakim potrafi zmobilizować siłę woli człowieka, by wepchnąć go do tego gigantycznego ruchu Historii lub Przyrody, którzy rzekomo wykorzystuje ludzkość jako swój materiał i nie zna ani narodzin ani śmierci”. *Korzenie totalitaryzmu*, t2, op. cit., s. 246-247.

⁵⁷ Nie poświęcamy tu wiele miejsca najbardziej znanej w pozaakademickim świecie książce opisującej społeczeństwo masowe pierwszej połowy XX wieku – mianowicie *Buntowi mas* Jose Ortegi y Gasset. Odnoszę wrażenie, że Hiszpana zostało zapamiętane raczej za sprawą aforystycznego stylu a nie odkrywczych diagnoz i z perspektywy czasu trąci efekciarstwem, które odbywa się kosztem głębi. W dychotomicznym przeciwstawieniu „człowieka elitarnemu” „człowiekowi masowemu” obok wyraźnej buty autora – samego siebie zalicza niewątpliwie sam autor do tej pierwszej grupy - widoczna jest także defensywna wobec społecznych przemian nostalgia za minionym stuleciem, która uniemożliwia Ortedze Gassecie chłodną analizę strukturalnych czynników rzekomej infantylizacji masowego człowieka.

⁵⁸ *Korzenie totalitaryzmu*, op.cit. 222.

„typ idealny” prawdziwie jednolitego i zuniformizowanego człowieka miał dopiero powstać jako końcowy produkt ruchu Historii i Przyrody, zaś ludzki egzemplarz niczym Pies Pawłowa zredukowany w obozie koncentracyjnym do zespołu najprostszych fizjologicznych reakcji miał być - w perspektywie Arendt - jego pierwowzorem.

Totalitarna wizja powszechnego ujednolicenia - która instynktownie wprawia nas w przerażenie do tego stopnia, że „nawet identyczne bliźnięta wprawiają nas w zakłopotanie”⁵⁹ - połączona z traumą masowej śmierci, w okresie powojennym doprowadziła do tego, że lęk przed masami wyszedł z typowej dla przełomu wieków sfery intelektualnej refleksji i został powtórnie zinstytucjonalizowany na poziomie prawno – ustrojowym. Tak więc o ile okres przełomu wieków opisywany za pomocą pojęć z socjologii Maxa Webera stanowił przejście od dominacji panowania tradycyjnego do panowania charyzmatycznego, tak okres po roku 1945 można opisać jako krok od dominacji panowania charyzmatycznego ku dominacji panowania legalnego. Europą powojenną – przynajmniej w oficjalnym przekazie – mieli już rządzić nie przywódcy zdolni w złowrogich celach wykorzystywać psychologię tłumu, a bezosobowe normy prawne stojące na straży praw jednostek. Symptomatyczną koncepcją tego okresu pozostaje koncepcja tzw. „demokracji obronnej”⁶⁰, którego intelektualnym inspiratorem był niemiecki politolog żydowskiego pochodzenia Karl Lowenstein⁶¹. Paradoxs demokracji - twierdził Lowenstein - polega na tym, że aby efektywnie funkcjonować musi ona posiadać instytucje, wywodzące się z porządku antydemokratycznego, takie jak zakazy otwartego wyrażania poglądów, które miałyby godzić w samą zasadę wolności myśli i sumienia oraz zakazy istnienia partii politycznych, które w swym programie miałyby wyrażać podobne postulaty. Ogień można więc, pisał Lowenstein, zwalczyć wyłącznie ogniem. Dla powstania demokracji opancerzonych powojnia, które w większości funkcjonują do dzisiaj, obok nowych konstytucji, które zawierały właśnie wspomniane wcześniej podpunkty, kluczowe było jednak także upowszechnienie się Kelsenowskiej idei sądownictwa konstytucyjnego⁶². Sądy konstytucyjne powojennej Europy sprawowały więc skuteczną pieczę nad polityczno – prawnym porządkiem powstrzymując ideowe tendencje, które w mniej lub bardziej otwarty sposób wyrażały nostalgię za ideami, jakie mogły stanowić załączek powrotu totalitaryzmu. Prym w tej kwestii nieprzypadkowo wiodł Niemiecki

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Na język polski tłumaczoną często także jako „demokracji walczącej”. Biorąc pod uwagę fakt, że emocją kształtującą ramy powojennych instytucji był przede wszystkim strach, właściwsze wydaje się pierwsze tłumaczenie.

⁶¹ Karl Lowenstein, *Militant Democracy and Fundamental Rights I*, American Political Science Review, 1937, vol.31.

⁶² Jak wskazuje Leszek Garlicki, poprzednie formy kontroli konstytucyjności – takie jak samokontrola uchwalającego ustawy parlamentu albo teoria sankcji (wymagająca podpisu przedstawiciela egzekutywy) po prostu się nie sprawdziły. Także inna forma sądowej kontroli konstytucyjności jaką jest sądowa kontrola rozproszona nigdy nie mogła w pełni przyjąć się w Europie ze względu na znacznie niższą niż w Stanach Zjednoczonych rolę prawa precedensowego. Specjalnie powołane do tego trybunały po raz pierwszy wypróbowane został w Austrii i Czechosłowacji (1920) a po II wojnie światowej, która stanowiła do tego oczywisty impuls – zaczęły się stopniowo upowszechniać, w pierwszej kolejności w państwach, które wojnę przegrały (RFN, Włochy, Austria). L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2017, s. 58 i nn.

Trybunał Konstytucyjny, który w latach 50 tych XX wieku zdelegalizował zarówno quasi – nazistowską Socjalistyczną Partię Rzeszy jak i partię komunistyczną⁶³.

Podobny tok myślenia przyświecał także architektom integracji europejskiej. Ona sama także przeprowadzana była bez szczególnie nadgorliwego sięgania po legitymację demokratyczną, niejako za plecami obywateli państw, które miały złożyć się na Wspólnoty i w atmosferze nieufności wobec zasady suwerenności ludu. Najbardziej wyraźnym przykładem tej tendencji była działalność Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości, który szybko zaczął pełnić rolę meta-sądu konstytucyjnego, albo „sądu konstytucyjnego Europy”. Kluczowy w tej kwestii okazał się wyrok z 1964, w którym Trybunał ten orzekł, że prawo Wspólnot stoi ponad prawem krajów członkowskich i ma w nich bezpośredni efekt⁶⁴. W wyroku z 1969 znalazła się zaś nawet teza, że „podstawowe prawa człowieka zawarte są w ogólnych zasadach prawa wspólnot i jako takie podlegają ochronie przed niniejszym Trybunałem”, mimo że same traktaty nic o takich prawach nie wspominały⁶⁵.

Obok dominacji władzy wykonawczej oraz sądowej nad władzą parlamentów powojenny porządek ideologiczno – prawny oferował więc także odrodzenie idei prawa naturalnego. To ostatnie – tym razem stanowiącego osobiwą w historii dziejów syntezę ideałów Rewolucji Francuskiej oraz katolickiej nauki społecznej - miało jednak dwojaką funkcję. Niewątpliwie liczono, że wypełni ono aksjologiczną próżnię, która w okresie międzywojennym została zagospodarowana przez ruchy faszystowskie. Powojenny porządek prawny miał być porządkiem liberalnym, ale w zupełnie nowym wydaniu – pozbawionym kojarzonego od zawsze z liberalizmem relatywizmu moralnego. Nie powinniśmy jednak tracić z oczu faktu, że na poziomie praktycznym prawo naturalne funkcjonowało także jako wytrych dla omijania demokratycznej legitymacji tam, gdzie jak się obawiano, mogła ona blokować wyłanianie się odpowiednich instytucjonalnych gwarancji trwałego porządku. Świadomi powagi tego zarzutu architekci integracji europejskiej byli więc zmuszeni zadbać o to, aby wspomniane „prawa podstawowe” post factum zostały tak czy inaczej zinstytucjonalizowane w traktatach⁶⁶.

Zmiany w sferze ustrojowo - prawnej nie były jednak jedynym trwałym efektem doświadczenia totalitaryzmu. Możliwa do obrony wydaje się teza, że faszyzm i nazizm wzniosły refleksję nad masami na zupełnie nowy poziom także dlatego, że stanowiły on dowód na to, że stopień w jakim ludzie podatni są na łatwą rezygnację z indywidualnej refleksji był tak naprawdę wciąż

⁶³ *Przeciw demokracji*, op. cit., s. 203.

⁶⁴ Wyrok Trybunału z dnia 15 lipca 1964 r. Flaminio Costa przeciwko E.N.E.L, EUR – lex [dostęp 17 listopada 2024], <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A61964CJ0006>.

⁶⁵ *Ibidem.*, s. 206.

