

PRAKTYKA TEORETYCZNA

Obrazy motłochu

Za decyzją, by mówić o obrazach motłochu stała intuicja, że z jego przedstawień wynikać może wiedza inna niż ta produkowana przez konstruowane na jego temat teorie. W lansowanych przez filozofie polityczne definicjach motłoch utożsamiany jest z anarchiczną i amorficzną masą, „osadem biernym fermentacji najniższych warstw starej społeczności” (Marks, Engels 1962), tłumem niezainteresowanym kwestią społecznego uznania, nieprodukującą żadnej wartości zbieraniną, jednym słowem – ze społeczną negatywnością. Wgląd w motłochowe obrazy rozbija jednak te zaszufładowania, ukazując bogactwo narracji i praktyk wytwarzanych przez żyjących na marginesach ludzi. Żebracze tragedie i opery, powieści łotrzykowskie, pirackie legendy, plebejskie podania czy ludowe teologie, jak ta wyobrażona przez wiejskiego młynarza, o którym pisze Carlo Ginzburg, albo opisana przez księdza Ściegiennego w *Złotej ksiąteczce*, gdzie wolność i możliwość korzystania z „darów boskich” przysługują wszystkim ludziom, dopóki nie zostaną ograniczone przez niesprawiedliwe urządzenia społeczne – to tylko niektóre z niezliczonej liczby motłochowych narracji. Do pism Ściegiennego nawiązuje w publikowanym tu tekście Kasper Pfeifer, próbując prześledzić, jaki wpływ na mobilizację wsi przeciw feudalnemu uciskowi mogła mieć ta ludowa teologia wyzwolenia, przekazywana wśród niepiśmiennych chłopów za pomocą dziadowskich, nowiniarskich i buntowniczych pieśni. Co ciekawe, podobne pieśni były często falsyfikowane przez szlachtę, próbującą

wprowadzić w obieg ich sielankowe, ukrywające antagonizm imitacje. „Chodziło o stworzenie fantazmatu, w którym antyfeudalny bunt dałoby się zinterpretować jako wystąpienie chłopów przeciwko ich własnej wspólnocie, »wyobrażanej« i kształtowanej, rzecz jasna, na bazie tradycji oraz interesu narodu szlacheckiego” (Pfeifer 2019). Te dziwne losy ludowej pieśni, cenzurowanej przez etnografów i falsyfikowanej przez feudałów, dobrze ilustrują podwójność tytułowych „obrazów motłochu”. Z jednej strony pokazują one oddolną *autopoiesis*, czyli, jak za Walterem Ongiem pisze Pfeifer, „rezultat pracy kolektywnej, rodzaj palimpsestu składającego się z głosów wielości wypartych przez uwikłaną instytucjonalnie kulturę pisma” (Pfeifer 2019). Z drugiej strony są to także niezliczone karykatury i deformacje, za pomocą których klasy rządzące próbują przestraszyć lud i zwrócić go przeciwko samemu sobie. Filozofie polityki, mówiąc o motłochu, również sięgają po podmalowany, emfaticzny język, często kreśląc jego jednocześnie straszny, pożałowania godny, jak i *obraźliwy obraz*. W klasycznym przedstawieniu Polibiusza rządy tłumu porównane są do „bezpieńskiego statku”, na którym „część rozwija liny okrętowe, część się ich chwyta i każe je zwinąć” (Polibiusz 1957), tym samym doprowadzając okręt do zatonięcia. Rządy motłochu to zdegenerowana forma demokracji, a zarazem, zgodnie z teorią cyklicznego następstwa ustrojów, jej feralne przeznaczenie, jeśli nie zdoła się poskromić roszczeń rozpasanego ludu. Podobne metafory konstruował już Platon, porównując politykę do sztuki zarządzania statkiem, na którym rozwydrzona załoga (motłoch) próbuje okpić lub upić kapitana, przejąć ster i do woli używać sobie wedle upodobania (skądinąd dziwny to obraz statku, na którym kapitan nie dowidzi, a załoga nie zna się nic a nic na nawigacji i na marynarskiej sztuce i nie chce się jej uczyć). Znane jest też Platońskie porównanie rządów ludu do wielkiego i groźnego zwierzęcia; Arystoteles, Cynceron i wielu innych lansować będą podobne przedstawienia. Nowożytność również przejmując ten sposób obrazowania. Hobbes istnienie państwa uzależniał od poskromienia roszczeń wielości porównanej do morskiego potwora. Francis Bacon do rojów, stad i watah porównywał ludzkie masy, które pozostawały poza kolonialnym podziałem zysków i często także, mówiąc po rancière’owsku, poza sferą politycznej widzialności, a które jednocześnie, jako niewolnicy i robotnicy na plantacjach, statkach i placach budowy, umożliwiały funkcjonowanie kolonialnego świata. Bacon – jak pokazują w prezentowanym przez nas rozdziale swojej „historii rewolucyjnego Atlantyku” Peter Linebaugh i Marcus Rediker – nazwał tę samoorganizującą się niewolniczo-robotniczo-piracką wielość *wielogłową hydrą*, a mit jej monstrualności posłużył mu do legitymizowania terrorku i ludobójstwa. Ta

