
Skąd się bierze państwo? Thomas Hobbes i dzikie plemiona

Antonina Januszkiewicz

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 4, S. 137–162

DOI: 10.18318/td.2023.4.8 | ORCID: 0000-0001-7656-6738

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Perły Nauki” (nr projektu PN/01/0073/2022), kwota dofinansowania 199 650 zł, całkowita wartość projektu 199 650 zł.

Nie mają ubrań z wełny, lnu czy bawełny, bo ich też nie potrzebują; nie mają żadnych dóbr na własność, ale wszystko wspólne. Żyją razem bez króla, bez rządu i każdy z nich jest swoim własnym panem. Oprócz tego, że nie mają kościoła, religii, i nie są bałwochwalcami, co więcej mogą powiedzieć? Żyją zgodnie z naturą i należałoby ich raczej nazywać Epikurejczykami niż Stoikami. Nie ma pośród nich handlarzy, nie prowadzą też barteru. Plemiona prowadzą ze sobą wojny bez żadnej sztuki czy porządku. Starszyzna w swoich przemowach skłania młodszych do swej woli i zapala ich do wojen, w których okrutnie się zabijają, zaś jeńców przyprowadzają do domu nie po to, by zachować ich życie, ale dlatego, że można ich zabić dla mięsa.

Amerigo Vespucci, *Mundus Novus*

Antonina Januszkiewicz – studentka Kolegium MISH UW. Redaktorka magazynu „Machina Myśli”. Redaktorka afiliowana czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Stypendystka DAAD. Kontakt: anto.januszkiewicz@gmail.com.

Pochwycenie

Narodziny nowożytnego pojęcia państwa przyjęło się datować na połowę XVII wieku, uznając za jego kolebkę

pisma Thomasa Hobbesa¹. To w nich odnajdujemy termin *state* w całkiem nowym znaczeniu – zamiast odnosić się do stanu posiadania władcy czy typu ustroju – wiąże ono w jeden byt zarazem poddanych, terytorium i suwerena, nie stanowiąc sumy ani nie dając się sprowadzić do żadnego z tych elementów². Nowatorstwo koncepcji sytuującej państwo raczej na poziomie bytu abstrakcyjnego niż realnego empirycznego odniesienia bierze się, jak wiadomo, z odrzucenia obydwu ścierających się ze sobą w XVII wieku stanowisk dotyczących źródła władzy suwerennej. Nie mają racji – powie Hobbes – absolutyści twierdzący, że wszelka władza pochodzi od monarchy. Dysponuje on wszak tylko mocą, którą przekazały mu jednostki w akcie umowy. Ale władza suwerenna nie może mieć też źródła tylko w ciele ludu – opis stanu natury jako wojny wszystkich ze wszystkimi dobitnie wykazuje niedorzeczność tej idei. Toteż, by ująć rzecz od strony technicznej, dwa przeciwstawione sobie filary: władzy suwerennej i stanu natury, leżą u podstaw Hobbesowskiej teorii państwa. Osławioną konstrukcję przywykliśmy odnajdywać w głównym dziele Anglika, bo też, jak słusznie zauważy Carl Schmitt, „[Hobbes] w powszechnej świadomości funkcjonuje w zasadzie wyłącznie jako «prorok Lewiatana»”³. Z rzadka jednak napomyka się o fakcie, że to wcale nie *Lewiatan* przyniósł filozofowi rozgłos i sławę, ale krótkie, napisane po łacinie i wydane w Paryżu dziełko o niepodniosłym tytule. *De Cive*, bo o tej pracy mowa, w XVII wieku uchodziło za najważniejszy traktat polityczny filozofa – dla jego oponentów przedmiot zacieklej krytyki, dla jego kontynuatorów twórczy impuls do przedstawienia konkurencyjnych teorii państwa⁴. Przeprowadzone tam

1 Niniejszy artykuł bardzo wiele zawdzięcza przyjaźni z Mateuszem Janikiem i Michałem Pospiszylem. Dziękuję również pozostałym osobom z Pracowni Myśli Politycznej PAN, w szczególności prof. Ninie Gładziuk, za możliwość wspólnego przedyskutowania stawianych w artykule tez.

2 Q. Skinner, *The Sovereign State: A Genealogy*, w: *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*, red. H. Kalmo, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 26-46.

3 C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

4 *De Cive* do XIX stulecia pozostawało głównym dziełem Hobbesa dla większości czytelników na kontynencie (w tym myślicieli takich jak Rousseau czy Spinoza). Stało się tak po części dlatego, że francuskie tłumaczenie przyjaciela Hobbesa, Samuela Sorbiera, ukazało się już w 1649 roku, podczas gdy pełne francuskie wydanie *Lewiatana* nie było dostępne aż do roku 1971, po części zaś – z powodu olbrzymiego nakładu, w jakim *De Cive* ostatecznie zostało wydane. R. Tuck, *Hobbes and Democracy*, w: *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, red. J. Tully, A. Brett, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 185.

przeciwstawienie państwa stanowi natury nie tylko uczyniło spadkobiercami Hobbesyizmu nawet jego najbardziej nieprzejednanych krytyków, ale wytyczyło trwale współrzędne myślenia o polityce – wizja stanu natury wciąż organizuje dyskurs o państwie i możliwych względem niego alternatywach⁵. Państwo naprzeciw stanu natury to fundament konstrukcji *Lewiatana* i szkielec, który przetrwał jego śmierć. Jego anatomiczną budowę możemy obejrzeć na frontyspisie *De Cive*.



Ryc. 1. Frontyspis *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Paryż 1642.

Źródło: *EC65 H6525 642e, Houghton Library, Harvard University.

5 Zob. R.L. Nichols, *Realizing the Social Contract: The Case of Colonialism and Indigenous Peoples*, „Contemporary Political Theory” 2005, nr 1/4, s. 42-62; M. Sahlins, *Structural Work: How Microhistories Become Macrohistories and Vice Versa*, „Anthropological Theory” 2005, nr 1/5, s. 5-30.

Rycina, którą zamieszczono na stronie tytułowej pierwszego łacińskiego wydania z 1642 roku, na pierwszy rzut oka nie robi szczególnego wrażenia, w pełni wpisując się w tradycję siedemnastowiecznej emblematyki. Oto widzimy na stronie tytułowej dwie stojące na piedestałach figury. Pierwsza, ukoronowana kobieta ubrana w suknię, z mieczem w prawej dłoni i wagą w lewej, natychmiast przywołuje na myśl tradycyjny sposób przedstawiania Europy jako pięknej niewiasty obdarzonej insygniami władzy, druga zaś, brzydka Indianka z prymitywną bronią, w spódniczce z piór i naramiennikach, precyzyjnie odwzorowuje alegoryczne przedstawienia Ameryki⁶. Choć jednak zarówno trójdzielna kompozycja, jak i każdy z głównych elementów ryciny są konwencjonalne na tle ikonografii epoki, to zaproponowane przez Hobbesa ich złożenie okazuje się bezprzykładne. Tym, co jako pierwsze mogłoby zaskoczyć siedemnastowiecznego czytelnika, o ile ten poświęciłby rycinie nieco więcej uwagi, jest osobliwy użytek konwencjonalnej ornamentyki kartograficznej. Alegoryczne przedstawienie kontynentów jako kobiet było stosowane przez rytmików do ilustrowania raczej map świata niż traktatów politycznych. Hobbes, człowiek wykształcony, a także autor mapy starożytnej Grecji dołączonej do przekładu *Wojny peloponeskiej*⁷, musiał być tych tradycji doskonale świadom. Jeśli tak, to również przełamanie kartograficznej konwencji przez ukazanie jedynie dwóch, a nie czterech postaci należałoby uznać za zabieg celowy. Czy chodziłoby o zaproponowanie nowego politycznego atlasu?⁸ Wówczas *De Cive* wskazywałoby, że jedyną realną granicą jest ta przebiegająca pomiędzy Nowym a Starym Światem, wzdłuż podziału na państwo boże i imperium szatana⁹. Ale nie mniej zastanawiający jest sam fakt sportretowania Wolności jako mizernej dzikuski. Również ta decyzja łamie obowiązujące konwencje przedstawiania rzymskiej bogini Libertas czy greckiej Eleutherii. Postaci z frontyspisu nie tylko brakuje klasycznych atrybutów wolności, a więc czapki frygijskiej i kija, ale też pozbawiona jest ona radosnego blasku promieniującego z oblicza Wolności na antycznych