⁶⁶ Wyrok Trybunału z dnia 12 listopada 1969 r. Erich Stauder przeciwko Stadt Ulm – Sozialamt, EUR – lex, dostęp 17 listopada 2024, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A61969CJ0029>. Zdaniem Mullera, porządek polityczno-prawny powojennej Europy nie był więc do końca „demokratyczną” odpowiedzią na „antydemokratyzm” totalitaryzmu. W gruncie rzeczy obydwie porządki cechowało podejście antyparlamentarne.

bardzo niedoceniany. Traumatyczne doświadczenia pierwszej połowy XX wieku miały być tylko krańcowym przykładem tego, jak potężna jest w istocie władza opinii publicznej. Jednym z istotniejszych tematów życia intelektualnego lat powojennych stały się więc pytania, na ile to ona tak naprawdę steruje codziennymi życiowymi wyborami obywateli liberalno - demokratycznych krajów. Czy skoro ludzie okazali się podatni na sugestię do tego stopnia, że byli w stanie zgodzić się na Hitlera u władzy, to mamy jakiegokolwiek podstawy, aby wierzyć w to, że te same mechanizmy w bardziej ustabilizowanych czasach nie wpływają na to jaką obiorą ścieżkę kariery, z kim i kiedy zawrą małżeństwo albo jakie wytwory kultury uznają za wartościowe? Czy Le Bonowski „tłum” formułuje się wyłącznie podczas przełomowych wydarzeń historycznych, czy także w trywialnych aktach prozy codzienności? Pesymistyczne odpowiedzi, jakich w połowie XIX wieku udzielił na te pytania J.S. Mill znowu wydawały się być aktualne.

Popularność tych refleksji antycypuje wydana po raz pierwszy jeszcze w trakcie II wojny światowej pozycja *Ucieczka od wolności* Ericha Fromma⁶⁷. Korzystający z aparatu pojęciowego psychoanalizy Fromm, który w latach 30. uciekł z Niemiec do Stanów Zjednoczonych, analizuje psychikę mieszkańców swojej ojczyzny. Popularność jego pracy wynikała jednak niewątpliwie w dużej mierze właśnie z efektownej paraleli, którą zbudował on między nieświadomymi motywacjami zdeindywidualizowanych mieszkańców międzywojennej Republiki Weimarskiej oraz codziennym postępowaniem przedstawicieli amerykańskiej klasy średniej.

Historia społeczeństw – pisze Fromm – jest historią wymiany autorytetów. Jednostka nie może się bowiem obejść bez nich i powstałą próżnię natychmiast wypełnia kolejną treścią. Pierwszymi istotnymi wydarzeniami, od których wychodzi refleksja Fromma są Odrodzenie i Reformacja. Wyraźnie nadwątlony został bowiem wtedy autorytet Kościoła i tradycji. Polityczne zwycięstwo drobnomieszczaństwa wyzwalać jednostkę z tych okowów zewnętrznych, zniewoliło ją jednak wewnętrznie za pomocą idei etyki protestanckiej, przejawiającej się w zmienionych postaciach w bliźniaczych figurach obowiązku sumienia lub superego. Ten rodzaj „wewnętrznego” przymusu okazywał się niekiedy nawet bardziej podstępny, bowiem pod maską prawdziwego „ja” przemycił on „potrzeby z zamówienia społecznego, które przywłaszczyły sobie godność normy etycznej⁶⁸”. W czasach współczesnych Frommowi sumienie miało stracić jednak wiele na znaczeniu. Jednostka znów stawała się wolna. Wolność ta - pisze jednak Fromm - dla większości ludzi po raz kolejny oznaczała samotność. A samotność rodzi potrzebę kolejnej ucieczki, oddania się. O ile jednak mieszkaniec Republiki Weimarskiej w dwudziestoleciu międzywojennym od samotności uciekał w ramiona charyzmatycznego wodza, to przedstawiciel amerykańskich klas średnich chronić się miał

⁶⁷ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Wydawnictwo vis-a-vis etuda, Kraków 2023.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 163.

w codziennym konformizmie:

„Autorytet zamiast zniknąć stał się niewidoczny. W miejsce jawnego autorytetu panuje władza autorytetów anonimowych. Ukrywa się pod maską zdrowego rozsądku, nauki, zdrowia psychicznego, normalności, opinii publicznej. Nie żąda niczego poza oczywistością. Zdaje się posługiwać nie presją, lecz tylko łagodną perswazją. Zarówno matka mówiąca do córki: Zapewne nie będziesz miała ochoty wyjść z tym chłopcem” jak i ogłoszenie sugerujące „Pal tę markę papierosów – polubisz ich orzeźwiający smak” – stwarzają tę samą atmosferę subtelnej sugestii, która przenika obecnie całe życie społeczne. Anonimowy autorytet działa skuteczniej niż autorytet jawny, bowiem nikt nie podejrzewa, że ukrywa się pod nim nakaz i oczekiwanie posłuszeństwa (...) W autorytecie anonimowym i rozkaz i rozkazodawca są niewidzialni. To tak, jak być ostrzeliwanym przez niewidocznego wroga. Nie można oddać ciosu”⁶⁹.

Ta obserwacja Fromma – choć podparta bardziej obrazowymi przykładami – przypomina oczywiście refleksje XIX wiecznych liberałów, o których była mowa w pierwszej części tekstu. Zastąpienie autorytetów jawnych przez autorytety anonimowe wydaje się być opisem tego samego zjawiska, na które uwagę zwrócił de Tocqueville pisząc, że w miarę rozwoju demokracji obywatele mniej skłonni są wierzyć sobie nawzajem, bardziej zaś wierzą w masy i opinię publiczną. Fromm dostosowuje jednak tę perspektywę do realiów swoich czasów. Tak pod postacią reklamy papierosów we wspomnianym opisie jak i w niektórych innych fragmentach *Ucieczki od wolności* pojawiają się załączki krytyki władzy reklamy, masowych mediów i nowoczesnej technologii, które powrócą w wyraźniejszej formie podczas krytyki społeczeństwa masowego w latach 60.⁷⁰. Zarówno te antynowoczesne intuicje, jak i wielokrotnie podkreślana przez Fromma apoteoza spontaniczności i autentyczności zdają się czynić go raczej - w odróżnieniu od de Tocquevilla i Milla - dalekim spadkobiercą idei romantyzmu niż racjonalistycznych akcentów Oświecenia.

Syntezę myśli de Tocquevilla, Milla i Fromma stanowi skierowana do szerokiej publiczności, ale operująca zaskakująco użytecznymi także dla akademickiego świata kategoriami, wydana w 1950 roku książka *Samotny tłum* amerykańskiego prawnika i socjologa Davida Riesmana⁷¹. Od Fromma Riesman pożycza przede wszystkim wątek historiograficzny. Kolejne fazy historii opisane przez Fromma – od autorytetu Kościoła i tradycji, poprzez autorytet wewnętrznego sumienia aż po autorytet

⁶⁹*Ibidem.* s. 163-164.

⁷⁰ “Ogólny styl epoki odpowiada naszkicowanemu przeze mnie obrazowi. Ogrom miast, w których człowiek się gubi, budowle wysokie jak góry, „bezustanne bombardowanie dźwiękami radia, wielkie nagłówki które zmieniają się trzy razy dziennie uniemożliwiając wybór rzezy naprawdę ważnych, widowiska, w których setka dziewcząt z precyzją demonstruje zdolność wyeliminowania indywidualności i funkcjonowania jak potężna, sprawna maszyna, bijący rytm jazzu – wszystko to i wiele innych zjawisk stanowi odbicie systemu, gdzie jednostka staje twarzą w twarz z bezimiennym ogromem, wobec którego jest tylko drobną częścią. Jedyne, co może zrobić, to wpaść w rytm, podobnie jak maszerujący żołnierz albo robotnik przy taśmce. Może działać – ale poczucie niezależności i znaczenia gdzieś przepadło”. *Ibidem.*, s. 131.

⁷¹ D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1996.

opinii publicznej opisuje on własnym językiem, posługując się Weberowską metodą „typów idealnych”. Człowieka żyjącego w tym pierwszym typie społeczeństw określa więc mianem człowieka sterowanego tradycją. W tych społeczeństwach niewielką rolę ogrywają te cele jednostki, które są faktycznie jej celami. „Uczy się ona pojmować i cenić wzory ustalone przed wiekami i ulegające nieznacznym tylko zmianom z upływem pokoleń”⁷² Kiedy któraś w sposób niebezpieczny oddali się od obowiązujących wzorców, jej „bunt” zostaje zinstytucjonalizowany poprzez włączenie jej w pewną systemową normę – na przykład szamana lub czarownika. Ten typ społeczeństwa – pisze Riesman - był w historiografii opisywany na wiele sposobów. To właśnie społeczeństwo sterowane tradycją kryje się pod takimi terminami jak „społeczeństwo pierwotne zamiast cywilizacji, społeczeństwo statusu zamiast społeczeństwa umowy albo wspólnota zamiast stowarzyszenia”⁷³.

Wraz z Reformacją i Odrodzeniem – wtóruje Frommowi Riesman - rozpoczął się proces przechodzenia od społeczeństw sterowanych tradycją do społeczeństw wewnątrzsterownych. Przy okazji zwiększenia się mobilności społecznej pojawia się większy zakres wyborów i nowych sytuacji, w których żaden tradycyjny kodeks nie daje jednoznacznych reguł postępowania. Jednostka wewnątrzsterowna nie jest jednak prawdziwie autonomiczna: „Źródło jednostkowej sterowności jest wewnętrzne w tym znaczeniu, że zostało wszczepione przez dorosłych we wczesnym okresie życia kieruje działania i myśli w stronę ogólnych, lecz raz na zawsze wyznaczonych celów”⁷⁴. Za najlepszy przykład wewnątrzsterowności znów może służyć etyka protestancka. Tego rodzaju wewnętrzny autorytet działa jak żyroskop, który wciąż dyscyplinuje jednostkę, nakierowując ją na właściwe moralistyczne tory.

W społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju, gdy przekształcanie środowiska naturalnego przestaje odgrywać tak istotną rolę, a gospodarka zdominowana przez produkcję przemienia się w gospodarkę opartą na usługach, głównym obiektem troski jednostek stają się jednak stosunki z innymi ludźmi. Jednostka na nowo zaczyna być poddawana presji i manipulacji z zewnątrz. Tym samym rozpoczyna się era człowieka zewnątrzsterownego. Człowiek zewnątrzsterowny bardzo przypomina Amerykanina opisanego przez de Tocqueville’a: jest płytszy, mniej skrupulatny w swych wydatkach, bardziej przyjazny, mniej pewny siebie i swych wartości, bardziej potrzebujący afirmacji⁷⁵. Jego relacje – zarówno z innymi jak i z samym sobą – dopasowywane są do standaryzujących wzorów promowanych przez masową kulturę i masowe media⁷⁶.

⁷² *Ibidem.*, s. 32.

⁷³ *Ibidem.*, s. 37.

⁷⁴ *Ibidem.*, s. 40.

⁷⁵ *Ibidem.*, s. 45.

⁷⁶ O ile Fromm patronuje Riesmanowi raczej „duchowo”, to zarówno de Tocqueville jak i Mill to myśliciele, których rozważania na temat zagrożenia dla indywidualizmu często przywołuje w swojej książce. Jak sam pisze w jej końcowym fragmencie: „Od czasu Milla i Tocqueville’a zmieniło się jedynie to, że zachowania motywowane naciskiem opinii – „co na to ludzie powiedzą” – to znaczy świadomym oportunizmem, są dzisiaj automatycznym niemal odruchem charakteru

„Wspólną cechą ludzi zewnątrzsterownych jest to, że siłą sterującą jednostką są jej współcześni – albo ci, których zna bezpośrednio, albo ci, których zna pośrednio, poprzez środki masowego przekazu, jak kino, radio, komiksy, itp. itd. (...) Przystosowanie odbywa się nie przez karność działań jak w społeczeństwach sterownych tradycją, a poprzez wyjątkową wrażliwość na oczekiwania i pragnienia innych - ci inni to zarówno najbliższe otoczenie, „lepsi”, jak i anonimowy głos środków masowego przekazu”⁷⁷.

Tak więc, człowiek wewnątrzsterowny, nawet jeśli poddawany był okrutnej tresurze przez wewnętrzny żyroskop, wszędzie mógł czuć się jak u siebie ze względu na swoją niewrażliwość na innych. Człowiek zewnątrzsterowny, zdaniem Riesmana jest u siebie wszędzie i nigdzie - „musi odbierać sygnały tak z bliska jak i z daleka”⁷⁸. Jego mechanizm kontrolny nie przypomina już żyroskopu, który stał się zbyt sztywny w erze „człowieka na sprzedaż”, ale radar pozwalający mu szybko wyłapywać trendy z zewnątrz i błyskawicznie się przystosowywać - w ucieczce przed wolnością znajdować bezpieczne enklawy oczywistości, wytworzyć barwy ochronne i stać się kolejną cegielką w budowie gmachu samotnego tłumu⁷⁹.

Fakt że to okres powojenny okazał się być z perspektywy czasu niemal złotym wiekiem dla intelektualnej refleksji nad społeczeństwem masowym nie był jednak spowodowany wyłącznie reakcją na dramatyczny efekt masowej polityki jakim były partie faszystowskie. Również bowiem polityczna i społeczna charakterystyka samego tego okresu okazała się sprzyjać rozwojowi tego zjawiska, nawet jeśli z założenia miała mu pod pewnymi względami zapobiegać.

Paliwem napędowym krytyki społeczeństwa masowego w okresie powojennym okazała się być przede wszystkim – co zauważyliśmy już przy okazji omawiania książek Ericha Fromma oraz, w większym stopniu, Davida Riesmana i co unaocznili nam być może jeszcze bardziej przedstawiona w następnej części tekstu perspektywa Szkoły Frankfurckiej – technologia i masowe media, których złowroga strona była krytykowana pod zarzutem powszechnej uniformizacji i infantylizacji, z którym musi się zresztą mierzyć do dzisiaj. Jednak także ówczesne sposoby myślenia na temat polityki spotkały się z zarzutami powodowania niejako analogicznych zjawisk.

Pełnego zrozumienia tej tezy dostarczy nam powtórne przyjrzenie się, tym razem od innej

nastawionego na odbiór sygnałów z zewnątrz. Podstawowa różnica polega na tym, że ktoś, kto dzisiaj odmawia „ugięcia kolan przed zwyczajem” równocześnie miałby ochotę zapytać sam siebie „skąd mi się to wzięło?” *Ibidem.*, s. 330.

⁷⁷ *Ibidem.*, s. 48.

⁷⁸ *Ibidem.*, s. 53.

⁷⁹ Wydaje się, że żadna z przytoczonych krytyk społeczeństwa masowego – a już zwłaszcza tych autorstwa Fromma i Riesmana – nie jest w stanie uciec od skojarzeń z filozofią egzystencjalistyczną, która w wyraźny sposób inspirowała niektórych z przytaczanych tu autorów. Riesmanowski człowiek zewnątrzsterowny, który od wolności ucieka w codzienny banał do złudzenia przypomina Satreowską figurę „człowieka złej wiary”, brak autonomii zaś tożsamy jest z prowadzeniem egzystencji nieautentycznej, którą z kolei Martin Heidegger określał jako władzę konformistycznego „się” (w sensie: „mówi się”, „myśli się”, „żyje się”). Zob: J. P. Satre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szerzyńska-Maćkowiak, J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998 i M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

strony, powojennemu porządkowi polityczno – prawnemu. Liberalne instytucje powojnia różniły się bowiem - chociażby od porządku postulowanego przez J. S. Milla „Rządu reprezentatywnego” - przede wszystkim tym, że były one w mniejszym stopniu dziećmi liberalizmu demokratycznego, a w większym - liberalizmu technokratycznego. Wolnościowe gwarancje postulowane przez de Tocqueville’a i Milla zostały powołane by bronić niezależnie myślących jednostek przed tyranią opinii publicznej, jednak te „porządki skonstruowane” miały stanowić tylko ramy dla powstawania porządku spontanicznego, jakim był swoisty „wolny rynek idei” . Jak już wcześniej zauważyliśmy, zarówno de Tocqueville jak i Mill wierzyli bowiem, że to, co politycznie wartościowe wyłania się podczas społecznej deliberacji, a nie w głowie centralnego planisty lub oświeconego despoty.

Jak w swej historii idei politycznych XX wieku pokazuje Jan Werner Müller, okres powojenny charakteryzowało zaś stopniowe odchodzenie od tego przekonania⁸⁰. Uproszczona refleksja, że to polityka była źródłem katastrof pierwszej połowy XX wieku po roku 1945 doprowadziła do narodzin świata post-politycznego. Tryumfy świeciła więc idea, że życie polityczne można racjonalnie i „technicznie” planować. To w latach powojennych w światowym paradygmacie ekonomicznym niepodzielnie dominuje keynesizm postulujący zapobieganie kryzysom ekonomicznym poprzez odgórne regulowanie zagregowanego popytu a także idea planowania indykatywnego, zgodnie z którą państwo powinno „sterować” dobrze prosperującymi inwestycjami i nakierowywać je na pożądane społecznie cele. To wtedy też odwieczny konflikt między pracą a kapitałem - między związkami zawodowymi a organizacjami pracodawców – zostaje trwale objęty pieczę państwa, a granica między socjaldemokratycznymi partiami o marksistowskiej proveniencji i chrześcijańską demokracją ulega zatarciu. Także wspomniana idea demokracji obronnej, która swą najdoskonalszą formę uzyskała w instytucjach Unii Europejskiej - choć na pierwszy rzut oka może przypominać unowocześnioną formę millowskiego Rządu reprezentatywnego – miała zgodnie z nazwą przede wszystkim charakter defensywny. Wolność jednostki – odwrotnie niż u Milla – musiała bowiem tym razem zostać zagwarantowana nie dlatego, że polityka miała być głównym źródłem sensu, ale dlatego, że miała w końcu przestać nim być⁸¹. Można by się nawet pokusić o tezę, że pod tym względem doświadczenie totalitaryzmu cofnęło europejską myśl polityczną do XVII wieku, kiedy to w klasycznych koncepcjach *Umowy Społecznej* u Thomasa Hobbesa oraz Johna Locke’a, znajdujemy przekonanie, że państwo istnieje nie jako realizacja najwyższych form moralności - jak chociażby w tradycji heglowskiej – a jedynie jako środek do celu, jakim jest zabezpieczenie

⁸⁰ *Przeciw demokracji, op. cit. s. 207.*

⁸¹ Jak już wcześniej zauważyliśmy, Mill, zgodnie z powszechnymi w XIX wieku standardami kładzie duży nacisk na idee wolności negatywnej, czyli wolności rozumianej jako wolność **o d** zewnętrznego przymusu, w tym także przymusu politycznego. Jednak widoczna zarówno na kartach *O wolności* jak i *O rządzie reprezentatywnym* apoteoza demokratycznej debaty jako podglebia intelektualnego postępu poprzez syntezę „prawd czątkowych” zbliża jego myśl w kierunku tradycji republikańskiej, przypisującej ogromną rolę czynnemu zaangażowaniu politycznemu.

egzystencji i ekonomicznych interesów zamieszkujących je ludzi przed niebezpieczeństwami bezpieczeństwa *Stanu Natury*⁸²⁸³. Tym ostatnim w optyce powojennej mógł się niewątpliwie jawić chociażby podatny na wpływy niebezpiecznych demagogów świat Republiki Weimarskiej lat międzywojennych.

