

Andrzej GAŁGANEK

Poznań

## Antropofagia i stosunki międzynarodowe. Fabrykacja kanibalizmu i anarchiczności

**Streszczenie:** W artykule autor stawia tezę o analogii i dyskursywnych związkach między antropofagią i fabrykacją anarchiczności a nauką o stosunkach międzynarodowych i fabrykacją anarchiczności jako istoty międzynarodowości.

Odwołując się do tezy Williama Arensa o konieczności uznania antropofagii za dyskursywną praktykę w relacjach między społecznościami i w oparciu o wybrane relacje z podróży ukazano przyczyny i sposób fabrykowania kanibalizmu jako uzasadnienia dla praktyk podboju, kolonializmu, prozelityzmu i eksterminacji. Podobnie, odwołując się do analizy filozofii politycznej T. Hobbesa, ukazano brak zasadności w jej wykorzystaniu do sformułowania tezy o anarchiczności stosunków międzynarodowych jako najważniejszej regule według której są one zorganizowane. Autor stawia tezę, że fabrykacja anarchiczności jako istoty międzynarodowości była produktem rodzących się na przełomie XIX i XX wieku nauk politycznych i nauki o stosunkach międzynarodowych oraz prawa międzynarodowego.

Ostatecznie, tak jak dyskurs o kanibalizmie jest trudny do wymazania, równie trudno usunąć z nauki o stosunkach międzynarodowych tezę o ich anarchiczności definiującej narodowe tożsamości poprzez odniesienie do „innego”. W rezultacie fundament dla polityk zagranicznych nadal stanowią wyrastające z dyskursu o anarchiczności fabrykacje „innych”.

**Słowa kluczowe:** nauka o stosunkach międzynarodowych, antropofagia, anarchiczność, Hobbes, fabrykacja

---

**C**elem artykułu jest ukazanie analogii i dyskursywnych związków między antropofagią i fabrykacją kanibalizmu a nauką o stosunkach międzynarodowych i fabrykacją anarchiczności jako istoty międzynarodowości.

### Antropofagia i fabrykacja kanibalizmu

Przed pierwszą podróżą Kolumba (1492) w Europie posługiwano się greckim słowem antropofagia (gr. *anthropos* – człowiek, *phagein* – pożerać) na określenie ludzi zjadających innych ludzi. Społecznościom antropofagów wyznaczano szczególne miejsce w procesie mierzenia różnic i podobieństw między ludami. Najczęściej stanowili oni ilustrację absolutnej różnicy. Uznanie za antropofaga równało się pozbawieniu człowieczeństwa. Wśród autorów starożytnych, od Herodota poprzez Strabona do historyków rzymskich odnajdujemy liczne uwagi o antropofagii. Według Herodota, obrzeża znanego Grekom świata są zaludnione przez liczne narody antropofagów, takich jak na przykład Massageci zamieszkujący wschodnie regiony Morza Kaspijskiego. W średniowieczu okazji do tego typu imaginacji dostarczyły wyprawy krzyżowe. *Chanson de geste* z końca XII wieku opisuje wydarzenia z okresu pierwszej wyprawy, w których armia króla

Tafura, sprzymierzeńca chrześcijan, jest przedstawiana jako tłum prymitywnych dzikich preferujących jako pożywienie ludzkie mięso. Ocenę tę należy jednak zderzyć z treścią listu jednego z dowódców krzyżowców, do papieża Urbana II. W liście informuje on o strasznym głodzie, który dotknął krzyżowców zmuszając ich do żywienia się ciałami Saracenów (Maalouf, 2001, s. 39). W późniejszym okresie dla Europejczyków podstawowym źródłem informacji o zwyczajach innych ludów była relacja Marco Polo. Odwiedzając królestwo Ferlek na Sumatrze, Polo pisze o mieszkańcach miast, którzy nawrócili się na islam, ale „mieszkańcy gór żyją jak zwierzęta [...], jedzą mięso ludzkie oraz wszelkie inne, czyste i nieczyste” (Polo, 1993, s. 353).