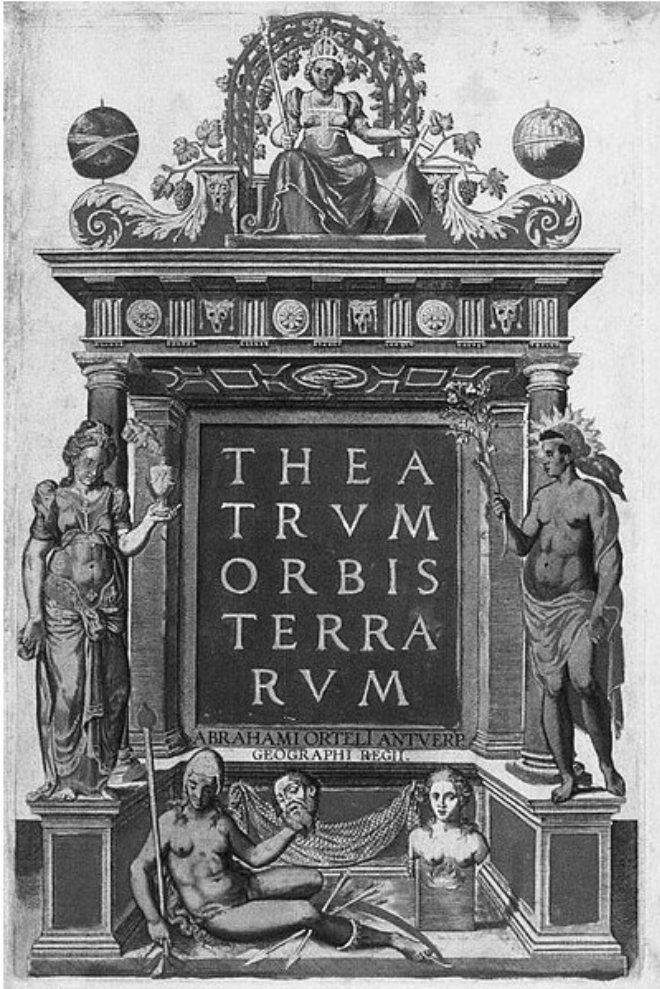
6 Niemal identyczna postać widnieje na mapie Samuela Purchasa, *His Pilgrimage*. Podobne przedstawienie Ameryki odnajdujemy również na mapach Orteliusa czy w *Ikonologii* Cesarego Ripy (1611).

7 T. Hobbes, R. Schlatter, *Hobbes's Thucydides*, Rutgers University Press, New Brunswick 1975, s. 9.

8 Zob. P. Moloney, *Hobbes, Savagery, and International Anarchy*, „American Political Science Review” 2011, nr 105 (1), s. 189-204.

9 O Hobbesowskim stanie natury na tle protestanckiego imaginarium zob. P. Doyle, *The Contemporary Background of Hobbes' „State of Nature”*, „Economica” 1927, nr 21, s. 336-355.

i renesansowych przedstawieniach. Skąd pomysł, by w ten właśnie sposób zilustrować Libertas?

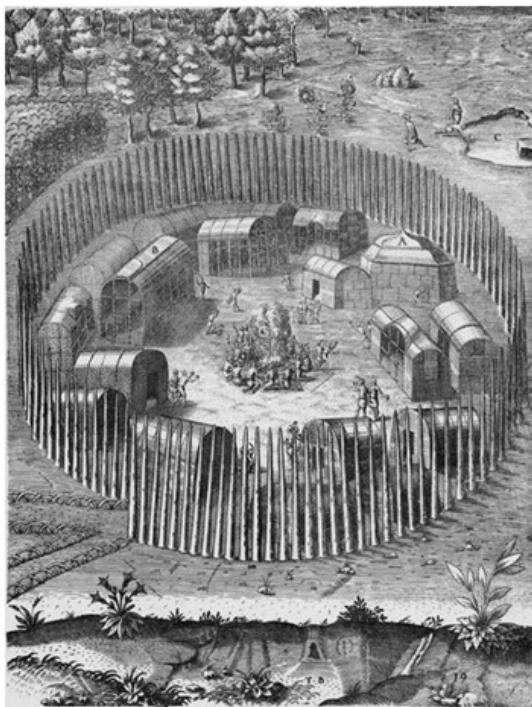


Ryc. 2. Frontysepis zbioru map świata *Theatrum Orbis Terrarum* Abrahama Orteliusa, Londyn 1606.

Źródło: Bodleian Library BOD: Douce O subtt. 15.

Umieszczona na tytułowej stronie dzikuska to najpewniej anglokińska Indianka narysowana na podstawie słynnych akwareli Johna White'a sporządzonych

podczas wyprawy Waltera Raleigha, której celem było ustanowienie pierwszej angielskiej kolonii na Ranooke Island¹⁰. Hipotezę potwierdzały także fakt, że również drugi i trzeci plan prawej części frontyspisu – walczące postacie, ufortyfikowana wioska (zapewne osada Pomeicooc) i prymitywny ruszt – do złudzenia odwzorowują akwarele White'a przerysowane przez Theodora de Bry w wydanej w 1590 roku kolekcji pt. „America”. Zbiór, stanowiący bodaj pierwszą wizualną reprezentację Nowego Świata dostępną szerokiemu gronu odbiorców, cieszył się niebywałą popularnością, do 1634 roku ukazując się w czterech językach i w co najmniej 14 wznowieniach¹¹.



Ryc. 3. Osada Pomeicooc. Theodor de Bry, Thomas Harriot, John White, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, Londyn 1590. Źródło: [wikimedia.org](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Virginia_1590.jpg) (23.06.2023).

10 Zob. Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 129–131.

11 H. Keazor, *Theodore De Bry's Images for America*, „Print Quarterly” 1998, nr 15 (2), s. 131–149.

Nie mniej ważne jest, że rysunki zostały również wykorzystane jako ilustracje spisanej przez Thomasa Harriota relacji z owej podróży *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*. To tam, pośród licznych charakterystyk przedstawiających rdzenną ludność jako biedną, pozbawioną znajomości technologii i wiedzy, odnajdujemy jeden z pierwszych opisów wojen toczonych przez Indian: „Prowadzą między sobą wojny albo poprzez nagłe zaskoczenie, najczęściej o wschodzie słońca lub w świetle księżyca; albo przez zasadzki czy drobne knowania”¹².

Opis wojennej anarchii dzikich nie wyjaśnia wprawdzie w pełni, dlaczego to Libertas miałyby być uosobieniem takiego stanu, lecz uzasadnione jest założenie, że filozof był zorientowany także w innych dostępnych wówczas relacjach z podróży do Nowego Świata. Jeśli tak, opisy wolności dzikich od władzy suwerennej nie były dla niego niczym obcym. Jak napisze w 1613 roku Samuel Purchas, znajomy Hobbesa ze spółki Virginia Company (byli jej współakcjonariuszami w tym samym czasie), w *Purchas His Pilgrimage*, szczególnie popularnym i cenionym także przez autora *De Cive*¹³ zbiorze relacji z podróży o ludziach niedawno odkrytych za oceanem: „nigdy nie okrywają swoich ciał ubraniami, nigdy nie wyposażyli swoich umysłów w sztuki, nigdy nie znali żadnego prawa ani sędziogo, tylko swoich ojców”. Rdzennych mieszkańców Ameryki również często opisywano jako podległych jedynie naturalnemu prawu. Las Casas uzna ich za żyjących w stanie naturalnym¹⁴, podobnie piszą o nich Montaigne i Grotius¹⁵. Z porządkiem naturalnym wiążą dzikich także świadectwa z podróży, tak jak we wspomnianej pracy Harriota, gdzie określani zostają mianem *naturall inhabitantes*.

