



## Kilka uwag o ironii demokracji i procesów demokratyzacyjnych

TOMASZ KRAKOWIAK

PAŃSTWOWA WYŻSZA SZKOŁA ZAWODOWA W SKIERNIEWICACH

esej

Gorzka ironia demokracji polega na tym, że oferując ludziom wolność, skłania ich do tego, by z własnej woli i na własne życzenie wolności się wyrzekli. Ta paradoksalna zależność przywodzi na myśl koncept farmakonu, który Jacques Derrida (1993) zaczerpnął z pism Platona. Z mitologicznej powiastki podanej w dialogu *Fajdros* dowiedzieć się można, że wynalazek pisma miał być lekarstwem (*farmakon*) na pamięć i mądrość. Okazuje się jednak, że pismo zawiera w sobie destrukcyjną dwuznaczność: *nie jest więcej warte jako lekarstwo niż jako trucizna* bowiem *hipnotyzuje życie pamięci* i przenosi ją poza podmiot, utrwalając w tekstach, które stają się martwymi pomnikami pamięci i mądrości. Tak oto pismo oferuje jedynie *pozór mądrości (sofias), a nie mądrość prawdziwą (aletheian)*. Możliwa analogia pomiędzy pismem-farmakonem a demokracją polega na obietnicy spełniającej się *à rebours*. Tak jak pismo potrafi spopolitować mądrość, czyniąc z niej dostępny niemal każdemu sofizmat, tak demokratyczna obietnica wolności i równości w praktyce łatwo wyradza się w swoje przeciwieństwo, dążące do autonomii podmioty stają się przedmiotem polityki: wolność może zamienić się w tyranie większości, a powszechna równość przybierze postać społeczeństwa mas. Zapomnienie, które staje się możliwe wraz z pismem, nie przychodzi nagle. Atrofia

pamięci postępuje stopniowo. Podobnie rzecz ma się z odwrotem demokracji. Wszystko wydaje się znajome i intuicyjnie zrozumiałe, dopóki nagle nie zatrzymamy się niepewni i zdziwieni, że stała się demokracja pustą formą, której nawykowo używamy kiedy mowa o polityce, ale która nie zawiera już w sobie jasnego znaczenia, albo inaczej, którą wypełnić można znaczeniem niemal dowolnym, bezkarnie odwracając sens słów. Zadajemy sobie wtedy pytanie gdzie jesteśmy? Skojarzenia z polską terażniejszością polityczną są oczywiste. W eseju niniejszym w sposób ogólny i nieco patchworkowy staram się uchwycić autodestrukcyjny i ironiczny zarazem potencjał demokracji. Rozważaniom moim towarzyszy obecne w tle pesymistyczne przekonanie, że – być może – wbrew optymistycznym nadziejom kilku ostatnich pokoleń, demokracja nie jest ostatecznym kresem rozwoju społecznego, czymś w rodzaju świeckiej politycznej soteriologii, ale odwrotnie – jest dziejową efemerydą, chwilową przygodą naszego społecznego gatunku.

Demokracja określa porządek, według którego zorganizowana jest wspólnota polityczna zgodnie z kryterium władzy. Demokracja na rudymenarnym poziomie oznacza rządy wielu – a tą wielością sprawująca rządy jest *demos*, który staje się dysponentem całości politycznego porządku (por. Meier, 2012, rozdz. VII).

Przecież jednak demokracja oznacza nie tylko wzór dystrybucji władzy w tak czy inaczej zarysowanej wspólnocie politycznej. Demokracja, zwłaszcza demokracja rozumiana jako postępujący proces, jest również formą świadomości i uspołecznienia człowieka. W tym sensie demokratyzacji podlega nie tylko *arche* lub *kratos*, ale poprzez sferę kultury wszelkie ludzkie aktywności. Jako forma sprawowania władzy przez wielu idea demokracji pozostawała w letargu do czasów narodzin nowoczesności; można chyba porównać demokrację do genu recesywnego, który ujawnia się w „fenotypie” konkretnych historycznych społeczeństw jedynie w sprzyjających okolicznościach. Analogia ta jest oczywiście ryzykowna i nie należy jej traktować dosłownie, staram się jedynie powiedzieć, że w zasadniczo nieuporządkowanym ciągu historycznych zdarzeń dla zaistnienia demokracji muszą zajść szczególne okoliczności. Pojawienie się na historycznej scenie nowoczesnych demokracji Samuel Huntington wiązał z ukształtowaniem się państw narodowych. W klasycznym już tekście (1995) początek pierwszej fali demokratyzacji autor ten lokował w roku 1828. Ten historyczny moment można opisać mniej precyzyjnie jako wyznaczony przez konsekwencje rewolucji francuskiej i amerykańskiej, a w wymiarze kulturowym jako moment przełamywania się nurtów oświeceniowych i romantycznych. To zarazem czas w historii kultury europejskiej kiedy krystalizuje się myśl liberalna, kiedy „kwestia socjalna” będąca produktem ubocznym rewolucji przemysłowej staje się palącą kwestią debaty publicznej oraz kiedy rozwija się etyka użyteczna wraz z koncepcją merytokracji. Innymi słowy to czas kiedy do głosu dochodzą idee-substraty procesów demokratyzacyjnych.

