

MASOVNO LUDILO: NOVIJI PRISTUPI I NJIHOVE IMPLIKACIJE

Vjeran Katunarić

Filozofski fakultet, Zagreb

UDK 316.27

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 22. 9. 1994.

U članku je opisan sadržaj i raspravljeno o implikacijama triju novijih teorijskih pristupa "masovnom ludilu": masovne psihologije (uključujući etnopsihoanalizu), modela kolektivnog djelovanja sa stajališta metodološkog individualizma i klinički pristup (Bionov rad s malim grupama u patološkim i radnim situacijama). Noviji pristupi uglavnom delegitimiziraju klasični negativni stereotip o gomili, ukazujući na složenost i raznorodnost motiva i oblika djelovanja ljudi prilikom masovnog okupljanja, pri čemu nasilni i rušilački oblici predstavljaju iznimku. Prihvaćajući nove argumente, autor, međutim, upozorava da su te iznimke veoma važne i gotovo sudbonosne – osobito u suvremenim društvima zahvaćenim idejama i sukobima genocidnog karaktera. Autor stoga, prvo, razmatra "kolektivne psihoze" kao homologni analitički pojam s ozbirom na sudjelovanje duševno poremećenih osoba u kolektivnim akcijama rušilačkog karaktera. Drugo, propituje funkciju instrumentalne racionalnosti u razvitku sumanutih ideja (*delusions*) u grupi ili društvu (uloga tehnokracije u autoritarnim i represivnim režimima). I treće, ukazuje na iracionalni karakter velikih i naglih društvenih promjena s obzirom na nemogućnost ostvarenja očekivanja i nada društvenih većina na kraći ili duži rok.

KRAJ DEMONIZIRANJA GOMILE: NOVE OKOLNOSTI I POSLJEDICE

Shvaćanje po kojem se ljudi u gomili i/ili masi¹ ponašaju iracionalno, nisu sposobni kontrolirati vlastite impulse i, uopće, srljaju u "masovno ludilo", veoma je sta-

1

Za razliku od sociologije, masovna psihologija smatra da u modernim društvima nema smisla praviti razliku između gomile i mase, budući da obje podjednako onemogućuju pojedinca da promišljeno

ro. Ono je karakteristično za intelektualne elite zapadne civilizacije koje još od Platona gaje odbojnost prema demokraciji, smatrajući da osnovu demokracije nužno čini svjetina. Takvo gledanje snažno je obnovljeno u žarištu moderne političke epohe, koju obilježavaju Francuska revolucija i dugi postrevolucionarni nemiri. Ono je najpotpunije izloženo krajem prošlog stoljeća u djelima Gustava Le Bona (*Le Bone*, 1895/1989) i Gabriela Tarda (*Tarde*, 1890/1969), pionirâ socijalne psihologije. Prema tim autorima, ljudi se u gomilama ponašaju neuračunljivo: mijenjaju svoje uobičajeno ponašanje i podvrgavaju se vanjskom diktatu, postaju lakovjerni, prihvaćaju dogmatske ideje i njihovu alogičnu strukturu, skloni su naglim i krajnjim promjenama ponašanja, njihove reakcije su cirkularne a ne inteligentne; napokon, ljudi u gomili su impulzivni, oni ruše sve zapreke između želje i cilja. U bitno neizmijenjenom obliku takvo poimanje gomile iz europske psihologije i sociologije prelazi u američku (Park, 1904/1982; McDougall, 1908; Ross, 1908). Sve do sedamdesetih godina ovog stoljeća ono ima prvorazredno značenje u akademskim krugovima, a stječe i veliku izvanakademsku popularnost. Stereotipi o gomili omiljeni su među novinarima. Sama Le Bonova knjiga *Psihologija gomila* prevedena je na 17 jezika, a u Francuskoj je do 1990. doživjela 47 izdanja (McPhail, 1991). Ona je bila omiljena i Hitleru, koji ju je shvatio kao koristan priručnik za upravljanje masom (McClelland, 1989; Moscovici, 1985).

Od sedamdesetih godina ovog stoljeća u psihologiji i sociologiji dolazi do posvemašnje revizije pretpostavki o "masovnom ludilu". Iz objašnjenja masovnog ponašanja u velikoj se mjeri izbacuju iracionalna značenja, patološko prestaje biti atribut kojim se označava grupno ponašanje i ono se rekonstruira u kategorijama individualne racionalnosti. Autori koji su ostali metodološki vjerni klasičnoj tradiciji – koji smatraju da postoji grupni mentalitet i da je on uvijek u biti alogičan – danas govore o nepatološkoj iracionalnosti gomile. A novi udžbenici socijalne psihologije, pisani u duhu kognitivne teorije ponašanja i metodološkog individualizma, odbacuju sam pojam "grupnog mentaliteta" kao zaostatak "latinske" i "germanske" tradicije, čime se aludira na neobjektivnost psihologije gomile koja je stasala pod izravnim utjecajem burne povijesti masovne politike u Francuskoj, Italiji i Njemačkoj od kraja prošlog stoljeća do završetka Drugog svjetskog rata (Graumann, 1988).

Osim promjena do kojih dolazi zbog unutrašnje dinamike razvoja znanstvene teorije i metodologije, spomenuti zaokret odražava i promjene u političkom ambijentu Zapada. One se tiču opadanja učestalosti i utjecaja masovnih društvenih pokreta nakon Drugog svjetskog rata. U usporedbi s revolucionarnim previranjima u Francuskoj krajem prošlog stoljeća, kada je nastala psihologija gomile, te s vremenom uspona nacizma u Njemačkoj, kada interpretativni autoritet drži frejdovska verzija masovne psihologije, društveni pokreti šezdesetih godina bili su jedini poslijeratni izazov, ali nedovoljno jak u usporedbi s prijašnjima, budući da nije zahvatio društvenu većinu i razmjerno se brzo raspršio u male radikalne

zauzima vlastiti stav i slobodno prosuđuje. Prva to čini izravnim pritiskom, a druga putem medija (Moscovici, 1985).

ali sveukupno bezopasne skupine. Štoviše, njihovo je djelovanje, osobito u slučajevima terorizma, imalo odbijajući i imobilizirajući utjecaj na većinu. Tako je masovno političko okupljanje prestalo biti bauk za desnicu kao i izvor nade za ljevicu na Zapadu. Zbog slabljenja ideološke radijacije koja je starim teorijama osiguravala široku popularnost, pa i političku podršku, novi znanstveni aparat teorije masovnog okupljanja hladi se i mijenja optiku. Danas se drugdje "dogadaju narodi", obnavljaju fašistički kultovi i vode bespoštedni ratovi. Na Zapadu se, pak, ljudi masovno okupljaju zbog mnogo banalnijih razloga i opće posljedice su, u najvećem broju slučajeva, bezazlene. Takvo rasterećenje proširuje pojam normalnog i racionalnog do ciničnog raspona, što otvara nova pitanja o smislu relativnosti teorije. Ona sada odiše mentalitetom mirnoće anglosaksonskog Zapada, društva koje je u ovom stoljeću u dva svjetska rata suzbilo razorne impulse režima i masâ latinskog i germanskog Zapada i prisililo ga na razvojnu imitaciju, "amerikanizaciju". Mann o tome piše: "Anglosaksonsko društvo bilo je, i još je uvijek, jedna difuzna, normativna zajednica, ideologijska mreža moći koja rat drži podalje od svojih sitnih zadjevica" (Mann, 1993: 753).

Ipak, pristranost starih i neanglosaksonskih autora izvire prije svega iz modernih ideoloških pobuda a ne iz rasističkih ideja o potrebi za masovnom mobilizacijom protiv tržišnog i monetarističkog (dijela) Zapada. Lako je prepoznati razloge odbojnosti ili privlačnosti prema masovnim pokretima kod konzervativno, liberalno ili radikalno orijentiranih autora. Oni očito ovise o smjeru masovnog nezadovoljstva, je li ono upereno protiv unutrašnjeg režima i gornje društvene klase ili vanjskog režima kao nacionalnog ili rasnog neprijatelja. Kao što kaže McClelland (McClelland, 1989), klasici psihologije gomile u Francuskoj, formulirajući "zakon o duševnom jedinstvu" masa/gomila i proglašujući ga predmetom psihopatologije i kriminologije, dijelili su strahove francuske gornje društvene klase spram donje društvene klase. Slične projekcije na gomilu pojavljuju se poslije Drugog svjetskog rata, premda s drukčijim predznacima. Autori liberalnih uvjerenja izražavaju svoju zabrinutost zbog lakoće kojom se ljudi u masovnom pokretu odriču svoje individualne slobode. Tako je Ernst Simmel (Simmel, 1946) antisemitizam u Njemačkoj ocijenio kao "masovnu psihozu". Žarište te bolesti vidi u psihičkoj nezrelosti i pretjeranom konformizmu pripadnika srednje klase. Oni se ne mogu oduprijeti sumanutim kolektivnim idejama, jer ih ove stalno obavijaju. One se najprije usađuju u djetinjstvu a kasnije pobuđuju uključivanjem u masovni pokret i propagandom. Po Simmelu, samo odolijevanje sumanutih ideja, u ovom slučaju rasističkih, ukazuje na barbarsku dušu gomile. Ona nikad ne iščezava i stoga predstavlja stalnu prijetnju civilizaciji prosvjetiteljstva.

