

**Piotr Fabiś**

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

[pfabis@amu.edu.pl](mailto:pfabis@amu.edu.pl)

ORCID: 0000-0003-1005-1736

## **LEWIATAN DLA ANTROPOLOGÓW**

### ***Leviathan* for Anthropologists**

**Streszczenie.** W oczach antropologów *Lewiatan* Thomasa Hobbesa nie jest już interesującym tekstem. Ale przedstawioną w tym traktacie teorię umowy społecznej można interpretować jako mit teoretyczny, który mówi o narodzinach społeczeństwa, państwa i cywilizacji, chociaż słowo *civilisation* pojawiło się sto lat po opublikowaniu *Lewiatana*. Jako mit teoretyczny jest też teoria Thomasa Hobbesa porównywalna do poglądów Claude’a Lévi-Straussa dotyczących relacji istniejących między naturą i kulturą. Z kolei empiryczna treść wyobrażenia wojny każdego z każdym zostaje uchwycona przez ujęcie tej hobbesowskiej kategorii w ramy teorii społecznej Victora Turnera.

**Słowa kluczowe:** Thomas Hobbes, teoria umowy społecznej, cywilizacja, kultura, mit teoretyczny

**Abstract.** In the eyes of anthropologists, Hobbes’s *Leviathan* is no longer an interesting text. But the theory of the social contract presented in this treatise can be interpreted as a theoretical myth that speaks of the birth of society, state and civilisation, although the word *civilisation* appeared a century after the publication of *Leviathan*. As a theoretical myth, Hobbes’s theory is also comparable to Claude Lévi-Strauss’s views on the relations existing between nature and culture.

In turn, the empirical content of the representation of *Warre of every man against every man* is captured by the framing of this Hobbesian category within Victor Turner's social theory.

**Keywords:** Thomas Hobbes, social contract theory, civilisation, culture, theoretical myth

## Akt polityczny i teoria

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w oczach antropologów *Lewiatan* Thomasa Hobbesa jest wyłącznie zabytkiem, który – choć ma swoje miejsce w historii myśli antropologicznej – powstał w przeszłości tak odległej, że dziś przemawia wyłącznie w martwym języku. Jednocześnie ten sam *Lewiatan* jest wciąż żywy w oczach historyków myśli politycznej, którzy odczytują to dzieło, umieszczając je w szerszym historyczno-kulturowym kontekście. David Johnston i Quentin Skinner napisali książki, które zawierają interpretacje myśli Thomasa Hobbesa, pozwalające lepiej wyobrazić sobie, jak *Lewiatan* był odczytywany, gdy jego autor żył. Jak ten traktat odczytywali ludzie ukształtowani przez społeczeństwo i kulturę, które uformowały również T. Hobbesa. Quentin Skinner określił swoją perspektywę interpretacyjną w następujący sposób: „*Lewiatan* stanowi spóźniony, ale wspaniały wkład do renesansowej sztuki elokwencji – traktat, w którym techniki perswazyjne klasycznej *ars rhetorica* są systematycznie używane w celu wzmocnienia i podkreślenia odkryć rozumu i nauki” (Skinner 2009: 4). Korzystając z pracy wykonanej przez D. Johnstona i Q. Skinnera, chcę tutaj odczytać *Lewiatana* przez antropologiczne „szkiełko i oko” jako źródło wyobrażeń wciąż żywych w teoretycznej tradycji antropologii społeczno-kulturowej.

Gdy T. Hobbes dowiedział się o egzekucji Karola I Stuarta, odłożył zaplanowaną pracę na później i zaczął pisać dzieło, które przyniosło mu ten rodzaj nieśmiertelności, o jakiej na pewno marzył (Skinner 2013: 125–126). Książka, którą T. Hobbes zaczął pisać poruszony egzekucją króla,

została wydana wiosną 1651 roku, a jej pełny tytuł to *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Napisanie i wydanie *Lewiatana* było aktem politycznym – przyjęcie do wiadomości tego faktu jest punktem, w którym zaczyna się satysfakcjonująca lektura i interpretacja tego traktatu (Johnston 2020: IX).

Część pierwsza i część druga *Lewiatana*, stanowiące mniej więcej jego połowę, zawierają wykład teorii politycznej, która jest jednym z wariantów teorii umowy społecznej. W ostatnim akapicie części drugiej T. Hobbes stwierdza, że jego teoria bardzo różni się „od praktyki ogromnej części świata, a zwłaszcza tych krajów Zachodu, które otrzymały swą naukę moralną z Rzymu i z Aten” (2009: 453)<sup>1</sup>. A nieco dalej, w tym samym akapicie, T. Hobbes wyraża nadzieję, że jakiś suweren przeczyta jego traktat i „popierając całą mocą swej suwerenności, publiczne nauczanie tego dzieła zamieni prawdę tych rozmyślań w użyteczność praktyki” (2009: 453–454)<sup>2</sup>.

W ostatnim akapicie części drugiej *Lewiatana* T. Hobbes jednoznacznie daje czytelnikowi do zrozumienia, że jego teoria nie ugina się pod ciężarem faktów. Thomas Hobbes dostrzega, że teorię polityczną przedstawioną w *Lewiatanie* i praktykę polityczną społeczeństw Zachodu dzielą różnice, w związku z czym sugeruje, że należy wprowadzić zmiany w praktyce społeczeństw. Prawdopodobnie nawet nie przyszło mu do głowy, że można zmienić teorię. Teoria polityczna, którą zbudował autor *Lewiatana*, rzucała pewne światło na rzeczywistość, ale przeznaczeniem tej teorii była zmiana rzeczywistości.

## Teoria umowy społecznej

Teoria umowy społecznej zawarta w *Lewiatanie* to opowieść o tym, jak i dlaczego jednostki tworzą państwo i społeczeństwo. Punktem wyjścia tej

---

<sup>1</sup> Oryg. „from the Practise of the greatest part of the world, especially of these Western parts, that have received their Morall learning from Rome, and Athens” (Hobbes 2011: 254).

<sup>2</sup> Oryg. „and by the exercise of entire Sovereignty, in protecting the Publique teaching of it, convert this Truth of Speculation, into Utility of Practice” (Hobbes 2011: 254).

narracji jest stan natury, w którym „osobisty apetyt” każdego człowieka „jest miarą dobra i zła” (Hobbes 2009: 243)<sup>3</sup>, a „w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka” (Hobbes 2009: 211)<sup>4</sup>. Dlatego stan natury „jest stanem wojny każdego człowieka z każdym innym” (Hobbes 2009: 219)<sup>5</sup>. Przyczyną tej wojny każdego z każdym jest wolność, która w stanie natury osiąga zakres maksymalny – po prostu człowiek nie może być bardziej wolny.

Tak więc według T. Hobbesa stan natury jest tożsamy ze stanem wojny, w którym

nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę ziemi ani na żeglowność, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie (Hobbes 2009: 207)<sup>6</sup>.

Ten opis stanu natury tożsamego ze stanem wojny ma formę listy nieobecności. T. Hobbes wylicza, czego w tym stanie nie ma.

Rzeczownik *civilisation* – pochodzący od czasownika *civiliser* – pojawił się w języku francuskim w latach 50. XVIII wieku, ale zaczął być powszechnie używany dopiero w latach 70. tego stulecia (Elias 2011:

---

<sup>3</sup> Oryg. „private Appetite is the measure of Good, and Evil” (Hobbes 2011: 111).

<sup>4</sup> Oryg. „in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body” (Hobbes 2011: 91).

