

Piotr Fabiś

Pokrewieństwo teorii

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 2 (25), 45-70

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pokrewieństwo teorii

W listopadzie 2016 roku Donald Trump wygrał wybory prezydenckie obiecując, że wybuduje mur na granicy z Meksykiem. W czerwcu tego samego roku Brytyjczycy za pomocą referendum zdecydowali, że znowu zamieszkają na wyspie. Zespół pojęć, którego analiza przedstawiona jest poniżej, jest konceptualizacją najbardziej ogólnych wymiarów ludzkiej i społecznej rzeczywistości. Pojęcia te mają charakter filozoficzny, a jednocześnie są wyobrażeniami zbiorowymi i chociaż kojarzą się z politycznym liberalizmem, to ich analiza wykazuje, że od początku mogły być i były używane do wytyczania granic społecznych, których mur Trumpa jest symbolem i przykładem. Pojęcia, o których tu mowa, są też częścią historii myśli antropologicznej.

Opozycja natura/kultura

Claude Lévi-Strauss pisał *Elementarne struktury pokrewieństwa* w latach 1943–1947 w Nowym Jorku, a w roku 1949 książka ukazała się drukiem. Lévi-Strauss chciał napisać drugi tom, który miał być zatytułowany *Les Structures de parenté complexes*. Jeszcze w trakcie pisania *Smutku tropików*, a więc w okresie od października roku 1954 do marca 1955 r., wierzył, że napisze książkę o złożonych strukturach pokrewieństwa. Ostatecznie drugi tom nie powstał, ale w 1967 r. ukazało się drugie, trochę zmienione wydanie *Elementarnych struktur pokrewieństwa*.

Ta pierwsza, w obu znaczeniach tego słowa, wielka książka francuskiego antropologa zawiera dedykację: „Pamięci Lewisa H. Morgana”, a tekst książki poprzedza motto będące fragmentem *Cywilizacji pierwotnej* Edwarda B. Tylora, ale najważniejsza informacja zawarta jest w tytule, a więc znajduje się już na okładce. Niepodobna bowiem nie skojarzyć *Elementarnych struktur pokrewieństwa* z *Elementarnymi formami życia religijnego*. Tytuł, będący aluzją do tytułu najważniejszej pracy etnologicznej Durkheima, jest niewątpliwie hołdem złożonym założycielowi francuskiej szkoły socjologicznej, ale nie tylko podobnie brzmiące tytuły łączą te dwa obszerne tomy. *Elementarne*

formy życia religijnego wprowadziły do języka nauk społecznych i humanistycznych opozycję *sacrum – profanum*, a *Elementarne struktury pokrewieństwa* dały tymże naukom podobne narzędzie językowe, mianowicie opozycję natura – kultura.

Punktem wyjścia są dla Lévi-Straussa pytania filozoficzne: „Gdzie kończy się natura? Gdzie się zaczyna kultura?”¹. Filozoficznymi są te pytania, na które nie sposób odpowiedzieć, odwołując się do wiedzy znajdującej oparcie w dających się zweryfikować faktach. Toteż autor *Elementarnych struktur pokrewieństwa* rozwija swoją myśl z rozmachem cechującym dawnych filozofów, przypominając przypadki, które szczególnie mocno poruszały sumienia i umysły Europejczyków w stuleciach XVIII i XIX, przypadki tzw. *enfants sauvages* czy też *enfants-loups*, które:

w najwcześniejszym dzieciństwie zagubiły się, a dzięki niezwykle szczęśliwemu zbiegowi okoliczności udało im się przetrwać i rozwijać z dala od wszelkich wpływów środowiska społecznego. Wszakże z dawnych relacji wynika niezwykle jasno, że większość tych dzieci cechowało wrodzone upośledzenie umysłowe, niedorozwój zaś, którym jak się zdaje wszystkie były dotknięte, należy uznać za przyczynę ich porzucenia, a nie za skutek, jak czasem sądzono².

Przypadki *enfants sauvages* czy *enfants-loups* są tak tajemnicze, że stanowią materiał raczej dla artystów niż dla naukowców. Jednym z przypadków, na które się powołuje Lévi-Strauss jest chłopiec znany jako *le sauvage de l’Aveyron* albo też jako *Victor de l’Aveyron*. W ostatnich latach XVIII w. w lasach departamentu Aveyron w południowo-zachodniej Francji znaleziono nagiego chłopca w wieku około jedenastu, dwunastu lat. Opiekunem nieszczęsnego dzieciaka został niejaki Jean Itard, lekarz z zawodu. Itard chciał przywrócić Victora społeczeństwu, przede wszystkim nauczyć go mówić, ale mimo długotrwałych starań chłopiec nauczył się tylko kilku słów. *Victor de l’Aveyron* nie może wskazać, gdzie przebiega granica pomiędzy naturą a kulturą, ale opis jego przypadku sporządzony ręką Jeana Itarda stanowił materiał, na podstawie którego François Truffaut zrealizował przejmujący film pod tytułem *Dzikie dziecko (L’Enfant sauvage)*, którego premiera odbyła się na początku 1970 roku. Truffaut nie tylko wyreżyserował ten film, lecz także zagrał w nim Itarda.

¹ C. Lévi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tł. M. Falski, Warszawa 2011, s. 34.

² *Ibidem*, s. 35.

W królestwie zwierząt autorowi *Elementarnych struktur pokrewieństwa* interesujące wydały się przede wszystkim owady tworzące społeczeństwa oraz małpy człekokształtne. Gdy okazało się, że pszczoły i szympansy, tak samo jak *enfants sauvages*, nie mają nic do powiedzenia o tym, gdzie i jak stykają się i łączą natura z kulturą, Lévi-Strauss, jak na filozofa przystało, postanowił poszukać odpowiedzi we własnej głowie:

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 zewnętrzną³.

W następnym akapicie wskazane zostają dwa kryteria, które są 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 oraz partykularności⁴.

Istnieje zatem zbiór cech dystynktywnych właściwych kulturze i zbiór cech dystynktywnych właściwych naturze. Kulturę cechuje obecność reguł (norm). Naturę cechuje brak reguł (norm). Naturze właściwe są spontaniczność i uniwersalność, których przeciwieństwami po stronie kultury są względność i partykularność. Niejako przy okazji powstał abstrakcyjny, a dzięki temu również precyzyjny, szkic przedstawiający kontury tego bytu, który mają na myśli antropodolodzy społeczni i kulturowi, gdy w mowie i piśmie używają słowa *kultura*.

Należy jednak podkreślić fakt, że opozycja natura – kultura ma status narzędzia metodologicznego, ponieważ „żadna realna analiza nie pozwala

³ *Ibidem*, s. 39.

⁴ *Ibidem*, s. 39.

uchwycić punktu przejścia między faktami natury a faktami kultury ani mechanizmu ich łączności”⁵. Jednak przy użyciu tego narzędzia możliwe jest przeprowadzenie „analizy idealnej, co może pozwolić, przynajmniej w niektórych przypadkach i w pewnych granicach, na wyizolowanie elementów naturalnych i kulturowych”⁶.

Przyjmując, że uniwersalność jest cechą, po której rozpoznajemy to, w co natura wyposażyła człowieka, zaś obecność reguł jest cechą, po której rozpoznajemy jego kulturowe dziedzictwo, wyposażeni w narzędzie metodologiczne jakim jest opozycja natura – kultura

stajemy w obliczu faktu, a słuszniej mówiąc, zbioru faktów, które w świetle uprzednich definicji jawią się jako skandal: mamy na myśli ów złożony zbiór wierzeń, obyczajów, praw i instytucji, ogólnie określane mianem zakazu kazirodztwa. Otóż bowiem 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 nagane, a czasem tylko szyderstwo⁷.

I nieco dalej:

Oto więc zjawisko, które równocześnie manifestuje cechy dystynktywne faktów natury oraz teoretycznie z nimi sprzeczne cechy dystynktywne faktów kultury. Zakaz kazirodztwa charakteryzowany jest zarazem przez powszechność skłonności i instynktów, jak i przymusowy charakter praw i instytucji. Skąd więc się bierze? I jakie jest jego miejsce i znaczenie? W refleksji socjologicznej zakaz kazirodztwa jawi się jako groźna tajemnica; nieuchronnie przekracza historyczne i geograficzne ramy kultury, w czasie i przestrzeni jest koekstensywny z gatunkiem ludzkim (...) W naszym społeczeństwie niewiele nakazów społecznych w takiej mierze zachowało aurę pełnego poszanowania lęku towarzyszącego *sacrum*⁸.