Zdaniem Hanny Arendt to właśnie ten styl myślenia na temat polityki walczył się do ponownej izolacji człowieka masowego⁸⁴. Punktem wyjścia do tej refleksji jest dla Arendt podzielenie fundamentalnych ludzkich aktywności na trzy kategorie: *pracę [labor]*, *wytwarzanie [work]* oraz *działanie [action]*, które jest główną osią jej Magnum Opus – wydanej w 1958 roku *Kondycji ludzkiej*. W pierwszej kolejności musimy rozróżnić *pracę* od *wytwarzania*: „Praca jest aktywnością odpowiadającą biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała. Jego samorzutny wzrost, metabolizm i ostateczny rozpad wyznaczane są przez życiowe konieczności, które powstają i są zaspokajane w procesie życia za sprawą *pracy* (...) *Wytwarzanie* to czynność odpowiadająca nienaturalności ludzkiej egzystencji, która nie jest osadzona w wiecznie powracającym cyklu życia gatunku i której ów cykl nie stanowi już kompensacji jej śmiertelności. *Wytwarzanie* daje sztuczny świat rzeczy, wyraźnie odmienny od całego otoczenia przyrodniczego. W granicach tego świata znajduje swój dom każde jednostkowe życie, podczas gdy on sam ma przetrwać i przekraczać je wszystkie”⁸⁵.

Wytwarzanie w swej istocie różni się od *pracy* tym, że cechuje się linearnością i skończonością, podczas gdy *praca* – aktywność określona przez potrzeby ciała – jest cykliczna i nigdy się nie kończy⁸⁶. *Wytwarzanie* góruje więc nad *pracą*, o tyle, że *praca* całkowicie podporządkowuje człowieka przyrodniczej konieczności, zaś *wytwarzanie* – czyni go panem przyrody. Arendt nie opisuje jednak *wytwarzania* jako zjawiska całkowicie pozytywnego – *homo faber* (człowiek wytwarzający) ma bowiem cechę do postrzegania wszystkiego w kategoriach środków i celów. Ocenianie wszystkiego przez pryzmat użyteczności grozi zaś nieskończonym regresem, w którym kolejne cele stają się tylko kolejnymi środkami, w konsekwencji redukując wszystko do nośnika wartości instrumentalnej i tym samym rugując z ludzkiej egzystencji jakiegokolwiek znaczenie⁸⁷.

Dlatego właśnie w koncepcji Arendt to właśnie *działanie* - jako aktywność będąca nośnikiem

⁸² Zob: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954 i J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Wydawnictwo Alatheita, Warszawa 1992.

⁸³ Znajdujemy tu też powiązanie z równie „apolityczną”, utylitarystyczną Benthamowską ideą państwa mającego maksymalizować użyteczność a więc bilans szczęścia w stosunku do przykrości, zob: Jeremy Bentham, *Wstęp do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.

⁸⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Fundacja Alatheita, Warszawa 2000.

⁸⁵ *Ibidem.*, s. 11.

⁸⁶ D. Villa, *Arendt*, przeł. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024, s. 77.

⁸⁷ *Ibidem.*, s. 78.

znaczeń – zostało w *Kondycji ludzkiej* przedstawione jako najwyższa forma ludzkiej aktywności:

„Działanie jest jedyną czynnością, która zachodzi między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy i materii i odpowiada mu ten aspekt kondycji ludzkiej, który związany jest z *wielością* [*plurality*], czyli faktem, że ludzie a nie Człowiek żyją na Ziemi i zamieszkują świat”.

O ile wszystkie te trzy aktywności są w jakiś sposób powiązane z polityką, to wyłącznie *działanie* jest – pisze Arendt – warunkiem *sine qua non* jakiegokolwiek życia politycznego. To dziedzina publiczna stanowi bowiem arenę, w której realizuje się ludzka różnorodność i w której te same zjawiska oglądane są z wielu różnych, wzajemnie przeczących sobie perspektyw: „*Działanie* byłoby zbędnym luksusem, kapryśnym zakłócaniem powszechnych prawideł zachowania, gdyby ludzie byli dającymi się powielać w nieskończoność kopiami tego samego wzorca, a ich natura czy istota byłaby taka sama i równie przewidywalna jak natura lub istota jakiegokolwiek innej rzeczy. Wielość jest warunkiem ludzkiego *działania*, ponieważ wszyscy jesteśmy tacy sami, to znaczy jesteśmy ludźmi w taki sposób, że nikt nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył, żyje lub żył będzie”⁸⁸.

Osią *Kondycji ludzkiej*, która prowadzi Hannę Arendt do być może najbardziej nieoczywistej krytyki społeczeństwa masowego z wymienionych w prezentowanym tekście jest opis odwrócenia kulturowej hierarchii tych trzech ludzkich aktywności, który dokonał się na przestrzeni dziejów. *Działanie* zajmowało pierwsze miejsce w hierarchii ludzkich aktywności w miastach-państwach Starożytnej Grecji. Ich mieszkańcy pogardzali *wytwarzaniem* i *pracą* jako czynnościami podyktowanymi użytecznością i koniecznością. To właśnie w *działaniu* – sferze wolnej od instrumentalizacji i od zwierzęcej potrzeby podtrzymania własnej egzystencji – realizowane było to, co stanowi o istocie człowieczeństwa. Bycie człowiekiem dla mieszkańców *polis* oznaczało nic innego jak właśnie przekroczenie aktywności zmierzającej jedynie do zachowania własnego fizycznego istnienia.

Odwrócenie hierarchii w obrębie *via activa* – zbiorczej kategorii, która obejmuje trzy fundamentalne ludzkie aktywności – dokonało się za sprawą epoki nowożytnej. Pierwsza faza nowoczesności okazała się czasem zwycięstwa *homo faber* na skutek upowszechnienia się podziału pracy i powstania rynku trwałych dóbr⁸⁹. Następne zmiana dotyczyła zaś wysunięcia się na czoło aktywności *pracy*. W nowożytnej myśli politycznej państwo traktowana zaczęło być wyłącznie jako instrumentalny środek do zapewnienia bezpieczeństwa i ekonomicznych – a więc związanych z fizycznym istnieniem – interesów zamieszkujących je ludzi. Tym samym doprowadziło to do zwycięstwa *animal laborans* – zwierzęcia pracującego. To właśnie taka wizja człowieka, jako istoty

⁸⁸ *Ibidem.*, s.12.

⁸⁹ *Arendt., op. cit.*, s. 77.

skupionej nade wszystko na przetrwaniu, przebija nie tylko z traktatów XVII klasyków Umowy Społecznej – Thomasa Hobbesa oraz Johna Locke’a - ale także z doktryny klasycznego marksizmu⁹⁰, który w komunistycznej przepowiedni „obumierania państwa” dopatrywał się nadziei na zniesienie sfery publicznej - w świecie „po pracy najemnej” już niepotrzebnej.

Także fakt, że żyjemy dzisiaj w świecie, w którym tożsamość jednostki określa przede wszystkim wykonywana przez nią praca (nauczyciela, radcy prawnego, robotnika, lekarza, sprzedawcy) stanowi o skali oddziaływania tej gruntownej transformacji⁹¹. Ponadto zdaniem Arendt wykonywany zawód, nawet jeśli stanowi wałą część naszej tożsamości z naszego własnego wyboru określa raczej to, czym – a nie kim – jesteśmy, bowiem sprowadza nas do cech, które z konieczności dzielimy z innymi, w efekcie zacierając naszą specyficzną niepowtarzalność⁹².

Ludzka różnorodność i indywidualność, kategorie od zawsze stojące w opozycji umasowienia, nikną tam, gdzie patrzymy na ludzi jak na istoty połączone przede wszystkim wspólną, zwierzęcą naturą - a nie wspólnym światem, eksponującym to, co perfekcyjnie nienaturalne, czyli ludzkie. Wspólny świat porównuje Arendt do stołu, który zbiera ludzi razem, ale jednocześnie oddziela ich wyraźną przestrzenią, konieczną do tego, aby ukonstytuować między nimi różnicę⁹³. Wspólny świat definiowany jest bowiem przez to, że odnosimy się do tego samego przedmiotu, ale każdy widzi i słyszy z innego miejsca – „tylko tam, gdzie rzeczy mogą być widziane i słyszane przez wielu w różnorodności aspektów nie zmieniając swojej tożsamości, tak, że zgromadzeni wokół nich wiedzą, iż mają do czynienia z tożsamością w całkowitej różnorodności, może pojawić się prawdziwie i wiarygodnie rzeczywistość światowa”⁹⁴.

Koniec wspólnego świata nadchodzi zaś wtedy, gdy widziany jest już tylko jednym aspekcie i wolno mu się prezentować tylko w jednej perspektywie, a stół pomiędzy autonomicznymi ludźmi znika i przestaje ich tak łączyć jak i rozdzielać. Tą jedną, uniwersalną perspektywą jest na kartach *Kondycji ludzkiej* przede wszystkim imperatyw biologicznego przetrwania, a przestrzenią, która zastępuje wspólny świat jest sfera społeczna określona przez rozwój nowożytnych nauk o zachowaniu – ekonomii⁹⁵ oraz statystyki⁹⁶. Dziedziny te prawdziwie naukowy charakter mogły

⁹⁰ D. Pietrzyk – Reeves, *Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki*, Teologia Polityczna [dostęp 17 listopada 2024], <https://teologiapolityczna.pl/blad-antropologiczny-komunizmu-i-odwrot-od-polityki-1>

⁹¹ Arendt., *op. cit.*, s. 72.

