

Motłoch, tłumy, masy: problem społecznego zakresu autonomizacji jednostki w XIX wieku

W swej pięknej książce o przedstawianiu rzeczywistości w literaturze Zachodu Erich Auerbach przypomina pewien fragment *Dziejów rzymskich* Ammiana Marcellinusa. Chodzi tu o rozruchy, które wywołał w Rzymie niespokojny tłum, i ich sprawne uśmierzenie – dzieło prefekta Leontiusa.

Pierwsza przyczyna skierowanej przeciwko niemu rewolty była niedorzeczna i blaha. Oto gdy Leontius rozkazał aresztować woźnicę rydwanów Philocomusa, za uwięzionym poszedł cały motłoch, jak gdyby bronił najdroższego skarbu, i w dzikim tłumie ruszył na prefekta, pragnąc go nastraszyć; ale prefekt, nieporuszony i wyniosły, nakazał interweniować strażom, uwięzić i wychłostać kilku z tłumu, których ukarał deportacją, przy czym nikt nie ośmielił się stawić oporu ani nawet sarknąć. Ale w parę dni później motłoch znowu popadł w gorączkę, do jakiej już przywykł, i biorąc tym razem za powód niedostatek wina, zbiegł się na Septemzodium, miejscu bardzo głośnym, gdzie cesarz Marek wznosił wspaniały budynek Nymphaeum; zaraz przybył tam prefekt, którego wszyscy urzędnicy i oficerowie najusilniej błagali, aby nie mieszał się z zuchwałym, grożącym mu tłumem, podnieconym jeszcze od czasu poprzedniej ruchawki; jednak niełatwo było rozbudzić lęk w prefekcie; poszedł prosto swoją drogą, tak iż część orszaku opuściła go ze strachu, chociaż rzucił się w grożące niebezpieczeństwo. Siedząc więc na swym rydwanie, z godnym chwały spokojem odpierał okiem błyszczącym podobne zmijom spojrzenia tłuszczy i ze spokojem słuchał miotanych przez nią obelg¹.

Auerbach wskazuje na znamienny sposób obrazowania: prefekt przedstawiony został jako jednostka obdarzona rozumem i wolą,

¹ E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. i przedm. Z. Żabicki, przedm. do wyd. 2 M.P. Markowski, Warszawa [2004], s. 72.

zdolna do racjonalnego i zdecydowanego działania. „Motłoch” to z kolei niemal jednolita masa, nieskładająca się w zasadzie z odrębnych jednostek – bezkształtne, potworne skupisko ciał. Twór ten ma cechy raczej zwierzęce niż ludzkie, kieruje się instynktem i emocjami.

Wyobrażenie „motłochu” jest mocno osadzone w takim pojmowaniu bycia człowiekiem, jakiego najbardziej wyrafinowany wyraz dał Arystoteles: w człowieczeństwie, podkreślał filozof, partycypuje się w nierównym stopniu. Opinia taka klóci się w zasadniczy sposób z sądami, które uważamy dziś za słuszne, a perspektywa jej oceny wywołuje na ogół zażenowanie. Glenn Tinder, autor popularnej książki o „odwiecznych pytaniach” z dziedziny polityki, przedstawiając Arystotelesowską antropologię, pisze: „W naszych czasach może się wydawać, że idealizm jest po stronie równości i że jest coś cynicznego w idei głoszącej, że ludzie są w istocie nierówni. Mówiąc bowiem to, stwierdzamy, że są w nierównym stopniu ludzcy. Niemniej jednak niektórzy z najwyższymi cenionych przedstawicieli zachodniej tradycji intelektualnej byli skłonni tak właśnie twierdzić. Dobrym przykładem jest Arystoteles”². Następnie Tinder tłumaczy, że starożytny filozof „definiował człowieczeństwo w kategoriach rozumu”. Zdaniem Arystotelesa, im kto ma więcej rozumu, tym wyższą pozycję zajmuje w naturalnej hierarchii istot mniej lub bardziej ludzkich. Mniej lub bardziej, ponieważ w takim ujęciu człowieczeństwo jest stopniowalne: poczynając od najwyższego poziomu, właściwego mędrcom, poprzez ten, na którym znajduje się mężczyzna uprawiający politykę, i ten, znacznie niższy, który cechuje pracujących fizycznie, aż do poziomu niewolnika. Kto zaś ma tak mało rozumu, że jest z natury niewolnikiem, ten „w zasadzie prawie nie jest [...] człowiekiem”. Wśród najmniej rozumnych Arystoteles umieszczał również ogół kobiet i dzieci³.

Znawcy twórczości Arystotelesa wskazują, że wierzył potocznym opiniom, a powszechnie występujące zjawiska społeczne uważał za naturalne⁴. Można w nim zatem widzieć nie tylko autora kształtującego umysły przyszłych pokoleń, ale i wyrafinowanego wyraziciela

² G. Tinder, *Myslenie polityczne. Odwieczne pytania*, tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 1995, s. 66.

³ Tamże, s. 66–67.

⁴ M. Szymański, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Polityka*, tłum., słowo wstępne i kom. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 19.

poglądów rozpowszechnionych wśród jego współczesnych. Badania nad starożytną kulturą grecką potwierdzają, że przeświadczenie o ludzkiej nierówności było wtedy głęboko ugruntowane społecznie. W świecie, który wykreował Homer, rzuca się w oczy nierówny status jednostek, zróżnicowanie przywilejów i obowiązków, niezmiennosc układu ról odgrywanych w społeczeństwie⁵. Homerycka wizja „epoki bohaterskiej” zdaje się zapowiadać stulecia trwale usankcjonowanych podziałów na tych, którzy naprawdę coś znaczą, i tych, których egzystencja ma znikome znaczenie.