Ciekawostką jest, że być może do inicjacji pierwszej fali demokratyzacji przyczyniło się też uchwalenie przez polski Sejm Konstytucji 3 Maja, która wywołała przychylnie komentarze

Edmunda Burke’a z jednej strony, a z drugiej strony niemal z entuzjazmem pisał o niej Karol Marks (por. Krakowiak, 2014). Reformy projektowane przez „stronnictwo fraka”, którego liderem był zafascynowany angielskim systemem politycznym i kulturą Stanisław August (Butterwick, 1998), można traktować nie tylko jako projekt modernizacyjny, ale również jako impuls demokratyzacyjny. W istocie nauki społeczne do czasu artykułu Rustowa (1970) traktowały związek pomiędzy stopniem demokratyzacji a poziomem zmodernizowania (ustalanego za pomocą mierzalnych wskaźników rozwoju społecznego i gospodarczego) jako nierozzerwalny. Utopijne – w znaczeniu kwestionującego status quo projektu zmian – reformy Sejmu Czteroletniego zostały martwe na skutek brutalnej *realpolitik* ery postwstawskiej, niemniej w tym momencie polskiej historii rozpoczął się ciąg, który zarysować można przywołując nazwiska reformatorów: Stanisław Staszic, Ksawery Drucki-Lubecki, Rajmund Rembliński, później Eugeniusz Kwiatkowski (plany inwestycyjne), Władysław Grabski (reformy finansowe), jeszcze później Hilary Minc i Edward Gierek (inwestycje) i Leszek Balcerowicz (inspirowane neoliberalną *doką* szokowe reformy przywracające „normalne” funkcjonowanie gospodarki rynkowej). Tak zarysowana linia jest oczywiście uproszczeniem ignorującym i przebiegającym na wskroś historycznych i politycznych kontekstów. Intencją moją jest jedynie pokazać, że związane z ideą demokratyczną plany modernizacyjno-reformatorskie i będąca wobec nich w opozycji idea konserwatywno-tradycjonalistyczna historycznie współwystępowały i wzajemnie się warunkowały. Konflikt „stronnictwa fraka” ze „stronnictwem kontusza”, konflikt „euroentuzjastów” z „eurosceptykami”, konflikt „Polski liberalnej” z „Polską solidarną” są w dużej mierze recytacjami dawnych tekstów, ramotami od lat odgrywanymi na narodowej scenie, tyle że w zmienionych obsadach. Przez

ostatnie trzysta lat jesteśmy jako zbiorowość wyposażona w społeczną i historyczną pamięć w stanie ciągłej transformacji. Do pewnego stopnia wpisuje się to w ogólny stan europejskiej kultury, która od trzystu lat znajduje się w poczuciu permanentnego kryzysu (por. Jedlicki, 1996). I tak na przemian: apoplematyczne formy świadomości problematyzowały się, ortodoksje przechodziły w heterodoksje, utopie przekształcały się w ideologie, a ideologie stawały się formami świadomości utopijnej. Jeżeli przyjąć, że przemiany w świecie idei nie mają charakteru autonomicznego, ale są warunkowane przez czynniki ekonomiczne i społeczne, to w przypadku Polski dochodzi jeszcze dodatkowa komplikacja, a mianowicie powiązanie problematyki demokratyzacji, modernizacji i transformacji z kwestią narodową. Historyczne przyczyny owego uwikłania polskich projektów modernizacyjnych w fundamentalne kwestie narodowe są oczywiste. Doświadczenie utraty niepodległości zmuszało do rozpatrywania wszelkich aspektów zmian związanych z modernizacją z punktu widzenia ich wpływu na kwestię narodu i niepodległości od czasów zaborów po dzień dzisiejszy. To w jaki sposób kolejne reżimy polityczne wprowadzały program modernizacyjny było, w każdej historycznej odsłonie, w dużym stopniu ukształtowane nie tylko poprzez, można metaforycznie rzec, grawitacyjne oddziaływanie zmieniającego swoje położenie politycznego i ekonomicznego centrum, ale także poprzez zagregowany w toku historii symboliczny kapitał, na który z jednej strony składają się między innymi tradycje, doświadczenia zbiorowej traumy, ontologiczne koncepcje, które dominowały w minionych historycznych formach społeczeństwa, koncepcje społecznego ładu i władzy, a także sprzeciwy wobec tych koncepcji, a z drugiej strony obietnice i nadzieje – ideologiczny potencjał zawarty w obietnicy demokratycznej równości i uczestnictwa w politycznym i gospodarczym centrum. Inny