⁹² *Kondycja ludzka.*, *op. cit.* s. 200.

⁹³ *Ibidem.*, s. 59.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ W greckim *polis* sprzecznością obarczony był więc tak oczywisty dla nas termin jak ekonomia polityczna, bowiem „wszystko, co było „ekonomiczne”, co odnosiło się do życia jednostki i przetrwania gatunku, było z definicji niepolityczną sprawą gospodarstwa domowego”. *Ibidem.*, s. 35.

⁹⁶ Arendt odnotowuje, że pierwotne, greckie rozumienie polityki zostało zatracone już w przetłumaczenie Arystotelesowskiego *zoon politikon* jako *animal socialis*, najpierw przez Senekę, a następnie upowszechnione za sprawą Św. Tomasza z Akwinu. Życie społeczne w przeciwieństwie do politycznego, było wspólne ludziom i zwierzętom, a więc nie mogło stanowić cechy specyficznie ludzkiej. *Ibidem.*, s. 28 i n.

uzyskać dopiero wtedy, gdy ludzie w wyniku nowożytnego wyłonienia się społeczeństwa - które na kartach *Kondycji ludzkiej* niemal od swojego powstania *ex definitione* było od początku masowe (!)⁹⁷ - stali się istotami społecznymi i jednomyślnie trzymali się pewnych reguł zachowania, które można było długoterminowo przewidzieć⁹⁸. Nawet jeśli praktyczne przesłanki polityczne ekonomii klasycznej oraz wynikającego z niej marksizmu były diametralnie inne, to oba systemy myślenia oparte były na „komunistycznej fikcji” – założeniu o wspólnocie interesów społeczeństwa jako całości, a więc i konieczności normalizacji jego „nienormalnych” odstających od wzorców powszechnie przyjętych członków, co skutecznie zapobiega pojawianiu się spontanicznych działań i wybitnych osiągnięć⁹⁹. Tak więc Arendt, podobnie jak wcześniej de Tocqueville, Mill, Fromm i Riesman jako jeden z elementów konstytuujących współczesność widzi przekształcenie rządów konkretnych ludzi w tyranię jednocześnie każdego i nikogo, która właśnie dlatego, że rozproszona i niemożliwa do dokładnego zlokalizowania – panuje w sposób o wiele bardziej wszechogarniający¹⁰⁰.

Kondycja ludzka ujrzała światło dzienne w kolejnym, bardzo szczególnym historycznym stadium tego procesu. Jak już wcześniej zauważyliśmy, powojenny świat później nowoczesności był światem, w którym – podobnie jak po drugiej stronie Żelaznej Kurtyny - polityka bardziej niż kiedykolwiek wcześniej została sprowadzona do techniki naukowego zarządzania sprawami publicznymi i do „gospodarowania zasobami”. A naukowo zarządzać i gospodarować można tylko tym, co wystarczająco jednolite, a więc i przewidywalne. Charakterystyczna dla *działania* wielość jest bowiem zdefiniowana poprzez nieustanny konflikt - jest źródłem konkurencyjnych wobec siebie sensów, których nie można zuniformizować na cały rodzaj ludzki. W erze powojennej implozji polityczności, działanie zostało jednak zastąpione behawiorystycznym „zachowaniem”. Dziedzina publiczna, w Starożytności zarezerwowana dla indywidualności i różnorodności, teraz stawała się areną Psów Pawłowa¹⁰¹ racjonalnie sterowanych przez bezosobową biurokrację a jakakolwiek istotna

⁹⁷ Warto wrócić do refleksji zasugerowanej w początkowej części artykułu i przytoczyć dokładny cytat Arendt odnośnie naturalnego związku upowszechnienia się społecznego konformizmu z nowożytnym wzrostem populacji: „Prawa statystyki mają moc obowiązującą tylko wtedy, gdy wchodzi w grę wielkie liczby lub długie okresy, a czyny i wydarzenia mogą w świetle statystyki pojawiać się wyłącznie jako odchylenia i fluktuacje. Usprawiedliwieniem statystyki jest to, że czyny i wydarzenia są zjawiskami rzadkimi w życiu codziennym i w historii. A jednak sensowność codziennych stosunków odsłania się nie w życiu codziennym, lecz w rzadkich czynach, tak jak znaczenie jakiegoś okresu historycznego odsłania się dopiero w świetle kilku istotnych wydarzeń, jakie miały w nim miejsce. Zastosowanie prawa wielkich liczb i długich okresów do polityki lub historii nie oznacza nic innego jak tylko rozmyślne usunięcie samej materii przedmiotu; szukanie sensu w polityce lub znaczenia w historii jest przedsięwzięciem beznadziejnym, kiedy wszystko, co nie jest codziennym zachowaniem lub automatycznymi tendencjami zostało wyrugowane z obszaru poszukiwań jako nieistotne”. *Ibidem.*, s. 49

⁹⁸ *Ibidem.*, s. 47.

⁹⁹ Już u ekonomistów klasycznych Arendt widzi proto - marksistowskie przekonanie, że polityka jest w istocie tylko nadbudową nad „obiektywnym” interesem ekonomicznym.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, s. 46.

¹⁰¹ To porównanie, obecne na kartach *Korzeni totalitaryzmu* nie pojawia się wprost na stronach *Kondycji ludzkiej*. Zestawienie tych dwóch książek ze sobą uwydatnia jednak wyraźną paralełę między nimi – powszechna technicyzacja

odmienność – prywatną sprawą jednostki ¹⁰².

Ta prywatność ma zaś, zdaniem Arendt, charakter deprywacyjny, bowiem ludzie zniechęceni do komunikowania własnej odrębności zamknęci są w subiektywności własnego pojedynczego doświadczenia, które erozja wspólnego świata uczyniła subiektywnym w sposób trwały – choćby miało ono zostać zwielokrotnione nieskończoną ilość razy ¹⁰³. Jako, że to indywidualizm nieodłącznie obecny w *działaniu* odróżniał ludzi od zwierząt – będących jedynie seryjnym odtworzeniem cech gatunku i całkowicie podporządkowanym czynnościom zapewniającym biologiczne przetrwanie – masowe społeczeństwo *animal laborans* groziło tym samym zagładą człowieczeństwa ¹⁰⁴.

4. Wielka Odmowa. Krytyka społeczeństwa masowego w kontekście Rewolty Maja '68

„Myśleć, mówić, kochać, pracować, istnieć inaczej. Uważano, że niczego się nie traci, gdy wszystkiego się próbuje. 1968 był pierwszym rokiem istnienia świata”.

Annie Ernaux, *Lata*

Rzetelny historyk idei powinien unikać tłumaczenia wydarzeń historycznych wyłącznie jako wyrazu jednego konkretnego procesu. Na tę tendencję paradoksalnie wydają się być narażone niekiedy właśnie wydarzenia najbardziej złożone i niejednoznaczne – tak, jakby każda ich interpretacja konkurowała z pozostałymi o siłę przebicia w przestrzeni dyskursywnej, w której miejsce siłą rzeczy jest ograniczone i które przez to nie może zaakceptować doskonale symetrycznego

życia wyrażała bowiem w bardziej miękkiej formie przemycala bowiem tę samą, co totalitaryzm wrogość wobec działania i ludzkiej wielości.

¹⁰² J.W. Müller podkreśla wymowny fakt, że „stabilność” – naczelne hasło europejskiej polityki po 1945 roku – pojawiła się w myśli politycznej zapożyczona z myśli technicznej, a konkretniej ze słownika inżynierii. *Przeciw demokracji*, op. cit., s. 198.

¹⁰³ *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 44.

¹⁰⁴ Nieco inna – choć pod pewnymi względami zbieżna – analiza stosunku do polityki w społeczeństwie masowym przebiega z *Samotnego thumu* Davida Riesmana. Zdaniem Riesmana w społeczeństwach sterowanych tradycją dominującym rodzajem stosunku do polityki był styl „obojętny”, bowiem większa część ludzi pozostawała trwale wykluczona z życia politycznego i traktowała je jako domenę „innych”. W społeczeństwach wewnątrzsterownych modelowym przykładem stosunku do polityki był styl moralizatorski, traktujący politykę w sposób poważny – jako środek do doskonalenia ludzi i instytucji (w przypadku optymistycznych „moralistów w siodle”) albo środek do zapobieganiu powrotowi zła (w przypadku pesymistycznych „moralistów w odwrocie”). Ponadto moralistyczny sposób uprawiania polityki, przynajmniej w XIX wieku najczęściej nie pozostawał w konflikcie z osobistymi interesami tego, kto reprezentował ten styl myślenia. Z kolei człowieka zewnątrzsterownego z jego podejściem do polityki Riesman określa mianem „dobrze poinformowanego”. Człowiek „dobrze poinformowany” interesuje się polityką nie dlatego, że dotyczy ona jego osobistych interesów – a już zwłaszcza nie dlatego, że miałyby one być kwestią fundamentalnych moralnych sporów – ale dlatego, że jako dobry obywatel jest on niejako „zobowiązany” do tego, aby się w niej dobrze orientować, tak jak „powinien” orientować się na przykład w sporcie. Tym samym, w społeczeństwie zewnątrzsterownym temperatura politycznego sporu radykalnie spada. Polityka, która ważna jest nie ze względów moralnych a ze względów konwencjonalnych w masowym, zewnątrzsterownym społeczeństwie opisanym przez Riesmana pełni więc analogiczną funkcję, jaką dla de Tocquevilla w demokracji zaczynała pełnić sztuka: staje się rodzajem kapitału podlegającemu łatwej przemianie w inne kapitały, zwłaszcza w kapitał społeczny. Riesman diagnozował, w przeciwieństwie do Arendt, nie tyle upadek sfery publicznej, co jej przemianę w swoją własną atrapę, w której postawy stylizowane na wymierzone w *status quo* miały tak naprawdę służyć wzmocnieniu własnej pozycji w jego ramach, *Samotny tłum*, op. cit., s. 225 i nn.

pluralizmu.