¹² T. Harriot, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, London 1590, s. 25.

¹³ S. Aravamudan, *Hobbes and America*, w: *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, red. D. Carey, L. Festa, Oxford University Press, Oxford 2009.

¹⁴ Zob. A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 139–140.

¹⁵ A.J. Salvin, *The American Principle from More to Locke*, w: *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, red. F. Chiappelli, University of California Press, Berkeley 1976, s. 142.



Ryc. 1. Frontispis. Theodor de Bry, Thomas Harriot, John White, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, Londyn 1590. Źródło: wikimedia.org (23.06.2023).

Jakkolwiek treści takich podróżniczych relacji opierają się próbom łatwego sprowadzenia do wspólnego mianownika (to, co się w nich znalazło, zależało przede wszystkim od osobistego doświadczenia ich autorów z rdzenną ludnością), motywy takie jak brak własności prywatnej, życie zgodne z prawem naturalnym, okrucieństwo i toczone między plemionami wojny powtarzają się w niemal każdej z nich. Interesujące, że wszystkie te elementy odnajdujemy także u Hobbesa. Jak czytamy w najsłynniejszym opisie stanu natury:

Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zowie wojną [...]. W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na odrabianie ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; [...] 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 krótkie¹⁶.

Znany ustęp nie tylko precyzyjnie oddaje to, co w *De Cive* przedstawione zostało na stronie tytułowej, ale jak zauważa Margaret Hodgen w klasycznej pracy poświęconej wczesnej antropologii, dobrze streszcza wiadomości znajduwane w powszechnie czytanych dziennikach zwyczajów ze świata¹⁷. Czy jednak poszlaki te uprawniają nas do tego, by jednym gestem odrzucić zarazem wielowiekową tradycję odnoszenia Hobbesowskiego stanu natury do opisanej przez Tukidydesa *stasis* i rewolucji angielskiej, jak i dominującą współcześnie interpretację nakazującą traktować stan natury jak eksperyment myślowy lub metodologiczną fikcję? O ile – jako że przyczyny, źródła inspiracji i odniesienia najczęściej tworzą skomplikowane sploty – odrzucenie tej pierwszej koncepcji nie jest konieczne, o tyle – co się tyczy analitycznej w duchu interpretacji – sam filozof zabezpiecza się przed takim odczytaniem:

Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny [...] i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie; lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach [...] i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta, jak to już powiedziałem powyżej¹⁸.

16 T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 207.

17 M. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, s. 361.

18 T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 209.

Dzicy w Ameryce nie pojawiają się w powyższym fragmencie przypadkowo. Rdzenną ludność zamieszkującą Amerykę za przykład stanu natury podaje eksplicytnie także w *Elements of Law* i części *De Cive* zatytułowanej *O wolności*. Ale jak traktować te odniesienia i co faktycznie mogą nam one powiedzieć o Hobbesowskiej teorii państwa?



Ryc. 2. Nowy Świat jako Raj. Theodor de Bry, Thomas Harriot, John White, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, Londyn 1590. Źródło: Wellcome Library, nr 156241.

Mimo całej złożoności wpływu odkrycia Nowego Świata na europejską myśl polityczną i braku konsensusu w ocenie jego znaczenia, nie ulega wątpliwości, że to właśnie wtedy pojawia się pomysł oparcia formy politycznej

na dobrowolnym zrzeczeniu. Tak jakby to Ameryka otworzyła możliwość pomyslenia człowieka jako wolnego i równego w stanie naturalnym¹⁹. Z szesnastowiecznych i wczesnych siedemnastowiecznych tekstów myślicieli takich jak Thomas More czy Michel de Montaigne wyłania się wizja Nowego Świata jako wolnej politycznie przestrzeni, w której możliwe są eksperymenty z formami politycznymi. Nadzieje wzbudzone ideą możliwości stworzenia na nowo wspólnoty politycznej opartej na zasadach równości i wolności szybko jednak ustąpiły koncepcjom uzasadniającym europejski porządek polityczny. W kolejnej chwili od zderzenia z odkryciem, że struktury suwerennej władzy nie stanowią jedynego możliwego sposobu życia, rodzi się teoria polityczna skonstruowana w celu usprawiedliwienia państwa²⁰. Nurt kontraktualistyczny, ostatecznie zdobywający sobie hegemonię nad narracjami utopijnymi, przyjmuje ich rozpoznanie dotyczące naturalnej wolności i równości ludzi. Kondycję Amerindian projektuje jednak nie w potencjalną przyszłość, ale prehistorię. Zanim jednak John Locke ogłosi słynne „Na początku zatem cały świat był Ameryką”, Hobbess kilka dekad wcześniej przyrówna Amerykanów do starożytnych plemion²¹:

Przykładem tego stanu rzeczy [stanu natury] w czasach obecnych są Amerykanie; w czasach starożytnych zaś były inne plemiona, dziś cywilizowane i kwitnące, wówczas zaś mało liczebne, dzikie, żyjące krótko, biedne i szpetne, pozbawione wszelkiej pociechy i wszelkiego upiększenia życia, jakie zazwyczaj daje pokój i współżycie zbiorowe²².

Ten krótki fragment jest kluczowy dla głównej tezy niniejszego tekstu – to właśnie w tym momencie to, co radykalnie zewnętrzne, dalekie i obce

19 Zob. D. Graeber, D. Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2021; A.J. Salvin, *The American Principle from More to Locke*, s. 139-165;

20 Na temat wyobrażeń wolności i równości, jakie przed angielską załogą rozbitego statku *Sea-Venture* roztaczała Ameryka i sposób życia jej rdzennych mieszkańców, zob. P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London 2002, s. 8-35.

21 Jakkolwiek nie był to oryginalny pomysł Hobbessa – takie porównania często pojawiają się w siedemnastowiecznej literaturze, służąc oswojeniu tego, co radykalnie obce. Zob. R.F. Berkhofer, *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, Vintage, New York 1978.

22 T. Hobbes, *O obywatelu*, w: *Elementy Filozofii*, t. 2, przeł. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 215.

(rdzenni mieszkańcy Nowego Świata) ulega domestykacji przez wpisanie w porządek czasowy. Ujawnia się tu istotowa logika stanu natury – jego skierowany ku państwu wektor nie tylko jest wynikiem złożonego równania fizyki sił i założeń dotyczących ludzkiej racjonalności, ale też pokrywa się z biegiem historii naturalnej. Tradycja kontraktualistyczna konstruuje stan natury w ten sposób, by państwo mogło przedstawić się jako zawarty w nim *telos*. Gdy jest już ustalone, że sposób życia Amerindian w swej niedogodności samoistnie ciąży ku państwu, zaprowadzenie u nich rządów²³ okazuje się samospelniającą się przepowiednią. Nie dziwi więc długi ustęp we wprowadzeniu *De Cive* przyrównujący stan natury do kondycji dziecięctwa, po którym bezpośrednio następuje opis konieczności opuszczenia tego stanu:

Stanem natury, nie jest nic innego, niż wojna wszystkich przeciw wszystkim [...]. Toteż wszyscy ludzie, skoro tylko zrozumieli swoją niedolę, z konieczności, która leży w ich naturze, chcą wyjść z tego nieszczęsnego i nienawistnego stanu²⁴.