Zasada nierówności nadaje sens opowieści Ammiana. Zachowanie prefekta świadczy o jego zdecydowanej i niepodważalnej wyższości nad niespokojnym tłumem Rzymian. Leontius imponuje nieugiętym charakterem – to człowiek w całej pełni, zdolny do kultywowania cnót. Istoty wchodzące w skład „motłochu” są ludźmi w znacznie mniejszym stopniu: brak im zarówno zdolności rozumowania, jak pryncypiów moralnych i siły woli. Dlatego też prefekt może sprawować władzę, a ustępujący mu pod względem ludzkich cech nie mają do tego prawa. „Motłoch” pojawia się, gdy dochodzi do naruszenia naturalnego porządku: nieuprawnieni zaczynają uzurpować sobie prawo do udziału we władzy i próbują wymusić je na uprawnionych. To z punktu widzenia warstw uprzywilejowanych wielki, niewybaczalny występpek.

* * *

Kajetan Koźmian był w Księstwie Warszawskim i konstytucyjnym Królestwie Polskim wyższym urzędnikiem, a zarazem poetą – wówczas prominentnym, obecnie zapomnianym (choć budzącym zainteresowanie badaczy). Pod wpływem doświadczeń powstania listopadowego napisał wiersz, który warto zacytować:

Lecz sroższy nad tygrysy, krwawszy nad lamparty
Jest zwierz okrutny, podły, gnuśny a zażarty;
Barłóg jego początkiem, kał cuchnący miotem,
Z niego, nim kłem uderzy, obryzguje błotem.

⁵ W. Lengauer, *Pojęcie równości w greckich koncepcjach politycznych. Od Homera do końca V wieku p.n.e.*, Warszawa 1988; M.I. Finley, *The World of Odysseus*, wyd. 2, London 1991.

Tym zwierzem jest gmin ciemny, gmin, którego paszcza
 Bezprawnie sobie ludu nazwisko przywłaszcza.
 Ten motłoch, odrzut ludów, ohyda narodów,
 Motłoch, co się na bruku wychowuje grodów;
 I takowy to potwór ciemny, krnąbrny, srogi,
 Królem królów mianują chytre demagogi⁶.

Agresywność wypowiedzi można w części tłumaczyć cechami osobowości autora, jego opinie mają jednak wymiar ponadindywidualny. Wpisują się w wielowiekową tradycję, której antyczne świadectwa znajdujemy u Homera, Tacyty i Ammiana Marcellinusa. W pamiętnikach, pisanych w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych XIX wieku, Koźmian przedstawia powstanie listopadowe jako erupcję niszczycielskiej energii „motłochu” („W nocy sen przerywały piosnki rewolucyjne, wycia motłochu włączącego się i pijącego po ulicach”)⁷. Schemat interpretacyjny, jakim posługuje się w swej narracji, jest uderzająco podobny do tego, który pojawia się w opowieści Ammiana.

W odróżnieniu od rzymskiego historyka Kajetan Koźmian był chrześcijaninem. Nie ma powodu wątpić, że poważnie traktował ideę równości przed Bogiem i we wszystkich otaczających go ludziach widział bliźnich. Drastyczność wielu jego opinii o „motłochu” stanowi jednak dobre świadectwo trwałości wyobrażeń, z którymi stykamy się, czytając Arystotelesa. Poczucie, że ludzie są sobie nierówni, pozostawało głęboko zakorzenione w świecie przednowoczesnym – również w społeczeństwach chrześcijańskich. W chrześcijaństwie mamy przecież do czynienia z fundamentalnym rozróżnieniem między dostępną naszemu doświadczeniu sferą doczesną a sferą transcendentną, wieczną. „Królestwo moje nie jest z tego świata” – chrześcijanin powinien oczekiwać, że przed obliczem Boga wszyscy będą równi. Oczekując, może żyć pośród nierówności. Dzieje chrześcijaństwa wskazują, że rozdział tego, co doczesne, od tego, co winno należeć do wieczności, nie był nigdy całkiem jednoznaczny i zawsze rodził napięcia. Z Ewangelii czerpano

⁶ K. Koźmian, *List do Jędrzeja, syna, o rządzie reprezentacyjnym i o rewolucji polskiej*, w: tenże, *Różne wiersze*, Kraków 1881, s. 112; zob. M. Kaczmarek, K. Pe-cold, *Uwagi edytorskie*, w: K. Koźmian, *Pamiętniki*, przedm. A. Kopacz, wstęp J. Willaume, t. 1, Warszawa 1972, s. 40–41.

⁷ K. Koźmian, *Pamiętniki*, t. 3, s. 308; zob. również tamże, s. 279, 338.

wzorzec równości, w którym nie wszyscy chcieli widzieć transcendentny ideał. Za znamienny przejaw dążenia, aby zasadę ewangelicznej równości zrealizować w życiu doczesnym, można uznać rozwój i przemiany wspólnot zakonnych: powtarzające się działania reformatorskie i tworzenie nowych zgromadzeń przybliżać miały do chrześcijańskiego ideału⁸. Cel okazywał się ulotny, ponieważ Kościół instytucjonalny podlegał przemożnemu wpływowi społecznych realiów, stanowiąc integralną część hierarchicznych struktur władzy i posiadania.