<sup>5</sup> Oryg. „is a condition of Warre of every man against every man” (Hobbes 2011: 96).

<sup>6</sup> Oryg. „there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short” (Hobbes 2011: 89).

109–117). Lata 60. i 70. XVIII wieku musiały być okresem, w którym rzeczownik *civilisation* zadomawiał się w języku ludzi wykształconych żyjących po drugiej stronie kanału La Manche. Słowo *civilisation* występowało wówczas tylko w liczbie pojedynczej, ponieważ zawierało pojęcie dające się pomyśleć wyłącznie w liczbie pojedynczej, a to dlatego, że w XVIII stuleciu mówiono i pisano o cywilizacji, która nie była jedną z wielu cywilizacji, ale jedyną istniejącą cywilizacją. Gdyby T. Hobbes dysponował pojęciem, które zawierało to staroświeckie słowo *civilisation*, mógłby wyrazić swą myśl krótko: w stanie natury, będącym stanem wojny, nie istnieje cywilizacja. Ale w połowie XVII wieku jego opis stanu natury, niejako siłą rzeczy, przyjął formę listy nieobecności.

W stanie natury, opisanym przez T. Hobbesa w *Lewiatanie*, ludzie są wolni i równi:

Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć równego roszczenia. Co się tyczy siły cielesnej, to najsłabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on (Hobbes 2009: 204)<sup>7</sup>.

W stanie natury ludzie są równi i wolni. Ale wolność taka, że jej zakres nie może być szerszy – *the absolute Libertie of Nature* (Hobbes 2011: 154) – powoduje, że stan natury jest stanem wojny, w którym nie ma „ani własności, ani władzy, ani różnicy między *moim* i *twoim*; do każdego człowieka należy tylko to, co może sam

<sup>7</sup> Oryg. „Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself” (Hobbes 2011: 86–87).

zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy” (Hobbes 2009: 210)<sup>8</sup>. Natura stawia człowieka w tym trudnym położeniu, na które składa się wojna każdego z każdym, brak władzy, brak własności prywatnej, i natura umożliwia człowiekowi wydobyć się z tego stanu, wyposażając go w pewne uczucia i rozum:

Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury (Hobbes 2009: 210)<sup>9</sup>.

Rozum i strach, w szczególności strach przed śmiercią, są kluczowymi składnikami modelu człowieka zbudowanego przez T. Hobbesa, zaś sformułowanie „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia”, to jeszcze jeden sposób mówienia o cywilizacji w czasach, gdy słowo *civilisation* jeszcze nie istniało.

Ludzi żyjących w stanie natury wiąże prawo natury. Koncepcja prawa czy praw natury to łamigłówka. Według T. Hobbesa prawa natury nie są prawami w ścisłym tego słowa znaczeniu, są właściwie „cechami, które usposabiają ludzi do pokoju i do posłuszeństwa” (Hobbes 2009: 353)<sup>10</sup>. Na początku czternastego rozdziału *Lewiatana* jego autor sprowadza prawo czy też prawa natury do dwóch norm. Człowiek jest wolny, co znaczy, że może zrobić wszystko, aby zachować własne życie – tę normę T. Hobbes nazwał *The Right of Nature* (Hobbes 2011: 91). Druga norma zabrania człowiekowi podejmować działania, które mogą stanowić zagrożenie dla jego

---

<sup>8</sup> Oryg. „there be no Propriety, no Dominion, no Mine and Thine distinct; but onely that to be every mans, that he can get; and for so long, as he can keep it” (Hobbes 2011: 90).

<sup>9</sup> Oryg. „The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature” (Hobbes 2011: 90).

<sup>10</sup> Oryg. „qualities that dispose men to peace, and to obedience” (Hobbes 2011: 185).

życia i nakazuje mu podejmować działania, które służą zachowaniu go przy życiu – tę normę nazwał *A Law of Nature* (Hobbes 2011: 91). W innym miejscu T. Hobbes stwierdza, że pozostawanie w stanie natury, tożsamym ze stanem wojny, jest „przeciwnie pierwszemu i podstawowemu prawu natury, które każe ludziom dążyć do pokoju” (Hobbes 2009: 235)<sup>11</sup>. W jeszcze innym miejscu autor *Lewiatana* napisał, że wszystkie prawa natury można sprowadzić do krótkiej formuły: „nie czyn drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie” (Hobbes 2009: 241)<sup>12</sup>.

Kierując się tą formułą, która brzmi jak cytat z Ewangelii, oraz rozumem i strachem przed śmiercią, ludzie kładą kres wojnie „każdego człowieka z każdym innym” i tym samym opuszczają stan natury. A czynią to, zawierając umowę „każdego człowieka z każdym innym” (Hobbes 2009: 258)<sup>13</sup>.

Zawierając tę umowę, człowiek wyraża zgodę na to, że zakres wolności, którą cieszył się w stanie natury, zostanie w jakimś stopniu ograniczony, i upoważnia do rządzenia sobą człowieka lub zgromadzenie ludzi, pod warunkiem, że wszyscy pozostali uczynią to samo. A gdy umowa zostanie zawarta, „wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się PAŃSTWEM, po łacinie CIVITAS. I tak powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę” (Hobbes 2009: 258)<sup>14</sup>. Thomas Hobbes zaczerpnął słowo „Lewiatan” z Księgi Hioba. U T. Hobbesa Lewiatan to państwo (*commonwealth* lub *state*). Lewiatan jest też „sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć” (Hobbes 2009: 82)<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Oryg. „which is contrary to the first and Fundamentall Law of Nature, which commandeth men to Seek Peace” (Hobbes 2011: 105).

<sup>12</sup> Oryg. „Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe” (Hobbes 2011: 109).

<sup>13</sup> Oryg. „Covenant of every man with every man” (Hobbes 2011: 120).

<sup>14</sup> Oryg. „the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortal God, our peace and defence” (Hobbes 2011: 120).

<sup>15</sup> Oryg. „an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended” (Hobbes 2011: 9).



Państwo jest więc „sztucznym człowiekiem”, ale T. Hobbes nie po-  
prze stał na tym efektownym wyobrażeniu i w interpretowanym tu trakta-  
cie zdefiniował państwo, które

jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej  
wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli  
między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszyst-  
kich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich po-  
koju i wspólnej obrony (Hobbes 2009: 258)<sup>16</sup>.

W następnym akapicie T. Hobbes dodaje: „I ten, kto ucieleśnia tę oso-  
bę nazywa się *suwerenem*; o nim się mówi, że ma moc *suwerenną* czy  
zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego *poddanym*”  
(Hobbes 2009: 259)<sup>17</sup>. W *Lewiatanie* T. Hobbes wielokrotnie, konse-  
kwentnie powtarza, że suwerenem jest człowiek lub zgromadzenie ludzi.  
Przy czym suweren jest „osobą fizyczną” (Hobbes 2009: 244–249)<sup>18</sup>, gdy  
mówi i działa we własnym imieniu, i jest też „osobą fikcyjną lub sztuczną”  
(Hobbes 2009: 244–249)<sup>19</sup>, gdy mówi i działa w imieniu swych podda-  
nych. Państwo to Lewiatan, ten zaś jest „sztucznym człowiekiem”, w któ-  
rym „władza suwerenna jest sztuczną duszą, jako że daje życie i ruch  
całemu ciału” (Hobbes 2009: 82)<sup>20</sup>.