Nowożytny kanibal rodzi się w europejskiej świadomości wraz z podróżami Kolumba. Zgodnie z relacją Kolumba od Arawaków z Hispanioli uzyskał on informację, że ich dzicy wrogowie Karibowie jedzą mięso pojmanych w bitwach nieprzyjaciół. Chociaż tłumacz Kolumba znał język Arawaków co najwyżej od sześciu tygodni jego charakterystyka Karibów okazała się niezwykle trwała. Nazwa „Karib” została zapisana jako „Kanib” i stała się podstawą określenia „kanibal” (Barnard, 2005, s. 324). W ten sposób nieeuropejskie słowo zostało użyte do nazwania grupy Karibów żyjących na Antylach. Z języka hiszpańskiego słowo *canibales* rozpowszechniło się we wszystkich językach europejskich. Pomimo braku danych, które można by uznać za przekonujące w tej kwestii oznaczało ono „dzikich jedzących ludzi”. Peter Hulme uważa to za charakterystyczną cechę całego kolonialnego dyskursu „tkanego” w tworzonej przez siebie przestrzeni bez istotnego związku z obserwacjami lub wymianami, w tym przypadku z natywnymi karaibskimi kulturami (Hulme, 1986, s. 15, 47).

Lekarz Diego Alvarez Chanca uczestnik drugiej podróży Kolumba do Ameryki w listopadzie 1493 roku opisuje rezultat eksploatacji wybrzeża jednej z wysp. Kapitan karaweli wszedł do chaty Indian, którzy uciekli na widok zbliżających się Hiszpanów. Kapitan zobaczył dwie papugi, wiele bawełny przygotowanej do przędzenia i trochę żywności. W szczególności jednak „[...] znalazł cztery lub pięć kości ludzkich ramion i nóg. Kiedy to zobaczyliśmy, zaczęliśmy podejrzewać, że były to wyspy tych Karibów, które są zamieszkałe przez ludzi, którzy jedzą ludzkie mięso” (Hulme, 1998, s. 16). Współczesny antropolog Gananath Obeyesekere uznaje tę relację za jeden z najwcześniejszych opisów „kanibalistycznej scenarii”: kilka kości leżących na ziemi zostaje uznanych za pozostałość po kanibalistycznym posiłku. Chanca, który nie był świadkiem tej sceny opisuje ją z rodzajem pewności, który będzie charakteryzował także inne opisy kanibalizmu i dzikości. Zazwyczaj informacji uzyskanej z drugiej ręki nadaje się pewności poprzez użycie w tekście zaimka „my” (Obeyesekere, 2005, s. 9). Na pocz. XVI wieku Peter Martyr d'Anghiera (1457–1526), urodzony we Włoszech historyk Hiszpanii i jej odkryć, kapelan Izabeli i Ferdynanda, w *De orbe novo* wyjaśnia przyczyny ucieczki mieszkańców Hispanioli na widok Hiszpanów. Otóż według późniejszych wyjaśnień uzyskanych od Indian, obawiali się oni, że do wyspy zbliżają się mieszkańcy innych wysp, dzicy „żywiący się ludzkim mięsem”, za których wzięli oni Hiszpanów. „Mieszkańcy Hispanioli, którzy są łagodnymi ludźmi, skarżyli się, że byli narażeni na częste ataki kanibali, którzy ładowali na wyspie i ścigali ich po lasach, podobnie jak czynią myśliwi polujący na dzikie bestie. Kanibale niewolili dzieci, które kastrowali, podobnie jak my robimy z karczakami i świnią, aby były bardziej tłuste na stole, a kiedy one urosną i staną się bardziej tłuste, jedzą je. Starsze osoby, które wpadną w ich ręce są zabijane i krojone na