Autori sa socijalističko-komunističkim uvjerenjima, Reich i Fromm, polazeći od bitnog značenja ideja koje ljude privlače u masovne pokrete, smatraju da mase mogu društvo povesti i u katastrofu i u viši oblik civilizacije. Po Reichu (Reich, 1970), ono što se događalo s masama u fašizmu potpuna je suprotnost onome što on najavljuje kao istinsku demokraciju, smatrajući da masa može biti povezana ne samo mržnjom i prijetnjama vanjske opasnosti nego ljubavlju, radom i znanjem. U oba slučaja narav grupiranja je nagonska, samo što su u prvom slučaju nagoni negativni a u drugom pozitivni. Na sličan način Fromm je bitno

razlučio okupljanje u nacističkom pokretu (Fromm, 1941) od okupljanja u proturatnom pokretu u SAD-u šezdesetih godina (Fromm, 1968), budući da prvo kanalizira rušilačke a drugo mirotvorne i produktivne težnje u masi.

Pravi prijelom u klasičnom, u biti neempirijskom i spekulativnom, načinu izlaganja argumenata za i protiv gomile napravio je Canetti (Canetti, 1960/ 1984). On tvrdi da je masovno okupljanje rezultat prirodne težnje ljudi za oslobađanjem od društvenog pritiska i hijerarhijske poslušnosti. Najvažnija karakteristika gomile nije rušilaštvo, nego rast i jednakost. Vođa je pritom malo važan, gomile (Canetti razlikuje 280 različitih tipova!) mogu djelovati bez vođe. Onaj koji hoće moć i vodstvo nad gomilom, čini to zbog svoje bolesne težnje. Hitler, po Canettiju paranoidni shizofrenik, trebao je mnoštvo ljudi tek poslije dolaska na vlast, opsjednut željom da svima zapovijeda a da ni od koga ne prima zapovijedi (shizofreni negativizam), da masom ovlada i integrira je u svoju bolest.

Canettijev prijelom bio je izraz duha vremena u znanosti i političkoj povijesti. On je duševni poremećaj vratio u medicinsko korito. To je individualna a ne grupna bolest. Težnje mnoštva su zdrave – pobjeći od svakodnevnih društvenih stega – a težnje vođa bolesne jer hoće raspolagati ljudima koji ne žele nikakvu vlast nad sobom. Normalan čovjek se u gomili ponaša slično shizofreničaru, ali to je prolazno stanje, dočim je shizofreničar trajno okružen masom i masovnim predodžbama (Canetti, 1960/1984: 269). Takva interpretacija mijenja dotadašnju sliku pomahnitale gomile željne despotskog vođe. Simptome duševne bolesti valja tražiti ili među pacijentima u bolnici ili među velikim i megalomanskim vođama: svakako izvan gomile ili mase ljudi. Ono što se s potonjima zbiva, površno nalikuje ludilu i valja drukčije tumačiti i ocijeniti.

Tim smjerom revizije krenut će glavina novih teorijskih pristupa masovnom okupljanju, pri čemu će se usporedno umanjivati i značenje vođa i značenje patološkog u poimanju gomile.

Takav prijelom je višestruk i u velikoj mjeri nužan i opravdan. Klasično poimanje gomile postalo je neadekvatno, kako zbog očite ideološke obojenosti tako i zbog neopravdanog pojednostavljivanja kojim se patološke oznake, od histeričnosti i maničnosti do depresivnosti, bez razlike pripisuju ponašanju jedne velike skupine ljudi. Isto tako, ne mogu se svi oblici masovnog okupljanja trpati u isti koš. Najzad, sam Canettijev argument opravdano skida odgovornost za zločine i rat s masa, a time i čitavih naroda, što je bilo u skladu s ciljevima savezničke denacifikacije Njemačke, Italije i Japana. Najzad, ali vjerojatno i najvažnije, ono što ljudi izražavaju prilikom velikih okupljanja nije glavno mjesto iz kojeg izvire problematične težnje u društvu.

Nakon sloma klasičnog stereotipa gomile, nužno se nameće pitanje odakle onda izvire patološke tendencije koje su preko gomilâ preplavile društva i gurnule narode u velike ratove u ovom i prijašnjim stoljećima? Ovdje pod patološkim podrazumijevamo čitav proces formiranja i razvoja masovnih pokreta ili rasta i objedinjavanja utjecaja manjih grupa čije djelovanje ima naglašeno rušilački karakter i ostavlja teške posljedice u užoj i široj društvenoj okolini, uključujući ratove, političke diktature i teror. Taj se, u osnovi genocidni, proces

pouzdana prepoznaje prekasno, tek po završetku, po svojim posljedicama (što podsjeća na novozavjetno upozorenje "prepoznat ćete ih po djelima"). Najopasnija posljedica je bezobzirno uništavanje ljudskih života, kao rezultat patološke težnje koja se zakriva višim ciljevima. Takvu rušilačku operaciju nemoguće je izvesti s jednim ili nekoliko ludih vođa i s masom zdravih pojedina. Organizacijska sposobnost masovne mobilizacije u svrhu rušilaštva zahiti jeva djelovanje i sudioništvo većeg broja ljudi. To je ujedno karakteristika koja dijeli individualnog, nesposobnog bolesnika od njegova "zdravog" dvojnika koji hara poviješću. Gdje točnije graniče normalno i patološko u nadindividualnoj, grupnoj realnosti i pod kojim se uvjetima ta granica pomiče u jednom ili drugom smjeru?

U nastavku ćemo sažeto prikazati tri novija pristupa klasičnom poimanju masovnog ludila, ukazati na njihove implikacije te razmotriti moguće putove za prevladavanje analogije između individualnog i kolektivnog patološkog polja u smjeru homologije, prepoznavanja zajedničkih korijena.

IRACIONALISTI-SUPSTANCIJALISTI: NEZAPADNA BOLEST I NORMALNA IRACIONALNOST

Ovaj pristup ima dva osnovna teorijska polazišta. Prvo, koje proizlazi iz naučavanja klasične psihologije gomile kao i psihoanalize, glasi da je ljudsko ponašanje u biti iracionalno. Drugo polazište je holističko ili supstancijalističko i glasi da grupa ne samo da pojačava iracionalne impulse nego presudno određuje ponašanje individualnih članova. Ona je, kako naučava i sociološki suvremenik Le Bona i Tardea, Durkheim, nezavisna i nadređena stvarnost, a kolektivni osjećaji tim više obuzimaju pojedinca što je društvo ili grupa primitivnije ili više "mehanički" povezano (Durkheim, /1893/1972).

Taj evolucionistički pristup koji iracionalnost i rušilaštvo pripisuje barbarizmu zadržat će i suvremeni iracionalisti-supstancijalisti, s tom razlikom što oni strože relativiziraju poimanje o masovnoj, zbrojivoj ili pomnoživoj neuračunljivosti – te pojave gotovo više nema u suvremenom zapadnom društvu zasnovanom na individualnom egoizmu i povlačenju iz društva – ili sasvim odbacuju mogućnost postojanja bolesnih motiva kod ljudi koji prihvataju nasilne i destruktivne vođe.

Prvo, strogo relativizirajuće shvaćanje, svojstveno je etnopsihoanalizi. Ona kao da slijedi naučavanje Durkheimova učenika Levy-Bruhla o alogičnosti "primitivnog mentaliteta" koji se gubi tek u civiliziranom društvu i njegovoj racionaliziranoj i utilitarnoj kulturnoj matrici. Tako se etnopsihoanaliza usredotočuje na mentalno poremećene obrasce ponašanja u nekolicini plemenskih društava (npr. "arktička histerija" u Sibiru, opsjednutost "vindigo" kod Algonkina u Kanadi, manija ubijanja "amok" itd.). U tim slučajevima radi se o rušilačkim ili samorušilačkim ponašanjima koja su dozvoljena u lokalnim društvima pa ih istraživači nazivaju "kulturalnim" ili "etničkim psihozama". Ti su modeli ponašanja interiorizirani religijskim ali i političkim putem, njima se poriče realnost, ali se u dotičnom društvu to smatra normalnim i opravdanim (Laplantine, 1988; Shageyan, 1989).