W *Lewiatanie* państwo ma wiele nazw. Państwo (*common-wealth* lub  
*state*) to sztuczny człowiek, państwo to Lewiatan, państwo jest bogiem  
śmiertelnym. Thomas Hobbes, zazwyczaj precyzyjnie używający słów,  
wprowadza pewną dwuznaczność, gdy wyraża swą myśl, używając angielskiego  
słowa *person*. Ponieważ w *Lewiatanie* państwo to także „wielość

<sup>16</sup> Oryg. „is One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence” (Hobbes 2011: 121).

<sup>17</sup> Oryg. „And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have Sovereign Power; and every one besides, his SUBJECT” (Hobbes 2011: 121).

<sup>18</sup> Oryg. „Naturall Person” (Hobbes 2011: 111–115).

<sup>19</sup> Oryg. „Feigned or Artificiall person” (Hobbes 2011: 111–115).

<sup>20</sup> Oryg. „the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body” (Hobbes 2011: 9).



ludzi zjednoczona w jedną osobę”, a jednocześnie osobą jest suweren, i to podwójną, czasami fizyczną, a czasami „fikcyjną lub sztuczną”.

Tą dwuznacznością skażona jest zarówno wyżej cytowana definicja państwa, jak i frontyspis zawarty w londyńskich wydaniach *Lewiatana* z 1651 roku i reprodukowany w wielu późniejszych wydaniach. Frontyspis przedstawia Lewiatana, którego korpus i ramiona zbudowane są z mniejszych ludzkich postaci. Na głowie sztucznego człowieka znajduje się królewska korona, w prawej ręce Lewiatan dzierży miecz symbolizujący władzę świecką, w lewej ręce trzyma pastorał będący symbolem władzy kościelnej. Grafika przedstawia Lewiatana, ale symbole władzy – korona, miecz i pastorał – sprawiają, że można mieć wątpliwości co do tego, czy patrzymy na Lewiatana, czy na suwerena? Suwerena symbolizuje tylko głowa Lewiatana, suweren jest głową państwa. W definicji państwo jest osobą, ale gdy mówi się, że ta osoba może używać sił ludzi żyjących w państwie i należących do nich zasobów, to można mieć wątpliwości, czy nadal mówi się o państwie jako osobie, czy o sztucznej osobie suwerena, który jest istotną częścią państwa, ale nie jest z nim tożsamy.

Angielski przymiotnik *Artificiall*, którego T. Hobbes użył, aby pisać o sztucznym człowieku i sztucznej osobie suwerena, jest kolejnym sposobem mówienia o cywilizacji w czasach, gdy słowo *civilisation* jeszcze nie istniało. Tego samego przymiotnika autor użył, żeby wyjaśnić, czym są prawa państwowe. Ludzie budują państwo i tworzą: „sztuczne łańcuchy, zwane prawami państwowymi, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu” (Hobbes 2009: 298)<sup>21</sup>.

W stanie natury, gdy państwo nie istnieje, obowiązuje wyłącznie prawo natury, które jest prawem niepisany, ale gdy ludzie stworzą państwo, prawo natury nie przestaje obowiązywać, bo według T. Hobbesa „minie niebo i ziemia, ale nie przestanie obowiązywać ani jeden artykuł prawa

<sup>21</sup> Oryg. „Artificiall Chains, called Civill Lawes, which they themselves, by mutuall covenants, have fastned at one end, to the lips of that Man, or that Assembly, to whom they have given the Sovereigne Power, and at the other end to their own Ears” (Hobbes 2011: 147).

natury, jest ono bowiem wiecznym prawem bożym” (Hobbes 2009: 363)<sup>22</sup>. Prawo natury obowiązuje zawsze i wszędzie, a prawo państwowe, które jest prawem pisanym, istnieje wtedy, gdy istnieje państwo i tam, gdzie państwo istnieje. W państwie: „Prawo natury i prawo państwowe obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości” (Hobbes 2009: 353)<sup>23</sup>.

Prawo państwowe tworzy suweren. Umowa społeczna powołuje do życia państwo, sztucznego człowieka, który ma bronić ludzi „od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie” (Hobbes 2009: 257)<sup>24</sup>. Suweren jest prawodawcą, ponieważ prawa państwowe i ich egzekucja to narzędzia, za pomocą których państwo realizuje oba wymienione zadania.

Te „sztuczne łańcuchy” wyznaczają granice wolności ludzi żyjących w państwie, bo jak ujął to T. Hobbes: „Wolność poddanego leży [...] tylko w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi. Taka jest na przykład wolność kupowania i sprzedawania oraz zawierania innych umów między sobą” (Hobbes 2009: 299)<sup>25</sup>. W stanie natury nie ma własności prywatnej: „Gdzie bowiem nie ma państwa, tam trwa [...] wieczna wojna każdego człowieka z każdym jego sąsiadem; i wobec tego każda rzecz należy do tego, kto ją zdobył i kto ją dzierży siłą; a to nie jest ani własność, ani wspólność dóbr, lecz niepewność” (Hobbes 2009: 333–334)<sup>26</sup>. Zawarcie umowy społecznej powołuje do życia państwo, które ma bronić poddanych przed atakiem z zewnątrz i utrzymywać pokój wewnątrz społeczeństwa, co stwarza warunki, w jakich mogą istnieć własność prywatna i rynek.

---

<sup>22</sup> Oryg. „Heaven and Earth shall passe; but not one title of the Law of Nature shall passe; for it is the Eternall Law of God” (Hobbes 2011: 192).

<sup>23</sup> Oryg. „The Law of Nature, and the Civill Law, contain each other, and are of equall extent” (Hobbes 2011: 185).

<sup>24</sup> Oryg. „from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another” (Hobbes 2011: 120).

<sup>25</sup> Oryg. „The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things, which in regulating their actions, the Sovereign hath praetermitted: such as is the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another” (Hobbes 2011: 148).

<sup>26</sup> Oryg. „For where there is no Common-wealth, there is [...] a perpetuall warre of every man against his neighbour; And therefore every thing is his that getteth it, and kepeth it by force; which is neither Propriety, nor Community; but Uncertainty” (Hobbes 2011: 171).

Amerykański socjolog Will Wright napisał, że „teoria umowy społecznej jest mitem teoretycznym” (Wright 2001: 27). W istocie teoria polityczna przedstawiona w *Lewiatanie* jest opowieścią o tworzeniu państwa i społeczeństwa sformułowaną w filozoficzno-prawniczym żargonie. Opowiedziany przez T. Hobbesa mit jest teoretyczny, ponieważ nie mówi o narodzinach konkretnego państwa i zawartego w jego granicach społeczeństwa. Nie mówi o narodzinach państwa i społeczeństwa, które zaistniały w czasie i przestrzeni. Thomas Hobbes snuje opowieść o państwach i społeczeństwach potencjalnych, które zaistnieją, jeśli ktoś „zamieni prawdę tych rozmyślań w użyteczność praktyki”.

Snuje opowieść o państwach i społeczeństwach potencjalnych, czerpiąc z własnych doświadczeń życiowych, których większość zdobył w Anglii, a wiele w ciągu dziesięciu lat spędzonych we Francji, gdzie wyemigrował z powodów politycznych. Pisał *Lewiatana* w Paryżu, myśląc o mieszkańcach „krajów Zachodu, które otrzymały swą naukę moralną z Rzymu i z Aten”, ale od czasu do czasu rzuca okiem na Amerykę, na przykład wtedy, gdy chce dowieść, że stan natury nie jest jedynie wytworem jego umysłu: „ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta” (Hobbes 2009: 209)<sup>27</sup>.