Ta animalna, jeśli nie
monstrualna, metaforyka,
to stały motyw zarówno
konserwatywnych, jak
i liberalnych
przedstawień biedoty.

animalna, jeśli nie monstrualna, metaforyka, to stały motyw zarówno konserwatywnych, jak i liberalnych przedstawień biedoty. Burke francuski lud rewolucyjny nazwie trzodą (*swinish multitude*), de Tocqueville – propagator eksterminacji Algierii – określi Arabów mianem „złowrogich bestii”, Nietzsche podkreślać będzie swą pogardę wobec „osłów”, „ślepych kretów”, „stadnej moralności”, itd. – przykłady takie znów można by długo mnożyć.

Wiek siedemnasty, w którym rozkwita kolonialny kapitał i kształtuje się kanon nowożytniej filozofii politycznej, to także okres opisywanego przez Michela Foucaulta „wielkiego zamknięcia” (jego książka także rozpoczyna się od obrazu okrętu. Statek szaleńców to, jak pokazuje autor, wcale nie mityczny widok – pochodzące ze średniowiecza świadectwa pokazują, że wsadzanie zakłócających miejski spokój „wariatów” na statki i ekspediowanie ich w nieznaną była nierzadką praktyką). To wraz z nadejściem epoki klasycznej popularne stanie się bardziej systematyczne rozwiązanie, dzięki któremu owo „zbratanie biedaków, bezrobotnych, skazańców i szalonych” trafi do ośrodków zamkniętych (Foucault 1987, 56). To, co łączy te pozornie niezwiązane ze sobą podmiotowości, to przede wszystkim odmowa pracy (lub niezdolność do niej), czyli, w optyce nowoczesnego mieszczaństwa, grzech śmiertelny, zasługujący na najsurowsze kary. W tym ujęciu motłoch jest antyklasą, od neutralizacji której zależy stabilność porządku społecznego zogniskowanego wokół ludzkiej pracy. W udzielonym w 1972 roku wywiadzie Foucault zauważa wprost, że historia nowoczesnego społeczeństwa to w dużej mierze historia uwewnętrzniania mieszczańskiej ideologii i dyscypliny przez lud. Ogniska politycznego oporu zapalać się więc będą raczej na marginesach, jak choćby na paryskich *banlieues*, gdzie zdesperowana młodzież w brutalny sposób odzyskuje polityczną świadomość swojej sytuacji (Foucault 1994, 305). We Francji, w ciągu ostatnich kilku lat protestów okazało się, że z gniewem i frustracją „wandali i imigrantów” z przedmieść utożsamia się większa część pracujących Francuzów. Decyzje kolejnych neoliberalnych rządów, które najpierw dotknęły biedne przedmieścia, wkrótce uderzyły także w miejski salariat, pokazując, że z punktu widzenia polityki dyktowanej interesami kapitału „suwerenny lud” i podmiejski motłoch dużo więcej łączy niż dzieli.