U modernim zapadnim društvima kolektivne psihoze – sumanute ideje s induciranjem afektivne neravnoteže i drugih psihotičkih simptoma – nemaju institucionalnu i kulturnu potporu, već se raspršuju na individualnoj razini, kao individualna bolest. Iznimke koje podsjećaju na kolektivno ludilo u nerazvijenim su društvima marginalne, poput kolektivnog samoubojstva koje su 1978. počinili pripadnici vjerske sljedbe Jima Jonesa. To ne znači da moderna društva uzrokuju manje duševnih oboljenja. Ona su podjednako učestala, premda prevladavaju druge vrste oboljenja. Međutim, ona nisu prenosiva na društvenu maticu u smislu makrokolektivne interakcije. Tako Laplantine kaže da je u slučajevima vjerskih orijentalnih kultura moguće govoriti o težnjama k introverziji koje prerastaju u "socijetalni autizam", dok se u zapadnim društvima, što je posljedica depersonalizacije i racionalizacije društvenih veza, takva težnja za bijegom iz stvarnosti kanalizira u individualnu bolest (Laplantine, 1988: 31-32). Takav pristup može se razumjeti i kao specifičan prilog klasičnoj funkcionalističkoj teoriji modernizacije, koja dekollektivizaciju i atomizaciju smatra najvažnijim uvjetom preživljavanja društva u novim uvjetima koje nameće Zapad. To u konačnici znači da društvima neuspjele modernizacije prijete kolektivizirana shizofrenija, što bez sumnje nagovješćuju suvremeni antizapadni fundamentalistički pokreti: beskonačan rascjep između odbačenog i poželjnog društva koji se fiktivno premošćuje vjerskim zanosom. Suvremena masovna psihologija, koju sintezom klasične psihologije gomile i Freudove grupne psihologije predstavlja Moscovici, ide i korak dalje u depatologiziranju masovnog ponašanja u modernim društvima. Moscovici tvrdi da masovna netrpeljivost, krutost i jednoličnost uvjerenja te rušilačka agresivnost nisu uzrokovane duševnom poremećenosti. Izraz "ludilo" dolazi iz površne analogije. "Mi samo zapažamo da se psihologija gomile i masovna psihologija prilično razlikuju. Što se čini abnormalno u jednom slučaju izgleda savršeno normalno u drugom", kaže Moscovici (Moscovici, 1985: 77). Uz to pojašnjava da je pravo, individualno ludilo kada pojedinac ne može komunicirati s drugim ljudima, a "masovno ludilo" kada se ne može oduprijeti utjecaju grupe. Moscovici ide dalje i od Canettija, odbacujući pretpostavke o ludilu vođa: gomile ili mase prije ili kasnije stvorit će potrebu za vođom poput Hitlera ili Staljina i u "takvim vođama nema ničeg što bi bilo izuzetno ili ludo" (Moscovici, 1985: 178). Oni su likovi na koje se projiciraju iracionalni porivi jedne mase ljudi, ponašanje koje Moscovici opisuje kao regresivno a ne patološko. Ta regresija je privremena a ne trajna, prilagođena ritmu kolektivnog uzbuđenja. Vraćanjem bolesnog u kliniku, stanje izdvojenog pojedinca, slijedi legitimni paradoks. Doista, duševno bolesna osoba nije sposobna načiniti štetu ni korist, ona ne može riješiti nikakav problem, jer posrće na prvom pokušaju. Rušiti u velikim razmjerima mogu samo solidni organizatori i sudionici u matici društva, koji su ostvarenje svojih sumanutih ideja u stanju odložiti do završetka izvedbene konstrukcije. Nije dovoljno samo mobilizirati jake emocije na kojima počivaju obiteljske i lokalne društvene veze nego i organizirati veliki pokret koji sve te naboje povezuje na višoj razini, što je moguće samo vještim raspolaganjem resursima moći u društvu. Tek odatle je moguće gurnuti čitave narode u međusobno istrebljivačke ratove (Mann, 1993: 227-228).

Ta je druga, analogna patologija daleko opasnija ali klinički nepraktična i nelegitimna. Ona se ne može pouzdano pratiti, a još manje nadzirati. Postojanje, kao i nedostupnost, "normalnog iracionalnog" ocrtao je već Freud. Budući da nije moguće tretirati veliku skupinu ljudi, po uzoru na primitivnu, šamanističku psihoterapiju, bolje je, a i neizbježno, zaključuje Freud, prepustiti problematične oblike masovnog ponašanja prirodnom slijedu događanja, a stvari dalje razmatrati u nepatološkom smislu (Freud, 1930/ 1989). Takvo razumijevanje koje, osim Moscovicia, zastupaju i masovni psiholozi drugih usmjerenja (usp. Stevens, 1982), čini se neprozirnim i ciničnim, jer podrazumijeva da nema smisla nazivati bolešću rušilačke težnje koje nitko nikada nije uspio spriječiti ni liječiti. Iz toga kao da slijedi epistemološki ugovor: bolest liječnicima, a sve ostalo što izgleda nesuvislo, kao "veliko bezglavo Nešto" (kako je mladi Krleža oslikao neminovnost Prvog svjetskog rata) vratiti u kategoriju nužnosti. Osim toga, pokret ili poredak koji, makar periodično, prihvaća društvena većina, postaje sam po sebi normalna činjenica. Odatle do "racionalnog" preostaje još mali korak.

RACIONALISTI-INDIVIDUALISTI: "MASOVNA RACIONALNOST"?

Ovaj pristup temelji se na pretpostavci da ljudi u gotovo svakoj prilici teže da ostvare svoj egoistički interes i da su grupe i njihove norme ponašanja instrumenti za ostvarivanje takvog interesa. U tome se sastoji racionalnost društvenog djelovanja: u većoj ili manjoj mjeri grupa je zbroj individualnih interesa i djelovanja. Takvo tumačenje dijametralno je suprotno klasičnoj verziji iracionalističko-supstancijalističkog pristupa, ali ne više i modernoj verziji.

Teorijski temelji ovog pristupa kao i glavnina empirijskih istraživanja dolaze iz SAD-a. Još od pedesetih godina sociolozi bliski socijalnoj psihologiji u svojim empirijskim istraživanjima ponašanja ljudi u katastrofalnim situacijama upozoravaju da su pojave masovne panike razmjerno rijetke i da se ljudi ponašaju uglavnom racionalno (usp. Turner, 1991). Do kraja osamdesetih godina napravljen je veliki broj istraživanja sa sličnim zaključcima. Teorijsko klatno odlazi na suprotnu stranu te ono što je bilo očevidno iracionalno sada postaje očevidno racionalno. Uslijedile su brojne teorijske rasprave, kako bi se izbjegnulo novi "ćorsokak", a rezultirale su otvaranjem "sive zone" racionalnosti i iracionalnosti koju je Turner najprikladnije nazvao "aracionalnošću" (Turner, 1991: 93).

Kako funkcionira aracionalnost u gomili, najpotpunije je prikazao američki sociolog McPhail, premda sam smatra da se ponašanje ljudi u gomili može opisati kao racionalno u jednom uobičajenom, očevidnom smislu. On je klasični teorem o "masovnom ludilu" proglasio "mitom" (McPhail, 1991). Dvadesetogodišnjim promatranjem brojnih slučajeva masovnih okupljanja McPhail je ustanovio da, osim u rijetkim slučajevima, ljudi nikad ne gube sposobnost racionalnog i organiziranog ponašanja. Oni ne izražavaju jedinstveno i primitivno ponašanje – cirkularno i hipnotički sugestibilno – već se ponašaju u skladu s

poticajima unutar i izvan skupine. Gomila se po strukturi ponašanja bitno ne razlikuje od publike. Gomila je, zapravo, neprecizan termin, budući da se radi o velikoj skupini koja je iznutra sastavljena od brojnih, dezagregiranih podskupina. Također se supstancijalistički transformacijski teorem, po kojem ljudi u gomili zbog frustracije mijenjaju svoje uobičajeno ponašanje, ne može empirijski potvrditi.