wątek, o którym warto wspomnieć, dotyczy pomijania, czy też intencjonalnego lub nieintencjonalnego zapomnienia w procesie modernizacyjnej transformacji, idei wspólnotowości i społecznej sprawiedliwości rozumianej niekoniecznie w sposób techniczny, na przykład jako uznane wzory redystrybucji bogactwa, ale przede wszystkim jako namysł na możliwością urzędzenia świata sprawiedliwego. Tymczasem problem ten przez długi czas spychany na margines (współcześnie uznawany przez kierującą się instrumentalną racjonalnością ekonomię neoliberalną za infantylny jeśli nie wręcz bałamutny aksjologiczny fantazmat) staje się coraz wyraźniej słyszalny w głosach sprzeciwu wobec, jeśli można ironicznie przywołać określenie Milтона Friedmana, tyranii *status quo*.

Reinhart Koselleck zauważa, że *od czasu Rewolucji Amerykańskiej i od czasu Rewolucji Francuskiej wszystkie polityczne jednostki działania podlegają jak w szachach zasadzie „zugzwangu” – muszą się demokratyzować*. Oznacza to, że idee wolności, równości i braterstwa, które przed XVIII wiekiem zakrawały na perwersję, od tego czasu stawiają *każdą niezależną politycznie organizację (Selbstorganisation) wobec konieczności legitymizacji* (2012, s. 207). W połowie XVIII wieku Koselleck lokował moment, od którego dokonywał się zwrot pojęciowy, *przemiana znaczeniowa klasycznych toposów*; od tego momentu *pojęciowość i zdolność pojmowania (...) zaczynają się dla nas ze sobą pokrywać* (2001, s. 30). Przedmiotem studiów Kosellecka był zatem proces i dynamika zmiany znaczenia pojęć. Historyczny interwał w którym gwałtownie przyspieszył proces przeobrażania się, ustalania i utrwalania pojęć składających się na doświadczenie nowożytności nazwał Koselleck „czasem siodła”. Wśród kryteriów, które wskazują na zaistnienie „czasu siodła” (umiejscowionego dla historii niemieckiej w latach 1750–1850, a dla francuskiej wraz

z początkiem Wielkiej Rewolucji) wymienia Koselleck: (1) Demokratyzację, co oznacza rosnący udział niższych warstw społecznych w konsumpcji kultury, a także ich wejście w obszar debaty politycznej i udział w ruchach politycznych; (2) Uczasowienie kategorialnych treści znaczeniowych, co oznacza, że niektóre pojęcia takie jak „rewolucja”, „emancypacja” lub „demokracja” nabierają nowych treści i zwracając się ku przyszłości określają nowe oczekiwania; (3) Podatność wyrażen na ideologizację, co oznacza, że niektóre pojęcia poprzez swoją abstrakcyjność stają się „pustymi znaczącymi”; (4) polityzacja pojęć, co oznacza narastającą w związku z pluralizacją życia społecznego tendencję do ich propagandowego wykorzystywania w sporze politycznym, przez co stają się funkcją i ekspresją politycznej tożsamości (por. Koselleck, 2001, ss. 31–37; Widzicka, 2010). Koselleck charakteryzuje zatem demokratyzację z perspektywy współczesnej historiografii i rozwijanej w swoich badaniach semantyki historycznej jako zjawisko narastające w linearnej progresji, jako jeden z wymiarów „czasu siodła”, którego początek dla kultury europejskiej lokować można w czasach Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Alexis de Tocqueville jako jeden z pierwszych zauważył, że wzniosłe rewolucyjne hasło *Liberté, Égalité, Fraternité* ma autodestrukcyjny potencjał. Zajmowała go ironiczna paradoksalność demokratycznie legitymizowanej władzy, która konsekwentnie ciąży ku temu by przekształcić się w tyranję. Choć zasadniczo Tocqueville nie zgadza się z Heglem – odrzucając fatalizm jego wizji dziejów – to w istocie inspirowane go heglowska koncepcja *chytrkości rozumu*, który (...) *każe namiętnościom działać dla siebie, przy czym to, co dzięki temu dochodzi do istnienia, ponosi ofiary i straty* (Hegel, 1958, ss. 49–50; por. też Baszkiewicz, 1976). Celnie dialektyczną paradoksalność demokracji wyraził John Stuart Mill, pisząc w wydanym w 1859 roku eseju *O wolności*, że „Lud” *sprawujący*