Uczynienie sztucznego bytu państwa wynikiem procesu naturalnego – działania przed naukowego rozumu²⁵ w warunkach przyrodzonego stanu ludzkości – umożliwiałoby przedstawienie jego genezy jako koniecznej. W istocie, funkcją wojny wszystkich ze wszystkimi w teorii umowy społecznej jest obejście tego samego paradoksu, przed którym mit akumulacji pierwotnej chroni liberalny dyskurs na temat genezy kapitalizmu. Jeśli tym, co umożliwia ruch akumulacji kapitału, jest wartość dodatkowa, ta zaś wytwarza się w procesie produkcji kapitalistycznej, to w jaki sposób mógł narodzić się kapitalizm? Mit o pracowitych i oszczędnych, którzy stopniowo gromadząc kapitał, zyskali przewagę nad wałkoniami, to tautologia przykrywająca, inaczej ewidentne, błędne koło²⁶. Podobnie w wypadku Hobbseowskiego państwa, wskazanie naturalnego rozumu w warunkach wojny

23 Niezależnie, czy miałyby to być rządy kolonizatora, zob. Moloney, *Hobbes, Savagery and International Anarchy*, czy też, jak pokazuje Springborg, państwo, które sami stworzą, zob. P. Springborg, *Hobbes, Donne and the Virginia Company: „Terra Nullius” and „The Bulimia of Dominion”*, „History of Political Thought” 2015, t. 36, nr 1, s. 113-164.

24 T. Hobbes, *O obywatelu*, s. 192.

25 K. Schuhmann, *The Interwovenness of the Natural History of Reason and the State in Hobbes*, „Tijdschrift voor Filosofie” 1987, nr 49 (3), s. 434-451.

26 Zob. L. Althusser, *O genezie*, przeł. M. Janik, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 117.

wszystkich ze wszystkimi ma być przyczyną państwa, jego punktem wyjścia. W rzeczywistości jednak sama ta wojna i objawiający się w niej rozum są założonym na wstępie państwem.

Przekonująca historia o początku jest kluczem do sukcesu państwowego dyskursu. Tylko retrospektywnie przedstawiając swoją genezę jako naturalną i konieczną i troszcząc się o pamięć o brutalnej prehistorii, państwo może utrzymywać jarzmo władzy jawiącej się jako prawowita. Przeciwno tym, którzy jak diggerzy i lewellerzy żądaliby jej zniesienia w imię naturalnego prawa, Hobbes przekształca doktrynę prawa naturalnego w doktrynę stanu natury, z którego zaś wywodzi naturalne prawo władzy suwerennej. Na tej drodze pojęcie stanu natury, wcześniej funkcjonujące w teologicznym kontekście – oddzielone od stanu łaski dzieliło się na stan czystej natury (kondycja sprzed upadku) i stan upadłej natury²⁷ – uzyskało miejsce w przestrzeni, Indianie zaś – swoje miejsce w historii.

Wojna przeciwko państwu

Nowożytny dyskurs polityczny, jakkolwiek z góry wyrzucający poza nawias to, co niepaństwowe, pytając o swoją prawdę, musi odnosić się do dzikich właśnie jako swojej granicy, a więc i początku – ludy bez państwa zostają wykluczone z teorii politycznej, by państwo mogło odnaleźć w nich swoje źródło. Dlatego stan natury, jakim widzi go Hobbes, logiczny i historyczny początek, filozoficzne uzasadnienie i polityczne zagrożenie dla władzy suwerennej, jest zawsze brzemienne w państwo, nigdy tak naprawdę nie będąc czystym stanem natury. Czy możliwe byłoby oddanie mu sprawiedliwości i pomyślenie prawdziwego stanu natury w jego pełnej autonomii wobec państwa? W tak postawionym pytaniu łatwo dostrzec pułapkę. Spytajmy więc, co stałoby się z hipotezą Hobbesa, gdyby odwrócić perspektywę i spojrzeć na państwo od strony jego zewnątrz? Być może byłaby to okazja, żeby dowiedzieć się czegoś więcej na temat polityki – jeśli odkrycie Nowego Świata uwarunkowało narodziny nowożytnej teorii politycznej, to właśnie Nowy Świat ustanowił dla niej nieprzekraczalną granicę.

Antropologia jako nauka powstaje niemal w tym samym momencie, w jakim rodzi się nowożytne pojęcie państwa, i od swych początków uwikłana jest w fundacyjne dla nowoczesności rozróżnienie na to, co polityczne, i to,

²⁷ L. Strauss, *On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, „Revue Internationale de Philosophie” 1950, nr 14 (4), s. 405-431.

co naturalne²⁸. Nauki polityczne obierają sobie za przedmiot państwo, zostawiając antropologii i etnografii badanie społeczeństw, z definicji państwa pozbawionych. Wspólnoty bez państwa nigdy jednak nie były wspólnotami apolitycznymi. Dlatego to właśnie antropologiczne podejście pozwala zignorować państwową megalomanię. Gdy polityczność okazuje się rdzennie ludzką zdolnością organizacji życia społecznego, państwo traci wyróżnione miejsce i staje się jednym z licznych sposobów realizacji tej zdolności. Ale czy można przedstawić taką „niepaństwowymyślną” koncepcję społeczeństw bezpaństwowych i zarazem uniknąć zrównania tego, co polityczne, z tym, co społeczne? Jak w obecnych warunkach ująć relację pomiędzy państwem a innymi formami politycznej organizacji? A przede wszystkim – jeśli podstawową funkcją państwa jest pytać o swój własny początek i retrospektywnie go konstruować – jak pomyśleć narodziny państwa w łonie społeczeństwa pierwotnego, nie zakładając na wstępie tego, co ma zostać wyprowadzone? Jednym z ważniejszych myślicieli stawiających sobie te pytania był uczeń Claude’a Léviégo-Straussa Pierre Clastres. Jego odpowiedź – koncepcja społeczeństwa przeciwko państwu – wpłynęła nie tylko na teorię antropologiczną, ale także na filozofię, wywołując interdyscyplinarną dyskusję, która trwa nieprzerwanie od lat osiemdziesiątych po dzień dzisiejszy²⁹. Warto przybliżyć choćby jej fragment, by wyobrazić sobie polityczną teorię, która nie czyniłaby państwa zarówno przedmiotem swoich badań, jak i transcendentalną strukturą rozumienia polityki³⁰. A przy okazji, by przestrzec przed duchem Hobbesa, nieraz czającym się tam, gdzie się go najmniej spodziewamy.

Zdaniem Clastresa fakt, że tylko państwo pyta o swój własny początek, nie oznacza, że tzw. ludy pierwotne nie znają mechanizmu narodzin państwowego aparatu. Przeciwnie, właśnie dlatego, że są w stanie wyobrazić sobie, jak powstaje, mogą temu zapobiec, pozostać na zewnątrz Historii. Taka też będzie przewodnia myśl francuskiego antropologa: społeczeństwo bez państwa nie

28 Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gduła, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

29 Wiele wskazuje na to, że autorem tej koncepcji był nie Clastres, ale Robert Lowie, który przedstawił ją w 1948 r., zob. D. Graeber, M. Sahlins, *On Kings*, The University of Chicago Press, Chicago, IL 2017. Tym niemniej nie pozostawia wątpliwości, że to właśnie Clastres wprowadził ideę społeczeństwa przeciwko państwu w szerszy obieg teoretyczny, m.in. znacząco wpływając na myśl Deleuze’a i Guattariego (koncept maszyny wojennej jest bezpośrednio zainspirowany tekstami Clastresa).