⁵ *Ibidem*, s. 39.

⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁷ *Ibidem*, s. 39–40.

⁸ *Ibidem*, s. 41–42.

Istnieje oczywiście niemało wyjaśnień wskazujących na różne przyczyny, których skutkiem miałyby być istnienie zakazu kazirodztwa. Najbardziej chyba rozpowszechniona teoria głosi, że potomstwo będące owocem relacji seksualnych łączących bliskich krewnych jest obciążone „chorobami genetycznymi”, „wadami genetycznymi” itp. okropnościami. Wyjaśnienie „genetyczne” zakłada, że wszystkie bez wyjątku ludzkie społeczeństwa doznały eugenicznego objawienia, bo żaden zbiór danych empirycznych, w których ta teoria znajdowałaby oparcie, nie istnieje. Według innej teorii wrodzony wstręt do kazirodztwa ma być przyczyną uniwersalnego zasięgu zakazu. Ale jeśli wszyscy ludzie rodziliby się wyposażeni przez naturę w instynktowne obrzydzenie do kazirodczych stosunków seksualnych, to reguła zakazująca takich stosunków byłaby zbędna. Sprawy jednak mają się inaczej, reguła jest potrzebna:

Kazirodztwo bowiem, chociaż zakazane przez prawo i obyczaj, istnieje; zapewne występuje też częściej, niż zbiorowa zмова milczenia chciałaby przyznać⁹.

Teoria „wrodzonego wstrętu” bierze skutek za przyczynę. Emocjonalny stosunek większości ludzi do kazirodczych relacji seksualnych jest skutkiem obojętności na zakaz, a nie przyczyną jego wprowadzenia.

Chcąc zmierzyć się z tajemnicą zakazu kazirodztwa, Claude Lévi-Strauss sięga po *Szkic o darze*. Marcel Mauss zauważył, że w tzw. społeczeństwach pierwotnych nie dochodzi do transakcji rynkowych przeprowadzanych przez jednostki, ponieważ wymiana dóbr wszelkich przyjmuje postać wzajemnych darów. Ponadto Mauss dostrzegł, że

to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy; (...) Ponadto tym, co owe grupy wymieniają, nie są wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo. Są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, obrzędy, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki, rynek jest tylko jednym z ich aspektów i ciężenie bogactw jest tylko jednym ze składników umowy o wiele ogólniejszej i o wiele trwalszej. (...) Proponujemy nadać temu wszystkiemu miano *systemu świadczeń całościowych*¹⁰.

⁹ *Ibidem*, s. 48–49.

¹⁰ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] *idem, Socjologia i antropologia*, tł. K. Pomian, Warszawa 1973, s. 216–217.

Owe dary, gdy im się bliżej przyjrzeć, składają się z trzech obowiązków. Istnieje bowiem obowiązek dawania darów, istnieje też obowiązek ich przyjmowania i istnieje w końcu obowiązek odwzajemniania darów. Cały ten kompleks jest według Maussa „jedną ze skał człowieka, na których wznoszą się nasze społeczeństwa”¹¹. Zakaz kazirodztwa według Lévi-Straussa jest częścią tej skały, a może nawet jej jądrem:

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. To reguła daru w czystej postaci¹².

Jednocześnie wprowadzając tę regułę i stosując się do niej, człowiek przekracza próg 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 i kulturą¹³.

Zakaz kazirodztwa jest regułą, a więc częścią kultury, która wprowadza pewien porządek i organizację w dziedzinie życia seksualnego, poprzez które szczególnie jaskrawo manifestuje się zwierzęca natura człowieka. Jednocześnie popęd seksualny zawiera załączek życia społecznego, bo popycha jednostkę ku innej jednostce. Zakaz kazirodztwa, uniemożliwiając życie seksualne wewnątrz rodziny biologicznej czy grupy biologicznej, umożliwia pojawienie się społeczeństwa i kultury, a to dlatego, że mężczyzna, nie mogąc wchodzić w relacje seksualne z kobietami należącymi do jego rodziny biologicznej czy też jego grupy biologicznej, aby zaspokoić swoje potrzeby seksualne, musi wyjść poza tę rodzinę czy grupę, a tam, na zewnątrz, znajdzie dostępne dla niego kobiety, jeśli inni mężczyźni, pochodzący z obcych rodzin i grup biologicznych, zmuszeni będą do przestrzegania tego samego zakazu. W ten sposób kobiety przemieszczają się z grupy do grupy, zaczynają krążyć pomiędzy rodzinami, a oprócz pokrewieństwa pojawia się powinowactwo. W pewnych społeczeństwach ta cyrkulacja kobiet jest wymuszona tylko za pomocą zakazu

¹¹ *Ibidem*, s. 215.

¹² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 550–551.

¹³ *Ibidem*, s. 56.

kazirodztwa, a w innych kobiety przemieszczają się wprawione w ruch przez zakaz kazirodztwa i regułę egzogamii:

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 instytucje, czasem tej nieokreślonej i zawsze otwartej zbiorowości, ograniczanej jedynie przez wykluczenie bliskich krewnych, jak w przypadku naszego społeczeństwa¹⁴.

Mężczyźni rezygnują ze stosunków seksualnych z własnymi córkami lub siostrami, żeby oddać córki i siostry obcym mężczyznom, a w zamian otrzymać inne kobiety, z którymi będą mogli uprawiać seks, z którymi będą mogli się żenić. W ten sposób grupy mężczyzn wymieniają między sobą kobiety, które stanowią najważniejszą kategorię dóbr wymienianych w ramach tego *systemu świadczeń całościowych*, o którym pisał Mauss. Ustanowienie zakazu stosunków seksualnych pomiędzy bliskimi krewnymi nie chroni ludzkości przed jakimiś genetycznymi nieszczęściami, ale jest warunkiem powstania społeczeństwa, co tłumaczy surowość kar grożących jednostkom dopuszczających się kazirodztwa i „aurę pełnego poszanowania lęku, towarzyszącego sacrum”.

Mit teoretyczny

Streszczona tu próba wyjaśnienia genezy zakazu kazirodztwa ostatecznie przyjmuje znajomy kształt teoretycznego mitu o umowie społecznej. Dwa wczesne i powszechnie znane warianty tego mitu pojawiły się w drugiej połowie XVII w., kiedy to ukazały się pierwsze wydania *Lewiatana* Thomasa Hobbesa i *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke’a. W obu tych wariantach mitu teoretycznego zanim powstanie społeczeństwo, ludzie znajdują się w **stanie natury**, w którym są wolni i równi. Thomas Hobbes przedstawił raczej pesymistyczną i mroczną wizję kondycji człowieka w stanie natury, „który jest stanem wojny każdego człowieka z każdym innym”¹⁵. Autor *Lewiatana* utożsamia stan natury ze **stanem wojny** i dlatego ludzka egzystencja w stanie natury jest według Hobbesa zdominowana przez „bezustanny strach i niebezpieczeństwo

¹⁴ *Ibidem*, s. 87.

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 219.

gwałtownej śmierci”¹⁶, w związku z czym „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”¹⁷. John Locke, zwłaszcza gdy porównuje się go z Hobbesem, jawi się jako optymistą, aczkolwiek umiarkowany. Autor *Dwóch traktatów o rządzie* uważał, że stan natury jest **stanem równości** oraz **stanem zupełnej wolności** „w granicach prawa natury”¹⁸. Różnicę pomiędzy stanem natury a stanem wojny Locke opisał w następujący sposób:

Gdy ludzie, kierując się rozumem, żyją razem na ziemi bez wspólnego zwierzchnika o autorytecie sędziego, to znajdują się w **prawdziwym stanie natury**. Tam zaś, gdzie dochodzi do użycia siły lub ujawnienia zamiaru użycia jej wobec jakiejś osoby, a nie ma żadnego wspólnego zwierzchnika na ziemi, by odwołać się do jego opieki, **panuje stan wojny**¹⁹.