Napięcie między sferą wartości a praktyką społeczną nasiliło się jeszcze, gdy zwolenników zaczęły zdobywać nowe, ześwieczone wyobrażenia antropologiczne. Pisma Jana Jakuba Rousseau i Immanuela Kanta to filozoficzne świadectwa wypracowywania wizji, która w zasadniczy sposób zrywała z tradycją arystotelesowską. Podstawą tych nowych wyobrażeń stała się zasada ludzkiej równości. Jak się okazało, do takiego ujmowania człowieczeństwa należała przyszłość. Z pewnością nie mylą się ci badacze dzisiejszej filozofii politycznej, którzy podkreślają, że wszystkie wiarygodne teorie z tej dziedziny mają charakter fundamentalnie egalitarny. „Teoria jest egalitarna w tym znaczeniu – pisze Will Kymlicka, nawiązując do opinii Ronalda Dworkina – jeśli zakłada, że interesy każdego członka wspólnoty są istotne, i to jednakowo istotne. Innymi słowy, teorie egalitarne wymagają od władzy, by traktowała obywateli z jednakową uwagą; każdy obywatel ma prawo do jednakowej troski i jednakowego szacunku. [...] Teoria odmawiająca niektórym prawa do równego traktowania ze strony rządu – uznająca niektórych po prostu za mniej ważnych – byłaby z miejsca odrzucona przez większość mieszkańców współczesnego świata”⁹. Taki stan rzeczy kształtował się jednak długo, a tradycyjne, nieegalitarne poglądy wykazywały się wielką trwałością, która miała swe uwarunkowania cywilizacyjne.

Nadejście nowoczesności oznaczało początek bezprecedensowej transformacji społecznej. Uprzemysłowienie i inne, związane z nim przemiany gospodarcze, urbanizacja i wielkie przesunięcia ludności,

⁸ Zob. J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.

⁹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 18.

rozpad dawnych więzi międzyludzkich i zanik tradycyjnych nawyków mentalnych – wszystko to bywało powodem głębokiego niepokoju uprzywilejowanych elit. Cywilizacyjne przeobrażenia łączono z kryzysem politycznego ładu: upadkiem autorytetów, powstawaniem radykalnych ideologii, mnożeniem się haseł emancypacyjnych, rewolucjami, rewoltami i powstaniem. W takich warunkach odwieczne pojęcie „motłochu” nabierało nowych znaczeń, nie tracąc zarazem swoich podstawowych, mocno utrwalonych rysów.

Od – symbolicznie biorąc – zdobycia Bastylli, przez wstrząsy Wiosny Ludów, Komunę Paryską, po rosyjskie rewolucje lat 1905 i 1917 wyobraźnię europejskich warstw wyższych nękały wizje społecznego rozpadu i upadku. Agresywne, uzbrojone tłumy, które pojawiały się na ulicach Paryża, Wiednia i Petersburga, zdawały się zwiastunami nadchodzących katastrof. Oczywiście, akty przemocy i wandalizmu, rabunki, gwałty i rozmaitego rodzaju ekscesy były najzupełniej realnym zagrożeniem dla życia, zdrowia i majątku. Kiedy wiosną i latem 1917 roku Maksim Gorki lękał się, że Rosja stacza się w otchłań barbarzyństwa, miał po temu niezaprzeczalne powody. Z bieżącego doświadczenia czerpał aż nadto materiału dla podbudowania swych opinii. Zwróćmy jednak uwagę, że starając się nadać sens temu, czego doświadczał, sięgał po schematy interpretacyjne, który mogły zaskakiwać w przypadku orędownika rewolucji społecznej i socjalizmu: pisał o ciemnocie, prymitywizmie i „mrocznych instynktach motłochu”¹⁰.

Aby obudzić lęk przed „barbarzyństwem” mas, nie trzeba było bezpośredniego zagrożenia przemocą. Thomas Babington Macauley, brytyjski polityk epoki wczesnowiktoriańskiej, wybitny historyk i popularny pisarz, zaliczany jest do czołowych piewców idei cywilizacyjnego postępu¹¹. Wśród optymistycznych prognoz, które przedstawiał, wizji rozkwitu nauki i techniki, gospodarczej koniunktury i rosnącego dobrobytu, zdarzały się jednak przewidywania ponure: „Czy jest możliwe, by za dwieście lub trzysta lat kilku wygłodniałych i odzianych w łachmany rybaków musiało dzielić swój połów z sowami

¹⁰ O. Figes, *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891–1924*, tłum. B. Hrycak, Wrocław 2009, s. 419–426.

¹¹ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 97–98.

i lisami pośród ruin największych miast europejskich, by moczyli swe sieci w zamartwych gigantycznych dokach i budowali swe domostwa z kapiteli kolumn ze zburzonych katedr?” Może tak się stać – przestrzegął Macauley – jeśli wprowadzi się powszechne prawo wyborcze¹².