30 Zob. M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w College de France 1977-1978*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

jest kwestią etapu rozwoju, ale świadomej odmowy. Europejczycy, nie widząc w obcym zazwyczaj niczego poza swoim własnym odbiciem, nie dostrzegli wyjątkowej przemyślności rdzennych wspólnot. Zderzając się z modelem politycznym, który w niczym nie przypominał ich własnego, potrafili stwierdzić jedynie brak polityczności. „W tej mierze, w jakiej chcemy zaangażować się w dyskurs dotyczący archaicznych społeczeństw zgodny z ich rzeczywistością, a nie naszą, musimy całkowicie obrócić perspektywę [– napisze Clastres w eseju otwierającym *La Société contre l'État* –] granica, którą napotyka antropologia polityczna nie należy do prymitywnych społeczeństw, jest to granica samego Zachodu”³¹. Stąd zadanie, jakie postawił przed sobą francuski antropolog: ukazać specyfikę polityczności tzw. społeczeństw prymitywnych. Sposób ich politycznej organizacji wyłaniający się z jego pism nie pozwala na nazywanie ich dłużej społeczeństwami bez państwa, społeczeństwami przed państwem czy społeczeństwami z embrionalną formą władzy. Opisywane przez Clastresa plemiona amazońskiej dżungli to społeczeństwa przeciwko państwu – wspólnoty, którym nie brakuje polityczności, ale które poprzez organizację swojej politycznej przestrzeni nie dopuszczają do powstania scentralizowanej władzy. Jednym z najskuteczniejszych stosowanych przez nie środków zapobiegających narodzinom państwa jest wojna.

W XVI i XVII wieku wiedza o brutalnych wojnach toczonych przez amerykańskie plemiona jest dostępna każdej osobie zainteresowanej sposobem życia dzikich, ale to dokonaniem Hobbesa będzie upojęciowienie radykalnego przeciwieństwa między wojną a państwem: „Hobbes był świadomy wzmożonej wojowniczości Amerindian, dlatego zauważył w ich rzeczywistych wojnach uderzające potwierdzenie własnej pewności: brak państwa umożliwia generalizację wojny i czyni niemożliwą instytucję społeczeństwa”³². Hobbesowską tezę Clastres podniesie do rangi podstawowej osi organizującej swoją myśl. Zarazem, reorientacja spojrzenia umożliwi mu opisanie tego, co Hobbes przemilczał lub czego nie dostrzegł – pozytywnego i społecznego charakteru wojny. Wojna z perspektywy stanu natury nie jest kondycją przedpolityczną, ale społeczną instytucją. Nie tylko społeczeństwo może istnieć bez państwa, ale również polityka. Gdy zdołamy pomyśleć jednocześnie społeczeństwo

31 P. Clastres, *La Société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*, Editions de Minuit, Paris 1974, s. 23.

32 P. Clastres, *Archéologie de la violence: La guerre dans les sociétés primitives*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues 2010, s. 12.

i wojnę, to będziemy w stanie pojąć jej polityczną funkcję – zachowywanie wrogich stosunków między plemionami uniemożliwia zaistnienie pomiędzy nimi logiki ujednolicenia, uwewnętrznienia, a więc logiki działania państwa. Wojna utrzymuje zewnątrz (obce plemię) na zewnątrz, nie dopuszczając do włączenia go w większy, centralizujący układ. Dlatego u Clastresa Hobbesowskie przeciwstawienie państwa wojnie będzie tylko ostrzejsze. Jeśli stany te są rzeczywiście antagonistyczne, to państwo nie może wyłonić się poprzez wojnę – wojna jest stanem, który antycypuje nadejście państwa i zabezpiecza przed nim. Ale skoro tak, skąd państwo?

W literaturze bardzo często przedstawia się Clastresa jako Anty-Hobbesa. Być może z powodu ważnego tekstu Miguela Abensoura *Le contre-Hobbes de Pierre Clastres* (1987), może z powodu własnych słów Clastresa pod adresem autora *Lewiatana* (choć tych zaledwie kilka komentarzy jest niczym wobec jadu, jaki wylewał w kolejnych esejach na marksistów za ich ewolucjonistyczne pojmowanie historii i trywialny ekonomizm³³). A może to sam Clastres chciałby, żeby tak o nim myślano, by ukryć bliską zażyłość swojej myśli z filozofią Hobbesa?³⁴ Głębokie pokrewieństwo tych myślicieli staje się jasne, gdy przeanalizować, kluczowy dla nich obydwu, problem genezy państwa. Okazuje się wówczas, że mamy do czynienia raczej z niepokornym uczniem angielskiego myśliciela, którego radykalne odwrócenie perspektywy nie zabezpiecza przed odziedziczeniem podstawowej antynomii hobbesyzmu.

Clastres podkreśla swoją antagonistyczną względem Hobbesa pozycję, argumentując, po pierwsze, że stan wojny, stan natury, stan prymitywnego społeczeństwa, w przeciwieństwie do angielskiego filozofa, uznaje za stan polityczny. Po drugie, co ważniejsze, radykalnie odrzuca hipotezę, by państwo mogło powstać w toku wojny. Ale czy na pewno w taki właśnie sposób wyłania się ono u Hobbesa?

Dla autora *De Cive*, podobnie zresztą jak i dla Clastresa, narodziny państwa to problem natury czysto technicznej. Państwo nie jest skutkiem rozwoju kultury, wzrostu sił wytwórczych ani dziejowej konieczności, ale wynikiem

33 Zob. np. P. Clastres, *Archeology of Violence*, przeł. J. Herman, Semiotext(e), New York 1994, s. 127-139, 117-118.

34 Hobbesyzm odwrócony zarzuci swojemu nauczycielowi Claude'owi Lévi-Straussowi, który pokazuje, że społeczeństwa pierwotne są społeczeństwami wymiany, a wojna stanowi jedynie rezultat niepowodzenia wymiennej transakcji. U Léviiego-Straussa wymiana zapobiega wojnie. P. Clastres, *Archéologie de la violence*, s. 27-35, 162-163.

przekształcenia organizacji społecznej struktury, które musi dokonać się za jednym razem. I choć dla obojga jasne jest, że tam, gdzie nie ma państwa, panuje wojna, to może błędem było uznawać potworne przyjście Lewiatana za jej rezultat.

Hobbes był doskonale świadom paradoksu, w jaki się wikłał – nie da się wyprowadzić państwa ze stanu natury w sposób prosty i bezpośredni. Dlatego posługuje się wytrychem, umieszcza w stanie natury byty o tajemniczym statusie ontycznym – Prawa Natury istnieją, choć tylko *in foro inter-no*. Odnajduje je w sobie rozum ludzki, dostępne jedynie poprzez niejasne przecucie, czego wymagałoby zawarcie pokoju. Jak przyzna sam Hobbes, niesłuszne jest je nawet nazywać prawami, gdyż „prawo jest słowem tego, kto ma uprawnienie, by rozkazywać innym”³⁵. Możemy stosować to określenie, jeśli rozumiemy przez nie „słowa podane przez Boga, który ma uprawnienie, by rozkazywać wszelkim rzeczom”, ale to tylko komplikuje sprawę – tym mniej jasne jest, jak boski rozkaz może istnieć pozbawiony mocy sprawczej. Reguły ogólne rozumu w stanie wojny nie są respektowane, nie działają, a bywa, że i sam rozum ich nie znajduje: „wszędzie też, gdzie ludzie żyli małymi rodzinami, rabunek i grabież wzajemna były rzemiosłem; i tak dalece nie uważano tego za rzecz przeciwną prawu natury, że im więcej nagrabili, tym większy im to przynosiło zaszczyt”³⁶.