Taj način pobijanja klasične teorije u velikoj je mjeri opravdan, ali nije u potpunosti adekvatan. Opravdano se ukazuje na činjenicu da postoje brojne vrste masovnog okupljanja koje ne odgovaraju opisu kompulzivnih i agresivnih gomila. Pored toga, ovaj pristup ima veliku metodološku prednost: empirijskom operacionalizacijom i provjeravanjem opisuju se raznovrsna ponašanja ljudi u velikim skupinama, a potom slijedi složena tipologija prostorne organizacije, kretanja, vremenskih sekvenci te akcija i izražavanja. U usporedbi s takvim opisom, klasičan opis gomile kao "histerične žene", čije se ponašanje klata između krajnjih duševnih stanja, euforije i bijesa, što je od Le Bona preuzeo i Moscovici, doima se neprikladnim, a primjenjivim samo na mali broj slučajeva.

Međutim, suvremena psihologija gomile i ova sociologija gomile ne govore uvijek o istoj stvari. McPhail opisuje vanjske karakteristike ponašanja grupe i njezinih pripadnika, dok su za psihoanalitički usmjerene teoretičare, od Freuda preko Simmela do Moscovicija, važniji unutrašnji motivi i predodžbe zbog kojih ljudi lako potpadaju pod utjecaj karizmatičkih vođa. Spomenute autore ne zanimaju bilo kakva masovna okupljanja – danas ih više niti ne zanimaju gomile, jer smatraju da je u eri masovnih medija okupljanje na otvorenom prostoru nebitno za formiranje društvenih predrasuda i drugih krutih stavova. Zapravo, najviše ih zanimaju masovni pokreti s karizmatičkim vođama, što su obilježili epohe, od nastanka svjetskih religija do svjetskih ratova u ovom stoljeću. To su procesi koji tvore temeljni autoritarni poredak na kojem počivaju sva društva, uključujući i moderno, koje gradi – po takvom razumijevanju – samo prividan sustav demokratskih ustanova, čije je dno antidemokratsko. Drukčije se ne može objasniti posvemašnja raširenost rasnih, vjerskih, nacionalnih i drugih netrpeljivosti.

McPhail i racionalisti-individualisti tvrde da su stavovi ili predispozicije s kojima se ljudi uključuju u gomilu ili nepoznati, ili nepouzdana, ili uopće malo važna stvar, o čemu se može samo spekulativno zaključivati (McPhail, 1991, xxiv). Gomila ih neutralizira, budući da ima svoj vlastiti sustav kontrole ponašanja. U granicama onog što opisuje, McPhail bez sumnje ima pravo: ljudi se na mjestima masovnih okupljanja u većini slučajeva ne ponašaju bezglavo. Ali iz toga ne slijedi obratni zaključak o racionalnosti aktera koja bi se, kao osnovni pojam koji uzima pokroviteljstvo nad opisom ponašanja, mogla protegnuti preko starog stereotipa iracionalnosti ili ludila. McPhail, kao i ostali autori ovog smjera, naglašava svoju privrženost (Weberovu) pojmu svrhovite racionalnosti a ne utilitarne racionalnosti, naime "stratešku racionalnost kolektivnih aktera koji odlučuju kako... postići grupne ciljeve" (usp. McCarthy, 1991, xviii). Ali, kao i Weberu, i njima je gotovo nemoguće empirijski razlučiti utilitarnu od svrhovite racionalnosti, tj. izbjeci ono polje miješanja koje Turner naziva "aracionalnošću". A "stratejska racionalnost" grupe može biti drastično bezobzirna.

Na to ukazuje primjer gdje McPhail, navodeći više izvora, opisuje postupak linčovanja i pokazuje da se ne radi o stihijskom ponašanju revoltiranih ljudi, već o pomno organiziranoj i izvedenoj akciji. Pritom ne komentira činjenicu da se radi o ubijanju ljudi, već pobija teorije predispozicije koje kažu da su ljudi skloni djelovati zajedno a ne i djelovati usklađeno ("in concert")! (McPhail, 1991: 53). Takvih dokaza "racionalnog" djelovanja bilo je, naravno, mnogo u koncentracijskim logorima u vrijeme Hitlera i Staljina. Egzekutori su odlično funkcionirali u okviru jedne organizacije s ciljem uništavanja velikog broja ljudi. S takvim pojmom racionalnog djelovanja u grupi ne može se pobijati pretpostavka o masovnoj iracionalnosti ili ludilu, nego samo površni opisi koje nudi psihologija gomile. Ona je i sama potcijenila jednu bitnu stvar, a to je psihopatska sposobnost (osobito izražena među nadarenim vođama) da se i djelotvorno i komplicirano, s dosta talentiranih i uigranih sljedbenika, ostvare u biti sumanute zamisli. Psihopatska konstrukcija zbilje lako prima sheme utilitarne, sredstvo-cilj racionalnosti kao spone k iluzornom cilju. To korespondira s općim problemom uloge tehnokracije u autoritarnim ili totalitarnim režimima političke ili vjerske vlasti. Parafrazirajući Dantea, može se reći da je put u pakao popločan (nečijim) racionalnim interesima. U osnovi se valja složiti s ključnom konstatacijom McPhaila, kao i ranijih autora ovakvog pristupa (usp. Couch, 1968; Lofland, 1982), da ljudi stupaju u kolektivne akcije, osobito one političke naravi, postupaju racionalnije nego kada bi nastupali individualno – naprosto stoga jer će kolektivnim putem lakše postići svoje ciljeve. Ipak ostaje nejasno koji su to ciljevi i imaju li svi pojedinci iste motive – što se, na primjer, odnosi na kriminalce i slične osobe koje prividno prihvaćaju legitimne ciljeve kolektivne akcije.

Uza sve to, središnji argumenti u oba suvremena pristupa, iracionalističkom i racionalističkom, upereni protiv pretpostavke o masovnom ludilu, danas su više slični nego različiti. Poput Canettija i Moscovicija, racionalisti koji gledaju na masovne pokrete kao na kolektivne akcije putem kojih se mobiliziraju resursi sa svrhom zadovoljenja egoističkih interesa pojedinaca (usp. Tilly, 1978; Jenkins, 1983) smatraju da su i gomile i vođe tvorevine njihovih sudionika – ni manje ni više od toga. Sada se pitanje racionalnih i iracionalnih motiva postavlja neisključivo, kao pitanje omjera. I najpoznatiji autori racionalističke teorije društvenog djelovanja priznaju da djelovanje pojedinaca često odstupa od (objektivnih) standarda racionalnosti kao i to da su posvemašnje promjene u ličnosti nužne da bi ona prihvatila ekstremno autoritarnog vođu, onog koji zahtijeva od sljedbenika žrtvovanje života (usp. Coleman, 1990). Spor se vodi oko razmjera jednog i drugog, uračunljivog i neuračunljivog ponašanja, što je empirijski problem osobito naglašen u raspravama o motivima i ciljevima kolektivnog nasilja (usp. Rule, 1988).

Na kraju se čini da treba izvršiti jednu ispravnu preraspodjelu značenja – kako između disciplina, kao što su psihologija, sociologija i socijalna psihijatrija, tako i između samih suparničkih teorijskih pristupa, iracionalističkih i racionalističkih te patoloških i nepatoloških. Takav zahtjev je opravdan ukoliko ne vodi u banalnu klasifikaciju disciplina i predmeta i deproblematizaciju patološkog na račun normalizacije i racionalizacije nasilja i rušilaštva. Naime, kada se kaže da u

ukupnom broju slučajeva masovnog okupljanja slučajevi nasilja i rušilaštva predstavljaju zanemariv broj, to podsjeća na relativiziranje broja nesreća na postrojenjima nuklearnih elektrana. Njih je doista malo, ali kada izbiju mogu unesrećiti veliki broj ljudi.

Bez obzira na takvu trivijalizaciju nasilja i rušilaštva, ovaj je pristup masovnom fenomenu učinio jedan bitan pomak prema razumijevanju osnovnog problema. Gomile i slična masovna okupljanja ne predstavljaju jedino – a možda ga uopće ne predstavljaju – značajno izvorište poremećenih oblika kolektivnih ponašanja. Vjerojatnije služe kao pokriće za druga, mnogo skrivenija izvorišta, vješto zaogrnuta plaštem legitimnih ustanova i ideologija. O tome govori treći i kompromisniji suvremeni pristup, koji ide jednim starim Freudovim tragom.