*władzę, to nie zawsze ten sam lud, nad którym władza jest sprawowana; a samorząd (...) nie oznacza, że każdy rządzi sobą, lecz że każdym rządzą wszyscy pozostali* (2002, s. 284). Bez wątplenia społeczeństwo arystokratyczne nierzadko nadużywało praw indywidualnych, ale w społeczeństwie zdemokratyzowanym prawa te ustępują przed interesem większości przerażając się w opresję wobec tych, którzy stanowią mniejszość. Równość, która staje się ideą unoszącą gmach nowoczesnego ładu społecznego sprawia, że tradycyjne więzi zostają zerwane. I znowu pojawia się paradoks: ludzie równi sobie w swojej słabości i bezsilności tracą zaufanie nie tylko do dawnych autorytetów, ale też do samych siebie, pokładając za to wielką ufność w opinii publicznej rozumianej jako poglądy mas. Jest też paradoksem demokratycznego społeczeństwa, że pragnie ono (przynajmniej w ideowych deklaracjach) zachowania wolności, nie godząc się zarazem na ciężary i odpowiedzialność jakie wolność ze sobą niesie. Innymi słowy demokracja wytwarza infantylne odruchy, stara się *uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa* (Tocqueville, 1976, s. 455) i kształtuje wobec życia i jego problemów postawę *rozpuszczonego dziecka*, jak nazwał to później Ortega y Gasset.

Powiada Tocqueville, że w *czasach równości ludzie są osamotnieni* (1976, s. 460) ale zarazem rozbijając tradycyjne przed-demokratyczne więzi krzepnąca doktryna liberalna stara się wytworzyć w demokratyzującej się wspólnocie ludzi równych w swojej słabości i bezsilności system moralny odwołując się do egoistycznego interesu własnego traktowanego jako swoisty aksjomat etyczny. Demokratyzacja to nabierający znaczenia indywidualizm, ale na zasadzie ironicznej heterotelii oznacza on nie tyle samoświadomość i postępującą emancypację „liberalnego podmiotu”, co wyzbycie się odpowiedzialności za konkretnego człowieka wymagającego troski. Jasno wynika z wywodu Tocqueville’a, że najlepiej jest służyć innym,

służąc przede wszystkim sobie. Nasuwa się tu skojarzenie z klarowną, streszczającą protestancką etykę pracy formułą Maxa Webera *Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie sami*. Marvin Zetterbaum podsumowuje, że Tocqueville (...) *chciałby uczynić ludzi cnotliwymi, nauczając ich, że to, co sprawiedliwe, jest też użyteczne*<sup>1</sup> (2010, s. 789). Można zatem nazwać Tocqueville’a liberałem „krytycznym” albo liberałem „sceptycznym”, można też określić go *ironicznym przyjacielem demokracji* (Mansfield, Winthrop, 2000, s. 24). Sam Tocqueville tak podsumowuje swój stosunek do demokracji: *I accept the intellectual rationale for democratic institutions, but I am instinctively an aristocrat, in the sense that I condemn and fear the crowd. I dearly love liberty and respect for rights, but not democracy* (New York Daily Tribune, June 25th, 1853, as cited by Bensaid, 2011).

Karl Mannheim postrzegał demokratyzację w kategoriach losu, jako konieczną konsekwencję procesu rozwojowego społeczeństw: *A democratizing trend is our predestined fate, not only in politics, but also in intellectual and cultural life as a whole*. (Mannheim, 1956, s. 171) Słowa te brzmią jak zlaicyzowane powtórzenie wcześniejszych o stulecie słów de Tocqueville’a, który w postępującej równości i demokratyzacji dopatrywał się przejawu woli Bożej i akceptował nieuchronność tego procesu. Mannheim, poszukując źródeł procesów demokratyzacji w odległych epokach, pokazuje na przykład jak zmiana kanonu w architekturze i w sztuce zaświadcza o zmianie perspektywy postrzegania i uczestniczenia w świecie. Dochodzi w ten sposób do ważnego dla zrozumienia procesów demokratyzacji kultury pojęcia: *In this we see a radically new attitude, a revolutionary self-assertion of man who*

*discovers the dignity of his normal, ordinary activity. The phenomenon can best be characterized as one of de-distantiation* (Mannheim, 1956, s. 220). Refleksja Mannheima nie wpisuje się w pesymistyczną tradycję krytyki rodzącego się społeczeństwa masowego reprezentowaną przede wszystkim przez José Ortegę y Gasset czy – nieco później – Charlesa Wrighta Millsa lub autorów szkoły frankfurckiej. Przeciwnie, procesy umasowienia, o ile poddane zostaną kontroli, doprowadzić mogą, zdaniem Mannheima, do powstania demokracji innego rodzaju niż ta, którą dopuszczała leseferyzm *belle époque* kiedy to [p]ełna *demokratyzacja* zawsze pozostawała dla liberałów pewną teoretyczną możliwością odległej przyszłości (Müller, 2016, s. 20). Owa nowa demokracja miała być demokracją „efektywną” czyli możliwie inkluzywną, a zarazem miała polegać na procesie do pewnego stopnia przeciwstawnym wobec umasowienia eliminującego ludzką autonomię i przejawy indywidualności (Mannheim, 1956, ss. 194–196). Warunkiem procesu demokratyzacji kultury jest dedystancjacja, czyli zanikanie pionowych dystansów między wytworami kultury niższej i wyższej, co miałoby polegać raczej na stopniowej sublimacji kultury niższej niż na – jak to można określić, posilkując się terminologią Antoniny Kłoskowskiej – mechanicznej homogenizacji kultury. Procesowi temu powinna towarzyszyć redukcja, charakterystycznych dla społeczeństw przeddemokratycznych opartych na magicznej charyzmie (*magic charisma*), esencjonalnych różnic między elitami a masami. W mannheimowskiej wizji demokracji inkluzywnej społeczne dystanse dają się usprawiedliwić jedynie w duchu merytokratycznym kwantytatywnie wymierną wiedzą i stanowią motor perfekcjonistycznych dążeń autonomicznych jednostek. System demokratyczny, w chwili kiedy się ostatecznie wyłoni, ma otwierać przed jednostkami niedostępne dla nich do tej chwili horyzonty rozwoju. Dedystancjacja, czyli zanikanie albo