Wydarzenie, które popularnie w historiografii określamy jako Rewoltę ‘Maja 68 – lub, szerzej, jako Rewoltę 1968, gdy koncentrujemy się na międzynarodowym charakterze ówczesnych zamieszek a nie tylko na ich epicentrum jakim była Francja - można zaliczyć do dat właśnie tego rodzaju. Wydarzenia, w których strajki studenckie koegzystowały z demonstracjami antywojennymi i z masowymi protestami robotniczymi w błyskawicznym tempie rozlały się na kilka państw zachodniej Europy (nie wspominając o ich politycznym „rewersie” jakim były wypadki po drugiej stronie Żelaznej Kurtyny – polski *Marzec* oraz „Praska Wiosna” – oraz nawet silniej zdomowione w popkulturze pacyfistyczne demonstracje w Stanach Zjednoczonych). Maj ‘68 był interpretowany zarówno jako powrót do politycznego romantyzmu jak i lewicowego libertarianizmu¹⁰⁵; jako apogeum procesu liberalizacji obyczajowej, którego medialny wydźwięk w kolejnej dekadzie przyczynił się do poluzowania wielu europejskich ustawodawstw w kwestiach takich jak związki osób tej samej płci oraz prawo aborcyjne i jako moment graniczny w historii lewicy, w którym nastąpił do dzisiaj obecny rozłam na lewicę „starą”, przywiązaną do tradycyjnie marksistowskiej koncentracji na klasie robotniczej oraz lewicę „nową”, której domenę miała być reprezentacja interesów innych grup zmarginalizowanych – takich jak kobiety, mniejszości seksualnej albo osoby o innych kolorach skóry¹⁰⁶; jako początek *Marszu przez instytucje* - taktyki rewolucyjnej, którą miało być przygotowanie gruntu pod rewolucyjny marksistowski przewrót poprzez „nasycanie” lewicowymi treściami wytworów kultury, zgodnie z Gramsciańską ideą *hegemonii kulturowej*¹⁰⁷; jako przejaw studenckiej paniki wywołanej radykalną dewaluacją dyplomów będącej nieuniknioną konsekwencją gwałtownego zwiększenia się liczby studentów¹⁰⁸; jako powrót do pojmowania polityczności w kategorii Schmittiańskiego rozróżnienia na „przyjaciela” i „wroga” po dwudziestu latach hegemonizacji polityki przez technokratyczne i postliberalne instytucje¹⁰⁹; wreszcie – jako datę, w której tradycyjne opozycje, którymi nauczyliśmy się myśleć o polityce – na politykę wewnętrzną i zagraniczną, „zachód” i „wschód”, politykę parlamentarną i pozaparlamentarną, życie prywatne i sferę polityczną – uległy zatarciu, a elementy, które dotychczas przyporządkowalibyśmy tylko jednej z tych sfer, teraz wymieszały się między sobą w postmodernistycznym kalejdoskopie¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Przeciw demokracji*, op. cit. s. 238.

¹⁰⁶ I. Wallerstein, S. Zukin., *1968 – Rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania*, przeł. A. Ostolski [w] *Krytyka polityczna. Czas zadamy. Rewolucjonizm*, Warszawa 2004, s. 112-125.

¹⁰⁷ Prof. Jacek Bartyzel. *Dlaczego w Maju 1968 wybuchła rewolucja?* You Tube [dostęp 17 listopada 2024], <https://www.youtube.com/watch?v=ztjYcJ-W9C4>.

¹⁰⁸ P. Bourdieu. *Moment krytyczny*. Fragment książki *Homo Academicus*, przeł. M. Gdula [w] *Krytyka polityczna. Czas zadamy. Rewolucjonizm*, op. cit., s. 66-93.

¹⁰⁹ *Przeciw demokracji*, op. cit. s. 265. Oczywiście tym bardziej rok 1968 można traktować jako powrót do polityczności jako sfery działania w rozumieniu H. Arendt.

¹¹⁰ C. Offe., *Rok 1968 trzydzieści lat później. Cztery hipotezy o historycznych następstwach ruchu studenckiego*, przeł. Marcin Miłkowski [w] *Krytyka polityczna. Czas zadamy. Rewolucjonizm*, op. cit., s. 126.

Nie ma jednak wątpliwości, że powszechny wizerunek Maja '68 jako momentu kumulacyjnego dla ruchów kontrkulturowych lat 60-tych to przede wszystkim wizerunek rewolty przeciwko umasowieniu oraz związanej z nim nieautentyczności ludzkiej egzystencji. W pracach inspirujących Rewoltę teoretyków Szkoły Frankfurckiej – choćby w słynnym, wydanym po raz pierwszy w 1964 roku *Człowieku jednowymiarowym* Herberta Marcusego - motywy, które podejmowali wcześniej de Tocqueville i Mill, Le Bon, Fromm i Riesman a dokładnie równo dekadę przed wybuchem Rewolty także Hannah Arendt, tym razem wyartykułowane zostały w języku o marksistowskich rezonansach, co ułatwiło przełożenie ich na język politycznej praktyki¹¹¹. Tak więc choćby samotność człowieka zewnątrzsterownego opisanego przez Riesmana, który „ucieczką od samotności w tłum rówieśników próbował zaspokoić pragnienie morską wodą¹¹²”, teraz jawiła się jako tylko kolejny rodzaj alienacji i fałszywej świadomości, zaś wizerunek „konwencjonalnego szczęścia” uosobiony przez kliszę czteroosobowej, nuklearnej rodziny mieszkającej w domu na przedmieściach – jako kolejny towar, którym przemysł reklamowy zaprzął dla własnych korzyści a tym samym zuniformalizował najbardziej intymny i indywidualny z ludzkich przymiotów – pożądanie¹¹³.

Napisana w 1950 roku książka *Samotny tłum* Davida Riesmana, choć zawierała w sobie dosadną krytykę ujednolicającego potencjału masowych mediów, kończyła się optymistycznym akcentem. Społeczeństwa zewnątrzsterowne - niczym społeczeństwo kapitalistyczne u Marksa - w miarę swojego rozwoju miały bowiem wytwarzać własnych grabarzy. Kultura masowa, którą do tej pory cechowały przede wszystkim przymioty alienujące i infantylizujące, w miarę upowszechnienia się miała podnieść poziom wykształcenia całego społeczeństwa. W świecie, w którym kryteria ocen estetycznych dotychczas zarezerwowane dla wąskiej grupy koneserów

¹¹¹H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Z. Koeing, A. Chwieśko, M. Ćwirko-Godycki, M. Kozłowski, W. Gromczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991. Standaryzacja została przedstawiona w marksistowskim języku alienacji także w intelektualnym dziedzictwie Międzynarodówki Sytuacionistycznej – artystycznej grup skupionej wokół Guya Deborda, której znakiem charakterystycznym była idea kreowania sytuacji, w której człowiek miałby doświadczyć swojej wolności i spontaniczności, takich jak swobodne przechadzanie się po ulicach miasta, nieograniczone przez narzucane przez społeczeństwo cele. Debord pragnął możliwości zgubienia się w mieście jako jednej z form czystego doświadczenia – lekarstwa na towarzyszącą komercyjnemu społeczeństwu powszechną instrumentalizację każdej ludzkiej czynności, *Przeciw demokracji*, op. cit. s. 251. Najważniejszym manifestem ruchu sytuacionistycznego pozostaje wydane po raz pierwszy w 1967 roku *Społeczeństwo spektaklu*. Zob: G. Debord. *Społeczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

¹¹²*Samotny tłum*, op. cit. s. 390.

¹¹³Zdaniem również zaliczających się do przedstawicieli tej szkoły Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, „przemysł kulturalny” wytworzył się niekończący się krąg sztucznych, wygenerowanych przez reklamę potrzeb oraz wynikającej z niej produkcji: „Każda poszczególna manifestacja przemysłu kulturalnego nieuchronnie reprodukuje ludzi jako to, czym stali się za sprawą przemysłu kulturalnego”. M. Horkheimer, T. W. Adorno., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2023, s. 129 Przykładem tego, jak głęboko miała sięgać owa standaryzacja może być niniejszy fragment: „Sposób, w jaki młoda dziewczyna umawia się na obowiązkową randkę, i sposób, w jaki ją odbywa, ton głosu w telefonie i w najbardziej intymnych sytuacjach, dobór słów w rozmowie, ba – całe jej życie wewnętrzne, poszufladkowane wedle porządkujących pojęć podupadłej psychologii głębi, świadczy o usiłowaniu, by z samej siebie uczynić sprawny aparat, aż po instynktowne odruchy odpowiadający modelowi prezentowanemu przez przemysł kulturalny”. *Ibidem.*, s. 168.

rozpowszechniały się coraz szybciej „rzeczywiste znawstwo” miało wypierać „zewnątrzsterowne naśladownictwo”, a standaryzacja ustępować nowym, indywidualnym standardom, jakie miał ustanawiać coraz bardziej autonomiczny człowiek¹¹⁴.