Wprowadzenie tych quasi-praw do stanu natury działa jak rzucenie zakłęcia, które natychmiast znosi wojnę: strach o własne przetrwanie z głównej motywacji toczenia wojny przemienia się w pierwszą przyczynę zawarcia pokoju. W rzeczywistości nie sposób uznać istnienia tych praw w stanie wojny, choćby ich miejscem miał być ludzki rozum. Stanowią raczej o minimalnych warunkach wymaganych, by uniknąć rzeczy najgorszej – lęku i nieustannego zagrożenia życia. Jak napisze sam Hobbes w Przedmowie do *De Cive*, wyjaśniając przedwczesne wydanie ostatniej części trylogii:

Gdy oto zbieram te elementy, gdy je porządkuję i powoli a z trudem spisuję [...], w ojczyźnie mojej rozpala się spór na temat uprawnień władzy i posłuszeństwa, jakie należy się ze strony obywateli, i który to spór zazwyczaj na krótko poprzedza wojnę³⁷.

35 T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 243.

36 Tamże, s. 254.

37 T. Hobbes, *O obywatelu*, s. 194.

Ujawnia się tu tajnik Hobbesowskiego kontraktualizmu: nie państwo majaczy na horyzoncie w trakcie wojny, ale to wojna jest antycypowana przez państwo.

Mimo że koncepcja umowy społecznej nie może się obyć bez ukazania stanu bez władzy, Hobbes nie interesuje się problemem rzeczywistego procesu narodzin państwa w łonie społeczeństwa pierwotnego. Zbyt zaabsorbowany jest trudnym położeniem, w jakim znalazła się władza suwerenna, niezdolna do samousprawiedliwienia. Jej autorytet legitymizuje wprowadzenie obawy przed nadejściem wojny domowej, ale właśnie dlatego, że nie może powstać w jej wyniku, musi ją powstrzymywać: „przy szczęku oręża milkną prawa; i prawdą jest to nie tylko co się tych praw państwowych, lecz również co się tyczy prawa naturalnego”³⁸. Toteż zawieraniem umów, traktatów pokojowych i paktów kieruje imperatyw „nigdy więcej”. Powstają, by zapobiec kolejnej wojnie, ale nie żeby ją zakończyć – póki trwa, wszelkie umowy są tylko słowami, i „w pierwotnym stanie natury, który jest stanem wojny każdego człowieka z każdym innym, próżna jest taka ugoda, jeśli powstaje zasadna wątpliwość, czy druga strona ją wykona”³⁹. Nie sposób z rzeczywistego stanu wojny wyprowadzić państwa bez wcześniejszego założenia jego istnienia, nawet przy użyciu nieaktywnych Praw Natury.

U Clastresa ten sam proces myślowy widoczny jest z przeciwnej strony. To antycypacja państwa prowadzi do wojny:

wszystko dzieje się tak, jakby społeczeństwa te ukonstytuowały swoją polityczną sferę zgodnie z intuicją, która przyjęła u nich rolę zasady: świadomość tego, że władza jest w swojej istocie przymusem, że unifikujące działanie politycznej funkcji będzie wykonywane nie w oparciu o społeczną strukturę i w zgodzie z nią, ale poprzez niekontrolowalne i antagonistyczne zewnątrz; że w swojej istocie władza jest niczym innym jak przebiegłą manifestacją mocy natury⁴⁰.

Państwo wśród Indian istnieje w postaci „bardzo wczesnego przecucia”, tajemniczej intuicji, z której płyną dwa podstawowe nakazy: oddzielić

38 Tamże, s. 272.

39 T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 219.

40 P. Clastres, *La Société contre l'État*, s. 40. Objawia się tutaj kolejny aspekt hobbesyzmu Clastresa – uznanie istnienia stanu natury, w którym panują stosunki oparte na czystej przemocy. Wojna jest u niego stanem społecznym, odpychającym na równi państwo i stan natury.

wszelką realną władzę od osoby lidera i utrzymywać wrogie stosunki z sąsiednimi plemionami. Pierwszy z nich uniemożliwia narodziny władzy suwerennej. To organizacja przestrzeni politycznej, w której wszelka władza decydowania przynależy całości społeczeństwa i nie może zostać scedowana na żadną poszczególną osobę ani organ. W szczególności nie na lidera – niedysponujący żadną władzą „nigdy nie jest pewien, czy jego rozkazy zostają wykonane”⁴¹. Jego obowiązkiem jest utrzymywanie pokoju wewnątrz grupy dzięki prestiżowi swojej mowy, a pomimo jej całkowitej impotencji: „słowo wodza nie jest wypowiedzane po to, by zostało wysłuchane”⁴². Druga zasada – nakazująca prowadzenie wojen ze swoimi sąsiadami – nie dopuszcza do zorganizowania większego, scentralizowanego i zunifikowanego układu. Wojna to polityczne narzędzie utrzymywania segmentacji, dzięki której każda ze wspólnot zachowuje swoją polityczną niezależność. Obydwoma zasadami rządzi ta sama logika. Żeby wspólnota była zdolna skonfrontować się z wrogiem, musi być niepodzielona, homogeniczna – utrzymanie niepodzielnego „my”, swoisty konserwatyzm rdzennych wspólnot, zapobiega pojawieniu się podziału na rządzących i rządzonych, zarazem ten sam konserwatyzm zasila wrogość wobec sąsiednich plemion.

Jakkolwiek Clastres niekiedy wspomina, że ostatecznie to nie kwestia genezy państwa jest tym, co go interesuje, że to problem socjologii, a nie etnografii, ostatecznie trudno mu ukryć, co jest głównym trapiącym go problemem. Zagadnienie początku państwa i próby jego wyjaśnienia pojawiają się w jego tekstach nieustannie, jakby żadnemu z nich sam nie dowierzał⁴³. Jest jednak pewien kilku kwestii. Po pierwsze, państwo nie może być skutkiem zagarnięcia i centralizacji władzy w rękach przywódcy plemienia, ponieważ podstawową funkcją wodzostwa jest niedopuszczenie do narodzin władzy opartej na przymusie. Po drugie, państwo nie może powstać w toku wojny, ponieważ ta w swojej istocie stanowi precyzyjny mechanizm skierowany

41 Tamże, s. 34.

42 Tamże, s. 135.

43 Najistotniejszą z nich jest hipoteza, że państwo bierze się z mowy proroczej. Jako że świecki autorytet jest ze swojej istoty pozbawiony możliwości stosowania nakazu, władza oparta na przymusie musiała wyłonić się ze sfery rytualno-religijnej. To prorocza mowa szamanów, których status w społeczeństwie pozbawiony jest politycznego charakteru, okazuje się mieć autorytet zdolny do wywierania wpływu o sile prawa. Słowo proroków to początek państwa w mowie. Koncepcja profetycznych źródeł państwa nie została jednak rozwinięta – bardzo mało dowodów wspiera taką teorię, a przykłady takie jak Muhammad czy Mojżesz są wyjątkowo rzadkie. D. Graeber, M. Sahlins, *On Kings*, s. 389-390.

przeciwko możliwości wyłonienia się państwa. Wreszcie, państwo nie może powstać w toku rozwoju sił wytwórczych, ponieważ to właśnie państwowy aparat jest tym, co umożliwia gromadzenie nadwyżek i podział klasowy⁴⁴. Początek państwa musi być więc gwałtowny i niespodziewany – państwo spada jak grom przecinający społeczeństwo na dwie klasy: rządzących i rządzonych. Ale skąd się bierze?

Analogiczne pytanie Hobbesowi postawił Spinoza: skąd wojna, skoro prawo natury nakazuje utworzenie państwa i rzeczywiście doprowadza do jego powstania? Podobnie na Clastresa, ze strony bliskich intelektualnych partnerów, spadnie zarzut niemożliwości wyjaśnienia genezy – nie wojny – ale państwa:

Zgłębiając ten problem, Pierre Clastres zdaje się pozbawiać się środków, pozwalających na jego rozwiązanie – napiszą Deleuze i Guattari – Próbuje zhipostazować społeczeństwa pierwotne, czyniąc z nich swego rodzaju samowystarczalny byt (co usilnie podkreśla). Z formalnej zewnętrżności czyni realną niezależność. Tym samym pozostaje więźniem ewolucjonizmu, zakładając stan natury. [...] Nie sposób zerwać z ewolucjonistyczną hipotezą, pogłębiając rozdziew między tymi dwoma terminami, innymi słowy przypisując bandom samowystarczalność, a państwu tym bardziej cudowny czy potworny początek. Należałoby stwierdzić, że państwo istniało od zawsze w doskonałej, w pełni ukształtowanej formie⁴⁵.