Wysuwany w kręgach radykalnych postulat prawa głosu dla wszystkich dorosłych mężczyzn był nie do przyjęcia zdaniem przytłaczającej większości politycznie uprzywilejowanych. John Stuart Mill, myśliciel liberalny wielkiego formatu, po doświadczeniach Wiosny Ludów poważnie obawiał się masowych wystąpień nieuprzywilejowanych. „Jak długo ich wykształcenie pozostawało tak okropnie niedoskonałe, przerażała nas ciemnota, a jeszcze bardziej samolubstwo i okrucieństwo mas”, pisał o odczuciach swoich i swej żony¹³. W traktacie *O rządzie reprezentatywnym* z 1861 roku oświadczał: „Uważam za rzecz całkiem niemożliwą, ażeby do prawa głosowania dopuszczeni byli ludzie nie umiejący czytać, pisać, a dodałbym i nie znający pierwszych działań arytmetycznych”. Owszem, przyznawał, za ciemnotę analfabetów odpowiada społeczeństwo, które nie zapewniło im edukacji. To jednak nie może zmieniać decyzji w sprawie dostępu do prawa wyborczego: „Kiedy społeczeństwo zaniedba dopełnić dwóch najświętszych obowiązków, powinno zawsze od tego z nich zacząć, który jest świętszy i ważniejszy; oświata powszechna powinna poprzedzić powszechne głosowanie. Tylko człowiek, w którym nieopatrzna teoria doszczętnie zagłuszyła zdrowy rozsądek, będzie utrzymywać, że władzę nad drugimi, władzę nad całą społecznością należy dać ludziom, którzy nie posiadają najwyczejniejszych i najistotniejszych warunków, aby mogli radzić sami sobie i kierować rozumnie interesami swoimi i osób, które ich najbliższej dotyczą”¹⁴.

W 1867 roku parlament brytyjski uchwalił reformę zwiększającą liczbę uprawnionych do głosowania. Wśród przeciwników tego posunięcia talentem publicystycznym wyróżniał się Robert Lowe, działacz, o którym mówi się, że najlepiej wyraził obawy, jakie żywiła wówczas

¹² Cyt. za: J. Hołówka, *Wstęp*, w: J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym; Poddaństwo kobiet*, tłum. przejrzał i wstępem opatrzył J. Hołówka, tłum. G. Czernicki, M. Chyżyńska, Kraków–Warszawa 1995, s. 11–12.

¹³ Cyt. za: tamże, s. 10.

¹⁴ J.S. Mill, dz. cyt., s. 155–156.

znaczna część tamtejszego establishmentu¹⁵. Gdy zwolennicy reformy odnieśli zwycięstwo, Lowe uznał to za narodową katastrofę. Snując pesymistyczne przewidywania, jedyną, wątpliwą szansę uniknięcia najgorszych konsekwencji widział w powszechnej edukacji mas. Wyobrażał sobie tę oświatę jako powszechną, lecz o skromnym programie. Miała jedynie prowadzić do spełnienia wymogów, które przed przyszłymi wyborcami stawiał John Stuart Mill: chodziło o naukę czytania, pisania i podstaw arytmetyki¹⁶.

* * *

W połowie XIX wieku w całej Europie żywa była stale idea, że edukacja na poziomie przekraczającym elementarny powinna pozostawać przywilejem warstw wyższych. Brytyjskich polityków, którzy obawiali się, że dłuższy okres nauki dzieci z „klasy pracującej” doprowadzi do zachwiania równowagi społecznej, łączyło pokrewieństwo poglądów z tymi członkami władz Królestwa Polskiego, którzy ostrzegali, iż w przypadku ubogich oświata szczebla gimnazjalnego niesie ze sobą poważne zagrożenia: „wzniesienie żądze, których zaspokoić nie może” i prowadzi do „pomieszczenia stanów”¹⁷. Teza, że edukacja łatwo staje się społecznie niebezpieczna, zaczynała jednak współistnieć z poglądem o potrzebie, a nawet konieczności intensywniejszego niż dotychczas oddziaływania na emocje i umysły mas. Strategia konserwowania istniejącego porządku poprzez rygorystyczne ograniczanie dostępu warstw niższych do informacji traciła skuteczność w warunkach cywilizacyjnej transformacji. Za bardziej obiecujące można było uważać koncepcje, które zakładały, że nie brak oświaty, lecz oświata odpowiednio ukierunkowana stanowi dobry fundament stabilizacji społecznej.

Mowa tu o edukacji szkolnej, ale szkoła, choć niezastąpiona, była tylko jedną z instytucji, które umożliwiały wpływ na masy. Od obowiązkowej służby wojskowej, przez rozwijające się czytelnictwo gazet

¹⁵ A. Briggs, *Victorian People. A Reassessment of Persons and Themes 1851–67*, London 1990, s. 244.

¹⁶ Tamże, s. 262–264.

¹⁷ Tamże, s. 266; R. Czepulis-Rastenis, *Szkolnictwo*, w: *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim 1815–1864*, red. W. Kula, J. Leskiewiczowa, Wrocław 1979, s. 185.

i broszur, po socjalizacyjne praktyki rodziny – wszędzie tam pojawiały się możliwości kształtowania postaw tych wielkich rzesz, które wraz z posuwaniem się naprzód modernizacji w coraz większym stopniu wychodziły z pola oddziaływania przednowoczesnej tradycji. Znaczna część owych edukacyjnych poczynań miała charakter bezwiedny, jednak widać w nich również świadomy zamysł, chęć budowania życiowego ładu. Na szczególną uwagę zasługują w tym przypadku dwa kierunki działania: po pierwsze, wypracowywanie i upowszechnianie mieszczańskich kodów kulturowych, po drugie zaś, kształtowanie tożsamości narodowych.