Na horyzoncie młodszego o 14 lat kuzyna człowieka zewnątrzsterownego - Marcusego „człowieka jednowymiarowego” - nie rysowała się już zaś optymistyczna wizja autonomii. Sztuka, polityka, religia i filozofia wymieszane wraz z filmami reklamowymi w tym samym strumieniu wulgarnych dźwięków i obrazów płynącym z telewizyjnego odbiornika okazywały się bowiem, zdaniem Marcusego, zatracać swój rzeczywisty, antagonistyczny wymiar i same ulegać procesowi utowarowienia – a więc i zasadniczego spłylenia, na który zdaniem Riesmana miały stanowić lekarstwo:

„Neokonserwatywni krytycy lewicowych krytyków kultury masowej ośmieszają protest przeciwko wykorzystywaniu Bacha jako tła muzycznego w kuchni, przeciwko Platonowi i Heglowi, Shelleyowi i Baudelaire’owi, Marksowi i Freudowi - w drugistorze. Domagają się natomiast uznania faktu, że klasycy opuścili mauzoleum i ożyli na nowo i że społeczeństwo jest po prostu o wiele bardziej wykształcone. To prawda, lecz powracając do życia jako klasycy, powracają odmienieni. Są pozbawieni swojej antagonistycznej siły, pozbawieni wyobcowania, które było wymiarem ich prawdy. Tak więc sens i funkcja tych dzieł zmieniły się zasadniczo. Jeśli kiedyś pozostawały one w sprzeczności ze status quo, to obecnie sprzeczność ta jest spłaszczona”¹¹⁵.

Ten swoisty motyw „odczarowania świata” był obecny w marksizmie od samego początku. Jego opis znajdujemy choćby na pierwszych stronach „*Manifestu komunistycznego*”. Burżuazja odegrała w historii rolę w najwyższym stopniu rewolucyjną właśnie dlatego, że „nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła, prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu „zapłaty gotówką” a „na miejsce wyzysku, osłoniętego złudzeniami religijnymi i politycznymi, postawiła wyzysk jawny, bezwstydnny, bezpośredni i nagi”¹¹⁶”. O ile jednak sam Marks ten brutalny proces odarcia ze złudzeń opisywał w tonie oświeceniowym i tryumfalnym (tylko bowiem owo oczyszczenie z „przesądu” mogło uświadomić proletariatu jego nagi interes ekonomiczny), to Marcuse - romantyk - tęskni do dawnego świata¹¹⁷. Feudalna kultura była feudalna nie tylko wskutek zawężenia do uprzywilejowanych mniejszości, ale też: „dlatego, że jej autentyczne dzieła wyrażały świadome, metodyczne oderwanie od całej sfery interesu i zapobiegliwości i od porządku tego, co jest obliczalne i przynoszące zysk. Chociaż ów burżuazyjny porządek znajdował

¹¹⁴ *Samotny tłum.*, op. cit. s. 380.

¹¹⁵ *Człowiek jednowymiarowy*, op. cit. s. 91-92.

¹¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, przeł. E. Karolczuk, Wydawnictwo Jirafa Roja, Warszawa 2011, s. 3.

¹¹⁷ Trafnie zauważa więc Jerzy Szacki, że o ile Marks był krytykiem kapitalizmu, to - w przeciwieństwie do „Frankfurtyczków” - niekoniecznie był krytykiem nowoczesności jako takiej. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 521.

bogata – a nawet afirmującą – reprezentację w sztuce i literaturze, jak w malarstwie holenderskim siedemnastego wieku (...), to jednak pozostawał porządkiem usuwanym w cień, łamanym i odrzucanym przez inny wymiar, który pozostawał antagonistyczny wobec porządku biznesu, oskarżając go i zaprzeczając mu. W literaturze ten inny wymiar wyrażony był nie przez postaci reprezentujące ideały religii, intelektu i moralności, które częstokroć podtrzymywały porządek oficjalny, lecz raczej przez takie burzące ład postaci jak artysta, prostytutka, cudzołożnica, przestępca kryminalny, wygnaniec, wojownik, poeta-buntownik, demon, szaleniec – przez tych, którzy nie zarabiają na życie, a przynajmniej nie w zwyczajny, uporządkowany sposób”¹¹⁸.

Na tę transgresję – na Wielką Odmowę, którą, jak pisze Marcuse, w swej istocie zawsze miała być sztuka – nie ma już miejsca w rozwiniętym społeczeństwie przemysłowym, w którym wymóg komercyjny poddał standaryzacji nawet najbardziej antagonistyczne treści, a „muzykę duszy” wyparła „muzyka handlu”. Warto więc wrócić na początek naszych rozważań, aby *Człowieka jednowymiarowego* przeczytać przez pryzmat głównych tez *O demokracji w Ameryce* de Tocqueville. Dla Marcusego bowiem, degradacja wyższych i autonomicznych wartości, którą de Tocqueville opisywał jako jeden z nieuniknionych procesów demokratyzacji wiązała się także z ich komercjalizacją - swoje zwińczenie znajdując w masowym społeczeństwie zinfantylizowanych i zewnątrzsterownych konsumentów¹¹⁹.

Kluczowa jest jednak także inna rewizja, jaką Marcuse wprowadził do tradycyjnie marksistowskiej retoryki. Podmiotem rewolucyjnym nie mógł być już tradycyjny proletariatus, który w powojennych latach pełnego zatrudnienia nadmiernie „wrósł” w system, bezkrytycznie kupując totalitarną, jednowymiarową ideologię. Nadzieję rewolucyjną Marcuse dostrzegał w sojuszu intelektualistów (w tym studentów, którzy jak wiemy, odegrali kluczową rolę podczas buntu 1968 roku) i społecznych wyrzutków, jak sam pisze: „odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych, ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych”¹²⁰. To te grupy Marcuse postrzegał jako zewnętrzne wobec społeczeństwa, które krytykował i, co za tym idzie antagonistyczne wobec jego konformizmu - w pierwszym przypadku za sprawą charakterystycznej dla intelektualistów umiejętności wniesienia się „ponad” alienujące procesy, w drugim zaś, ze względu na będący domeną niedobrowolnych outsiderów brak obiektywnego dostępu do nich¹²¹.

¹¹⁸*Człowiek jednowymiarowy*, op. cit. s.85.

¹¹⁹Wydaje się zresztą, że przy odrobinie dobrej woli książki de Tocqueville’a, Riesmana i Marcusego można traktować jako nieformalną trylogię. Wszyscy trzej autorzy – otwarcie deklarując traktowanie Stanów Zjednoczonych jako najbardziej jaskrawego przejawu określonych tendencji – opisują zasadniczo tożsame zjawiska na odmiennych etapach rozwoju.

¹²⁰*Ibidem*, s. 313.

¹²¹Intelektualistów można w teorii Marcusego traktować jako kolejne uosobienie leninowskiego motywu awangardy, która świadomość podmiotu rewolucyjnego miała wnieść niejako z zewnątrz. Zob: W.I. Lenin, *Co robić*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

Choć Marcuse raczej antycypował proces, który wydarzyłby się i bez jego książki, uzasadniona wydaje się konstatacja, że Rewolta 1968 roku – wydarzenie zaledwie 4 lata późniejsze względem pierwszego wydania *Człowieka jednowymiarowego* – może być traktowana jako początek trwającej do dzisiaj ery, w jakiej ruchy lewicowe funkcjonują w dużej mierze właśnie w oparciu o tego rodzaju sojusz, w którym napięcie pomiędzy imperatywem tworzenia ruchu masowego a autonomią i indywidualnością każdego z jego członków nigdy nie może zostać do końca przewyciężone¹²².

5. Podsumowanie

Jak staraliśmy się powyżej wykazać, krytyka społeczeństwa masowego jest motywem, który regularnie pojawiał się w refleksji poszczególnych myślicieli polityczno-prawnych od początku XIX wieku. Przedstawiony tu szkic tego krytycznego podejścia miał na celu ukazanie przede wszystkim ich różnorodności. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z jednym z niewielu ideologicznych tematów, które połączyły wszystkie trzy strony klasycznego podziału politycznego – liberalizm, lewicę oraz konserwizm.