Społeczeństwa pierwotne nie odpierają formowania się imperium, o ile go nie antycypują, a nie mogą go antycypować, o ile nie jest obecne. Antropologia nie powinna się zatem wykazywać ignorancją wobec osiągnięć archeologii potwierdzającej istnienie imperiów w ciągłej interakcji ze wspólnotami pierwotnymi. Aktualność tej tezy potwierdzają zarówno współczesne badania archeologiczne, ukazujące coraz starsze i złożone byty polityczne na terenach, na których wcześniej wykluczano możliwość zaistnienia jakiegokolwiek zaawansowanej cywilizacji⁴⁶, jak i teoretyczne teksty współczesnych antropologów i archeologów – wśród nich należałoby na pierwszym miejscu wy-

44 P. Clastres, *La Société contre l'État*, s. 169.

45 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, przeł. M. Janik, P. Laskowski, S. Królak, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 441-442.

46 F. Kreier, „Mind Blowing” Ancient Settlements Uncovered in the Amazon, „Nature” 25 maja 2022, <https://www.nature.com/articles/d41586-022-01458-9> (13.05.2022).

mienić Jamesa C. Scotta. Z głośnych w ostatnim czasie prac amerykańskiego antropologa wyłania się Clastriański obraz społeczeństw bezpaństwowych o politycznej organizacji skierowanej przeciwko imperium – celem utrzymania go z daleka od siebie⁴⁷. Odpowiedź na pytanie o pojawienie się imperium w miejscu społeczeństw pierwotnych jest tu jednak znacznie prostsza – odpierane państwo to byt realnie istniejący, a nie wirtualne zagrożenie. Poddanymi czyni materialne pochwycenie przez państwo, niefortunny zbieg okoliczności zmuszający ludy bezpaństwowe do powiązania swojego życia z imperialnymi organizacjami⁴⁸.

Rysowany przez Scotta obraz barbarzyńców i zbiegów świadomie unikających biurokratycznego aparatu przymusu nie stanowi jednak uniwersalnego historycznie modelu relacji pomiędzy państwem a jego zewnątrz. Jak pokazuje w swoich pracach Marshall Sahlins, Clastriańska opowieść o społeczeństwie przeciwko państwu nie zawsze jest prawdziwa – bardzo często zdarza się, że to samo społeczeństwo żąda króla z sąsiadującego królestwa: „«[...] abyśmy byli jak wszystkie narody, aby nas sądził nasz król, aby nam przewodził i prowadził nasze wojny!»” (1 Sm 8:20⁴⁹). Co więcej, wydaje się że monarchia, na której czele stoi suweren sprowadzony przez egalitarną wspólnotę z zewnątrz – obce-królowie [*stranger-kingship*] – stanowi dominującą formę polityczną przednowoczesnych państw⁵⁰. Teoria króla-obcego niuansuje prosty antagonizm państwa i społeczeństwa pierwotnego, który zdawał się pożywką naszych dotychczasowych rozważań. W rzeczywistości relacje między nimi są znacznie bardziej skomplikowane: „w społeczeństwach pierwotnych istnieje tyleż dążności «poszukujących» państwa, tyleż wektorów działających w kierunku państwa, ile jest ruchów w państwie lub poza nim, zmierzających do tego, by się od niego oddalić”⁵¹. Sahlins z Graeberem przyłączają się do francuskiego tandemu w krytyce Clastresa:

47 J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven–London 2009; tenże, *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, przeł. F. Tryl, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

48 Zdaniem Scotta powstanie państwa jest uzależnione od możliwości kontroli i utrzymywania dużych skupisk zbóż i siły roboczej. Te materialne warunki połączone z niefortunną okolicznością, jaką jest np. kryzys klimatyczny, prowadzą do narodzin aparatów podatkowych.

49 *1 Księga Samuela*, 8,20, *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań 2003.

50 M. Sahlins, *The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life*, „Indonesia and the Malay World” 1 lipca 2008, t. 36, nr 105, s. 177-199; D. Graeber, M. Sahlins, *On Kings*.

51 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, s. 531.

Królestwo ani nie jest formacją endogeniczną, ani nie powstaje w odosobnieniu: jest funkcją relacji na uporządkowanym hierarchicznie, społecznym polu historycznym. Wyższość rządzącej arystokracji nie była wywołana przez proces formowania się państwa, ale to państwo zrodziło się ze wcześniejszej wyższości arystokracji pochodzącej z innego miejsca i obdarzonej pewnym *libido dominandi*⁵².

Państwo jako coś niezależnego w swoim bycie od zewnątrz – *imperium in imperio* – jest tylko wyobrażeniem suwerenności, które wytwarza, ukrywając sieć konstytutywnych dlań powiązań. Toteż podobnym błędem było przyjąć za Engelsem, że podział klasowy poprzedza powstanie państwa, co uznać tezę Clastresa, że dopiero powstanie państwa w łonie pierwotnego społeczeństwa umożliwia podział klasowy i wszystkie inne formy hierarchii. Najistotniejszy wniosek łączy tu Scotta, Sahlina z Graeberem i Deleuze'a z Guattarim przeciwko Clastresowi i Hobbesowi, a dotyczy natury relacji państwo – społeczeństwo pierwotne: zasadza się ona na przestrzennych mechanizmach przyciągania, odpierania i pochwytывania, nie na miejscu na osi czasu. Paradoksalnie, dopiero założenie wieczności państwa – czy to pod postacią imperiów od zawsze sąsiadujących ze wspólnotami egalitarnymi, czy to w postaci zawsze wytwarzającego się w wielości wyobrażenia suwerenności – pozwala na dekolonizujący ruch zabezpieczający społeczeństwa bez państwa przed wpisaniem w jakikolwiek teleologiczny porządek.

Zapomnieć Hobbesa – zapomnieć Rousseau

W ten sposób, dochodząc do kresu rozważań, zostajemy zmuszeni do porzucenia pytania, które im przewodziło. Ale skoro konstatacja, że państwo nie ma historii, zwalnia nas z pytania o jego początek, możemy się wreszcie zastanowić, o czym w ogóle mówimy – czym jest to państwo, którego początki tak nas dotychczas absorbowwały? Warto postawić tę kwestię, choćby tylko po to, by zorientować się, że skupiając całą uwagę na próbach uniknięcia potrzasku teleologicznych wyjaśnień, wpadliśmy w inną pułapkę. W jakim sensie możemy mówić o jednej rzeczy, odnosząc się do tak rozmaitych zjawisk jak nowożytne państwo Hobbesa, wielkie starożytne imperia czy scentralizowane struktury władzy suwerennej w pozbawionych biurokratycznego aparatu plemionach?

⁵² D. Graeber, M. Sahlin, *On Kings*, s. 5.

Imperializm kryjący się w pytaniu o to, skąd państwo, tkwi nie tylko w samym założeniu, że nadeszło ono w pewnym momencie historii, nieodwołalnie przekształcając sposób życia przedstawicieli naszego gatunku. Zawarty jest on również w praktyce projektowania znanej nam formy organizacji na ludy, których polityczna rzeczywistość w bardzo niewielkim stopniu przypomina naszą własną.