POSREDNICI-(I)RACIONALISTI: LATENTNA BOLEST MASOVNIH ORGANIZACIJA

Preuzimajući Le Bonovu koncepciju gomile, Freud je prvi pokušao uspostaviti delikatnu dvostruku interpretativnu vezu: između iracionalnog i racionalnog i između standardnog medicinskog shvaćanja duševnog oboljenja kao individualne pojave i onog što sam naziva "kolektivnim neurozama". On je protiv ishitrenih analogija i smatra da korijen grupnog poremećaja u ponašanju valja tražiti u kulturnom obrascu grupe (Freud, /1921/ 1989, 110). Međutim, pritom ne misli na endemične kulturne obrasce tradicionalnih i primitivnih društava – put kojim je kasnije krenula etnopsihoanaliza – nego na dvije najstarije masovne organizacije u društvu. To su crkva i vojska. On ih je označio kao "umjetne skupine" koje iskorištavaju "duševno siromaštvo" okupljenih ljudi. Ti ljudi, kao zamjenu za oca, interioriziraju lik vođe kao boga ili junaka. Time nestaje otpor prema naredbama vođe i uspostavlja se patološka podložnost (Freud, 1930/1989).

To znači da se predispozicije za "sivu zonu" ludila ne stvaraju izvaninstitucionalno, među gomilama na ulicama i trgovima, nego unutar institucija, podjednako kao i u obitelji, te se odatle eventualno prenose na improvizirana mjesta masovnog okupljanja.

Takav spoj normalnog i patološkog, koji neminovno seže i u moderno društvo, najpotpunije je protumačio britanski vojni psihijatar Bion u okviru svog istraživačkog i terapeutskog rada s malim grupama (Bion, 1968). On razmatra kako se bolesne težnje grupiraju i kako mogu razoriti normalnu društvenu sredinu pod određenim okolnostima. Postoje tri "osnovna (emocionalna) shvaćanja": "zavisnost", "bori se ili bježi" i "parenje". U slučaju "zavisnosti" članovi se ponašaju poput djece. Oni smatraju da grupa mora zadovoljavati sve njihove potrebe, vođa se smatra svemoćnim a članovi nemoćnim. U slučaju drugog shvaćanja, grupa smatra da se sve može riješiti silom, najjače je izražena sumnja, a na vođu se gleda kao na ratnog junaka koji se bori protiv (vanjskog) neprijatelja. Najzad, u trećem slučaju, smatra se da veza između muškarca i žene u grupi ima isključivu svrhu rađanje potomstva koje će produžiti život grupe. Vođi grupe se

pripisuje uloga Mesije ili Boga. U sva tri slučaja vođa može biti samo onaj koji potvrđuje takve nesvjesne fantazije, a ne onaj koji ih želi opovrgnuti. Zdravu vrstu shvaćanja i grupe Bion naziva "radnima". To je stanje u kojem ljudi na sofisticirani način ovladaju složenom stvarnosti i pritom potiskuju "osnovna shvaćanja" kao neadekvatna. Vođa takve grupe održava vezu s vanjskim svijetom. Bez toga on bi samo – kao u prethodnim slučajevima – doprinosa osnovnim shvaćanjima.

Međutim, Bion upozorava na trajnu prijetnju "provaljivanja" osnovnih shvaćanja u radnu situaciju: "Osnovna shvaćanja postaju opasna u mjeri u kojoj se pravi pokušaj njihova prevođenja u akciju" (Bion, 1968: 157). On smatra, nadovezujući se na Freuda, da su vojska i crkva najviše sklone takvoj regresiji.

Bionov pristup kojim posreduje između kolektivnog i individualnog, zdravog i bolesnog – i to zamjenjujući analogiju homologijom (doslovce: da bi grupa ili organizacija "oboljela", ona u svom sastavu mora imati ljude s bolesnim težnjama) – čini se zasad najadekvatnijim rješenjem starog teorijskog problema. Sada su dimenzije normalnog i patološkog povezanije ali i difuznije, budući da se na gomilu više ne gleda kao na ekskluzivno mjesto rođenja patoloških tendencija u društvu već kao na mjesto njihova širenja iz drugih primarnih izvora.

Bionov pristup danas se primjenjuje i izvan grupne terapije, osobito u proučavanju psihodinamike međuetničkih i međunarodnih odnosa na razini diplomacije i pregovaračkih grupa koje rade na rješavanju teških sukoba. Osnovna je zadaća između antagonističkih grupa formirati "katalitičke" grupe – zapravo radne grupe s radnim vođama – kako bi se "pomoglo ohladiti emocije i apsorbirati projekcije" (usp. Volkan, 1992: 211; Montville, 1992).

Pristup koji kombinira pojmove normalnog i patološkog, racionalnog i iracionalnog u društvenom ponašanju, ocrtavajući granicu između obaju polja na jedan dinamičniji način, nalazi svoju neizravnu potvrdu na drugim mjestima. Tako neki autori povijesnih istraživanja o gomilama opisuju kako se u kolektivnim akcijama iracionalni i nasilni momenti smjenjuju s racionalnim i nenasilnim. "Ludilo" označava vrhunac akcije, u kojem se svim ili nekim sudionicima čini da je "sve moguće" i kojeg smjenjuju trezvenost i umjerenost (Tarrow, 1991; usp. također Lucas, 1988; Leach, 1992) – što podsjeća na Bionov opis provale emocionalnih shvaćanja ili nesvjesnih fantazija i njihovih potiskivanja ponovnim uspostavljanjem veze s okolinom.

Iduća neizravna potvrda dolazi iz donedavno neočekivanog mjesta. Nakon dvadesetak godina istraživanja i teorijskih modela kolektivnih akcija, rađenih na osnovi racionalističko-individualističkog poimanja, jedan od najpoznatijih autora priznaje da je "racionalni akter" samo jedan u nizu drugih, podjednako zastupljenih, aktera u grupi: "prilagodljivog kušača", "pasivnog objekta", "probabilista" – i "nedokučive osobe". Preostaje još mnogo empirijskog i teorijskog rada kako bi se utvrdilo kako pojedinci s različitim motivima i ponašanjima u grupi koordiniraju svoje akcije (Oliver, 1993: 293).

Potonje upozorenje vrijedi i za Bionovu školu, osobito stoga što ona ima izoštreni kut gledanja na odnos između patološkog i normalnog u grupi a malo sociološki relevantnih empirijskih analiza unutargrupnih i međugrupnih odnosa. Postavlja-

ju se slijedeća pitanja. Prvo, je li sâm postojanje nesvjesnih fantazija u grupi dovoljno da, u kriznim situacijama, njezin radni i racionalni obrazac kolabira? Drugo, u kojoj mjeri je prisutnost duševno labilnih osoba u grupi nužna da bi grupa prihvatila nesvjesne fantazije? I treće – što je i fundamentalno pitanje – može li radna grupa ili situacija biti pouzdan put za napuštanje nesvjesnih fantazija ako se odvija u kategorijama instrumentalnog djelovanja – osobito u nedovoljno razvijenim društvima u kojima su institucionalni poredak i radne vrijednosti nestabilni i gdje se najkraćim putem do cilja, "nesofisticirano", dolazi suviše često? Jer, društvo visoke nezaposlenosti, monopolizirane privrede, militarizirano i s visokim stupnjem religijske kontrole nad simbolima zajedničkog života predstavlja odličan teren za proliferaciju svih triju emocionalnih fantazija koje je opisao Bion.

KOLEKTIVNOPSIHOTIČKA POLJA

"To je danas jedna potpuno nezamjetna psihopatija. Veoma uspješna i veoma prilagođena i ne možete je vidjeti" (Hillman and Pozzo, 1983: 83 – komentar o "nuklearnom ludilu" u SAD-u početkom osamdesetih, raširenom vjerovanju u život poslije smrti uzrokovane nuklearnom katastrofom).

Jedno razmjerno staro metodološko rješenje Kurta Lewina moglo bi se pokazati prihvatljivim u ovom slučaju. On je objasnio da "grupni mentalitet" pripada holističkoj kategoriji "društvenog polja". Time označava činjenicu da grupno ponašanje ne može biti zbroj individualnih ponašanja nego nešto više od toga (Lewine, 1963). To je utoliko opravdano što grupa preuzima i karakteristike svojih članova i karakteristike šireg društvenog konteksta. Grupa može prisvojiti ideje koje ne pripadaju njezinim članovima, nego, na primjer, nekoj tradicionalnoj religiji. Ona te ideje, poput obične krađe imovine, može prikazati kao svoje – ne zbog intelektualne taštine najobrazovanijih članova – nego zbog potrebe, kako je to pokazao Bion, da učvrsti jedan i isključivi model značenja unutrašnje i vanjske situacije. Grupa iz društvenog konteksta preuzima značenja, ali i druge resurse, uključujući materijalne, kako bi prekinula komunikacijsku vezu s tim kontekstom. Takvim sektašenjem grupa ili većina njezinih članova sebe ne stavlja na objektivni kraj nego u središte svijeta. Iz takvog polja zrači težnja za pretvaranjem sumanutih ideja u stvarnost. Možemo ga nazvati "parapsihotičkim" ili, po uzoru na Simmela, "kolektivnom psihozom". Prvo, stavovi su aktera prema stvarnosti – kao složenijem vanjskom svijetu koji proturječi stavovima – odbijajući. Drugo, zbog nesposobnosti prihvaćanja okoline, akteri izgrađuju unutrašnju stvarnost i teže unifikaciji svoga ponašanja kao grupe. Treće, kada je taj proces završen, grupa se zatvara – ili, ako okolnosti to dopuštaju, napada i osvaja dijelove vanjskog svijeta. Upravo potonje bitno razlikuje polje kolektivne psihoze od ponašanja i mogućnosti samih individualnih duševnih bolesnika.