<sup>1</sup> Sądzę, że Tocqueville odwraca w swoim wywodzie zasadę użyteczną, zgodnie z którą sprawiedliwe okazuje się to, co jest użyteczne. W ten sposób chyba sytuuje się bliżej intelektualnego moralizmu Sokratesa.

raczej dokonywana przez uczestników życia społecznego negacja dystansów w stosunkach społecznych i w kulturze, jest obok zasady ontologicznej równości i autonomii istotnym, a właściwie najistotniejszym aspektem demokratyzacji kultury. Zgodnie z zaproponowanym przez Mannheima rozumieniem tego procesu: *Democratization means essentially a reduction of vertical distance, a de-distanciation* (Mannheim, 1956, s. 210). Odnosząc się do czasów sobie współczesnych, Mannheim diagnozuje: *Our contemporary culture is characterized by a radical negation of 'distance' both in social relationships and in the realm of culture. Our field of experience tends to become homogeneous, without the earlier hierarchical gradations between 'high' and 'low', 'sacred' and 'profane'. In all earlier ages, such divisions were all-pervasive (...)* (Mannheim, 1956, ss. 225–227; por. także uwagi dotyczące dedystancjacji, Czyżewski, 2012). Dedystancjacja nie jest zjawiskiem, które narasta w toku historii w sposób stały i ciągły. Raczej zjawisko to można obserwować w różnych epokach historycznych występujące z różnym nasileniem.

W książce *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy* Mannheim napisał: *Spółczesne nie może rozwijać się pomyślnie, jeśli całość zachodzących procesów nie jest poddany kontroli opartej na kryteriach racjonalnych i moralnych i jeśli czynniki te nie są równomiernie rozłożone w całym układzie społecznym. (...) nowoczesne społeczeństwo przemysłowe pobudza do działania te klasy, które poprzednio grały w życiu politycznym jedynie bierną rolę. Działalność mas o szerokim zasięgu nazwijmy fundamentalną demokratyzacją społeczeństwa* (Mannheim, 1974, ss. 63–64). Pierwotna niemiecka wersja tego tekstu powstała w roku 1935, a zmieniona wersja angielska w roku 1940 (Szacki, s. 165). Oznacza to, że słowa te zostały napisane kiedy – tu posłużę się sformułowaniem użytym przez Tadeusza Krońskiego (1960, s. 343) w nieukończonym

eseju pisanym w okupowanej Warszawie w latach 1942–1943 – [f]aszyzm rozwiesił cudzość nad całą historią i mający węgiersko-żydowskie korzenie Mannheim – powracam do frazy Krońskiego – (...) *zabłąkawszy się do historii utworzonej przez wrogi mu świat (...)* został zmuszony do emigracji z Niemiec po dojściu Hitlera do władzy. Te poetyckie nieco określenia dobrze oddają *janusowe oblicze* historycznego doświadczenia kształtowanego równocześnie przez retroaktywnie odczytywaną przeszłość wyznaczającą *przestrzeń doświadczenia* i będący wyrazem pragnień *horyzont oczekiwań*<sup>2</sup>. Faszyzm, moszczący się w Europie jako nowy i zdawać się mogło trwały ład, ujmował w cudzość nie tylko historię rozumianą jako terażniejszość rzeczy przeszłych, ale i przyszłość, czy też raczej terażniejszość rzeczy przyszłych. Owa fundamentalna demokratyzacja, jeśli brać pod uwagę historyczny kontekst pojawienia się tej idei w refleksji Mannheima, jest przejawem myślenia utopijnego, takiego które stara się przekroczyć zawężony przez faszyzm *horyzont oczekiwań*. Fundamentalna demokratyzacja oznacza uzyskiwanie politycznej i społecznej podmiotowości przez duże grupy społeczne pozostające do tej chwili na dole społecznej hierarchii. Demokratyzacja w tym sensie nie oznacza jednak eliminacji elit, czy odrzucenia elitystycznego rozumienia kultury, ale poszerzenie społecznej bazy elit politycznych, intelektualnych i kulturalnych. Proces demokratyzacji oznacza zrównanie ludzi na poziomie ontologicznym; ludzie na skutek procesów demokratyzacji zaczynają postrzegać siebie jako istoty równe sobie w swoim człowieczeństwie. Można powiedzieć, że wraz z postępującą demokratyzacją dystanse społeczne nie tyle zanikają, ale przestają być traktowane przez uczestników życia społecznego jako istotowo związane z osobami albo