Od połowy XX wieku prowadzono niekończące się debaty, na przykład, o „początkach państwa” – napisze Graeber w eseju podsumowującym swoją wspólną z Sahlinem pracę poświęconą archeologii suwerenności – Rzeczywiście, [...] często wydaje się to jedyne pytanie warte postawienia. Takie debaty niemal zawsze zakładają, że „państwo” jest jedną rzeczą i że mówiąc o początkach państwa, mówimy z konieczności o początkach urbanizacji, pisma, prawa, wyzysku, biurokracji, nauki [...] Z naszego obecnego punktu widzenia staje się coraz bardziej jasne, że takie podejście jest po prostu błędne. „Państwo” lepiej byłoby postrzegać jako amalgamat heterogenicznych elementów, o często zupełnie od siebie odseparowanych początkach, którym zdarzyło się połączyć w pewnych czasach i miejscach, a teraz okazują się być w procesie oddalania się od siebie⁵³.

„Początek państwa”, którego szukano w tak różnych miejscach, jak starożytny Egipt, Peru Inków czy Chiny dynastii Shang, nigdy nie stanowi jednej, spójnej historii, rezultatu jakiegokolwiek ewolucyjnego procesu. Państwo to raczej przypadkowe złożenie trzech form politycznych: suwerenności, administracji i władzy charyzmatycznej, których początki i charakter są inne niemal w każdym przypadku. Jak pokazuje Graeber w innej, napisanej tym razem z Wengrowem pracy *The Dawn of Everything*, historia ludzkości daje nam dość przykładów na to, że w społeczeństwach bezpaństwowych równie często zdarzali się monarchowie, arystokracja, niewolnictwo, ekstremalne formy patriarchalnej dominacji, co złożone systemy irygacyjne, nauka i filozofia. „Czego się właściwie dowiadujemy o ludzkiej historii przez ustalanie, który polityczny byt jest tym, co chcemy nazywać «państwem», a inny nie? Czy nie ma innych, bardziej interesujących i ważniejszych pytań, jakie moglibyśmy postawić?”⁵⁴. Oduczenie się imperializmu wpisane w filozoficzną

53 Tamże, s. 456.

54 D. Graeber, D. Wengrow, *The Dawn of Everything*, s. 423.

tradycję Zachodu wymaga nie tyle naiwnego powrotu do antropologicznych źródeł, ile reorganizacji badawczego pola – zmiany podejścia do przedmiotu i postawienia pytań, które przykrywały dotychczas narracje o genezie. Gdy nasze empiryczne i teoretyczne badania przestaną organizować pytania o początek i mgliste powszechniki w „państwa” albo „nierówności”, być może staniemy się zdolni dostrzec szczególną wyobraźnię polityczną cechującą naszych przodków.

W świetle opracowanych przez Davida Wengrowa i Davida Graebera wyników badań archeologicznych okazuje się nie tylko, że formy scentralizowanej i hierarchicznej organizacji społecznej sięgają tak daleko, jak sam gatunek *homo sapiens*, i na przestrzeni historii ludzkości współistniały z organizacjami o luźniejszej i bardziej egalitarnej strukturze, ale również że najczęściej to te same społeczeństwa przyjmowały dwie różne formy organizacji w zależności od pory roku czy cyklu rytualnego kalendarza⁵⁵. Co więcej, scentralizowane i hierarchiczne formy polityczne stanowiły sezonowy sposób organizacji nie tylko w epoce lodowcowej i paleolicie, ale także współcześnie – antropologia oferuje nam liczne przykłady takich form politycznej elastyczności. Wśród najśłynniejszych należałoby wymienić Inuitów, których „podwójną morfologię” (strukturę letnią i zimową wraz z odpowiadającymi im systemami prawa i religii) opisał Marcel Mauss, czy badane przez Claude’a Léviiego-Straussa plemiona Nambikwara, u których kompetencje wodza pozostawały zależne od pory roku⁵⁶.

Za ciekawostkę może posłużyć wzmianka, że to właśnie wśród interesujących nas „dzikich plemion” Północnej Ameryki odnajdujemy jeden z najbardziej efektownych przykładów takiej politycznej plastyczności – sezonowe wariacje konfederacji plemion z Wielkich Równin w XIX wieku. Dawniej rolnicze ludy udomowiły zbiegłe Hiszpanom konie i przeszły na nomadyczny, łowiecki tryb życia. Co roku późnym latem i wczesną jesienią małe, mobilne grupy Czejenów i Lakotów zbierały się w dużych skupiskach, by zaplanować wspólne polowania na bizona. Powoływano wówczas policyjne siły dysponujące pełnym aparatem przymusu i środków radykalnej przemocy w celu dyscyplinowania myśliwych w trakcie akcji łowczej. Taki policyjny autorytaryzm

55 Tamże, s. 113-131.

56 C. Lévi-Strauss, *The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso*, „Transactions of the New York Academy of Sciences” 1944, t. 7, nr 1, s. 16-32; M. Mauss, *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*, Routledge, London 2013.

funkcjonował jednak ściśle sezonowo – wraz z zakończeniem okresu polowań całkowicie ustępował anarchistycznym formom organizacji⁵⁷.

Jednak tym, co najciekawsze w takiej organizacyjnej plastyczności, są konsekwencje wynikające dla rozumienia polityki przez członków praktykujących ją wspólnot. To, że jedna struktura stosowała się do okresu polowań, a druga – do pozostałej części roku, nie pozwalało zapomnieć, że ich własne ustalenia polityczne nie stanowią żadnego naturalnego i nieodwołalnego porządku rzeczy, ale są czymś społecznie ustanowionym i otwartym na przekształcenie. Jakkolwiek wiele wskazuje na to, że sam Clastres przemilczał sezonowe wariacje badanych przez siebie plemion (być może widząc w nich zagrożenie dla spójności własnej teorii⁵⁸), to przynajmniej w jednej kwestii się nie mylił – polityczna wyobraźnia i świadomość ludów, które przywykliśmy określać mianem dzikich czy prymitywnych, znacząco przewyższała naszą własną.

Skoro istoty ludzkie od samego początku świadomie eksperymentowały z różnymi społecznymi ewentualnościami i formami politycznej organizacji, może to wcale nie państwo jest problemem? Wówczas – zamiast pytać o to, skąd bierze, widząc w jego nadejściu zbawienie lub nieszczęście – należałoby się zastanowić, jakie mechanizmy doprowadziły do tego, że straciliśmy polityczną kreatywność. W jaki sposób hierarchiczna i scentralizowana forma władzy skostniała i pochwyliła naszą wyobraźnię tak bardzo, że jedyną alternatywą wobec przemocy państwa wydaje się oczywista niemożliwość, powrót do tej wymyślonej krainy dziecięctwa ludzkości, przed-politycznej kondycji – stanu natury?

57 D. Graeber, D. Wengrow, *The Dawn of Everything*, s. 136.

58 Zob. tamże, s. 142.

Abstract

Antonina Januszkiewicz

UNIVERSITY OF WARSAW

Where Does State Come From? Thomas Hobbes and "Primitive Societies"

The article focuses on the origin of the state and the relationship between the state and what is external to the State. The first part presents the impact of the discovery of America on Thomas Hobbes' early-modern concept of State. The analysis of sixteenth- and seventeenth-century iconography, travel literature, and the Hobbesian concept of the State of Nature shows that social contract theory is based on the relegation of remote contemporary "primitive societies" into the realm of the (pre)historical past to justify European political order. The second part presents the problem of the origin of the State by adopting the perspective of political anthropology. The author reconstructs the debate concerning the relationship between the State and "primitive societies" initiated by Pierre Clastres and continued in the works of such scholars as David Graeber, James C. Scott, Marshall Sahlins, Gilles Deleuze, and Felix Guattari.

Keywords

origin of the State, the State of Nature, New World, Pierre Clastres, David Graeber, political anthropology