Chociaż u Locke’a stan natury i stan wojny nie są tożsame, to jednak stan natury z niepokojącą łatwością stacza się w stan wojny, „do którego może prowadzić najmniejsza błahostka”²⁰. I właśnie dlatego, żeby z byle powodu nie staczać się w stan wojny, ludzie wychodzą ze stanu natury, zawierają umowę i tworzą społeczeństwo:

Uniknięcie stanu wojny (...) stanowi **najważniejszą przyczynę, dla której ludzie łączą się w społeczeństwo** i opuszczają stan natury²¹.

Locke utrzymuje, że stan natury jest stanem zupełnej wolności oraz stanem równości, co oznacza, że wszyscy ludzie są z natury równi, a tę równość Locke sprowadza „do równego prawa, jakie każdy człowiek ma do swej naturalnej wolności, niepodlegania woli ani władzy innego człowieka”²². Wszyscy ludzie są równi i wolni na mocy prawa natury, które obowiązuje w stanie natury, a więc jeszcze przed powstaniem społeczeństwa. Gdy ludzie wychodzą ze stanu natury, aby stworzyć społeczeństwo, prawo naturalne nie przestaje ich wiązać, ale wraz z powstaniem społeczeństwem pojawia się dodatkowo prawo stanowione przez ludzi. Wszyscy ludzie są równi i wolni, ale z pewnymi wy-

¹⁶ *Ibidem*, s. 207.

¹⁷ *Ibidem*, s. 207.

¹⁸ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tł. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 256.

¹⁹ *Ibidem*, s. 265–266.

²⁰ *Ibidem*, s. 267.

²¹ *Ibidem*, s. 267.

²² *Ibidem*, s. 286.

jątkami, ponieważ człowiek może być wolny tylko wtedy, gdy jest obdarzony rozumem, który czyni go zdolnym do poznania prawa naturalnego. Tak więc, aby być wolnym, trzeba być racjonalnym, trzeba być człowiekiem, który osiągnął „stan dojrzałości” czy też „stan wolności”; żeby być wolnym konieczne jest osiągnięcie „stanu rozumu” czy też „wieku rozważy”²³. Dlatego pełnia wolności nie mogą cieszyć się dzieci, idioci i wariaci. Jenicy wzięci do niewoli w sprawiedliwej wojnie – chociaż są obdarzeni rozumem – na mocy prawa natury stają się niewolnikami i tym samym również są wolności pozbawieni. Uważny czytelnik *Dwóch traktatów o rządzie* domyśla się, że także kobiety – chociaż ich sytuacja jest lepsza od sytuacji dzieci, idiotów, wariatów i niewolników – nie są wolne i równe w taki sam sposób jak mężczyźni. Decyzje o opuszczeniu stanu natury, zawarciu umowy i utworzeniu społeczeństwa podejmują jednostki bez zastrzeżeń wolne i równe, którymi są dorośli, zdrowi psychicznie, biali mężczyźni posiadający jakąś własność, jakiś majątek.

W wariacie mitu teoretycznego, zaproponowanym przez Locke’a

wielkim i **naczelnym celem**, dla którego ludzie łączą się we wspólnotach i sami podporządkowują się rządowi, **jest zachowanie ich własności**²⁴.

W innym miejscu Locke stwierdza, że człowiek chce wyjść ze stanu natury, „który jakkolwiek cechuje wolność, to jest jednak także pełen strachu i cięgłych niebezpieczeństw” i utworzyć społeczeństwo „dla wzajemnego zachowania swego życia, wolności i majątku, które określam wspólnym mianem własności”²⁵.

Chociaż człowiek jest w stanie natury wolny, „jest absolutnym panem własnej osoby i majątku, równy najpotężniejszemu i nie podlega nikomu”, to jednocześnie „jest nieustannie narażony na napady innych”, co sprawia, że stan natury to stan „pełen strachu i cięgłych niebezpieczeństw”²⁶. Ciesząc się wolnością jednostki opuszczają stan natury, zawierają umowę i tworzą społeczeństwo, bo społeczeństwo to instytucje, które kładą kres ciągłemu zagrożeniu wojną „każdego człowieka z każdym innym”. Tymi instytucjami są prawo stanowione regulujące stosunki między jednostkami należącymi do społeczeństwa, bezstronny sędzia rozstrzygający spory między nimi oraz rząd, który będzie egzekwował wykonywanie wyroków. Wyjście ze stanu

²³ *Ibidem*, s. 288–289.

²⁴ *Ibidem*, s. 329.

²⁵ *Ibidem*, s. 329.

²⁶ *Ibidem*, s. 328–329.

natury, zawarcie umowy i utworzenie społeczeństwa są zasadniczo jednym gestem, zostają wcielone w życie za jednym zamachem.

Fundamentalne znaczenie dla teorii umowy społecznej ma założenie, że jednostki powołujące do życia społeczeństwo są racjonalne. Jednostki, aby kierować swoją wolą racjonalnie muszą być zdrowe psychicznie. Muszą też być dorosłe, co w XVII w. w Anglii znaczyło, że muszą skończyć dwadzieścia jeden lat. Te dwa kryteria – związane z założeniem, że jednostka, aby być wolną, musi być racjonalną – wyraził Locke wprost i precyzyjnie określił. Pozostałe trzy kryteria, które trzeba spełniać, aby cieszyć się pełnią wolności i tym samym móc być sygnatariuszem umowy społecznej – wskazujące na płeć, kolor skóry i status społeczny (majątkowy) – przypisuje teorii Hobbesa i Locke'a, umieszczając tę teorię w kontekście historycznym, w którym powstała.

W tym celu przywołam tu wydarzenie historyczne i jednocześnie mityczne. Tym wydarzeniem jest rejs żaglowca *Mayflower*, na pokładzie którego w 1620 r. pierwsi osadnicy z Europy przyплыли do brzegów Nowej Anglii. Po ponad dwóch miesiącach żeglugi przez Atlantyk w listopadzie *Mayflower* stanął na kotwicy w zatoce u brzegów półwyspu Cape Cod i wówczas na pokładzie statku podpisany został dokument znany jako *Mayflower Compact*, którego tekst prawie w całości przytoczony znajduje się poniżej:

My niżej podpisani, wierni poddani naszego Najwyższego Pana Króla Jakuba, z łaski Boga władcy Wielkiej Brytanii, Francji i Irlandii, Króla, obrońcy wiary etc.

Przedsięwzięwszy, dla Chwały Boga, postępów wiary chrześcijańskiej i chwały naszego Króla i Kraju, podróż w celu założenia pierwszej kolonii w północnej części Wirginii; zawieramy niniejszym uroczyste i wzajemnie, przed Bogiem i sobą nawzajem; przymierze (*covenant*) i jednoczymy się w obywatelskie ciało ustawodawcze (*Civill body politick*); dla lepszego rządzenia, ochrony i dążenia do wyżej wymienionych celów; aby na mocy niniejszego przymierza stanowić, tworzyć i opracowywać sprawiedliwe i równe prawa, zarządzenia, ustawy, dekrety i urzędy, od czasu do czasu, gdy będą one potrzebne i korzystne dla ogólnego dobra kolonii; i obiecujemy się im podporządkować i być posłusznymi²⁷.

Pierwszą kolonią angielską w Nowym Świecie była Wirginia, do której pierwsi osadnicy przybyli w 1607 roku. *Mayflower* miał dotrzeć do brzegów Wirginii, ale nieprzychylnie wiatry i kurczące się zapasy żywności sprawiły, że żaglowiec musiał przybić do wybrzeży Nowej Anglii. Na pokładzie było stu dwóch

²⁷ <http://www.usconstitution.net/mayflower.html> (data ostepu: 14.07.2016 r.).

osadników, ale zanim stopa któregokolwiek z tych pielgrzymów dotknęła lądu, spisali i podpisali *Mayflower Compact*, który to dokument jest umową społeczną ustanawiającą rząd (*Civill body politick*). Pod tekstem tej umowy społecznej podpisało się czterdziestu jeden pielgrzymów. Wszyscy sygnatariusze byli dorosłymi mężczyznami. W ramach teorii umowy społecznej jednostki tworzą rząd, który jest suwerenny, a więc taki, ponad którym stoi tylko Bóg w niebiosach, zaś sygnatariusze *Mayflower Compact* to „wierni poddani” króla Jakuba, pierwszego króla Anglii z dynastii Stuartów. Wymowę tej deklaracji wierności osłabia jednak fakt, że większość podpisów pod tekstem umowy złożyli purytanie, którzy odłączyli się od Kościoła Anglii, w hierarchii którego najwyższą pozycję zajmuje król. Ci separatyści, obawiając się prześladowań z powodów religijnych, wyemigrowali z Anglii już w 1608 r. i osiedlili się w Lejdzie, w Holandii.