2 Określenia te zapożyczam od Kosellecka (2001).

inaczej – przywołując nie używany w tym kontekście przez Mannheima termin Marksa – relacje międzyludzkie przestają być fetyszizowane. Zatem zgodnie z logiką rozwijającego się, modernistycznego kapitalizmu, Mannheim wyraża przekonanie, co do zasadniczej, ontologicznej, równości wszystkich ludzi, uznając to przekonanie za fundament demokracji w ogóle. Zarazem jednak nie widzi konieczności ani – jak można sądzić – możliwości zaistnienia faktycznej równości w znaczeniu społecznym. Co prawda odfetyszizowanie relacji międzyludzkich powoduje, że coraz więcej jednostek odkrywa swoją autonomię i zdolność do interpretowania świata z indywidualnego punktu widzenia (rzecz jasna ten indywidualny punkt widzenia jest wyrazem systemu aksjonormatywnego grupy, z którą jednostka się identyfikuje), jednak z drugiej strony fetyszizm zachodzący między ludźmi zostaje zastąpiony fetyszizmem towarowym<sup>3</sup>. Jeśli przyjąć, że reguły wymiany towarowej lub po prostu koncepcja rynku stają się ogólną ramą rozumienia procesów społecznych, to dwie rudymentalne wartości i przesłanki zdektoryzowanej kultury, „równość” i „wolność”, wpisane w logikę rozwiniętej, kapitalistycznej gospodarki rynkowej oddziałują w ograniczonym zakresie i tracą swój emancypacyjny impet. Mannheim nie pozostawał ślepy na zagrożenie związane z powstawaniem społeczeństwa masowego (Mannheim, 1956, s. 195), był też całkowicie świadom ambiwalencji związanych z procesem demokratyzacji: (...) *democratic society always lives under the shadow of possible disorder and chaos, since in principle all social units have a claim to assert themselves and there is no certainty that they will compromise their divergent interests and*

3 Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, rozdział *Fetyszizm towarowy i jego tajemnica*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1956; a także S. Zizek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, ss. 37–41.

*aspirations before their conflict becomes acute and violent. The democratized individual, too, is constantly aware of chaos lurking in the depths of his own personality (...)* *This is essential to democracy as a way of life*” (Mannheim, 1956, s. 197). (...) *Democracy, as we now see, is not necessarily a vehicle of rationalizing tendencies in the society – on the contrary, it may well act as an organ of the uninhibited expression of momentary emotional impulses* (Mannheim, 1956, s. 173). Mannheim, odwołując się do terminów używanych przez Maxa Schelera, wskazuje na możliwość wytworzenia się w opozycji do „demokracji rozumu” (*Vernunftdemokratie*), „demokracji emocji” (*Stimmungsdemokratie*), kiedy to elementy irracjonalne zatriumfują nad tym co racjonalne, choćby na poziomie skutecznej reprezentacji własnych interesów (Mannheim, 1956, s. 173). Scheler opisywał ten stan irracjonalnej nienawiści i negatywizmu, zwrócenia się przeciwko temu, co wydawać się mogło cywilizacyjnym osiągnięciem jako resentyment. Pisał: *Największy ładunek resentymentu tkwi więc nieuchronnie w takim społeczeństwie, w którym – jak u nas – względna równość politycznych i pozostałych praw lub oficjalnie uznana formalna równość społeczna idą w parze z ogromnym zróżnicowaniem w zakresie faktycznej władzy, faktycznego posiadania i faktycznego wykształcenia, w społeczeństwie, w którym każdy „ma prawo” równać się z każdym, a mimo to „faktycznie zrównać się nie może”. Tutaj – abstrahując całkiem od indywidualnych charakterów i indywidualnych przeżyć – dzięki samej strukturze społeczeństwa istnieje na pewno potężny ładunek społecznego resentymentu* (Scheler, 1997, s. 41). W tych pesymistycznych wizjach „demokracji emocji” odnaleźć można załączkowe formy kryzysu „kontrolowalności”, którą obok bezpieczeństwa i pewności uznac można za fundament „pierwszej modernizacji”. Spostrzeżenie to pozwala powiązać opisywaną przez Mannheima demokratyzację kultury z procesami modernizacji, które opisuje się

w kategoriach struktur długiego trwania. Odnosząc myśl Schelera do współczesności, łatwiej zrozumieć triumfalny pochód populizmu, który swoją moralizatorską siłę czerpie w znacznej części z potencjału resentymetu (częściowo polemicznie por. Müller, 2017).