Badacze kultury dziewiętnastowiecznego mieszczaństwa wskazują, że znamionowało ją silne dążenie do podporządkowania materii życia ściśle określonym regułom. Kulturę, pojmowaną jako domena porządku, przeciwstawiano temu, co naturalne, a zatem chaotyczne. Człowiek, podkreślano, musi konsekwentnie praktykować samokontrolę i samodyscyplinę: panować nad swym ciałem, przestrzegać zasad higieny, właściwie rozporządzać majątkiem, nie marnotrawić czasu, nie pozwalać, aby emocje brały górę nad rozsądkiem. Wyrobieniu odpowiednich nawyków służyły ćwiczenia, którym poddawano dzieci – zarówno przyzwyczajanie do mycia się i wpajanie reguł zachowania przy stole, jak wykorzenianie skłonności do masturbacji. Ambicją mieszczańskich elit stało się rozpropagowanie takich wzorców wychowawczych wśród „klas pracujących”. Warstwy niższe miały zmienić swe życie, które z punktu widzenia mieszczan było nieznośnie wyzbyte dyscypliny i odpowiedzialności, hedonistyczne i wulgarne – krótko mówiąc, zwierzęce¹⁸.

Rozpowszechnianie się mieszczańskich kodów kulturowych w obrębie „klas pracujących” oznaczało stopniowe wyłanianie się „ludzi kulturalnych” tam, gdzie przedstawiciele warstw wyższych dostrzegali dotychczas zjawiska odstręczające i niebezpieczne. Czynnikiem, który uzupełniał tego rodzaju socjalizację, było budowanie tożsamości narodowych.

Procesy narodotwórcze mają, jak dobrze wiadomo, charakter skomplikowany i wieloaspektowy. Przekonująca jest, moim zdaniem,

¹⁸ J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego. Studium z antropologii historycznej szwedzkiej klasy średniej*, tłum. G. Sokół, Kęty 2007, s. 254.

teza Ernesta Gellnera, że podstawę kształtowania się narodów stanowią strukturalne wymogi rozwoju cywilizacyjnego: trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie społeczeństw industrialnych bez ujednoczonych systemów komunikowania się, które powstają w miarę upowszechniania się idei narodowych¹⁹. W taki sposób przedstawiać można fundamentalne uwarunkowania towarzyszące narodzinom ideologii nacjonalistycznych. Za istotny bezpośredni bodziec skłaniający polityczne elity do akceptacji tego, co postulowali rodzimi nacjonałiści, trzeba uznać narastające poczucie, że unarodowienie warstw niższych sprzyjać będzie stabilizacji społecznej. Stąd też programy nacjonalistyczne, mające początkowo wydźwięk liberalno-demokratyczny i zwracające się przeciwko establishmentowi, z upływem czasu zaczynały nabierać sensu konserwatywnego. Były to rozmaite odmiany zachowawczości: z jednej strony widzimy rojalistę Bismarcka, który posługiwał się nacjonalistycznymi hasłami, aby wzmocnić monarchię pruską, z drugiej – francuskich polityków, dla których nacjonalizm stał się integralną częścią oficjalnej ideologii Trzeciej Republiki. Dobrym świadectwem przekonania o użyteczności idei nacjonalistycznych jest postawa Bismarcka: ten wybitnie uzdolniony polityk sam nacjonalistą nie był, lecz uważał nacjonalizm za bardzo skuteczny instrument politycznego działania²⁰.

Państwową aktywność modernizująco-unaradawiającą znakomicie pokazał Eugen Weber w swej pracy o Trzeciej Republice: chłopci, żyjący dotąd w zamkniętym kręgu lokalnych spraw, byli systematycznie przekształceni we Francuzów, obywateli świadomych swego miejsca w narodowej wspólnoty²¹. Książka Webera wywołała dyskusję, w których często starano się korygować przedstawiony przez niego obraz odgórnej modernizacji, wskazując na znaczenie procesów oddolnych, dokonujących się wśród „zwykłych ludzi” i poza zasięgiem aparatu państwowego²². Procesów takich nie powinniśmy z pewnością lekce-

¹⁹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołównka, Warszawa 1991, s. 30–68.

²⁰ L. Gall, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Frankfurt am Main 1980, s. 402.

²¹ E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*, London 1976.

²² M. Cabo, F. Molina, *The Long and Winding Road of Nationalization: Eugen Weber's Peasants into Frenchmen in Modern European History (1976–2006)*, „European History Quarterly” 39, 2009, nr 2, s. 264–286.

ważyc, ale musimy też pamiętać, po pierwsze, że dziewiętnastowieczna modernizacja, rozpatrywana w skali ogólnokrajowej lub ogólnoeuropejskiej, to zjawisko, którego przebieg określały w przeważającej mierze warstwy rządzące; po drugie, że tylko w części odbywało się to za pośrednictwem państwa.

Socjalizacja w duchu mieszczańskim i budowa tożsamości narodowej umożliwiały zapoczątkowanie trudnej do przecenienia zmiany społecznego imaginariu warstw zamożnych i wyedukowanych. Tracił na intensywności – choć w żadnym razie nie zanikał – obraz „klas niebezpiecznych”, a obok niego pojawiało się wyobrażenie „rodaków”, uboższych i mniej wykształconych, należących jednak do tej samej wspólnoty losów. Zarysowywała się w ten sposób wizja wygaśnięcia stałej konfrontacji między uprzywilejowanymi a „motłochem” – konfrontacji, która w warunkach nowoczesności nabierała szczególnie niebezpiecznych rysów. Perspektywie stabilizacji społecznej zdawała się sprzyjać powolna, lecz wyczuwalna poprawa życiowego położenia „klasy pracującej”. Pod koniec XIX stulecia trudno było jeszcze praktykować „powściąganą społeczną agresję za pomocą dóbr materialnych”²³. Tego rodzaju strategii kontrolne rozwinęły się w pełni dopiero w epoce dwudziestowiecznych „cudów gospodarczych”. Już przed pierwszą wojną światową można wszakże zauważyć skromne oznaki tego, co później stało się fundamentem zachodnioeuropejskiego ładu społecznego: zarówno wzrost dochodów „zwykłych ludzi”, jak i rozbudowę systemów świadczeń gwarantowanych przez państwo.