Autor *Lewiatana* był emigrantem w Paryżu i trzykrotnie podróżował po Półwyspie Apenińskim, ale nigdy nie był w Ameryce. W 1622 roku T. Hobbes został właścicielem jednej akcji Virginia Company – przedsięwzięcia powołanego do życia przez brytyjskich arystokratów i ich chciwość – co uprawniało go do uczestniczenia w zgromadzeniach udziałowców i głosowania. W *Lewiatanie* wspomina, że „gdy Anglia wysyłała kolonie dla zasiedlenia Wirginii i Sommer-Ilands, to [...] zarząd nimi był oddany zgromadzeniom w Londynie” (Hobbes 2009: 316)<sup>28</sup>, ale nie

<sup>27</sup> Oryg. „the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner” (Hobbes 2011: 89).

<sup>28</sup> Oryg. „when there were Colonies sent from England, to Plant Virginia, and Sommer-Ilands; [...] the Government of them here, were committed to Assemblies in London” (Hobbes 2011: 159).

wspomina, że osobiście brał udział w tych zgromadzeniach, a biograf T. Hobbesa pod koniec XX wieku – w związku z jedną akcją Virginia Company i wyżej cytowanym fragmentem o ludziach, którzy „żyją jak zwierzęta” – będzie się dziwić: „to nieco zaskakujące, że jego wiedza o Ameryce Północnej jest tak ograniczona, a poglądy tak wypaczone” (Martinich 2007: 64).

Zdziwienie biografu jest bezpodstawne. Posiadanie jednej akcji Virginia Company nie czyniło T. Hobbesa ani bogaczem, ani etnografem. Wyżej cytowany fragment o mieszkańcach Ameryki, którzy „żyją jak zwierzęta”, jest jednym z dowodów na to, że stan natury, tożsamy ze stanem wojny, nie jest urojeniem. Jeden akapit wcześniej T. Hobbes dowodzi realności stanu natury, zwracając uwagę czytelnika na to, że w podróż wyrusza uzbrojony i zamyka drzwi, gdy idzie spać, a w domu zamyka skrzynie, chociaż żyje w państwie, w którym są prawa i uzbrojeni ludzie utrzymujący pokój wewnątrz społeczeństwa. Dowód czy też argument T. Hobbesa sprowadza się do tego, że mieszkańcy Ameryki „żyją jak zwierzęta”, ponieważ „nie mają żadnego rządu”.

Interpretowanie fragmentu o mieszkańcach Ameryki żyjących „jak zwierzęta” jako opisu początkowego stanu ludzkości i człowieczeństwa jest co najmniej problematyczne, ponieważ T. Hobbesowi chodziło wyłącznie o to, że „ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki” nie tworzą państw. Odczytać ten fragment w perspektywie ewolucyjnej może tylko czytelnik, który tę perspektywę do lektury sam wnosi.

## **Natura i kultura**

Prawie trzysta lat po tym, jak Thomas Hobbes popełnił ten politycznie niepoprawny fragment *Lewiatana*, Claude Lévi-Strauss był w Ameryce i pisał *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Porównanie tych dwóch, w porządku chronologicznym odległych od siebie książek, rzuci nieco światła na miejsce każdej z nich w historii myśli antropologicznej.

W książce francuskiego antropologa analizę danych etnograficznych poprzedzają rozważania filozoficzne. Punktem wyjścia tych rozważań

uczynił C. Lévi-Strauss dwa pytania: „Gdzie kończy się natura? Gdzie się zaczyna kultura?” (Lévi-Strauss 2011: 34). Usiłując na te pytania odpowiedzieć, C. Lévi-Strauss oddaje się rozważaniom, które przyniosły mu pewien rozgłos:

Brak reguł wydaje się tym, co najjaskrawiej odróżnia proces naturalny od kulturowego. [...] W istocie popadamy w błędne koło, jeżeli w naturze szukamy źródeł reguł instytucjonalnych, które zakładają kulturę – które właściwie są kulturą, a z trudem można by sobie wyobrazić ich ustanowienie bez udziału języka. Prawdę mówiąc, stałość i regularność istnieją zarówno w naturze, jak i w kulturze. Wszelako w pierwszej manifestują się dokładnie tam, gdzie w drugiej przejawiają się najslabiej, i na odwrót. W pierwszym przypadku chodzi o dziedziczenie biologiczne, w drugim zaś o tradycję zewnętrzną (2011: 39).

W następnym akapicie zostają wskazane dwa kryteria, będące czymś w rodzaju słupów granicznych:

Wszędzie tam, gdzie wiemy, że przejawia się jakaś reguła, jesteśmy pewni, że mamy do czynienia z kulturą. I symetrycznie, w tym, co uniwersalne, łatwo rozpoznać kryterium natury. To bowiem, co stałe u wszystkich ludzi, nieuchronnie wyłamuje się z dziedziny obyczajów, technik i instytucji, dzięki którym kultury różnicują się i przeciwstawiają. [...] Załóżmy więc, że to, co w człowieku uniwersalne, wywodzi się z porządku natury i cechuje się spontanicznością, wszystko zaś, co podlega normie, należy do kultury i wykazuje atrybuty relatywności i partykularności (2011: 39).

Opozycja natura – kultura opiera się na przekonaniu, że istnieją cechy dystynktywne, dzięki którym można rozpoznać, co jest częścią natury, a co należy do kultury. Kulturę cechuje obecność reguł lub norm. Brak reguł lub norm cechuje naturę. Naturze właściwe są spontaniczność i uniwersalność, zaś cechami kultury są względność i partykularność. To, co człowiek zawdzięcza naturze jest wrodzone, a kulturze zawdzięcza to, co nabyte w trakcie socjalizacji. Opozycja natura – kultura jest definicją

używanego przez antropologów pojęcia „kultury”. Kulturą jest wszystko, co nie jest częścią natury. Claude Lévi-Strauss ostrzega jednak: „żadna realna analiza nie pozwala uchwycić punktu przejścia między faktami natury a faktami kultury ani mechanizmu ich łączności” (2011: 39). Co znaczy, że – poza przypadkami banalnymi i oczywistymi – najczęściej niemożliwe jest ustalenie, gdzie przebiega granica między naturą i kulturą, co jest częścią natury, a co należy do kultury i nie jest jasne, jak to, co naturalne łączy się z tym, co kulturowe w człowieku.

Pamiętając, że uniwersalność jest cechą wszystkiego, co człowiek zawdzięcza naturze, a obecność reguł jest cechą tego, co stanowi jego kulturowe dziedzictwo, „stajemy w obliczu [...] zbioru faktów, które w świetle uprzednich definicji jawią się jako skandal: mamy na myśli ów złożony zbiór wierzeń, obyczajów, praw i instytucji, ogólnie określany mianem zakazu kazirodztwa” (Lévi-Strauss 2011: 39-40). Skandal polega na tym, że

zakaz kazirodztwa bez żadnych wątpliwości nierozzerwalnie łączy obie cechy, które uznaliśmy za wzajemnie sprzeczne atrybuty dwóch wykluczających się porządków: ustanawia on regułę, która równocześnie jako jedyna ze wszystkich reguł społecznych ma charakter uniwersalny. Nie ma żadnej potrzeby udowadniania, że zakaz kazirodztwa stanowi regułę. Wystarczy przypomnieć, że zakaz małżeństwa między bliskimi krewnymi może mieć różne pole zastosowania w zależności od tego, jak dana grupa definiuje bliskich krewnych, ale też występuje w każdej grupie społecznej, sankcjonowany przez niewątpliwie zmienne kary o rozpiętości od natychmiastowej egzekucji winnych po nieokreśloną naganę, a czasem tylko szyderstwo (Lévi-Strauss 2011: 40).