U smislu systemske teorije, kolektivna psihoza je degeneracija uzrokovana težnjom manje složenog sustava da apsorbira složeniji sustav. Lindholm opisuje takvu težnju među sektaškim vjerskim grupama: "Unatoč pragmatičnoj vanjštini, grupe koje se brinu o svijetu sklone su da se razviju u čvor kolektivnog uzbuđenja

koji stoji nasuprot većoj racionaliziranoj organizaciji društva, koju doživljava kao 'mrtvu' ili otuđenu. Slijedeći je korak učiniti da svijet replicira grupu; to je put prema mesijanstvu i paranoji" (Lindholm, 1992: 303).

Društva koja su propusnija za takve težnje manje su razvijena, s dužom kolektivističkom tradicijom, nedemokratskim političkim režimima i jednim slabo diferenciranim sustavom vjerovanja. Ljudi su naviknuti da vjeruju u superiornost vođa i elita. Na primjer, u Staljinovo vrijeme u Sovjetskom Savezu veliki je broj ljudi vjerovao u ono što je bio plod režimske mistifikacije o velikom vodi kao nadljudskoj figuri: da Staljin neumorno radi danju i noću; malom broju ljudi iz njegove okoline bilo je poznato da je on dugo spavao i ustajao negdje u vrijeme ručka (Gozman & Etkind, 1992: 13). Osim toga, u totalitarnim režimima ljudi su obeshrabreni da egzaltacije ili hirove vođa vide kao simptome bolesti, budući da se cjelokupna predodžba o ludilu zajedno sa ostalim lošim stereotipima prenosi na vanjske grupe. Tako je duševna bolest za naciste bila obilježje inferiorne rase pripadnosti, dok "pravi Nijemci" nisu mogli biti duševno bolesni, što je podržavala službena psihijatrija (Cocks, 1985: 12). Sličnom manipulacijom došlo je do zloupotrebe psihijatrije u sovjetskom staljinizmu, gdje su mnogi politički disidenti tretirani kao duševni bolesnici (usp. Amnesty International, 1980, pogl. 7).

Drugi opći uvjet kolektiviziranja i masifikacije psihoza dolazi iz visoko stresne političke, ekonomske i društvene okoline koja pogoduje nadolasku личности genocidnog lidera čiji je karakter "rušilački, karizmatički i narcisistički" (Volkan, 1988).

U odnosu na pitanja iz prethodnog poglavlja, ovdje možemo preliminarno konstatirati sljedeće. Prvo, samo kruženje sumanutih ideja unutar ili izvan sektaških grupa nije dovoljno za kolektivno prihvaćanje psihotičkih težnji, tj. prevođenje ideja u akciju. Drugo, prisutnost osoba s problematičnim duševnim težnjama nužna je za prevođenje nesvjesnih fantazija u akciju, jer su kod duševno zdravih osoba unutrašnji otpori spram takvog smjera ponašanja jači. Međutim, valja imati na umu da je raširenost pojedinih psihotičkih crta ponašanja među normalnom populacijom prilično velika (Argyle, 1992) te da se u kriznim situacijama one aktiviraju. I treće, instrumentalno racionalno djelovanje ne mora spriječiti psihotičnu težnju; istodobno, kao prividno pozitivan stav prema svijetu, sposobnost korištenja sredstava – od manipuliranja elementima popularnih sustava vjerovanja ili ideologija do baratanja organizacijskim ili korporativnim resursima – može biti iskorišteno kao način da se sumanute ideje prenesu u vanjski svijet. Bionova škola opisuje takvu deformaciju kao "rastuće bavljenje proceduralnim problemima nauštrb ljudskih potreba", što je karakteristika velikih birokratskih organizacija, podjednako država i korporacija, koje imaju vlastitu egzistenciju i dinamiku i gdje individua postaje sredstvo za neki drugi cilj (Montville, 1991: 136).

Upravo prisutnost duševno zdravih ljudi u širenju polja kolektivne psihoze čini nju drugačijom, tj. istodobno analognom i homolognom u odnosu na individualno duševno oboljenje. To je razlog dugoj raspravi u etnopsihijatrijskoj literaturi o tome jesu li šamani (Lewis, 1989) ili svećenici predvodnici obreda vjerskih

kultova u srednjovjekovnoj Europi (Kroll and Bachrach, 1982) duševno zdrave ili bolesne osobe. Kakvi god bili, oni zasigurno djeluju i uz duševno normalne osobe. Prisutnost potonjih može katkada preobraziti ili sublimirati psihotičku težnju, ali češće samo odgoditi. Krajnji učinak takve težnje je rušilački: prekid međugrupnih veza te, općenito, razaranje složenog i pluralnog svijeta društva. Taj učinak je jedini pouzdani pokazatelj bolesne težnje i zato se ona može dokazati samo ex-post. Unaprijed je to nemoguće, ne samo zbog nedostatka najgorih dokaza u obliku ljudskih žrtava i materijalnih uništavanja nego i zbog toga što se problematični akteri odijevaju u ideološko i drugo legitimno ruho – kao što je slučaj s brojnim ratovima u ljudskoj povijesti koji su se vodili u znaku svetih ciljeva. Oni se ne bi mogli duže voditi bez udjela patoloških želja za uništenjem neprijatelja, protivnika ili neistomišljenika. Kažnjavanje krivaca takvih zbivanja također nikada nije bio medicinski posao, nego vojni: sudar s jačom silom predstavlja za njih, ali i općenito, jedini pouzdani dokaz postojanja (vanjske i složnije) realnosti.

Naravno, rat je najdjelotvorniji ali ne i jedini i dovoljan put da bi se čitavo društvo dovelo u graničnu situaciju "masovnog ludila". Da bi se bolesne težnje orkestrirale i projekcije stopile u golemi pakleni stroj, potrebno je više nego što su pokušali napraviti do sada poznati protagonisti rata i totalitarnih režima.

Da bi se od jednog složenog društva napravilo potpunog bolesnika, bilo bi potrebno presaditi glavne manifestacije individualne psihoze, kako ih opisuje simptomatološki pristup u psihijatriji, u sve dijelove društva. Po Bentallu (Bentall, 1990), ti simptomi jesu: halucinacije, sumanute ideje, dezorganizirane misli i negativni simptomi (apatija, depresija, neusredotočenost pažnje, siromaštvo govora itd.). Naravno, mogućnosti analogije s kolektivnim manifestacijama takvih simptoma postoje i one zavode svojim podudarnim karakteristikama.

U stručnoj literaturi su kolektivne halucinacije zabilježene i objašnjene kao proizvod nedefiniranih vizualnih podražaja, kao u brojnim slučajevima viđenja NLO-a (Klass, 1983) ili vjerskih idolatrijskih ukazanja (Caroll, 1986).

Sumanutim idejama su napučene knjige koje pozivaju na "svete ratove" (Ahrweiler, 1975), izmišljaju nadzemaljsko podrijetlo pojedinih naroda (Smith, 1986), ili knjige u kojima Staljin, Hitler ili Gadafi objašnjavaju svoj svjetonazor opsjednut monomanijskim i paranoidnim perspektivama.

Što se tiče negativnih simptoma, odnosno afektivnih poremećaja, u društvenom je smislu najvažniji gubitak bilo kakvog suosjećanja za grupu ili dio svijeta koji je proglašen neprijateljskim i s kojim se produbljuje sukob (Spillmann and Spillmann, 1990). Ostali negativni simptomi, od apatije do siromašenja govora, nastupaju kasnije, zajedno s posttraumatskim stresnim simptomima uzrokovanim ratom ili masovnim terorom, prije svega kod izravno pogođenih žrtava među stanovništvom. Usporedo s time i ideološki diskurs vlasti biva sve oskudniji i neuvjerljiviji. On je krajnje jednostavan, klišeiziran i mehanički, logički ne korespondira ni sa vlastitim premisama ni sa suprotnim premisama, zatvoren je i zbrkan u svom svijetu (Gozman & Etkind, 1992).