Ten problematyczny stosunek motłochu do pracy jest jednym z powodów, dla których także Karol Marks przyzna mu w swej teorii ambiwalentne miejsce. Motłoch, zwany tu często lumpenproletariatem, nie pasuje do jego teorii opartej na klasowym schemacie, nie jest bowiem klasą, ale społeczną resztką, która opiera się zatrudnieniu, proletaryzacji i ekonomicznej analizie, a do tego, *bon gré, mal gré*, zdarza jej się wcho-

W tym ujęciu motłoch jest antyklasą, od neutralizacji której zależy stabilność porządku społecznego zogniskowanego wokół ludzkiej pracy.

dzić w podejrzanym politycznie sojuszu. I Marks maluje więc jaskrawy, choć ponury obraz motłochu, przyglądając się temu, jak francuski lumpenproletariat, owa zbieranina „włóczęgów, żołdaków, zwolnionych kryminalistów, zbiegłych galerników (...)” itd., czyli „cała ta nieokreślona, luźna, we wsze strony miotana masa” (Marks 2011), daje się politycznie manipulować, niewyposażona w dyscyplinę, jakiej w fabryce nauczyć się może robotnik. Ten portret lumpenproletariatu z czasów Drugiej Republiki to jednak nie jedyny fragment, w którym autor *Manifestu komunistycznego* odnosi się do motłochowych wspólnot. Pisząc o Komunie Paryskiej, procesach zbieraczy chrustu, horrorach akumulacji pierwotnej czy pozaeuropejskich i przedpaństwowych społecznościach opartych na wspólnej własności, Marks operował dużo bogatszym i często afirmatywnym ujęciem motłochu. Ambiwalencję w pewnej mierze podobną znaleźć możemy i u polskich poetów z początku dwudziestego wieku. Aleksander Wójtowicz w prezentowanym tu tekście daje owym motłochowym wspólnotom dojść do głosu, prezentując nieraz przeciwstawne opinie na temat rozrastających się miejskich mas, wahające się od przerażenia do zachwytu. Cytowany przez niego Jasieński pisze o „ludziach zagłodzonych w saharach milionowych miast”, jakby domyślając się, że stadium akumulacji pierwotnej wcale nie kończy się wraz z nadejściem nowoczesności.

Silvia Federici w zamieszczonym w niniejszym numerze tekście *Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych* podejmuje wątki akumulacji pierwotnej i oporu organizowanego (zwłaszcza przez kobiety) w społeczeństwach globalnego Południa. Autorka polemizuje tym samym z marksistowskim poglądem, że to klasa robotników fabrycznych stanowić ma główny motor rewolucyjnych walk. Federici w swoich dotychczasowych pracach gwałtownie zrywa z teorią tendencji w rozwoju kapitalizmu, zgodnie z którą najbardziej wysunięte przyczółki rozwoju technologicznego winny wyznaczać sposoby politycznej organizacji, z czego wynikać miała uprzywilejowana rola przemysłu i klasy robotniczej w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, a dziś klas kreatywnych, uniwersytetów czy Doliny Krzemowej. Przyglądając się wybuchającym w społeczeństwach globalnego Południa ruchom protestu przeciwko prywatyzacji wspólnych zasobów (jak pola uprawne, woda, lasy czy nasiona), autorka pokazuje bogactwo rewolucyjnych potencjałów, niezależnych od postępu technologii i industrializacji, a raczej idących im na przekór. Przykładami takich działań są samozaopatrzeniowe rolnictwo, odzyskiwanie terenów uprawnych, ruch squatterski lub praca reprodukcyjna. Największe w światowej historii masowe protesty, które miały miejsce w tym roku wśród wiejskiej

ludności Indii, czy liczący ponad sześćset kilometrów mur złożony z milionów kobiet protestujących w indyjskim stanie Kerała, mogą potwierdzać aktualność tych diagnoz.