Krytyka społeczeństwa masowego od swojego historycznego początku była więc krytyką liberalną. Umasowienie i ustandaryzowanie istot ludzkich godziło bowiem w samo sedno liberalnej aksjologii, jaką jest wolność od zewnętrznego przymusu, rozumianego zarówno jako przymus społeczny jak i przymus państwowy. Ten pierwszy objawiał się w zjawiskach, które XIX wieczni liberałowie opisywali jako tyranię opinii publicznej albo tyranię zwyczaju, następnie podjętych przez późniejszych myślicieli pod postacią „ucieczki od wolności” (Fromm) albo społeczeństwa zewnątrzsterownego (Riesman). Jednak, jak zarówno w *Kondycji ludzkiej* jak i w *Korzeniach totalitaryzmu* wskazała Hannah Arendt, uniformizacja ludzi mogła być też celem, który w mniej lub

¹²² To właśnie rok 1968 traktuje się niekiedy jako symboliczną datę, w której lewica porzuciła koncentrację na budowaniu zbiorowej klasowej tożsamości na rzecz reprezentacji niezliczonej ilości tożsamości partykularnych. Kwestia ta stała się przedmiotem zainteresowania Luca Boltanskiego i Eve Chiapello, francuskich socjologów, którzy w *Nowym duchu kapitalizmu* Rewoltę Maja '68 traktują jako moment decydujący dla powstania układu społecznego nazwanego przez nich „Miastem poprzez projekty”. Krytyka nieautentyczności świata pod panowaniem powojennego kapitalizmu doprowadziła, zdaniem autorów, do przekształceń w jego obrębie poprzez wchłonięcie owej krytyki. Przykładowo postawiony przez H. Arendt zarzut uniformizującego wymiaru pracy najemnej – w której ludzie tracą swą indywidualność poprzez sprowadzenie ich do istot wykonujących przewidywalne i niewymagającej twórczej pracy czynności – doprowadził do demontażu tradycyjnego, fordowskiego świata pracy zgodnie z kierunkiem wyznaczonym poprzez „artystyczną” krytykę kontrkultury. Ta przemiana wyraziła się w zwiększeniu niestabilności zatrudnienia i w „nasyceń” rynku pracy wymaganiami „twórczości” i „kreatywności”, które dzisiaj przywykliśmy nazywać kompetencjami miękkimi. Wspomniane „projekty”, w które w nowym świecie angażują się jednostki nie muszą mieć jednak wyłącznie charakteru zarobkowego – są przygodnymi tożsamościami, które aktorzy przyjmują dowolnie egzystując w niesprecyzowanej i niezdefiniowanej „sieci” luźnych powiązań. W świecie tym, egzystencjalna kategoria „autentyczności” zostaje jednocześnie wzmocniona – poprzez pełne wyzwolenie z krępujących oczekiwań jakiejkolwiek tożsamości zbiorowej – jak i unieważniona, bowiem „relacje są wcześniejsze niż elementy, które się między nimi zawiązują i nawet substancjalne właściwości jednostek zależą od relacji, w jakich uczestniczą”. L. Boltanski, E. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu* przeł. Filip Rogalski, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2022, s. 589. Pod niektórymi względami, opisane przez Boltanskiego i Chiapello „Miasto poprzez projekty” może więc jawić się jako legitymizacja licznych „zewnętrznych” cech uwypuklonych przez Davida Riesmana w *Samotnym tłumie*.

bardziej otwarty sposób mogły stawiać sobie ideologie chcące wykorzystać w tym celu aparat państwowy – zarówno za pomocą metod totalitarnych jak i technokratycznych.

Najbardziej współczesna z wymienionych tutaj krytyk społeczeństwa masowego – czyli krytyka społeczeństwa masowego lat 60. wysunięta przez Szkołę Frankfurcką i Ruch Sytuacjonistyczny – została sformułowana w języku o korzeniach marksistowskich, a więc lewicowych. Wynikała ona z załamania się liberalnej wiary w to, że to gospodarka rynkowa – w przeciwieństwie do gospodarki sterowanej centralnie – może realnie sprzyjać różnorodności. W „społeczeństwach spektaklu”, w których komercjalizacja wiązała się z niekończącym się sprzężeniem zwrotnym umasowienia produkcji i umasowienia pragnień, antykapitalizm okazał się bowiem oczywistą formą walki o ludzką autentyczność.

Wreszcie, krytyka społeczeństwa masowego bywała krytyką o wyraźnym zabarwieniu konserwatywnym i już na początku XIX wieku towarzyszyła jej przynajmniej subtelnie wyczuwalna nostalgia za światem, w której niektóre autonomiczne wartości mogły realizować się w sposób bardziej nieskrępowany. Znajdujemy ją zarówno w podkreślaniu „kontemplacyjnych” cech społeczeństw przeddemokratycznych przez de Tocqueville’a, idealizacyjnego obrazu *polis* nakreślonego przez Hannę Arendt jak i apoteozy feudalnej, a więc przedkomercyjnej kultury i sztuki opisywanej przez Herberta Marcusego.

Ten uderzający fakt - że w kontrze do społeczeństwa masowego swe krytyczne ostrze może wysunąć niemal każda ze współczesnych demoliberalnych doktryn politycznych - wydaje się być najlepszym potwierdzeniem diagnozy Hanny Arendt wyartykułowanej w *Kondycji ludzkiej*. Skoro sfera publiczna z całym zróżnicowaniem towarzyszących jej perspektyw jednoczy się przeciwko społeczeństwu masowemu, ono samo jawić się może jako tłum samotnych jednostek zamkniętych w deprywacyjnym więzieniu apolitycznej prywatności.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawieł, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003.
- Bentham J., *Wstęp do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Boltanski L., Chiapello E., *Nowy duch kapitalizmu* przeł. Filip Rogalski, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2022.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe

Scholar, Warszawa 2022.

Burke E., *Rozważania o Rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Czarnota A., *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1986.

Debord G., *Spoleczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

Ernaux Annie., *Lata*, przeł. K. Jarosz, M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022.

Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2017.

Gentile G., *Źródła i doktryna faszyzmu*, przeł. H. Mirecka, nakładem księgarni F. Hoseicka, Warszawa 1933.

Hayek F., *Prawo, legislacja i wolność*, przeł. G. Łuczkievicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.

Hobsbawm E., *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX – stulecie*, przeł. M. Król, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2023.

Iszkowski K., Pustoła K., Pustoła M., Sierakowski S., Szczęśniak A., Turkowska J. [red] *Krytyka polityczna. Czas zadymy. Rewolucjonizm*, Warszawa 2004.

Le Bon G., *Psychologia socjalizmu*, przeł. M. Osiński, Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe Nepo, Warszawa 1997.

Le Bon G., *Psychologia tłumu*, przeł. B. Kaprocki, Wydawnictwo vis a vis etiuda, Kraków 2018.

Marcuse, H., *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Z. Koeing, A. Chwieśko, M. Ćwirko-Godycki, M. Kozłowski, W. Gromczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

Marks K., Engeles F., *Manifest Komunistyczny*, przeł. E. Karolczuk, Wydawnictwo Jirafa Roja, Warszawa 2011.

Marody M., *Zindywidualizowane społeczeństwo masowe*, Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny, Rok LXXXII – zeszyt 3 – 2020.

Mill J.S., *Autobiografia*, przeł. M. Szerer, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946.

- Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, przeł. J. Hołówka, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1999.
- Mill J.S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1999.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Müller J.W., *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*, przeł. J. Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Olszewski H., Zmierzak M., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994.
- Pietrzyk – Reeves D., Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki, *Teologia Polityczna*, [dostęp 17 listopada 2024], <https://teologiapolityczna.pl/blad-antropologiczny-komunizmu-i-odwrot-od-polityki-1>
- Riesman D., *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1996.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2000.
- Sorel G., *Rozważania o przemocy*, przeł. M. J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Tocqueville, A. de., *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Tracz – Tryniecki M., *Myśl polityczna i prawna Alexis de Tocqueville'a*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Trade G., *Opinia i tłum*, przeł. K. Skrzyńska, Nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1904.
- Villa D., *Arendt*, przeł. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.
- Waldenberg M., *Prekursorzy Nowej Lewicy, Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- Zweig S., *Świat wczorajszy*, przeł. M. Wisłowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958.

ABSTRAKT

Celem niniejszego artykułu jest analiza porównawcza kilku wybranych polityczno - prawnych i socjologicznych analiz zjawiska społeczeństwa masowego. Pierwsza część artykułu analizuje je w kontekście procesu demokratyzacji, który postępował w XIX wieku. Autorami, których perspektywy wykorzystuję w tej części są Alexis de Tocqueville i John Stuart Mill. Druga część

artykułu przygląda się okresowi przełomu XIX i XX wieku, kiedy to niektóre zjawiska związane z pojawieniem się społeczeństw masowych okazały się być podatnym gruntem dla powstania totalitaryzmu. Autorami, których krytykę wykorzystano w tej części, są Gustave Le Bon i Hannah Arendt. W trzeciej części artykułu wykorzystuję pisma autorów, którzy opisywali zachodnie społeczeństwa masowe po II wojnie światowej - Ericha Fromma, Davida Riesmana i ponownie Hannah Arendt. Wszyscy trzej autorzy stawiali paradoksalne tezy, sprowadzające się do tego, że zjawisko umasowienia doprowadziło do osamotnienia tworzących je jednostek. Ostatnia część tekstu ukazuje krytykę kultury masowej w książce *Człowiek jednowymiarowy* Herberta Marcusego, wybraną jako reprezentatywny przykład ideologii rewolty Maja '68, którą autor tekstu interpretuje m.in. jako wyraz sprzeciwu wobec standaryzacji ludzkiej egzystencji, co było nieodłącznym elementem wszystkich najważniejszych krytyk społeczeństwa masowego.

Słowa kluczowe: John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Gustave Le Bon, Hannah Arendt, Herbert Marcuse

email: p.tomaszewski09@gmail.com