Nowa Anglia nie była pustkowiec, bezludną ziemią, gdy przybyli pielgrzymi, a ziemia była tym dobrem, którego przede wszystkim pożąдали. Dlatego purytanie powoływali się na fragmenty Biblii, żeby uzasadnić zajmowanie ziem zamieszkałych przez Indian i usprawiedliwić towarzyszącą temu przemoc. W Nowej Anglii w 1636 r. zaatakowali Pektotów i Narragansettów, później przyszła kolej na Wampanoagów. Charakter tych wojen z Indianami doskonale uchwycił Howard Zinn:

Za angielskim podbojem Ameryki Północnej, za dokonywanymi przez Anglików masakrami Indian, za ich oszustwami i brutalnością stał szczególnego rodzaju potężny impuls zrodzony z cywilizacji opartej na własności prywatnej. Był to impuls moralnie dwuznaczny. Z jednej strony pragnienie przestrzeni, pragnienie ziemi było rzeczywistą ludzką potrzebą. Z drugiej jednak, w warunkach niedoboru, w barbarzyńskiej epoce dziejów, w której włądała rywalizacja, potrzeba ta owocowała mordowaniem całych nacji²⁸.

Indianie byli dla białych osadników z Europy przeszkodą. Zabijano ich, ponieważ stali na drodze prowadzącej do celu, którym była ziemia. W roku 1619 – a więc rok przed przybyciem pielgrzymów do Nowej Anglii – do Jamestown w Wirginii przypląnął statek, na pokładzie którego przywieziono do Ameryki Północnej pierwszych czarnoskórych Afrykanów. Przywieziono ich, aby byli niewolnikami, specyficznym, ludzkim składnikiem żywego inwentarza. Większość niewolników miała uprawiać ziemię, którą odebrano Indianom.

²⁸ H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, tł. A. Wojtasik, Warszawa 2016, s. 46.

Ten pejzaż nieludzkich stosunków międzyludzkich objąć musi jeszcze jedną kategorię ludzi. Mniej więcej połowa białych, którzy emigrowali do Ameryki Północnej w XVII w., i w całym okresie kolonialnym, przybyła na ten kontynent jako tzw. kontraktowi pracownicy służebni (*indentured servants*). W systemie kontraktowej pracy służebnej (*indentured servitude*) ubodzy emigranci podpisywali kontrakty, w których zobowiązywali się, że sami zapłacą za swoją podróż do Ameryki, pracując dla swych pracodawców-panów przez określony w kontakcie okres (cztery, pięć, siedem lat). Biali związani takimi kontraktami w praktyce stanowili kategorię ludzi pośrednią, znajdującą się pomiędzy czarnymi niewolnikami i ludźmi wolnymi.

Pielgrzymi napisali i podpisali *Mayflower Compact* trzydzieści lat przed ukazaniem się pierwszego wydania *Lewiatana*. W 1620 r. Locke'a nie było jeszcze na świecie, urodził się w roku 1632. *Mayflower Compact* jest świadectwem tego, że przed ukazaniem się drukiem *Lewiatana* i *Dwóch traktatów o rządzie* istniały zarówno idea, jak i praktyka umowy społecznej. Był to też świat, w którym kobiety, czarnoskórzy i Indianie nie mieli tych samych praw, które mieli niektórzy biali mężczyźni. W kolonialnej Ameryce Północnej głosować mogli biali mężczyźni, którzy posiadali jakąś własność, jakiś podlegający opodatkowaniu majątek, a w XVII w. w społeczeństwach agrarnych, w których żyli i które znali Hobbes i Locke, najważniejszym dobrem była ziemia. Był to więc świat, w którym pełnią praw politycznych cieszyć się mogli biali mężczyźni posiadający ziemię, biali mężczyźni płacący podatki i ten fakt należy brać pod uwagę, interpretując *Lewiatana* i *Dwa traktaty o rządzie*.

Powszechnie się uważa, że *Dwa traktaty o rządzie*, opublikowane po raz pierwszy anonimowo w 1689 r., były filozoficznym źródłem, z którego czerpał idee Thomas Jefferson, pisząc ogłoszoną 4 lipca 1776 r. *Deklarację niepodległości*. W dokumencie tym wyrażone zostało przekonanie, że „wszyscy ludzie stworzeni są równymi” oraz, że Bóg dał im „prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia”, a Jefferson potrafił jakoś pogodzić w swoim sumieniu przywiązanie do tych idei z faktem, że do końca życia był właścicielem setek niewolników²⁹. Thomas Jefferson żył długo, zmarł 4 lipca 1826 r., dokładnie w pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia *Deklaracji niepodległości*. Nawet język angielski jest tu równie przewrotny, jak Jefferson, ponieważ rzeczownik *men* zawiera dwa pojęcia: *ludzie* i *mężczyźni*. Dziś *Dwa traktaty o rządzie* mogą być postrzegane (czytane) jako jeden z pierwszych manifestów liberalnej demokracji, ale nie zawsze nim były. Litery są ciągle te same, ale znaczenia się zmieniały.

²⁹ *Ibidem*, s. 115.

W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* Lévi-Strauss przedstawił antropologiczny wariant tego starego mitu teoretycznego o powstaniu społeczeństwa, w którym – tak samo jak u Hobbesa i Locke’a – tylko mężczyźni są założycielami społeczeństwa. W antropologicznym wariacie mitu społeczeństwo mogą utworzyć mężczyźni o dowolnym kolorze skóry. W wariacie antropologicznym nie wspomina się też o jakimkolwiek cenzusie majątkowym, o ziemi lub innym majątku, który trzeba posiadać, aby móc być założycielem społeczeństwa.

Każdy mit jest narracją, której składniki – postaci oraz ich cechy i działania – tworzą pewien schemat czy strukturę. Specyfiką narracji mitycznej jest fakt, że wydarzenia, z których ten schemat jest zbudowany, rozgrywają się „dawno temu” albo nawet „na początku”, a jednocześnie schemat ten można odnosić do tego, co dzieje się dziś lub jutro. W micie opowiedzianym przez Hobbesa i Locke’a schematem jest sekwencja stan natury – umowa społeczna – społeczeństwo. W micie o umowie społecznej stan natury jest stanem rzeczy, który można lokować „na początku”, stanem rzeczy ukrytym przed naszym wzrokiem w mrokach dziejów. Jednocześnie jednak stan natury może być tożsamy z sytuacją, w jakiej są ludzie, którzy na skutek własnych decyzji lub za sprawą wyroków losu, znaleźli się poza społeczeństwem. W ten sposób pielgrzymi, opuściwszy Anglię, za sprawą nieprzychylnych wiatrów do Wirginii nie dołączyli i u brzegów zamieszkałej przez Indian Nowej Anglii znaleźli się w stanie natury, który pośpiesznie opuścili, podpisując się pod tekstem *Mayflower Compact*. W *Deklaracji niepodległości* jej twórcy i sygnatariusze ogłaszają, że odłączają się od korony brytyjskiej i stwierdzają, że „prawa natury” upoważniają mieszkańców kolonii do tworzenia własnych rządów. Taka sytuacja, w jakiej znaleźli się pielgrzymi oraz ojcowie założyciele, zawsze może się pojawić. Ludzie w takiej sytuacji mogą znaleźć się dziś lub jutro.