Emancypacja warstw niższych, dokonująca się w dobie nowoczesności, to w dużym stopniu następstwo oddolnej presji. Jednakże warstwy wyższe zachowywały najczęściej polityczną kontrolę nad procesami emancypacyjnymi, a kulturowa dominacja zamożnych i wykształconych nie podlegała wątpliwości. W sprawie emancypacji głos decydujący mieli zatem przeważnie przedstawiciele establishmentu. Kiedy nadszedł wiek XIX, przygotowano już w pewnej mierze grunt pod przemianę. Oświecenie, niosące wiarę w cywilizacyjny postęp, w swej końcowej fazie zrodziło również falę zwątpienia w wartość kultury uprzywilejowanych. Zwieńczenie oświeceniowej antropologii stanowiła Kantowska idea godności przysługującej każdej istocie

²³ E. Gellner, dz. cyt., s. 33.

ludzkiej. Takie intelektualno-moralne oddziaływania wymagały jednak znacznego wzmocnienia, aby można było przełamać głęboko zakorzenione resentymy i obawy warstw wyższych. Poczucie kulturowego zbliżenia i narodowej wspólnoty to czynniki, które ułatwiały ujrzenie równego sobie człowieka w kimś, kogo tradycyjnie zaliczano do wyzbytego ludzkich cech „motłochu”. Jeśli zaś taka zmiana wyobrażeń osłabiała opór wobec przemian emancypacyjnych, to sama emancypacja z kolei w zasadniczy sposób rozszerzała społeczny zakres procesów autonomizacji jednostki.

John Stuart Mill, pisząc o tym, do czego należy dążyć w dziedzinie stosunków społecznych, kreślił wizję współlistnienia i współdziałania samodzielnych życiowo jednostek, na tyle wykształconych i zamożnych, aby móc działać świadomie i odpowiedzialnie. Sądził – podobnie jak wielu innych wiktoriańskich intelektualistów – że przypadła mu rola „publicznego moralisty”, którego pedagogiczna aktywność przybliży osiągnięcie pożądanego stanu rzeczy²⁴. Otwierała się tu perspektywa zniknięcia „motłochu” i rozwoju systemu liberalnej demokracji.

* * *

Obecnie, kiedy chwieją się, giną nasze odwieczne poglądy, kiedy usuwane są dotychczasowe podpory życia społecznego, urok potęgi tłumu wciąż rośnie i nic jej nie grozi. Nadchodzące stulecie będzie zatem **erą tłumów**. [...] Najbardziej charakterystycznym i najsilniej uderzającym rysem obecnego przejściowego okresu jest dojście do głosu warstw ludowych, a raczej stopniowe i powolne zamienianie się tych warstw w warstwy panujące. [...] Żądania tłumu są coraz wyraźniejsze, a celem tych żądań jest zupełne zburzenie obecnego porządku społecznego. W miejsce dotychczasowego ustroju tłum usiłuje zaprowadzić pierwotny komunizm [...]. Tłum nie posiada wielkiej zdolności rozumowania: posiada w zamian wielką zdolność do działania, którą potęguje obecna jego organizacja. Idee wyłaniające się w obecnej dobie wkrótce zamienią się w idee odwieczne, nabędą wszechmocy i despotycznej siły, nie dopuszczającej do ich roztrząsania. Boskie prawa tłumu zajmują miejsce boskich praw królów. [...] Być może wystąpienie na widowieństwo tłumów będzie jedną z ostatnich faz cywilizacji Zachodu, zapowiedzią powrotu do pierwotnej anarchii, która poprzedza każde kielkowanie nowych form społecznych. [...] Faktem jest, że

²⁴ S. Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850–1930*, Oxford 1991.

cywilizację tworzyły i rozwijały w minionych okresach dziejów zawsze tylko drobne grupy arystokracji intelektualnej, nigdy zaś tłumu. Moc tłumów jest tylko niszcząca. Ich rządy były zawsze okresem rozstroju. Istnienie cywilizacji domaga się określonych, stałych praw, dyscypliny, zastąpienia instynktów rozumem, myślenia o przyszłości, pewnego stopnia kultury, czyli takich właśnie warunków, na jakie tłum zdany na samego siebie nigdy się nie zdobędzie²⁵.

Książka Gustave'a Le Bona ukazała się w Paryżu w 1895 r. Trzecia Republika przeżyła niedawno aferę panamską, zaczynała się właśnie sprawa Dreyfusa. Przed kilku laty wielkie rzesze paryżan manifestowały na ulicach poparcie dla generała Boulanger'a; w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych Francja przeżyła falę anarchistycznego terroru, aż po zamordowanie w 1894 r. prezydenta państwa. *Psychologia tłumów* wyrastała z tego rodzaju doświadczeń, a także ze wspomnień o okolicznościach narodzin Trzeciej Republiki: każdy przejaw braku stabilizacji mógł odświeżać pamięć Komuny Paryskiej. Badawcze zainteresowanie „psychologią tłumów” zaznaczyło się przede wszystkim we Francji²⁶. Ale nastroje, jakim dawał wyraz Le Bon, miały zasięg ogólnoeuropejski, a francuski pisarz był jednym z wyrazicieli bardzo wpływowego nurtu opinii.