Zakaz incestu jest regułą, która obowiązuje w każdym społeczeństwie; pojawia się wszędzie, gdzie żyją ludzie, jest więc regułą uniwersalną. Partykularyzm, przejawiający się w różnym definiowaniu bliskich krewnych, podkopuje nieco uniwersalność zakazu kazirodztwa, ale jako reguła zakaz incestu towarzyszy człowiekowi zawsze i wszędzie.

Wskazuje się różne przyczyny istnienia zakazu kazirodztwa. Najbardziej chyba rozpowszechniona „teoria” głosi, że potomstwo bliskich krewnych

będzie lub może być obciążone chorobami czy wadami „genetycznymi”. Za tym „genetycznym” wyjaśnieniem ukryte jest założenie, że we wszystkich bez wyjątku ludzkich społeczeństwach miało miejsce eugeniczne objawienie, bo nie istnieje żaden powszechnie znany zbiór danych empirycznych, w których ta „teoria” znajdowałaby oparcie.

Według innej „teorii” wrodzony wstręt do kazirodztwa powoduje, że zakaz kazirodztwa istnieje we wszystkich społeczeństwach. Wydaje się jednak, że gdyby wszyscy ludzie rodzili się wyposażeni przez naturę w instynktowne obrzydzenie do stosunków seksualnych z bliskimi krewnymi, to reguła zakazująca takich stosunków byłaby zbędna. W rzeczywistości zakaz jest potrzebny: „Kazirodztwo bowiem, chociaż zakazane przez prawo i obyczaj, istnieje; zapewne występuje też częściej, niż zbiorowa zmowa milczenia chciałaby przyznać” (Lévi-Strauss 2011: 48–49). Wyjaśnienie odwołujące się do wrodzonego wstrętu bierze skutek za przyczynę. Kazirodcze relacje seksualne wywołują emocje, które są następstwem obowiązywania zakazu, a nie przyczyną jego wprowadzenia.

Jeśli eugeniczne objawienie i wrodzony wstręt nie są przyczynami tego, że zakaz kazirodztwa obowiązuje w każdym ludzkim społeczeństwie, to uniwersalny charakter tej reguły pozostaje tajemnicą. Claude Lévi-Strauss mierzy się z tą tajemnicą na swój sposób: „Zakaz kazirodztwa w mniejszym stopniu jest regułą zakazującą małżeństwa z matką, siostrą czy córką, a bardziej stanowi regułę zmuszającą do oddania matki, siostry czy córki innemu” (Lévi-Strauss 2011: 550–551). W innym miejscu C. Lévi-Strauss rozwija swoją myśl, kojarząc zakaz kazirodztwa z regułą egzogamii:

Zakaz kazirodztwa to nie tylko reglamentacja, ponieważ zarówno zabrania, jak i nakazuje. Zakaz kazirodztwa, podobnie jak egzogamia będąca jego rozszerzonym społecznym wyrazem, to reguła wzajemności. Kobieta, której ktoś sobie zabrania, i której ktoś wam zabrania, jest z tego powodu darowana. Komu jest darowana? Czasem grupie określonej przez instytucję, czasem tej nieokreślonej i zawsze otwartej zbiorowości, ograniczonej jedynie przez wykluczenie bliskich krewnych, jak w przypadku naszego społeczeństwa (Lévi-Strauss 2011: 87).



Mężczyźni rezygnują ze stosunków seksualnych z własnymi matkami, siostrami lub córkami i oddają swoje matki, siostry i córki obcym mężczyznom, a w zamian otrzymują inne kobiety, z którymi mogą uprawiać seks, z którymi mogą się żenić. Mężczyźni, nie mogąc wchodzić w relacje seksualne z kobietami należącymi do ich rodziny czy grupy biologicznej, żeby zaspokoić potrzeby seksualne, muszą wyjść poza tę rodzinę czy grupę, bo tam, na zewnątrz, znajdą dostępne dla nich kobiety, jeśli inni mężczyźni, należący do obcych rodzin lub grup biologicznych, będą zmuszeni do przestrzegania tej samej reguły. W ten sposób kobiety przemieszczają się z grupy do grupy, krążą między rodzinami, a obok pokrewieństwa pojawia się powinowactwo. W pewnych społeczeństwach ta cyrkulacja jest wymuszana wyłącznie za pomocą zakazu kazirodztwa, w innych kobiety przemieszczają się wprowadzane w ruch przez zakaz kazirodztwa i regułę lub reguły egzogamii.

Według C. Lévi-Straussa zakaz stosunków seksualnych między bliskimi krewnymi nie chroni społeczeństw i ludzkości przed „genetycznymi” nieszczęciami. Zakaz kazirodztwa, uniemożliwiając życie seksualne wewnątrz rodziny czy grupy biologicznej, wymuszając cyrkulację kobiet, sprawia, że obcy mężczyźni stają się powinowatymi i umożliwia pojawienie się społeczeństwa i kultury:

Źródło zakazu kazirodztwa nie jest ani czysto kulturowe, ani czysto naturalne, nie jest też złożonym dozowaniem elementów częściowo zapożyczonych z natury, a po części z kultury. Stanowi on fundamentalną procedurę, dzięki której, przez którą, lecz przede wszystkim w której dokonuje się przejście między naturą a kulturą (Lévi-Strauss 2011: 56).

Według autora *Elementarnych struktur pokrewieństwa* ustanowienie zakazu kazirodztwa jest niezbędne, aby człowiek stał się tym czym jest; bytem, który znamy.

## Mitologia teoretyczna

W tym, co C. Lévi-Strauss napisał o naturze, kulturze i zakazie kazirodztwa rozpoznawalny jest kształt mitu teoretycznego, którym jest teoria umowy społecznej. W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* przedstawiony został antropologiczny wariant teorii umowy społecznej, młodszy o prawie trzysta lat od wariantu przedstawionego w *Lewiatanie*.

Najistotniejszą różnicą dzielącą wariant T. Hobbesa i wariant C. Lévi-Straussa jest to, że u T. Hobbesa ludzie opuszczają stan natury, aby stworzyć państwo i społeczeństwo, podczas gdy u C. Lévi-Straussa ludzie muszą stworzyć jedynie społeczeństwo, aby „przejście między naturą a kulturą” stało się ich udziałem.

Ludzie opuszczają stan natury, zawierając umowę „każdego człowieka z każdym innym”, co znaczy, że każdy upoważnia do rządzenia sobą człowieka wybranego przez głosowanie lub w ten sam sposób wybrane zgromadzenie ludzi (Hobbes 2009: 259–260), ale czyni to pod warunkiem, że pozostali uczynią to samo. Tak więc na umowę społeczną składa się wiele indywidualnych umów.

Mężczyźni rezygnują ze stosunków seksualnych z kobietami, które są ich bliskimi krewnymi, ale czynią to pod warunkiem, że mężczyźni należą do obcych rodzin lub grup biologicznych uczynią to samo. Dzięki tej rezygnacji, dzięki ustanowieniu zakazu kazirodztwa, człowiek zaczyna żyć w świecie podzielonym na dwie dziedziny, którymi są natura i kultura. To, że T. Hobbes mówi o ludziach, a C. Lévi-Strauss przede wszystkim o mężczyznach, jest różnicą pozorną, ponieważ ludzie, których T. Hobbes ma na myśli, są mężczyznami.