Ironia, jeśli rozumieć ją przez analogię do Sloterdijkowskiej cyniczności, jest związanym z nastrojeniem sposobem „bycia-w-świecie”. Ten rodzaj nastrojenia ironicznego ogarniającego całe zbiorowości ludzkie dochodzi niekiedy do powszechnej świadomości i jeśli nie zostaje wprost wyartykułowane, to pozostaje – jeśli można tak to ująć – na końcu języka zbiorowego podmiotu, jak słowo którego potrzebujemy użyć, ale nie sposób go sobie przypomnieć. Kondensat takiego nastrojenia odnaleźć można w literaturze: fenomenalnie oddał je Tomasz Mann w alegorycznym obrazie *Czarodziejskiej góry* – ulokowanej w szwajcarskim kurorcie Davos luksusowej umieralni odchodzącego świata zamożnej, kosmopolitycznej burżuazji; nastrój nostalgicznej ironii wypełnia monumentalną powieść Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*, której narrator w zbiegających się liniach perspektywy obrazu życia odnajduje los określony przez czas w jakim przyszło mu żyć. Katastrofa jeszcze nie nadeszła, ale kultura „złotego wieku pewności i asekuracji” (określenie Stefana Zweiga) wytworzyła u swego schyłku świadomość ironiczną, która jest (...) *ruchem relatywizującym jednoznaczne prawdy, dogmaty i frazesy* (Mitosek, 2013, s. 189). Dopiero w chwilach gwałtownie następującej zmiany, w chwilach kryzysu lub katastrofy ironiczne nastrojenie wyczuwalne jest nie tylko dla artystycznej wrażliwości – staje się intensywnym doświadczeniem zbiorowym. O takim doświadczeniu i o takiej świadomości pisał Hugon von Hofmannsthal w wydanym trzy lata po zakończeniu I wojny światowej eseju *Ironia rzeczy*. Wojna w nagły i okrutny sposób ukazała umowność wydawać się

mogło nienaruszalnego ładu i (...) *nadeszła taka chwila, gdy owe symbolizujące jedność ogromne zbiorowości ludzkie ironicznym obrotem rzeczy stały się przedmiotem chwilowej wszechwładzy pojedynczych osób, co jakimś sposobem zdołały położyć rękę na kluczach i śrubach, którymi na razie można było kierować ową nieskładną całością. Z tą jednak chwilą owe osoby znalazły się wśród krzyżujących się prądów niezwykle silnej, wszystko rozkładającej ironii: ironii sprzeczności między ustawicznie przez nie powtarzanymi frazesami o imponowalności a chaosem upartych realiów, z którymi trzeba się było zmagać (...) ową ironiczną moc wydarzeń odczuwają na sobie pokonani, kto bowiem dotarł do gorzkiego kresu jakiejś sprawy, temu z oczu spadają łuski, ten odzyskuje jasność umysłu i niczym umarły widzi ukryte tło wszystkich spraw* (Hofmannsthal, 1997, ss. 181–184). Doświadczenie wojny sprawiło, że dosłownie wszystko, całość ludzkiego życia, stało się problemem politycznym. Polityzacja wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji to według Jacob L. Talmona (2015) cecha „demokracji totalitarnej”, której siłą nie jest wiara w „wolność” i „egalitaryzm”, ale entuzjazm zinfantylizowanych mas. Upolitycznione w wyniku wstrząsu I wojny światowej masy nie stały się autonomicznym politycznym podmiotem; odwrotnie, stały się łatwym łupem masowej faszystowskiej polityki. Hofmannsthal przypuszczał, że potrzeba będzie dwu dziesięcioleci aby otrząsnąć się z wojennej traumy. Ironią – ironią losu właśnie – jest to, że po tym czasie przyszła kolejna wojenna hekatomba.

Niewątpliwie liberalna demokracja późnego kapitalizmu wymaga obrony – zwłaszcza jeśli jest to liberalna demokracja w kraju takim jak Polska mozolnie rozliczającym się ze swoich transformacyjnych doświadczeń. Można powiedzieć, przywołując Hofmannsthal, że wszystko stało się tu polityczne i zarazem ironiczne. Jeżeli o mnie chodzi uważam, że przeprowadzanie bezpośrednich