U modernoj eri fašistički pokreti su ti koji su pokušali od svog začetka pa nadalje, u režiji jedne stranke i njezinih vođa, orkestrirati glavne patološke simptome, od kolektivnih halucinoza, koje započinju okultnim najavama "nove epohe", preko prihvaćanja sumanutih ideja rasnog ili etničkog čišćenja do desenzibilizacije društvene matice za posljedice koje će uslijediti nakon prevođenja ideja u kolektivnu akciju. Jesu li u tome uspjeli? Nažalost, način na koji su njihovi režimi bili slomljeni, porazom u ratu, pokazuje da su bili prilično uspješni. Fašizam, barem onaj prošli, nije pobijeđen u mirnom razvoju prema tržišno-kompetitivnom društvu niti sofisticiranim omekšavanjem u "radnoj situaciji" diplomatskog uvjeravanja, tj. preuzimanjem stavova u prilog mira i suradnje. Pri tome ne mislimo da je čitavo društvo bilo opsjednuto i neizbavljivo od psihotičnih simptoma. Može se pretpostaviti da su velikom broju ljudi mobiliziranih u totalitarnim režimima simptomi bili nametnuti i da nisu imali mogućnosti aktivno im se iznutra suprotstaviti, već čekati da se bolesna konstrukcija nasilno sruši u sudaru s još neosvojenim dijelovima vanjskog svijeta. Ali, i takav racionalizatorski odnos prema moćnom mehanizmu psihičkog i fizičkog nasilja ukazuje na sporednu ulogu racionalnosti u krupnim i kataklizmičkim povijesnim zbivanjima.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Sliku društva koje je ranjivo i u teškim krizama međugrupnih veza i institucionalnog poretka otvoreno za invaziju nesvjesnih fantazija što nahrupljuju iz dugo prikriivenih ali otpornih kolektivnopsihotičkih polja, teško se može premazati antipatološkim i neutralizirajućim terminima "kolektivne racionalnosti", "egoističkih agregata" ili "normalne iracionalnosti".

Po svemu sudeći, masovna psihologija, sociologija i socijalna psihologija kolektivnih akcija te socijalna psihijatrija tek će morati preispitati i po tko zna koji put reklasificirati stari problem "masovnog ludila" – na koncu konca ponukane poplavom fašistoidnih pokreta i ratova s ciljem istrebljivanja čitavih naroda što se danas pojavljuju od Srbije do Ruande. Danas znamo da je "masovno ludilo" hiperbola a ne znanstveni pojam, baš kao i kontrainplikacija "masovne racionalnosti". To samo ukazuje da u dijelu društvene stvarnosti postoje problematična grupna ponašanja, što priznaje i najortodoksija revizionistička literatura. Ali, ne znamo koliki je taj dio ni pod kojim, preciznije objašnjenim, uvjetima on raste ili opada. Možda, zbog naravi fenomena, njegove nedostupnosti, to nećemo ni saznati i hipoteza o "masovnom ludilu" nikada neće ni postati empirijski konkurentna u teorijama kolektivnog ponašanja ili djelovanja, nego će ostati u njihovu metodološkom predvorju, poput Weberovih "idealnih tipova" – kao granični slučaj. Ali, veoma opasan slučaj. Postoji li društvo koje barem jednom u svojoj evoluciji nije došlo u tu graničnu situaciju? Zar nisu "staložena" i "racionalna" anglosaksonska društva bila – i to ne jednom – zahvaćena masovnom histerijom lova na vještice, od progona žena u Engleskoj u vrijeme Henrika VIII do progona komunista u SAD-u u vrijeme McCarthyja?

Mi ovdje samo znamo da svjetska diplomacija s pratećim timovima eksperata vjerojatno školovanih i treniranih u duhu trećeg, kompromisnog pristupa fenomenu patološkog u društvenom i političkom ponašanju, uporno podbacuje u pokušajima gašenja ratova i svih žarišta masovnog rušilaštva koji se oko njega stvaraju. I da ne zna kako zaustaviti ono što je Freud opisao kao neminovan prirodni tijek kolektivnog mentalnog poremećaja. Suvremeni pristupi, koji iracionalno i patološko u društvenom ponašanju vide kao mala odstupanja u ukupnom broju slučajeva, govore iz konteksta uređenog demokratskog društva, u kojem mi danas očigledno ne živimo. Nama bi teško bilo prihvatiti tumačenje po kojem bi masovna ubijanja, mučenja, silovanja i etnička čišćenja pripadala kolektivnim strategijama čiji je sadržaj normalan sa stajališta geopolitičkih interesa agresora (usp. kritiku takvog "makroskopskog" poimanja racionalnosti u: Mann, 1993: 751 i dalje). Takvo bi se tumačenje prije moglo svrstati u istu kategoriju zbivanja – kao njihova racionalizacija i kao oblik bijega od (tuđe) stvarnosti. Ipak, činjenica da je došlo do zamora u argumentaciji o "racionalnom akteru" kolektivnih akcija i da njegova uvjerljivost popušta u prilog priznavanja nerazlučivosti iracionalne i racionalne, patološke i normalne dimenzije društvenog ponašanja, može biti znak nadolazećih promjena u suvremenoj teoriji grupnog ponašanja, ali i uvod u daljnje komplikacije.

Moguće je složiti se s Ruleom koji kaže da bi potraga za nekom općom teorijom kolektivnog nasilja bila uzaludna te svaki slučaj valja razmatrati posebno s obzirom na ulogu državne vlasti, unutrašnju organizaciju sudionika nasilja, karakter akcije (je li nasilje sredstvo ili cilj akcije) te individualne motive sudionika u nasilju (Rule, 1988: 264-266). Rule priznaje da su iracionalni i racionalni aspekti pomiješani u svim tim čimbenicima kolektivnog nasilja. Time se čini da smo opet na samom početku sagledavanja starog osnovnog problema. Ne vraća li se on sada na mala vrata? Kako ga uskladiti sa silinom umanjivanja i racionalizacije koja traje već dvadesetak godina? Rad na dekonceptualizaciji i rekonceptualizaciji iracionalnog i rušilačkog stalno prati ista nelagoda, koja se zamjećuje u svim trima opisanim pristupima. Ona proizlazi iz novih dokaza nemoći zapadnog uma da regulira i nadzire nagonske mehanizme u vlastitom društvu putem instrumentalne manipulacije i zavaravanja – čija snaga se iscrpljuje do prve veće ekonomske krize. Taj um još manje može integrirati ono što mu izvana proturječi, a što je očigledno veće od njega: čitav ocean neuspjelih modernizacija, siromaštva i beznađa. Iz toga dolazi silna prijetnja koja se samo prividno nadzire diplomatskim uvjeravanjem novih krivaca masovnog nasilja i društvenog kaosa, a stvarno samo obranom realnosti na načelu sile. Uostalom, i promjena i obrana realnosti, postojećeg društvenog stanja, tim putem nije nova nego stara povijesna činjenica. Ona sama predstavlja neizravan dokaz o suženim mogućnostima racionalnog upravljanja velikim društvenim promjenama. Na kraći i na duži rok društvene promjene donose korist samo manjinama u društvima i općenito manjem broju društava – što ne može biti racionalno, tj. uvjeravanjem i znanjem obranjeno. Ali, s druge strane, nijedan društveni poredak nije rušen ili mijenjan bez mobilizacije masovnih želja koje se ne mogu ostvariti. Patološka dimenzija u oba slučaja razmjerna je upotrebi sumanutih ideja i sile: jednom radi obrane etabliranog poretka, a u drugom radi širenja pokreta i rušenja poretka.

Time se prekida mogućnost daljnje komunikacije između grupa ili društava. Klasična psihologija gomile naivno je pripisivala tu nesposobnost samo ili tek ljudima koji se masovno okupljaju. Danas, poučeni revizionističkim tumačenjima grupnog ponašanja, pretpostavljamo da je nesposobnost gomila ili masa samo odraz dublje nesposobnosti unutar institucija – podjednako vojske, crkve, države i tržišta – da potisnu ili prerade iracionalne težnje svojih aktera radi izgradnje integrativnijeg i uključivijeg društva. "Masovno ludilo" ima svoju očevidnu stranu – kada gomile razjarenih ljudi ruše sve pred sobom – i svoju mimikrijsku stranu na kojoj stoje cinični promatrači i nosioci institucionalne moći koji vuku konce i određuju ishode. Oni određuju i način označavanja samog fenomena, u ulozi znanstvenika, i klasifikaciju njegovih krivaca i žrtava, u ulozi političara i sudaca.