W wariacie mitu opowiedzianym przez Lévi-Straussa pojawienie się zakazu kazirodztwa jest jednocześnie pojawieniem się kultury i społeczeństwa. Zakaz kazirodztwa jest regułą, a reguła musi zostać wypowiedziana, w języku sformułowana, tak więc ściśle rzecz ujmując, zaistnienie języka i zakazu kazirodztwa jest jednocześnie z pojawieniem się społeczeństwa i kultury. W antropologicznym micie reguła jest tym, co wypełnia pustkę, która powstaje tam, gdzie natura i instynkt się wycofały. Jako opowieść o wypełnianiu tej pustki, opowieść o jednoczesnych narodzinach języka, zakazu incestu, kultury i społeczeństwa jest antropologiczny mit narracją o tym, co wydarzyło się „na początku”, narracją o wydarzeniu na zawsze ukrytym przed naszym wzrokiem w mrokach dziejów. Jest to w zasadzie mit o narodzinach człowieczeństwa.

Zakaz kazirodztwa zmusza mężczyzn do poszukiwania żon i kochanek poza własną rodziną biologiczną czy grupą biologiczną. W ten sposób powstaje społeczeństwo, które można sobie wyobrazić jako grupy mężczyzn wymieniające między sobą kobiety, grupy mężczyzn połączone przez wymianę kobiet. Przed pojawieniem się zakazu kazirodztwa i wymiany kobiet Obcy czy Inny był przede wszystkim potencjalnym wrogiem, a wraz z pojawieniem się zakazu kazirodztwa i wymiany kobiet, Obcy lub Inny staje się potencjalnym powinowatym. U Locke’a instytucje polityczne mają uwolnić ludzi od ciągłego zagrożenia wojną „każdego człowieka z każdym innym”, a u Lévi-Straussa identyczną rolę ma odegrać powinowactwo. Claude Lévi-Strauss zauważa, że z łatwością można sobie wyobrazić teoretyczny model społeczeństwa, w którym to grupy kobiet wymieniają między sobą mężczyzn, ale społeczeństwa na całym świecie postrzegają same siebie raczej jako systemy, w których to kobiety krążą pomiędzy grupami mężczyzn. Antropologiczny wariant mitu o umowie społecznej przedstawia teoretyczny model społeczeństwa, w którym grupy mężczyzn wymieniają między sobą kobiety i jako taki teoretyczny model mit ten odnosi się do każdego społeczeństwa, odnosi się do społeczeństw, które istniały wczoraj, istnieją dziś oraz tych, które mogą pojawić się jutro.

Opozycja natura – prawo

Pielgrzymi w swojej umowie społecznej oświadczyli, że w podróż do Ameryki wyruszyli m.in. „dla Chwały Boga” oraz „postępów wiary chrześcijańskiej”, a i na stronach *Lewiatana* oraz *Dwóch traktatów o rządzie* odwołań do Boga nie brakuje, jednakże ta styczność z wyobrażeniami religijnymi do interpretacji mitu o umowie społecznej wiele nie wnosi. Thomas Hobbes i John Locke przedstawili światu filozoficznie oszlifowane warianty mitu o umowie społecznej, ale umowa znana jako *Mayflower Compact* jest dowodem na to, że przed ukazaniem się drukiem *Lewiatana* i *Dwóch traktatów o rządzie* istniało już, znane nie tylko filozofom, wyobrażenie umowy społecznej, którą jednostki zawierają, aby stworzyć społeczeństwo. Wydaje się, że pewna ludowa, zdroworozsądkowa teoria, bardzo podobna do teorii kultury zaproponowanej przez Lévi-Straussa, istniała już przed rokiem 1949, w którym *Elementarne struktury pokrewieństwa* ukazały się drukiem.

Dowody istnienia tej ludowej teorii, tego systemu wyobrażeń zbiorowych znajdują się w słynnej książce Davida M. Schneidera zatytułowanej *American Kinship. A Cultural Account*. Schneider skończył pisać *American Kinship*

w 1967 r., ale zinterpretowane w tej pracy dane etnograficzne zbierane były w latach 50. i 60. XX stulecia. Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w roku 1968, a w 1980 r. ukazało się drugie wydanie, rozszerzone o jeden rozdział zatytułowany *Twelve Years Later*.

Z interpretacji Schneidera wyłania się system wyobrażeń zbiorowych, będący częścią amerykańskiej kultury, który jest pewnego rodzaju teorią lub może filozofią. Ta amerykańska filozofia wyłania się niejako przy okazji rozważań, których przedmiotem jest system pokrewieństwa:

Amerykański system pokrewieństwa, jako system symboli, jest szczególnym przypadkiem zastosowania zasadniczego podziału świata na dwie części, na naturę i na prawo. Prawo, pojmowane jako porządek, który został stworzony, wymyślony, narzucony, jest tu przeciwstawione naturze, która jest „dana”. Jednak zwykle procesy naturalne postrzega się jako podporządkowane „prawom natury” i dlatego prawo w swoim najszerszym znaczeniu ma oznaczać porządek, regularność i stosowanie się do reguł. Chociaż prawo jest kategorią o najszerszym zakresie, to wewnątrz tak najszerszej rozumianego porządku prawa mieści się specyficzna opozycja natury i prawa, sformułowana jako opozycja dwóch źródeł porządku – tego, który jest „dany” i tego, który jest „wytworzony”³⁰.

W zrekonstruowanej przez Schneidera amerykańskiej filozofii termin „prawo” jest dwuznaczny, ponieważ wyraża dwa pojęcia. Z jednej strony: „Prawo jest najszerszym z terminów, obejmując dowolny rodzaj porządku w dowolnej dziedzinie świata”³¹. Z drugiej jednak strony, termin prawo wyraża „porządek prawa przeciwstawiony porządkowi natury, oznaczając regularność narzuconą przez ludzki rozum”³². Prawo w najszerszym znaczeniu tego słowa jest sumą prawa stworzonego i narzuconego przez ludzki rozum oraz „praw natury”, których człowiek nie stworzył.

W tej amerykańskiej filozofii człowiek nie znajduje się pomiędzy kowadłem natury i młotem prawa. Rola, która w tej filozofii przypada człowiekowi, jest zdecydowanie heroiczna:

W kulturze amerykańskiej związek łączący człowieka i naturę jest aktywny. Jego celem nie jest równowaga między przeciwstawnymi siłami, ponieważ nikt nie uważa, że rolą człowieka jest pogodzenie się z losem, który natura

³⁰ D.M. Schneider, *American Kinship. A Cultural Account*, Chicago–London 1980, s. 95.

³¹ *Ibidem*, s. 96.

³² *Ibidem*, s. 96.

mu wyznaczyła. Zamiast tego rolą człowieka jest dominowanie nad naturą, kontrolowanie jej, używanie sił natury do osiągania własnych celów. Nie ma znaczenia czy chodzi o zapobieganie chorobom i leczenie z nich, budowanie mostów ponad wielkimi rzekami czy o podbój kosmosu. W kulturze amerykańskiej uważa się, że przeznaczeniem człowieka jest podążanie za dyrektywą: Panuj nad Naturą! Nauka i technologia i wielka część ludzkiego życia zostają poświęcone realizacji tego zadania³³.

Ten władczy stosunek człowieka do natury jakoś udaje się pogodzić z tym, że

w kulturze amerykańskiej człowiek jest zdefiniowany zdecydowanie jako część natury, posłuszna prawom natury, tak jak wszystko inne³⁴.

W tej filozofii człowiek jest postrzegany jako część natury, jest jednak szczególnie, wyjątkową, jedyną w swoim rodzaju częścią natury, taką mianowicie, która jest w stanie panować nad własną naturą, zapanować nad tym, co jest naturą w człowieku, zapanować nad tym, co w człowieku zwierzęce.