Thomas Hobbes postrzega przejście od stanu natury do państwa wyłącznie w perspektywie politycznej – państwo jako machina odbierająca wolność i dająca poczucie bezpieczeństwa. Przy czym stosowalność tej teorii jest ograniczona do tych krajów, w których ludzie czują się spadkobiercami Aten i Rzymu. W każdym razie T. Hobbesa mało interesują ludzie, którzy nie są zainteresowani tworzeniem państwa.

Wydaje się, że C. Lévi-Strauss postrzega „przejście między naturą a kulturą” w perspektywie ewolucyjnej darwinizmu, ale to przejście

dokonywa się, gdy ustanowiony zostaje zakaz kazirodztwa, którego znaczenie jest wyłącznie logiczne. Jeśli wyobrażamy sobie, że przez łączenie się rodzin czy grup biologicznych powstały pierwsze ludzkie społeczeństwa, których pierwszym spoiwem było powinowactwo, to zakaz incestu jest logicznie niezbędnym składnikiem tego wyobrażenia. Logicznie niezbędnym składnikiem tego wyobrażenia jest też język, ponieważ zakaz kazirodztwa jest regułą, której sformułowanie bez istnienia języka trudno sobie wyobrazić.

U T. Hobbesa mityczne początki społeczeństwa i państwa są ulokowane w przyszłości, ponieważ w przyszłości mogą powstać społeczeństwa i państwa, których praktyka będzie zgodna z teorią polityczną przedstawioną w formie mitu. U C. Lévi-Straussa mityczne początki społeczeństwa – a jednocześnie człowieczeństwa i ludzkości – ulokowane są w przeszłości odległej i nieokreślonej.

Najważniejsze podobieństwo łączące oba warianty mitu teoretycznego nie jest widoczne na pierwszy rzut oka. W *Lewiatanie* myśl T. Hobbesa systematycznie odwołuje się do opozycji naturalne – sztuczne. Przeciwnieństwem stanu natury jest państwo, które jest „sztucznym człowiekiem”. W stanie natury obowiązują prawa natury, a wraz z państwem pojawiają się „sztuczne łańcuchy, zwane prawami państwowymi”. Suweren państwowy składa się z dwóch osób, którymi są *Naturall Person* oraz *Artificiall person*. W pierwszym zdaniu *Lewiatana* T. Hobbes zdefiniował naturę jako „sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi” (2009: 81)<sup>29</sup>. Naturalne jest to, co stworzył Bóg, a sztuczna jest umowa społeczna (Hobbes 2009: 257) i sztuczne są wszystkie tej umowy konsekwencje. Tak więc wolność, którą człowiek cieszy się w stanie natury, jest naturalna, zaś władza suwerenna, powstająca wraz z państwem, jest sztuczna. W stanie natury wszyscy ludzie są równi, ale w państwie suweren będzie „nadawać tytuły zaszczytne i wyznaczać, jakie miejsce i jakie dostojęstwo ma mieć w hierarchii każdy człowiek” (Hobbes 2009: 267–268)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Oryg. „NATURE (the Art whereby God hath made and governs the World)” (Hobbes 2011: 9).

<sup>30</sup> Oryg. „to give titles of Honour; and to appoint what Order of place, and dignity, each man shall hold” (Hobbes 2011: 126).

A zatem, zawierając umowę społeczną, ludzie tworzą za jednym zamachem państwo, społeczeństwo i hierarchiczną strukturę społeczną, a także własność prywatną i rynek, aby w ramach rynku wytwarzać „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia”, które składają się na to, co w drugiej połowie XVIII wieku nazwano cywilizacją.

A jeśli przejście od stanu natury do państwa jest zarazem przejściem od stanu natury do tego, co później nazwano cywilizacją, to różnica między porównywanymi tu wariantami teorii umowy społecznej w dużej mierze sprowadza się do różnicy między wyobrażeniem, które T. Hobbes wyraził za pomocą listy nieobecności (później wyrażanym przez występujące tylko w liczbie pojedynczej francuskie słowo *civilisation*) i antropologicznym, relatywistycznym pojęciem „kultury”, które jest członem opozycji natura – kultura w wariancie C. Lévi-Straussa. Lista nieobecności jest spisem dziedzin wiedzy, praktyk i „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia”, których nie ma w stanie natury, dlatego że jest on stanem wojny. Ale jeśli odrzuci się wszystkie negacje – „nie ma”, „nie ma miejsca na” – to lista nieobecności przestaje być opisem stanu natury i staje się opisem cywilizacji. Słowa *civilisation* T. Hobbes nie mógł znać, ale, tworząc listę nieobecności, użył słowa *Culture*, bo w stanie natury „nie ma miejsca na uprawę ziemi” (*Culture of the Earth*).

Według francuskiego antropologa człowiek jest częścią natury, ponieważ jest kształtowany przez „dziedziczenie biologiczne”, ale jest również kształtowany przez „tradycję zewnętrzną”, bo żyje zanurzony w kulturze. Kulturą jest wszystko, co ludzie nabywają w trakcie socjalizacji i tak rozumiana kultura nie potrzebuje państwa, żeby istnieć. Trzeba jednak zauważyć, że u C. Lévi-Straussa społeczeństwo powstaje, gdy za sprawą ustanowienia zakazu kazirodztwa obcy mężczyźni – a więc potencjalni wrogowie – stają się powinowatymi.

Gdy przyjrzeć się im dokładniej, oba warianty mitu teoretycznego okazują się zaskakująco podobne, ale istnieje różnica między wariantem T. Hobbesa i wariantem C. Lévi-Straussa, która nie została uwzględniona w tym porównaniu. Thomas Hobbes uważał, że wszystko, co istnieje jest ciałem. Wszechświat według niego jest agregatem wszystkich istniejących ciał. Składnikiem tej materialistycznej metafizyki jest też przekonanie, że w złożonym wyłącznie z ciał wszechświecie istnieją łańcuchy

przyczyn i skutków. A gdy człowiek poznaje przyczynę jakiegoś skutku, to następnie poszukuje przyczyny tej przyczyny, i tak dalej, „aż wreszcie z konieczności rzeczy musi on dojść do myśli, że jest jakaś przyczyna, która już nie ma dalszej przyczyny, lecz jest wieczna; i tę przyczynę ludzie nazywają Bogiem” (Hobbes 2009: 185)<sup>31</sup>. Na tej przyczynie bez przyczyny kończą się wszelkie rozważania: „Natura Boga bowiem nie da się pojąć, to znaczy nie rozumiemy zupełnie, czym jest Bóg, lecz tylko wiemy, że Bóg jest” (Hobbes 2009: 480)<sup>32</sup>.

Oba warianty mitu teoretycznego wyrażają pewną kosmologię. Świat, w którym został napisany *Lewiatan*, składa się z trzech obszarów. W świecie T. Hobbesa istnieje to, co jest naturalne i to, co jest sztuczne i istnieje jeszcze to, co jest nadnaturalne czy też nadprzyrodzone. Przy czym nadnaturalne jest logicznie pierwotne w stosunku do dwóch pozostałych obszarów, ponieważ Bóg, który jest pierwszym ogniwem wszystkich łańcuchów przyczynowo-skutkowych, stworzył to, co jest naturalne, w tym człowieka, następnie zaś człowiek stworzył to, co jest sztuczne.