Le Bon, rocznik 1841, już w swych wczesnych tekstach (poczynając od *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leurs histoire* z lat 1880–1881) wskazywał, że nowoczesne społeczeństwa zagrożone są nawrotem do pierwotnej dzikości: modernizacja, tworząc wielkie skupiska ludności miejskiej i niszcząc tradycję, toruje drogę takiemu regresowi²⁷. W polityce, podkreślał, powinno się wykorzystywać popędy i emocje, którymi kierują się tłumy; rozczaruje się ten, kto liczy na racjonalne skłonności mas. Przywódca, jeśli chce odnieść sukces, musi wywierać hipnotyczny wpływ na tłumy²⁸.

²⁵ G. Le Bon, *Psychologia tłumów*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1997, s. 6–8.

²⁶ Zob. J. van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics, 1871–1899*, Cambridge 1992 (postacie najważniejsze dla kształtowania się „psychologii tłumów” to zdaniem autora Francuzi Hyppolite Taine, Henry Fournial, Le Bon i Gabriel Tarde oraz Włoch Scipio Sighele).

²⁷ R.A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London 1975, s. 42–44.

²⁸ Tamże, s. 46–47, 52, 60, 70–71.

Kiedy Le Bon publikował *Psychologię tłumów*, postulowany przez niego sposób podejścia do polityki był od pewnego czasu konsekwentnie wcielany w życie przez rzutkich nowatorów. Carl Schorske, analizując tego rodzaju zjawiska na gruncie monarchii habsburskiej, pisze o „politics in a new key”. Głównymi przedstawicielami „nowego stylu” w austriackiej polityce byli jego zdaniem: wielkoniemiecki nacjonalista Georg von Schönerer, przywódca ruchu chrześcijańsko-społecznego Karl Lueger i syjonista Theodor Herzl²⁹. Schorske uznał, że postawy polityczne, które reprezentowali ci działacze, miały ze sobą – przy wszystkich odmiennościach – wiele wspólnego. Wszyscy trzej odrzucali taki sposób uprawiania polityki, jaki wypracowali austriaccy liberałowie: racjonalistyczny, odwołujący się do dziedzictwa oświecenia. „Nowy styl” to „bunt przeciwko rozumowi i prawu”³⁰. Autor *Fin-de-Siècle Vienna* mocno akcentuje społeczny aspekt tego gwałtownego zwrotu. Dopóki aktywność polityczna pozostawała domeną wyedukowanych elit – zwłaszcza jeśli reprezentowały one miejską klasę średnią – dopóty mogła się trzymać racjonalnych zasad. Gdy do polityki na dobre weszły masy, racjonalna argumentacja straciła na użyteczności³¹.

Żywe zainteresowanie „psychologią tłumów” i sukcesy ruchów odrzucających pryncypia liberalnej demokracji to zjawiska, które pod koniec XIX wieku mogły rzucać cień na nadzieje żywione przez zwolenników emancypacyjnego ideału Johna Stuarta Milla. Gdy dziś myślimy o tamtych problemach, nieuchronnie bierzemy pod uwagę wydarzenia późniejsze, dwudziestowieczne. Rozważania o społecznych problemach i życiu politycznym Wiednia epoki Schönerera i Luegera przypominają nam o pewnym młodym człowieku, który w 1907 roku przybył do stolicy imperium z nadzieją zrobienia kariery artystycznej i zebrał tam wiele formujących go doświadczeń³².

²⁹ C.E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, New York 1981, s. 116–180.

³⁰ Tamże, s. 120.

³¹ Tamże, s. 119, 136, 145.

³² I. Kershaw, *Hitler 1889–1936. Hybris*, tłum. P. Bandel, wstęp M. Zmierczak, Poznań 2008, s. 18–32; zob. B. Hamann, *Wiedeń Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, tłum. J. Dworcak, Warszawa 1999; W.A. Jenks, *Vienna and the Young Hitler*, New York 1960.

U progu XX wieku przed Europą rysowały się dwa kierunki przemian: ten, którego rzecznikiem był Mill, i ten, który opisywał Le Bon. Wiele argumentów przemawia za tezą, że następowało wówczas rzeczywiste poszerzanie się społecznego zasięgu jednostkowej autonomizacji. Niemcy epoki wilhelmińskiej nie są na ogół kojarzone z takimi procesami. A jednak Thomas Nipperdey nie bez racji wskazuje, że i tam dokonywały się przemiany zgodne z liberalnym systemem wartości³³.

Myśl, że przyszłość należeć będzie do zbiorowych instynktów i emocji, że – po ostatecznym odrzuceniu liberalnego indywidualizmu – stanie się królestwem tłumów, miała wszakże licznych zwolenników: od konserwatysty Le Bona, orędownika „prawa i porządku”, do marksisty Georgesa Sorela, marzącego o rewolucyjnych kataklizmach. Po Wielkiej Wojnie, rewolucjach rosyjskich i dojściu do władzy bolszewików rację przyznawano na ogół ludziom wieszczącym tryumfy mas. Przypatrzmy się rozważaniom autora, który wywarł ogromny wpływ na nowoczesne wyobrażenia o psychice ludzkiej, będąc zarazem – by zacytować jego biografa – „liberałem starej daty”, ukształtowanym przez dziewiętnastowieczną kulturę mieszczańską³⁴.