Tak jak wewnątrz kategorii, jaką jest prawo w najszerszym znaczeniu tego słowa, mieści się opozycja natura – prawo, tak wewnątrz kategorii, jaką jest natura, mieści się opozycja zwierzęce – ludzkie. Człowiek, będąc częścią natury, jest zwierzęciem, ale człowiek to zwierzę szczególne, wyjątkowe i jedyne w swoim rodzaju. Tym, co czyni człowieka zwierzęciem jedynym w swoim rodzaju, jest rozum czy też inteligencja. Sama inteligencja jest w amerykańskiej filozofii postrzegana jako część natury. Zwierzęta są inteligentne. Człowiek jest jednak wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju zwierzęciem, bo jego inteligencja, choć zwierzęca, jest jedyna w swoim rodzaju. Ludzka inteligencja to rozum. Człowiek jest rozumny, zwierzęta rozumne nie są. Logika tej filozofii jest pokretna i dalej nie jest pod tym względem lepiej:

ludzki rozum czy inteligencja, co wydaje się jasno ustalone w kulturze amerykańskiej, oddala się od tego, co zwierzęce w naturze i tym samym i w tym samym czasie oddala się od tego, co naturalne. Rozum wybiera dobro i odrzuca zło w naturze i rozum wynajduje sposoby, zwyczaje, reguły, prawa. Kultura amerykańska zakłada bezpośredni związek między miarą oddziaływania inteligencji i oddaleniem rezultatu od stanu natury. Ujmując to nieco inaczej, im więcej ludzki rozum nad czymś pracował, tym mniej natury w tym pozostaje.

³³ *Ibidem*, s. 107.

³⁴ *Ibidem*, s. 107.

Rezultaty działania rozumu i inteligencji są opisywane jako bycie „wyrobionym”, „wyrafinowanym”, „sztucznym”, „nienaturalnym”³⁵.

Jak widać ocena skutków działania ludzkiego rozumu nie jest jednoznaczna, ale tym, co najlepiej charakteryzuje rozum jest jego związek z prawem:

Zgodnie z założeniami kultury amerykańskiej porządek prawa jest wynikiem oddziaływania ludzkiego rozumu na naturę. Dobro jest odkrywane i wybierane; reguły i regulacje (porządek prawa) zostają wprowadzone, aby utrzymać nieprzerwane trwanie dobra³⁶.

I trochę dalej:

To porządek prawa, oparty na rozumie, jest tym, co odróżnia ludzkie od zwierzęcego, a jednocześnie utrzymuje to wszystko w granicach królestwa natury i ugruntowane w naturze³⁷.

Skomplikowane relacje panujące między rozumem, naturą i prawem stają się bardziej zrozumiałe, gdy można przyjrzeć się im w jakimś konkretnym kontekście. Aby wyjaśnić niektóre z tych zawiłości Schneider używa przykładu, którym jest amerykańska seksualność lat 50. i 60. XX wieku.

Z wszystkich form seksualności, do których istoty ludzkie są zdolne, tylko jedna jest prawomocna i stosowna według standardów kultury amerykańskiej, a są to heteroseksualne relacje, genitalia w genitalia, pomiędzy mężem i żoną³⁸.

W innym miejscu Schneider dodaje pewien szczegół do tego wzorca:

stosunek seksualny jest prawomocny i stosowny tylko pomiędzy mężem i żoną, a każde z nich posiada wyłączne uprawnienie do seksualnej aktywności drugiego³⁹.

Jednak, żeby dobrze zrozumieć jak rozum, natura i prawo są ze sobą splecione w amerykańskiej seksualności lat 50. i 60., należy wiedzieć coś o tych

³⁵ *Ibidem*, s. 108–109.

³⁶ *Ibidem*, s. 109.

³⁷ *Ibidem*, s. 109–110.

³⁸ *Ibidem*, s. 108.

³⁹ *Ibidem*, s. 38.

wszystkich formach aktywności seksualnej, które według standardów ówczesnej kultury amerykańskiej nie były prawomocne i stosowne. Schneider sporządził następującą listę tych bezeceństw:

Stosunek seksualny pomiędzy osobami, które nie mają ślubu, to seks przedmałżeński (fornication), który jest niestosowny; pomiędzy osobami, które wzięły ślub, ale nie ze sobą, jest cudzołóstwem (adultery) i złem; pomiędzy bliskimi krewnymi (blood relatives), to kazirodztwo, które jest zakazane; pomiędzy osobami tej samej płci, to homoseksualizm i zło; ze zwierzętami, to sodomia, która jest zakazana; z samym sobą, to masturbacja i zło; z użyciem części ciała innych niż same genitalia, jest złem. Wszystko to jest zdefiniowane jako „nienaturalne czynności seksualne”, które są moralnie, a w pewnych przypadkach prawnie, potępiane w kulturze amerykańskiej⁴⁰.

Jeśli do tej listy dodać tę jedyną właściwą formę aktywności seksualnej, jaką jest stosunek seksualny między mężem i żoną, „genitalia w genitalia”, to tak uzupełniona lista będzie opisem całego spektrum form aktywności seksualnej, do której zdolne jest ludzkie ciało według Amerykanów żyjących w latach 50. i 60. XX wieku. Całe to spektrum mieści się w naturze człowieka, ale człowiek, będąc zwierzęciem jedynym w swoim rodzaju, potrafi panować nad swoją naturą, ponieważ posługuje się rozumem. To rozum pozwala wybrać z tego spektrum to, co dobre – mąż z żoną, „genitalia w genitalia” – i odrzucić to, co złe. A złe są wszystkie pozostałe formy aktywności seksualnej, które określa się jako „nienaturalne czynności seksualne”. Nie znaczy to, że te formy aktywności seksualnej są sztuczne lub odległe od natury. Formy te są „nienaturalne” dlatego, że należą do tej części natury, która jest zła, którą ludzki rozum – jako ohydę – odrzuca. W zdroworozsądkowej, amerykańskiej filozofii coś może być „nienaturalne”, ponieważ jest oddalone od natury, wymyślne lub sztuczne, zaś coś innego może być „nienaturalne”, ponieważ należy do tej części natury, która jest zła. Nienaturalna część natury jest karkołomną konstrukcją, ale w kulturze amerykańskiej dopuszczalną.

Prawo czy też porządek prawa jest produktem działania ludzkiego rozumu, który odróżnia w naturze ludzkie od zwierzęcego i odkrywa co jest dobre, a co złe w naturze. Rozum tworzy również reguły, prawa i zwyczaje, którym rozumne istoty ludzkie podporządkują swoje zachowania, dzięki czemu te zachowania będą właściwe i stosowne. Takie rozumienie prawa – prawo to reguły

⁴⁰ *Ibidem*, s. 38.

i normy zapisane w kodeksach lub zwyczajowe – powoduje, że autor *American Kinship* stwierdza, że:

Używane przez antropologów pojęcie kultury nie różni się więc bardzo od amerykańskiego pojęcia porządku prawa. (...) W Ameryce to porządek prawa, to znaczy kultura, rozwiązuje sprzeczności między człowiekiem a naturą, które są sprzecznościami wewnątrz samej natury⁴¹.

Opozycja dane – wytworzone

Materiały etnograficzne, których interpretacja przyjęła postać rekonstrukcji amerykańskiej, zdroworoządkowej filozofii (teorii), zostały zgromadzone w latach 50. i 60. XX w., ale ta ludowa filozofia istniała z pewnością wcześniej. Claude Lévi-Strauss, który przebywał w Stanach Zjednoczonych w latach 1941–1947, najpierw jako uchodźca wojenny, a potem jako dyplomata, musiał spotkać się z przejawami tak ogólnej, przenikającej wiele aspektów życia doktryny. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, aby praktyki, w których i poprzez które zdroworoządkowa teoria Amerykanów się wówczas manifestowała, jawiły się przybyszowi z Europy jako obce lub egzotyczne, ponieważ wyobrażenia zbiorowe składające się na tę filozofię – tak samo jak wyobrażenia zbiorowe składające się na mit o umowie społecznej – mają transatlantycki zasięg.