Teoria umowy społecznej nie mówi nic o bytach i zjawiskach nadnaturalnych, ale słowo *supernaturall* pojawia się w *Lewiatanie* równie często, jak słowa *Naturall* i *Artificiall*, ponieważ większość czytelników, do których zwracał się jego autor, dostrzegała religijne znaczenia w każdej dziedzinie życia. Jednocześnie T. Hobbes wytycza granicę oddzielającą to, co nadnaturalne od tego, co naturalne i od tego, co sztuczne: „Pismo było napisane na to, żeby ukazać ludziom Królestwo Boże i przygotować ich umysły, aby się stały posłusznymi poddanymi Boga; pozostawiało natomiast świat i filozofię świata rozważaniu ludzi, by w tym posługiwali się swym rozumem przyrodzonym” (Hobbes 2009: 159)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Oryg. „till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternall; which is it men call God” (Hobbes 2011: 74).

<sup>32</sup> Oryg. „For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of what he is, but only that he is” (Hobbes 2011: 271).

<sup>33</sup> Oryg. „The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God, and to prepare their minds to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their natural Reason” (Hobbes 2011: 58).

Trzysta lat później C. Lévi-Strauss zwracał się do innych czytelników, żyjących w innym świecie. Nawet jeśli autor *Elementarnych struktur pokrewieństwa* stwierdza, że zakaz kazirodztwa otacza aura „pełnego poszanowania lęku, towarzyszącego *sacrum*” (Lévi-Strauss 2011: 42), to żaden z członów opozycji *sacrum* – *profanum* nie jest tu nazwą obszaru znajdującego się poza naturą i poza kulturą. Thomas Hobbes i Claude Lévi-Strauss opowiadają dwa warianty tego samego mitu, ale w antropologicznych traktatach pisanych w połowie XX wieku nie ma miejsca na rozważania, których przedmiotem jest pierwsze ogniwo wszystkich łańcuchów przyczyn i skutków.

## Ludzie bez masek

Kryzys polityczny i wojna domowa zadomowiły się w ojczyźnie T. Hobbesa w latach 40. XVII wieku, co spowodowało, że T. Hobbes wyjechał do Francji już na początku tej dekady. Sytuacja polityczna, będąca przyczyną emigracji, mogła przyczynić się do tego, że obraz stanu natury przedstawiony w *Lewiatanie* ma ten ponury i skrajny charakter – stan natury to wojna każdego z każdym, to anarchia i chaos, w stanie natury życie ludzkie jest „zwierzęce i krótkie”.

Ludzie żyją w stanie natury, gdy nie istnieje państwo, co znaczy, że nie istnieją prawa państwowe. Zatem istotą stanu natury jest to, że relacje zachodzące między ludźmi reguluje wyłącznie prawo natury. Otóż relacje tego rodzaju mogą zachodzić także w ramach państwa. W państwie, które zaprojektował T. Hobbes, suweren stoi ponad prawem państwowym, zachowując wolność stanu natury, a to znaczy, że suweren w stosunkach ze swoimi poddanymi pozostaje w stanie natury, że prawo państwowe nie wiąże jego rąk i podlega on wyłącznie nakazom i zakazom prawa natury (Hobbes 2009: 299). Poza tym koniecznym składnikiem stanu natury jest strach. W stanie natury, będącym stanem wojny, strach przed śmiercią przenika i zatruwa życie każdego człowieka, ale strach nie znika wraz z pojawieniem się państwa. Gdy państwo istnieje, strach, w tym także strach przed śmiercią, umożliwia suwerenowi rządzenie poddanymi,

kierowanie ich działaniami. Tak więc strach popycha jednostki do stworzenia Lewiatana, a gdy sztuczny człowiek już istnieje, strach wprawia go w ruch, na co zwrócił uwagę David Johnston w swojej książce *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Johnston 2020: 98–101).

Precyzyjne uchwycenie, czym jest stan natury w ramach teorii politycznej przedstawionej w *Lewiatanie*, umożliwi zrozumienie, co miał na myśli Victor Turner, gdy dostrzegł więź łączącą jego teorię z teorią Thomasa Hobbesa: „Poza porządkiem strukturalnym znajduje się nie tylko hobbesowska »wojna wszystkich ze wszystkimi« (*»war of all against all«*), ale także *communitas*” (Turner 1997: 131)<sup>34</sup>. Victor Turner zacytował prawdopodobnie ludowy wariant definicji stanu natury. W każdym razie w *Lewiatanie* stan natury to *Warre of every man against every man* lub *Warre of every one against every one* (Hobbes 2011: 91).

W latach 60. XX wieku V. Turner opracował teorię społeczną, którą przedstawił w książce *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Victor Turner dostrzegł, że każde ludzkie społeczeństwo ma dwa wymiary – strukturę społeczną i *communitas*.

Struktura społeczna jest hierarchicznym systemem pozycji określonych przez czynniki ekonomiczne, polityczne i prawne. W ramach tego systemu jednostki, zajmując pozycje, ukrywają się za maskami ról społecznych. Struktura społeczna jest wymiarem społeczeństwa, w którym ludzie są suwerenami i poddanymi, mieszczanami i szlachcicami, mężczyznami i kobietami, kaprałami i generałami. Struktura społeczna jest sceną, na której ludzie grają role, wcielają się w postaci – najczęściej ze śmiertelną powagą – suwerenów i poddanych, mieszczan i szlachciców, mężczyzn i kobiet, kaprały i generałów. A ponieważ wszyscy bierzemy udział w tym dramacie, czasami jako aktorzy, innym zaś razem jako widzowie, to struktura społeczna jest też względnie oczywistym wymiarem społeczeństwa.

Jako *communitas* społeczeństwo składa się z „konkretnych, niepowtarzalnych jednostek, które co prawda różnią się wyglądem fizycznym

<sup>34</sup> Istnieje polski przekład cytowanej tu i powszechnie znanej książki, który nie jest wystarczająco wierny myśli Turnera, dlatego użyłem tekstu oryginalnego.



i zdolnościami umysłowymi, jednakże są postrzegane jako równe z punktu widzenia łączącego je człowieczeństwa” (Turner 1997: 177). *Communitas* jest tym wymiarem społeczeństwa, w którym ludzie nie ukrywają się za maskami społecznych ról i stają naprzeciw siebie twarzą w twarz. W przeciwieństwie do struktury społecznej *communitas* nie jest częścią rzeczywistości społecznej, z którą każdy ma do czynienia na co dzień: „*Communitas* wdziera się przez szczeliny w strukturze społecznej, przez liminalność; na skraju struktury, przez marginalność; i od dołu struktury, przez podrzędność” (Turner 1997: 128). Victor Turner wskazuje tu miejsca, w których manifestuje się *communitas*. Wymienione jako pierwsze „szczeliny w strukturze społecznej” to środkowa, liminalna faza obrzędów przejścia czy też *rites de passage*. Jednostka znajduje się w fazie liminalnej, gdy rytualnie opuściła już pozycję społeczną, którą zajmowała, ale nie zajmuje jeszcze pozycji w strukturze społecznej, którą ma zająć. Victor Turner odwołuje się do teorii *rites de passage*, którą na początku XX wieku stworzył Arnold van Gennep, i uogólnia ją, dostrzegając, że liminalność, charakteryzująca środkową fazę obrzędów przejścia, jest tylko jednym ze sposobów manifestowania się *communitas*.