„W równie niewielkim stopniu jak przymusu pracy kultura nie da się uniknąć zdominowania mas przez mniejszość, albowiem masy są gnuśne i nierozumne, nie znoszą wyrzeczenia się popędu, niepodobna przekonać ich argumentami co do tego, iż jest to nieuniknione, a składające się na nie indywidualia wzajemnie się wspierają we wszystkim, co gwarantuje im rozpasanie. Jedyne dzięki wpływowi przykładowych indywidualuów, których uznają za przywódców, można je skłonić do pracy i wyrzeczeń, na jakich opiera się istnienie kultury”³⁵. Opinie te, przedstawione w rozprawie *Przyszłość pewnego złudzenia*, wydanej w 1927 roku, miały oparcie w podstawowych założeniach Freudowskiej refleksji o kulturze. W antropologicznej wizji Freuda człowiek to „dzika bestia”. Kultura stanowi źródło cierpień, lecz są one uzasadnione

³³ T. Nipperdey, *Czy społeczeństwo wilhelmińskie było społeczeństwem poddanych?*, w: tenże, *Rozważania o niemieckiej historii. Eseje*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 1999, s. 275–296.

³⁴ P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, tłum. H. Jankowska, Poznań 2003, s. 518; zob. również s. 163–164.

³⁵ S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *Pisma społeczne*, oprac. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 125.

interesem ogólnoludzkim i najwyraźniej nieuchronne. „Każda kultura musi bazować na przymusie i wyrzeczeniu się popędów. [...] Wszyscy ludzie przejawiają skłonności destruktywne, a zarazem wymierzone w społeczeństwo i kulturę”³⁶. W słynnym tekście z 1930 roku dowodził: „Bliźni jest dla człowieka nie tylko ewentualnym pomocnikiem i obiektem seksualnym, lecz stanowi również pokusę do wyładowania na nim swej agresji, do wykorzystania go jako siły roboczej bez żadnej rekompensaty, do seksualnego wykorzystania go bez jego zgody, do zawładnięcia jego mieniem, do upokarzania go, przyprawiania go o ból, dręczenia i zabicia. [...] Za sprawą tej pierwotnej wrogości ludzi wobec siebie nawzajem społeczeństwu cywilizowanemu stale grozi rozkład. Interesy wynikające ze wspólnoty pracy nie utrzymałyby go w spójności, albowiem namiętności popędowe są silniejsze niż cele racjonalne. Kultura musi zdobyć się na najwyższy wysiłek, by utrzymać w korbach ludzkie popędy do agresji, by za sprawą psychicznych formacji reaktywnych stłumić ich przejawy”³⁷.

Freud już w młodości lubił wspominać o mentalnym dystansie, który dzieli oświecone elity od niewyedykowanego ogółu. „Psychologia prostego człowieka dość się różni od naszej” – pisał w 1883 roku do narzeczonej. Ludzie z warstw wyższych potrafią panować nad swymi popędami, natomiast „motłoch”, jeśli tylko pozwolić mu na to, folguje sobie bez skrępowania³⁸. Jak można sądzić, doświadczenia wojny światowej i kończących ją rewolucji umocniły jeszcze tego rodzaju nastawienie. W *Przyszłości pewnego złudzenia* Freud przyznawał, że przymus, który stosuje się wobec „upośledzonych klas”, wywołuje czasem niebezpieczne odruchy buntu. Kulturowa presja, poskramiająca „dziką bestię”, była jednak jego zdaniem warunkiem „przetrwania w obliczu przemożnej siły natury”³⁹.

Opinie Freuda uznać można za znamienne dla kultury mieszczańskiej, która w XIX wieku zaczęła dominować w Europie. Autor wywołujący zgorszenie poruszaniem tematyki seksualnej może nie wydawać się reprezentatywny, gdy mowa o czymś, czego istotną część

³⁶ Tamże, s. 124.

³⁷ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Dziela...*, t. 4, s. 201–202.

³⁸ P. Gay, dz. cyt., s. 518.

³⁹ S. Freud, *Przyszłość...*, s. 128–129, 131.

stanowiły wiktoriańskie normy obyczajowe. Permisywizm Freuda miał jednak wyraźnie zaznaczone granice i służyć miał uzdrowieniu życia rodzinnego⁴⁰. Chodziło tu o zracjonalizowanie działania, a nie zmianę celów. Dla Freuda niekwestionowanym zadaniem społeczeństwa pozostawał wysiłek panowania nad ludzkim zwierzęciem. Tym samym twórca psychoanalizy wyrażał jedną z fundamentalnych tendencji kultury mieszczańskiej – kultury, w której chęć wyzwolenia jednostki z ciążących jej ograniczeń szła w parze z pragnieniem zachowania społecznego ładu.

Oświeceniowy ideał autonomii jednostki najtrafniej chyba przedstawił Kant, pisząc o oświeceniu jako o „wyjściu człowieka ze stanu małoletności”. W XIX wieku dążenia do urzeczywistnienia tego ideału natrafiały na opór życiowych realiów, wchodząc w konflikt z głęboko zakorzonymi wyobrazeniami antropologicznymi. I choć od czasów prefekta Leontiusa upłynęły setki lat, jego postać nie stała się wówczas zupełnie egzotyczna. Kiedy zaś pod koniec lat czterdziestych XX wieku Hannah Arendt starała się dociec, co stało się z Europą w minionych dziesięcioleciach, w jej rozważaniach na temat genезy totalitaryzmu pojęcie „motłochu” odgrywało niebagatelną rolę⁴¹.

⁴⁰ Tenże, „*Kulturowa*” moralność seksualna a współczesna nerwowość, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Dzieła...*, t. 4, s. 20–22.

⁴¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, t. 1–2, Warszawa 2008.