LITERATURA

- Ahrweiler, H. (1975): *L'ideologie politique de l'empire Byzantin*. Paris: P. U. F.
- Amnesty International (1980): *Politische Gefangene in der UdSSR*. Frankfurt a. M: Fischer.
- Argyle, M. (1992): *The Social Psychology of Everyday Life*. London-New York: Routledge.
- Bentall, R. P. (1990): "The Syndromes and Symptoms of Psychosis", u: R. P. Bentall (ed.), *Reconstructing Schizophrenia*. London and New York: Routledge.
- Bion, W. R. : *Experiences in Groups*. Bristol: Tavistock Publications.
- Canetti, E. (1960/1984): *Masa i moć*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Caroll, M. P. (1986): *The Cult of Virgin Mary*. New Jersey: Princenton University Press.
- Cocks, G. (1985): *Psychotherapy in the Third Reich*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, J. S. (1990): *Foundations of Social Theory*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Durkheim, E. (1893/1972): *O društvenoj podeli rada*. Beograd: Prosveta.
- Freud, S. (1921/1989): *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. New York-London: W. W. Norton & Co.
- Freud, S. (1930/1989): *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton & Co.
- Fromm, E. (1941): *Escape from Freedom*. New York: Holt, Reinhart & Wilson.
- Fromm, E. (1968): *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.
- Fromm, E. (1975): *The Anatomy of Human Destructiveness*. Greenwich: Fawcett.
- Gozman, L. & A. Etkind (1992): *The Psychology of Post-Totalitarianism in Russia*. London: The Centre for Research into Communist Economies.
- Graumann, C. F. (1988): "Introduction to a History of Social Psychology", u: Hewstone M. et al. (eds.), *Introduction to Social Psychology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hillman J. and L. Pozzo (1983): *Inter Views*. New York: Harper & Row.
- Jenkins, J. C. (1983): "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movement". *Annual Review of Sociology*. No. 9, str. 527-553.

- Klass, Ph. J. (1983): *UFO-s. The Public Deceived*. New York: Prometheus.
- Kroll, J. and B. Bachrach (1982): "Visions and psychopathology in the middle ages". *Journal of Nervous and Mental Disease*. No. 1, str. 41-49.
- Laplantine, F. (1988): *L'ethnopsychiatrie*. Paris: P. U. F.
- Leach, E. E. (1992): "Mental Epidemics: Crowd Psychology and American Culture, 1890-1940". *American Studies Journal*. Spring, str. 5-29.
- Lofland, J. (1982): *Crowd Lobbying*. Davis: University of California at Davis.
- Le Bon, G. (1895/1989): *Psihologija gomila*. Zagreb: Globus.
- Lewine, K. (1963): *Field Theory in Social Science*. London: Tavistock.
- Lewis, I. M. (1989): *Ecstatic Religion*. London-New York: Routledge.
- Lucas, C. (1988): "The Crowd and Politics between Ancien Regime and Revolution in France". *Journal of Modern History*. September, str. 421-457.
- Mann, M. (1993): *The Sources of Social Power*. Vol. II. New York: Cambridge University Press.
- McCarthy, J. D. (1991): "Foreword", u: C. McPhail, *The Myth of the Madding Crowd*. New York: Aldine de Gruyter.
- McClelland, J. S. (1989): *The Crowd and the Mob*. London: Unwin Hyman.
- McDougall, W. (1908): *Introduction to Social Psychology*. London: Methuen.
- McPhail, C. (1991): *The Myth of the Madding Crowd*.
- Montville, J. V. (1991): "The Patology and Prevention of Genocide", u: Volkan, V. D. et al. (eds.), *The Psychodynamics of International Relationships*. Vol. II. Massachusetts: Lexington.
- Moscovici, S. (1985): *The Age of the Crowd*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, P. E. (1993): "Formal Models of Collective Action". *Annual Revue of Sociology*, 19, str. 271-300.
- Park, R. E. (1904/1982): *The Crowd and the Public*. Chicago: Chicago University Press.
- Reich, W. (1970): *The Mass Psychology of Facism*. New York: Pocket.
- Rule, J. B. (1988): *Theories of Civil Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Shageyan, D. (1992): *Cultural Shizophrenia*. London: Saqi.
- Simmel, E. (1946): *Anti-Semitism*. New York: International University Press.
- Smith, A. D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. London: Basil Blackwell.
- Spillmann, K. R. and K. Spillmann (1991): "On enemy images and conflict escalation". *International Social Science Journal*. 127, str. 57-76.
- Stevens, A. (1983): *Archetypes*. New York: Quill.
- Tarde, G. (1890/1969): *On Communication and Social Influence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tarrow, S. (1993): "Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention". *Social Science History*. Summer, str. 281-307.
- Tilly, C. (1978): *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley.
- Turner, R. H. (1991): "The use and misuse of rational models in collective behavior and social psychology". *European Journal of Sociology*. 32, str. 84-108.
- Volkan, V. D. (1988): *The Need to Have Enemies and Allies*.

Northvale, N. J.: Jason Aronson. Volkan, V. D. (1991): "Psychological Processes in Unofficial Diplomacy Meetings", u: V. D. Volkan et al. , *The Psychodynamics of International Relationships*.

Ross, E. A. (1908): *Social Psychology*. New York: MacMillan.

MASS MADNESS: RECENT APPROACHES AND THEIR IMPLICATIONS

Vjeran Katunarić

Faculty of Philosophy, Zagreb

In the paper the subject-matter and implications of three recent theoretical approaches to "mass madness" are described and discussed: mass psychology (including ethnoanalysis), the model of collective action from the standpoint of methodological individualism and the clinical approach (Bion's work with small groups in pathological and working conditions). Recent approaches mostly delegitimize the classical negative stereotype of the crowd, indicating the complexity and diversity of motives and forms of action of people gathered in masses, whose violent and destructive forms have become exceptional. Although accepting the new arguments, the author warns that these exceptions are very important and almost ominous – especially in contemporary societies affected by genocidal ideas and conflicts. Thus, the author first considers "collective psychoses" as a homologous analytical concept with regard to the participation of mentally disturbed persons in collective actions of a destructive nature. Secondly, he examines the function of instrumental rationality in the development of delusions in a group or society (the role of technocracy in authoritarian and repressive regimes). And thirdly, he indicates the irrational character of large and sudden social changes with regard to the inability of realizing expectations and hopes of social majorities in the shorter or longer run.

MASSENWAHN: NEUERE AUSEINANDERSETZUNGEN UND IHRE IMPLIKATIONEN

Vjeran Katunarić

Die Philosophische Fakultät, Zagreb

Im Artikel wird der Inhalt beschrieben und über die Implikationen der drei neueren theoretischen Auseinandersetzungen mit dem "Massenwahn": der Massenpsychologie (einschließlich Ethno-psychoanalyse), des Modells der Kollektivtätigkeit vom Standpunkt des methodologischen Individualismus und der klinischen Auseinandersetzung (Bions Arbeit in kleinen Gruppen in pathologischen Situationen und Arbeitssituationen) diskutiert. Die neueren Auseinandersetzungen delegitimisieren hauptsächlich den klassischen negativen Stereotyp über die Volksmasse, und weisen auf die Komplexität und Heterogenität der Motive und Formen der menschlichen Tätigkeit bei der Massenversammlung hin, wobei die gewalttätigen und zerstörenden Formen eine Ausnahme darstellen. Der Autor akzeptiert die neuen Argumente und warnt jedoch davor, daß diese Ausnahmen sehr wichtig fast verhängnisvoll – in den von den Ideen und Konflikten mit Genozidcharakter erfaßten zeitgenössischen Gesellschaften sind. Der Autor zieht deshalb zuerst die "Kollektivpsychoosen" als einen homologen analytischen Begriff im Hinblick auf die Teilnahme der geistesverstorbenen Personen bei der Kollektivaktionen mit dem zerstörenden Charakter in Betracht. Zweitens forscht er die Funktion der instrumentaler Rationalität bei der Entwicklung der wahnsinnigen Ideen (delusions) in der Gruppe oder Gesellschaft (die Rolle der Technokratie in den autoritären oder repressiven Regimes) nach. Und drittens weist er auf den irrationalen Charakter der großen und voreiligen Gesellschaftswandlungen hinsichtlich der Unmöglichkeit, die Erwartungen und Hoffnungen der Gesellschaftsmehrheiten auf eine kürzere oder längere Frist zu erfüllen, hin.