David Schneider sugeruje, że gdy antropolodzy społeczni i kulturowi używają słowa „kultura”, to mają na myśli pojęcie, które jest bardzo podobne do „amerykańskiego pojęcia porządku prawa”, tak więc porównanie tego „zasadniczego podziału świata”, którego w amerykańskiej ludowej filozofii dokonuje opozycja porządek natury – porządek prawa (lub krócej opozycja natura – prawo), do podziału rzeczywistości, którego manifestacją jest opozycja natura – kultura, niejako samo się narzuca. W amerykańskiej zbiorowej filozofii prawo to taki porządek, który został przez człowieka „stworzony, wymyślony, narzucony”, przez człowieka „wytworzony”, natomiast porządek natury jest „dany”, człowiek nie stworzył natury, natura nie jest jego wytworem. Według Lévi-Straussa cechami dystynktywnymi natury są spontaniczność i uniwersalność, ponieważ tam gdzie natura panuje niepodzielnie, tam ludzkie intencje i ludzka moc przekształcania świata nie mają wstępu i nie

⁴¹ *Ibidem*, s. 109.

wytwarzają zróżnicowania i różnorodności, które są cechami wytworów człowieka. Człowiek wytwarza kulturę, ludzie tworzą różnorodne i zróżnicowane kultury. Tak więc zarówno w Ameryce, jak i w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* natura jest tym, co jest dane, zaś prawo (w Ameryce) i kultura (w książce Lévi-Straussa) są tym, co jest wytworzone.

Do opozycji natura – prawo i opozycji natura – kultura podobna jest oczywiście opozycja prawo naturalne – prawo stanowione. Według teoretyków umowy społecznej w stanie natury obowiązuje prawo naturalne, którego człowiek nie stworzył. Gdy ludzie opuszczają stan natury, żeby utworzyć społeczeństwo, prawo naturalne nadal ich wiąże, ale wraz z pojawieniem się społeczeństwa pojawia się też prawo przez ludzi stanowione. Można więc powiedzieć, że opozycja dane – wytworzone jest wspólnym mianownikiem opozycji natura – prawo, opozycji natura – kultura oraz opozycji prawo naturalne – prawo stanowione, ale w naturze będącej członem opozycji pierwszej i drugiej zawiera się idea konieczności, idea „praw natury”, które obowiązują zawsze i wszędzie, których nie sposób obejść lub złamać, tymczasem ludzie zawierają umowę społeczną i tworzą społeczeństwo, dlatego że obowiązujące w stanie natury prawo naturalne jest nagminnie łamane.

Autor *Dwóch traktatów o rządzie* utrzymuje, że stan natury „to stan wolności, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, co się komu podoba”⁴². Następnie Locke wyjaśnia:

W stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, przysłanymi na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, stworzonym na tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu będzie się podobać. Wszyscy zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury⁴³.

Prawo naturalne jest **prawem rozumu**, które „może być tylko odkryte i ogłoszone przez rozum”⁴⁴. Owo prawo naturalne, którego rozum ludzki nie tworzy, a jedynie odkrywa

⁴² J. Locke, *op. cit.*, s. 257.

⁴³ *Ibidem*, s. 258.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 287.

w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, ile *wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki* zgodnie z jej właściwym interesem i nie określa niczego więcej ponad to, czego wymaga dobro ogółu tych, którzy mu podlegają⁴⁵.

Prawo naturalne jest dane, ponieważ ludzie go nie wytworzyli, ale nie ma w sobie nic z konieczności „praw natury”. Bóg ustanowił prawo naturalne. Ustanowione przez Stwórcę prawo stanowi więź moralną, która zasadniczo łączy „cały rodzaj ludzki”, bo wszyscy ludzie „należą do wspólnoty natury”. Wystarczy jednak wypchnąć tych, których skóra jest „czarna” lub „czerwona” poza granice rodzaju ludzkiego, zakwestionować ich człowieczeństwo, i ta więź moralna nie wiąże już rąk.

Rozum

Umowę społeczną zawierają jednostki, które znajdują się w stanie natury, a więc jednostki, które mocą prawa naturalnego są równe i wolne, ale korzystając z tej wolności mogą tylko te jednostki, które są w stanie racjonalnie kierować swą wolą. Założenie, że jednostki zawierające umowę społeczną są racjonalne, ma dla tej teorii znaczenie fundamentalne i tym samym główną rolę w teorii umowy społecznej gra rozum. W *Dwóch traktatach o rządzie* rozum nie tylko odkrywa prawo naturalne, lecz także tworzy prawo stanowione, które jest „miernikiem dobra i zła”⁴⁶. Wydaje się, że w amerykańskiej zbiorowej filozofii rozum gra podobną, jeśli nie identyczną, rolę. Amerykanie uważają, że rozum wytwarza porządek prawa, odróżnia to, co ludzkie od tego, co zwierzęce w naturze oraz rozpoznaje co w naturze jest dobre, a co złe. W antropologicznym wariacie mitu o umowie społecznej rozum się nie pojawia, ponieważ zastąpił go język naturalny, który jest niezbędny do tworzenia kulturowych norm i reguł, natura zaś jest aksjologicznie neutralna – według Lévi-Straussa natura nie jest ani dobra, ani zła. Rozum tworzy normy i reguły prawa stanowionego (Locke), rozum tworzy również normy i reguły porządku prawa (Amerykanie), a język naturalny jest niezbędny do tworzenia norm i reguł składających się na kulturę.

Założenie o racjonalności jednostek zawierających umowę społeczną wiąże rozum z wolnością i równością, bowiem tylko człowiek obdarzony rozumem

⁴⁵ *Ibidem*, s. 287.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 329.

może być wolny (może kierować swą wolą) i równy innym obdarzonym rozumem (racjonalnym) jednostkom. Tym samym pojęcie **rozumu** wraz z założeniem o racjonalności mogą stać się narzędziami używanymi do ubezwłasnowolnienia tych ludzi, których racjonalność się kwestionuje. W ten właśnie sposób Locke odmawia prawa do wolności każdemu kto „nie używa rozumu” i zalicza do tej kategorii dzieci, obłąkanych, umyślowo chorych oraz idiotów. Dzieciom odmawia się prawa do wolności przejściowo, bo gdy osiągną określony wiek będą racjonalne, ale pozostali mogą być ubezwłasnowolnieni dożywotnio.

Kiedy zaś na skutek błędów, które mogą wystąpić w wyniku zwykłych procesów natury, ktoś nie osiąga takiego stopnia rozumu, jakiego wymagałaby zdolność do poznania prawa i do życia zgodnie z jego zasadami, *nie* będzie on *nie*gdy zdolny do bycia człowiekiem wolnym⁴⁷.

Lista jednostek, którym można odmówić prawa do wolności i równości, powołując się na założenie o racjonalności, wykazuje tendencję do wydłużania. Kobiety według Locke’a nie są racjonalne w tym samym stopniu, co mężczyźni:

Mimo że małżonkowie mają jeden wspólny interes, to przecież, jeśli pojmują go na różne sposoby, ich dążenia niekiedy będą się różniły. Dlatego konieczne jest, by ostateczna decyzja zapadała tam, gdzie istnieje władza, a więc przypadła naturalnie mężczyźnie jako zdolniejszemu i silniejszemu⁴⁸.

Przemawia tu przez Johna Locke’a zdrowy rozsądek XVII w., w ramach którego żona jest podporządkowana mężowi w sposób „naturalny”, ponieważ mężczyzna ma więcej rozumu i dysponuje większą siłą fizyczną. Rozum *Dwóch traktatów o rządzie* jest męskim rozumem, wolność, o której pisał Locke, jest dla mężczyzn. Locke ujawnia jednak, że ostatecznie wszystko zależy od tego, „gdzie istnieje władza”. Na początku ostatniej ćwiartki XVIII stulecia, gdy ogłaszano *Deklarację niepodległości*, sytuacja kobiet była zasadniczo taka sama. Mężczyźni byli racjonalni, a socjalizacja kobiet miała prowadzić do ich infantylizacji. Dlatego uniemożliwiano kobietom zdobycie wykształcenia, po które mogli sięgać mężczyźni. Kobiety miały być, do pewnego stopnia, jak dzieci i tak jak dzieci miały mieć rozumek, a nie rozum. Infantylizacja służyła

⁴⁷ *Ibidem*, s. 289.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 302.

wytwarzaniu i racjonalizowaniu podrzędnej pozycji kobiet w stosunku do mężczyzn, ale jako metoda wytwarzania i racjonalizowania rzeczywistości społecznej mogła być stosowana wobec każdej zdominowanej grupy. W pierwszej połowie XIX w. biali politycy i urzędnicy amerykańscy wprowadzili do obiegu terminologię, w ramach której prezydent Stanów Zjednoczonych nazywany był „Wielkim Ojcem”, a Indianie byli jego „dziećmi”⁴⁹. Afroamerykanie jeszcze w latach 50. XX w. w hollywoodzkich filmach byli przedstawiani jako dorośli o umysłowości dziecka. Tego rodzaju infantylizacja nie jest tak brutalna jak wypychanie poza granice rodzaju ludzkiego, kwestionowanie racjonalności nie jest tak brutalne jak kwestionowanie człowieczeństwa, ale ostatecznie jedno i drugie służy osiągnięciu tych samych politycznych, ekonomicznych i praktycznych celów.