Według V. Turnera wspólnotowy wymiar społeczeństwa manifestuje się również w życiu ludzi, którzy żyją „na skraju” struktury społecznej: „Prorocy i artyści bardzo często są ludźmi liminalnymi i marginalnymi, »ludźmi na skraju«, którzy z żarliwą szczerością usiłują uwolnić się od komunałów związanych z posiadaniem statusu i odgrywaniem roli, żeby wejść w istotne relacje z innymi ludźmi w rzeczywistości lub wyobraźni” (Turner 1997: 128). *Communitas* manifestuje się także w życiu ludzi zajmujących najniższe pozycje w strukturze społecznej, ponieważ tam, na dole, pycha i duma z posiadanego statusu nie mają dobrych warunków do rozwoju.

Dlaczego V. Turner skojarzył *communitas* z wojną każdego z każdym? Co chciał wyrazić przez to skojarzenie? Victor Turner był etnografem afrykanistą, wiedział, że ludzie mogą żyć w społeczeństwach, które nie są ujęte w formę państwa, nie popadając w anarchię i chaos, więc hobbesowskiej wojny każdego z każdym nie mógł rozumieć literalnie. Z dwóch powodów V. Turner nie mógł też mieć na myśli stanu natury, w którym

tkwi suweren, stojąc ponad prawem państwowym, dzięki czemu może trzymać poddanych w strachu i kierować ich działaniami. Po pierwsze suweren zajmuje pozycję w ramach struktury społecznej, pozycję znajdującą się na szczycie tej struktury, więc suweren i jego relacje z poddanymi są składnikami porządku strukturalnego. Składnikami, które w żaden sposób nie mogą być lokowane poza tym porządkiem. Po drugie stan natury, w którym tkwi suweren, nie jest stanem wojny. Suweren jest częścią państwa, które powołuje się do życia, żeby zakończyć wojnę każdego z każdym.

Pozostaje do rozważenia jeszcze jeden sposób przejawiania się wojny każdego z każdym. Argumentując, że wojna każdego z każdym jest składnikiem rzeczywistości, a nie urojeniem, T. Hobbes namawia czytelnika *Lewiatana*, żeby przemyślał własne doświadczenia:

Niechaj więc zważy sam, że się uzbraja, gdy udaje się w podróż, i że stara się znaleźć w dobrym towarzystwie; że zamyka szczelnie swe drzwi, gdy idzie spać; że nawet pozostając w domu, zamyka swe skrzynie; i to wtedy, gdy wie, że są prawa i że są uzbrojeni przedstawiciele władzy, których zadaniem jest karać za wszelkie krzywdy, jakie by mu uczyniono. Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię moimi słowami? (Hobbes 2009: 208)<sup>35</sup>.

Wobec tego, że wyobrażenia T. Hobbesa o mieszkańcach Ameryki miały niewiele wspólnego z rzeczywistością, to odwołanie do doświadczeń życiowych czytelnika jest jedynym przekonującym dowodem realności

---

<sup>35</sup> Oryg. „Let him therefore consider with himselfe, when taking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions, as I do by my words?” (Hobbes 2011: 89).

hobbesowskiej wojny każdego z każdym. Jest to dowód w formie oskarżenia „całego rodzaju ludzkiego”, oskarżenia które głosi, że ludzie, tworząc państwo, mogą okiełznać swoją skłonność do stosowania przemocy w znaczącym stopniu, ale nie całkowicie i ostatecznie. Wszystko, co V. Turner mógł brać za empiryczną treść wyobrażenia wojny każdego z każdym zawarte jest w tym oskarżeniu. Ale poza empiryczną treścią na to wyobrażenie składa się też przeczucie, jak może wyglądać ludzka rzeczywistość, gdy nie będzie istniało państwo (Hobbes) lub gdy zabraknie jakiegokolwiek porządku strukturalnego (Turner).

Skojarzenie *communitas* z wojną każdego z każdym odnosi się do przemocy, za którą nie stoi państwo lub inny strukturalny porządek. Tak więc poza strukturą społeczną lokują się zarówno prorocy i artyści pragnący „uwolnić się od komunałów związanych z posiadaniem statusu i odgrywaniem roli”, jak i złodzieje, gwałciciele i mordercy. Pierwsi odrzucają komunały i maski społecznych ról, żeby w wymiarze *communitas* spotkać się z innymi ludźmi, z którymi łączy ich człowieczeństwo. Gdy spotkasz na swojej drodze tych drugich, wasze spotkanie nie będzie przebiegać w wymiarze *communitas*, chociaż spotkania ze złoczyńcami odbywają się poza strukturą społeczną, poza jakimkolwiek porządkiem strukturalnym. Nieco enigmatyczna uwaga V. Turnera, kojarząca *communitas* z hobbesowską wojną każdego z każdym, przypomina, że obok empatycznej twarzy człowieczeństwa, która ukazuje się w wymiarze *communitas*, jest jeszcze druga twarz człowieczeństwa, ukazująca się poza porządkiem strukturalnym, w ciemności.

## Na koniec

Na koniec warto może w jednym miejscu zebrać najważniejsze ustalenia uczynione powyżej. Po pierwsze zawsze było i jest oczywiste, że w ramach teorii politycznej zawartej w *Lewiatanie* umowa społeczna powołuje do życia państwo i społeczeństwo, ale nie było oczywiste, że ta umowa powołuje do życia również cywilizację, a w każdym razie stwarza warunki, w których cywilizacja może istnieć. Thomas Hobbes nie mógł wyrazić

swej myśli w ten sposób, ponieważ słowo *civilisation* pojawiło się mniej więcej sto lat po opublikowaniu *Lewiatana*, ale wyraża tę myśl, odwołując się systematycznie do opozycji naturalne – sztuczne (*Naturall – Artificiall*), używając sformułowania „rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia” i nadając formę listy nieobecności opisowi stanu natury. Gdy interpretuje się myśl T. Hobbesa w ten sposób, *Lewiatan* staje się częścią genealogii antropologicznego, relatywistycznego pojęcia „kultury”.

Po drugie co najmniej intrygujące jest to, że zarówno T. Hobbesa myślenie o cywilizacji – myślenie o cywilizacji w świecie, w którym słowo *civilisation* jeszcze nie wymyślono – jak i opowieść C. Lévi-Straussa o tym, jak przez ustanowienie zakazu kazirodztwa „dokonuje się przejście między naturą a kulturą”, mają formę mitu teoretycznego, którego kluczowym składnikiem jest wyobrażenie umowy społecznej. Mamy tu do czynienia z dwiema teoriami, które są mitami, co nie znaczy, że te teorie są bezużyteczne lub fałszywe.

Po trzecie, przedstawiając teorię społeczną V. Turnera, trzeba chyba mówić, że każde ludzkie społeczeństwo ma trzy wymiary. Pierwszym wymiarem jest struktura społeczna czy też porządek strukturalny. Drugim wymiarem jest *communitas*. Na trzeci wymiar społeczeństwa składają się pozastrukturalne i pozaprawne przejawy skłonności rodzaju ludzkiego do stosowania przemo-  
cy, trzeci wymiar to *Warre of every man against every man*.

## Bibliografia

- Elias, N. (2011). O procesie cywilizacji: Analizy socjo- i psychogenetyczne (przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (ed. R. Tuck). Cambridge: Cambridge University Press.

- Hobbes, T. (2009). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (przeł. C. Znamierowski). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Johnston, D. (2020). *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa* (przeł. M. Falski). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Martinich, A. P. (2007). *Hobbes. A Biography*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2013). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2009). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1997). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter.
- Wright, W. (2001). *The Wild West: The Mythical Cowboy and Social Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.