analogii pomiędzy współczesną Polską a późną Republiką Weimarską jest nieuprawnione. Oczywiście jest to uwaga ironiczna w tym przynajmniej sensie, że odrzucając prawomocność pewnych skojarzeń jednocześnie wskazuje na niejako trop możliwych porównań i asocjacji. Dla przykładu: Carl Schmitt i Giovanni Gentile deklarowali, że *faszizm może wierniej wypełnić i wcielić w życie demokratyczne ideały niż sama demokracja* (Müller, 2017, s. 51). Faszyzm znakomicie posługiwał się demokratyczną retoryką: Gentile pisał, że *prawdziwa demokracja* [to taka], *gdzie wola kilku osób, a nawet jednej, przejawia się w woli mas*, Carl Schmitt tłumaczył, że demokracja opiera się na tożsamości rządzących i rządzonych, a Hitler stwierdził, że *narodowy socjalizm jest prawdziwym urzeczywistnieniem demokracji, która zdegenerowała się w warunkach parlamentaryzmu* (Müller, 2016, s. 162). Zatraciło się też we współczesnym publicznym dyskursie coś, co można nazwać hierarchiczną strukturą ważności. Trudno odróżnić sprawy błahe od mniej ważnych, a te od spraw o pierwszorzędym znaczeniu. Kiedy defekt taki przytrafia się pojedynczej osobie, wtedy mowa jest o paranoi. Jak odnaleźć się w zbiorowości, którą kieruje papá – voüć? Jak zaangażować się w debatę, w demokratyczny dialog w momencie kryzysu demokracji, która stała się *genus proximum* rozmaitych populizmów? Jak „obstawać przy rozumie”, co zaleca Jürgen Habermas, odwołując się w swojej wizji w pełni demokratycznego społeczeństwa do przesłanek takich jak „rozum komunikacyjny” czy „racjonalność komunikacyjna”? Być może jedynym możliwym sposobem zaangażowania jest to, co proponuje Richard Rorty, uznając, że pryncypiów demokracji nie sposób ostatecznie uzasadnić odwołując się do jakiejś transcendentnie umocowanej koncepcji prawdy o demokracji, czyli uporczywie „obstawanie przy wolności”. ☹

**Tomasz Krakowiak** – specjalizuje się w socjologii kultury. W obszarze jego zainteresowań naukowych mieszczą się procesy komunikowania, analiza dyskursu, semiotyka kultury, procesy cywilizacyjne. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz członek Zarządu Stowarzyszenia Oświatowego „Twoja Szkoła” prowadzącego Szkołę Podstawową i Gimnazjum im. Marii Montessori w Łodzi.

#### Afiliacja:

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Skierniewicach  
e-mail: [krakowiak.tomasz@gmail.com](mailto:krakowiak.tomasz@gmail.com)

#### Bibliografia

- Bensaid, D. (2011). *Permanent Scandal. In Democracies in What State?* (16–43). New York: Columbia University Press.
- Butterwick, R. (1998). *Poland's Last King and English Culture: Stanisław August Poniatowski, 1732–1798. (Oxford Historical Monographs.)* New York: Clarendon Press Oxford University.
- Czyżewski, M. (2012). Socjologia wobec kultury. Uwagi na marginesie koncepcji Antoniny Kłoskowskiej, *Przegląd Socjologiczny, LXI/3*, ss. 67–89.
- Derrida, J. (1992). *Farmakon*. W: Tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków.
- Hegel, G. W. F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hofmannsthal, H. (1997). *Ironia rzeczy*. W: Tegoż, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, Kraków.
- Huntington, S. (1995). *Trzecia fala demokratyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jedlicki, J. (1996). Trzy wieki desperacji. Rodowód kryzysu cywilizacji europejskiej, *Znak nr 1*, ss. 4–25.
- Koselleck, R. (2001). *Semantyka historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Koselleck, R. (2012). *Warstwy czasu. Studia z meta historii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krakowiak, T. (2014). Kilka uwag na temat kształtowania się współczesnej kultury politycznej, *Władza Sądzenia, nr 4*, ss. 65–101, [dostęp 28.07.2017], dostępny na [www.wladzasadzenia.pl](http://www.wladzasadzenia.pl).

- Kroński, T. (1960). Faszyzm a tradycja europejska. W: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mannheim, K. (1956). *The Democratization of Culture*. W: Tegoż, *Essays on the Sociology of Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mannheim, K. (1974). *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mansfield, H. C., Winthrop, D. (2000). Editors' Introduction. W: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. University of Chicago Press.
- Meier, Ch. (2012). Powstanie polityczności u Greków, *Teologia Polityczna*. Warszawa.
- Mill, J. S. *O wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Mitosek, Z. (2013). *Co z tą ironią?* Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Müller, J-W. (2016). *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Müller, J-W. (2017). *Co to jest populizm?* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rustow, D. (1970). Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model, *Comparative Politics*, vol 2, nr 3, ss. 337–363.
- Scheler, M. (1997). *Resentiment a moralność*. Warszawa: Wydawnictwo „Czytelnik”.
- Sloterdijk, P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Szacki, J. (1999). Mannheim, hasło. W: *Encyklopedia Socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo „Oficyna Naukowa”.
- Talmon, J. L. (2015). *Źródła demokracji totalitarnej*. Kraków: Universitas.
- Tocqueville, A. (1976). *O demokracji w Ameryce*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Widzicka, M. (2010). Semantyka historyczna w ujęciu Reinharta Kosellecka. Zarys problematyki, *Historyka*, T. XL.
- Zetterbaum, M. (2010). Alexis de Tocqueville. W: Strauss, L., Cropse, J., *Historia filozofii politycznej*. Warszawa.