Spróbujmy jednak pójść krok dalej. Czy wbrew samej Federici jej argument nie daje się pogodzić z teorią tendencji, jeśli tylko ujmimy rozwój kapitalizmu w kontekście kryzysu ekologicznego? Materialne warunki trwającego kryzysu czynią nadzieje pokładane w klasie kreatywnej lub robotniczej co najmniej trudnymi do utrzymania. Nowa sytuacja, zamiast stawiać robotników, informatyków czy naukowców w awangardzie walk, stawia raczej wywłaszczonych chłopów, ruchy lokatorskie i feministyczne, motłoch globalnego Południa, a więc te same grupy, o których pisze autorka. Być może widzimy bardziej niż kiedykolwiek, że rzecz-wista zmiana społeczna możliwa jest tylko z udziałem podmiotowości, o których dotychczasowa filozofia myślała z lekceważeniem, pogardą lub otwartą wrogością. Z obecnego kryzysu – przekonały nas o tym Anna Tsing i Donna Haraway (2016) – możemy się wiele nauczyć, porzucając ograniczenia tak europocentryzmu (zmiana, jeśli w ogóle nadejdzie, to raczej z Południa niż z Zachodu), jak antropocentryzmu (odpowiedź na „katastrofę” albo będzie wielogatunkowa, albo nie będzie jej wcale).

Wedle Tsing punktem wyjścia powinno być przekształcenie dominującego obrazu dziejów człowieka jako gatunku. Człowiek w tej wizji to osiągnięcie ewolucji, najwyższy stopień w hierarchii bytów, definiowany w kontekście podporządkowania zwierząt, roślin, ale także kobiet, niewolników czy biedoty, słowem – całej zdehumanizowanej „przyrody”. Otrzymujemy więc obraz istoty autonomicznej, wpływającej lub kontrolującej całą (tak ludzką, jak i nie-ludzką) naturę. Tymczasem historia ludzkości była zawsze historią wielogatunkową, zależną od motłochu roślin, ludzkich i nie-ludzkich zwierząt, minerałów czy grzybów. Tym ostatnim Tsing przygląda się najwnikliwiej dowodząc, iż historia grzybów może powiedzieć nam o kondycji człowieka znacznie więcej niż historiografia człowieka jako bytu izolowanego od jakichkolwiek relacji. Wielogatunkowość, (współ)zależność od innych, w wypadku pozostałych istot dająca się (przynajmniej do pewnego stopnia) ograniczać, w odniesieniu do grzybów nie ma większego sensu. To dlatego zdecydowanej większości grzybów nigdy nie udomowiono, tworząc z nich plantacje podobne do upraw pszenicy, jęczmienia czy trzciny cukrowej. Odporność na udomowienie z jednej strony chroniła grzyby przed systematyczną eksploatacją, z drugiej, co rusz podważała dążenia człowieka, by monokulturze plantacji podporządkować całą rzeczywistość. Tak działo się na przykład w XIX wieku, kiedy grzyby zaatakowały irlandzkie rolnictwo całkowicie zdominowane przez uprawy jednego gatunku ziemiaka, czy

Motłoch przypomina raczej chorobę zdolną przemieniać człowieka w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora.

też w latach sześćdziesiątych tego samego stulecia, kiedy doprowadziły na skraj katastrofy brytyjską marynarkę, rozkładając każdy drewniany element ówczesnych okrętów (Tsing 2018; Tsing 2015).