Rozum amerykańskiej filozofii ludowej też może służyć dyskryminacji grup i jednostek. Amerykański „porządek prawa, oparty na rozumie” wytworzono m.in. po to, żeby wytyczyć granicę oddzielającą ludzkie od zwierzęcego, aby określić co jest dobre, a co złe w naturze oraz wskazać „nienaturalne” obszary natury. Tworzenie reguł i norm, które składają się na porządek prawa nie sprowadza się do tworzenia teoretycznych klasyfikacji, ale służy przede wszystkim praktyce. Dlatego jeśli zdrowy rozsądek w latach 50. i 60. XX w. podpowiadał Amerykanom, że homoseksualizm jest „nienaturalną czynnością seksualną” i złem, to takie klasyfikowanie homoseksualizmu przekładało się na otwarte lub milczące odmawianie homoseksualnym jednostkom pewnych praw i miało praktyczne konsekwencje. Wychodząc poza dziedzinę seksualności rozum tego rodzaju – decydujący co jest dobre, a co złe i wykrywający to, co „nienaturalne” w naturze – może w każdej dziedzinie życia identyfikować i wskazywać „obyczaje przeciwne rozumowi i moralności”.

Mito-ideologia i legalizm

W 1903 r. ukazał się drukiem szkic Durkheima i Maussa zatytułowany *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*, który kanonem antropologicznego i socjologicznego myślenia uczynił zasadę głoszącą, że struktura społeczna odciska się piętnem na kulturze. Prawie sześćdziesiąt lat później w książce *Totemizm dzisiaj* Lévi-Strauss pokazał, że są takie symbole i znaki, które mają charakter dystynktywny, ponieważ służą do wyrażania różnic dzielących społeczeństwo na segmenty czy klasy społeczne.

⁴⁹ H. Zinn, *op. cit.*, s. 186–187.

Hobbes i Locke uporządkowali zespół pojęć (stan natury, rozum, umowa społeczna, prawo naturalne, prawo stanowione, społeczeństwo), które trafiły do obiegu jako składniki mitu o umowie społecznej. Popularność tego mitu teoretycznego sprawiła, że jego składniki są jednocześnie pojęciami filozoficznymi i wyobrażeniami zbiorowymi. Struktura społeczna społeczeństwa angielskiego w XVII w. była ściśle powiązana z przekonaniem, że ludzie nie rodzą się równymi, a „pragnienie ziemi”, które popychało ludzi do podróży przez Atlantyk i toczenia wojen z Indianami było następstwem monopolu na posiadanie ziemi, który w siedemnastowiecznej Anglii miała szlachta. Dlatego w XVII w. w Anglii mit głoszący, że wszyscy ludzie są równi, był „postępowy”, bo pozwalał wyobrażać sobie strukturę społeczną alternatywną wobec tej istniejącej. Społeczeństwo, które pochodzący z Europy osadnicy tworzyli w Ameryce, odwołując się przy tym do mitu o umowie społecznej, nie zawierało klasy szlacheckiej urodzonych, ale jego struktura zawsze była zaprzeczeniem zasady głoszącej, że *all Men are created equal*. Związek łączący strukturę tego społeczeństwa z jego mitem założycielskim zawsze opierał się na kłamstwie.

System wyobrażeń zbiorowych składających się na mit o umowie społecznej i opisany przez Schneidera system wyobrażeń zbiorowej filozofii Amerykanów łączy podobieństwa rodzinne tak liczne, że nie mogą być przypadkowe. Ten sam w zasadzie zespół pojęć, który tworzy mit będący pewnego rodzaju teorią polityczną, gdzie indziej pojawia się jako zdroworoządkowa, ogarniająca rozległe obszary życia, teoria rzeczywistości. Gdy Schneider stwierdza: „w kulturze amerykańskiej uważa się, że rząd formułuje prawa i reguły w świetle rozumu”⁵⁰, to jego opis tej ludowej filozofii brzmi jak fragment streszczenia *Dwóch traktatów o rządzie*. Mit o umowie społecznej i amerykańska ludowa filozofia są dwiema częściami jednej mito-ideologii. Mito-ideologii przenikającej wiele obszarów życia i wpływającej na najróżniejsze praktyki społeczne.

Antropologiczny wariant mitu o umowie społecznej łączy rodzinne podobieństwa z obiema składowymi tej mito-ideologii, ale w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* „wszyscy ludzie” znaczy wszyscy ludzie. Problematiczne jest jednak twierdzenie, że próżnię, która powstaje tam, gdzie natura i instynkt się wycofały, wypełniają reguły i normy. Tym samym problematyczne staje się antropologiczne pojęcie kultury. Przeświadczenie, że jeśli ludzkie zachowanie nie jest porządkowane przez instynkty, to musi być organizowane przez reguły i normy, Pierre Bourdieu ironicznie nazwał legalizmem. Bez wątpienia istnieją takie praktyki społeczne, które podporządkowane są normom i regułom.

⁵⁰ D.M. Schneider, *op. cit.*, s. 109.

Poruszanie się samochodami po drogach jest nie do pomyślenia bez kodeksu drogowego. Bez reguł nie można grać w piłkę nożną i szachy. Normy prawne i moralne również się przydają. Bourdieu wskazuje jednak, że istnieją takie obszary życia, gdzie ludzkie zachowanie nie ma nic z instynktownych reakcji, a mimo to jest spontaniczne. W tych dziedzinach życia społecznego jednostki polegają na swoich *habitusach* (*habitus* to – najkrócej rzecz ujmując – struktura społeczna i kultura niejako zainstalowane w ciele jednostki). Ludzie mówią tak samo spontanicznie, jak oddychają czy chodzą, i nie muszą znać „reguł języka”, żeby mówić. Pomiędzy obszarami życia społecznego porządkowanymi za pomocą reguł i norm, a obszarami spontaniczności i swobody organizowanymi przez *habitus*, leżą obszary pośrednie i przejściowe, gdzie wiele różnych wykonanych IX Symfonii Beethovena powstaje, wychodząc od tego samego zapisu nutowego, a improwizacja jazzowa odchodzi i powraca do tematu.

Pierre Bourdieu zwrócił uwagę na dwuznaczność słowa „reguła”, które

używane jest najczęściej w znaczeniu *normy* społecznej wprost wyrażonej i *explicite* uznawanej (jak prawo moralne lub sądowe), a czasami w znaczeniu *modelu teoretycznego*, konstrukcji wypracowanej przez naukę do zdania sprawy z pewnych praktyk⁵¹.

Fałsz zdroworozsądkowej alternatywy, głoszącej, że albo geny albo reguły, jest maskowany przez tę dwuznaczność, która na dodatek łatwo prowadzi do sytuacji, w której człowiek opisujący praktyki społeczne swoje własne myśli umieszcza w głowach ludzi, których praktyki opisuje.

Summary

Kinship of Theories

Kinship of Theories compares three theories in order to show their common conceptual matrix. The three theories under discussion are (1) social contract theory of Thomas Hobbes and John Locke; (2) Claude Lévi-Strauss' theory organized around the contrast between nature and culture and the prohibition of incest; (3) American folk philosophy organized around the division of the universe into an order of nature and an order of law, and described by David

⁵¹ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 188.

Piotr Fabiś

M. Schneider. These three theories are interpreted as different manifestations of the same myth/ideology which provides, above all else, conceptual tools by which people living on both sides of the Atlantic Ocean think about their societies. The interpretation casts some light on current political events such as Brexit and the outcome of the United States presidential election of 2016.