Mimo że w drukowanych przez nas tekstach bohaterkami pierwszego planu nie są grzyby, lecz czarownice, chłopki, rozbójnicy lub piraci, to tym, co spędza sen z powiek panującym klasom wszystkich epok jest właśnie zwierzęcy, nie-ludzki charakter motłochu. Motłoch w przeciwieństwie do dającej się precyzyjnie określić taksonomii człowieka, nie jest ani gatunkiem, ani klasą, przypomina raczej chorobę zdolną przemieniać człowieka w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora. Ten „zewierzęcony motłoch” pozostaje obojętny na takie „cywilizacyjne” wartości, jak poszanowanie dla prywatnej własności, autorytetu władzy i kleru, szacunku dla obowiązujących hierarchii i układów. Obraz, jaki klasy podporządkowane wytwarzają na swój własny temat (proces ten obserwujemy zarówno w *Bandydzie społecznym* Hobsbawma (2019), jak i *Wielogłowej hydrze* Linebaugh i Redikera (2019)), najczęściej wcale nie zrywa ze „zwierzęcą”, „nieludzką” klasyfikacją własnej podmiotowości. Zamiast tego przemienia ideologiczną obelgę w atut. Podporządkowani, w przeciwieństwie do arystokratów i fabrykantów otoczonych kordonem sanitarnym „cywilizacji”, najczęściej doskonale rozumieją zwierzęcy, wielogatunkowy charakter ludzkiej kondycji. Dlatego tak chętnie korzystają w prowadzonych walkach z możliwości międzygatunkowych sojuszy, chroniąc się w górach czy lasach, uciekając na morza, czerpiąc z różnorodnego bogactwa przyrody, karmiącej zbieraczy nie gorzej niż eksploatujących ją do granic możliwości plantatorów. Bohaterowie ludowych opowieści, nawet jeśli przybierają konkretną postać, nigdy nie są indywidualnymi jednostkami. Stanowią raczej znak uniwersalnej kondycji, tak jak karpacki zbójnik „Oleksa Dowbusz, [który] nie żył w żadnym czasie. Żył przed tysiącami lat, przed wiekami, żyje dziś, będzie żył jutro. Bowiem Oleksa Dowbusz nie jest człowiekiem. Oleksa Dowbusz jest ludem. Oleksa Dowbusz jest płomieniem zemsty i dziką tęsknotą za sprawiedliwością” (Olbracht 1953).

Wykaz literatury

- Foucault, Michel. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Warszawa: PIW.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits II (1970-1975)*. Paris : Gallimard
- Haraway, Donna i Tsing, Anna. 2016. *Reflections on the Plantationocene*:

- A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*. Madison: Edge Effects.
- Hobsbawm, Eric. 2019. „Bandyta społeczny”. Tłum. M. Pospiszyl. *Praktyka Teoretyczna* 33(3).
- Linebaugh, Peter i Rediker, Marcus. 2019. „Wielogłowa hydra”. Tłum. Łukasz Moll. *Praktyka Teoretyczna* 3 (33).
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1962. „Manifest komunistyczny.” W *MED*. t. 4. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 2011. *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Olbracht, Ivan. 1953. *Mikołaj Szuhaj zbójnik*. Tłum. Helena Gruszczyńska-Dubowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pfeifer, Kasper. 2019. „Oj skończy się nam, skończy nasze mordowanie”. Ludowe pieśni antyfeudalne, Ściegienny, Szela i możliwy wpływ chłopskiej teologii emancypacyjnej na rabację galicyjską. *Praktyka Teoretyczna* 3(33).
- Platon. 2010. *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- Polibiusz. 1957. *Dzieje*. t. 1. Tłum. Seweryn Hammer. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Tsing, Anna. 2018. „Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące”. Tłum. M. Rogowska-Stangret. W *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, Red. O. Cielemęcka i M. Rogowska-Stangret. Lublin: e-naukowiec.

Cytowanie: Praktyka Teoretyczna. 2019. „Obrazy motłochu”. *Praktyka Teoretyczna* 3(33): 7–13.

DOI: 10.14746/prt.2019.3.1

Author: Theoretical Practice

Title: Images of the Rabble