kawałki jako pożywienie [...]. Nie jedzą oni kobiet, ponieważ uznają to za zbrodnię i niesławę. Jeśli pojną kobiety, utrzymują je i dbają o nie, ponieważ mogą one rodzić dzieci; podobnie jak my postępujemy z kurami, owcami, klaczami i innymi zwierzętami” (Martyr d’Anghera). Opisując drugą wyprawę Kolumba, Martyr informuje o jej dotarciu do „archipelagu kanibali”, o których słyszeli oni jedynie od tłumaczy, których Kolumb zabrał ze sobą z Hispanioli. Eksplorując jedną z wysp (Gwadelupę zwaną przez natywnych mieszkańców Caracueira), Hiszpanie natrafili na liczne wioski złożone z 20 do 30 chat, których mieszkańcy uciekli. Natrafiono także na ok. 30 kobiet i dzieci uprowadzonych z sąsiednich wysp i utrzymywanych jako niewolnicy lub w celu zjedzenia ich. W domach, jak opisuje Martyr, znaleziono kociołki z gęsiną wymieszaną z kawałkami ludzkiego mięsa. Inne części ludzkich ciał były nadziane na rożny i gotowe do pieczenia. Przeszukując inne chaty, Hiszpanie znaleźli kości ramion i nóg, które kanibale starannie przechowują używając ich do wytwarzania swoich strzał, ponieważ nie znają żelaza. Po kilku dniach Kolumb dał sygnał do odplynięcia, nie zabierając ze sobą żadnego kanibala (Martyr d’Anghera).

Ten opis praktyk kanibalistycznych dostarczył impulsu i wyobrażenia, które stało się popularne i szeroko rozpowszechnione w Europie. W 1503 roku wyobrażenie to staje się podstawą decyzji królowej Hiszpanii Izabeli zezwalającej na zgodne z prawem niewolnienie „tylko” tych amerykańskich Indian, którzy byli kanibalami. Hiszpańscy koloniści mają zatem ekonomiczny interes w przedstawianiu wszystkich natywnych mieszkańców Ameryki jako ludożerców. W 1510 roku papież Innocenty IV, uznając kanibalizm za grzech, zezwala chrześcijanom na jego karanie poprzez użycie siły. Nie budzi wątpliwości teza, że w XVI i XVII wieku liczni hiszpańscy autorzy rozpowszechniali niesprawdzone informacje o kanibalizmie natywnych populacji Nowego Świata, dostarczając uzasadnień dla niewolenia i handlu niewolnikami.

Jedną z ilustracji tego interpretacyjnego impulsu stanowi *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) Jeana de Léry (1536–1613). W swojej historii dostarcza on obrazu „prymitywnego świata”, w którym symbolem prymitywizmu i dzikości jest kanibal. Zarazem jednak daje przykład bardziej złożonego stosunku do kanibalizmu, posługując się nim zarówno jako bronią przeciwko katolicyzmowi, jak i w celu odzwierciedlenia własnego protestanckiego rozumienia wyłaniającego się nowożytnego świata. Interpretacja ta zaciemnia mocne rozróżnienie między jego europejskim „ja” i światem kanibali. Źródłem tej ambiwalencji mogą być złożone relacje de Léry zarówno z kanibalizmem, jak i religijną różnicą. Léry relacjonuje trzykrotne spotkania z kanibalizmem: w 1557 roku podczas swego pobytu wśród Indian Tupinambá, którzy według niego rytualnie zjadali pojmanych nieprzyjaciół; podczas swego powrotu do Francji na okręcie z niewystarczającą ilością żywności oraz w 1573 roku podczas trwającego przez 8 miesięcy oblężenia francuskiego miasta Sancerre przez katolickie wojska.

Jean de Léry urodził się w rodzinie francuskich hugenotów, a jego życie było kształtowane przez reformację i związane z nią wojny religijne. W 1555 roku Léry został uczestnikiem wyprawy dowodzonej przez Nicolasa Duranda de Villegaignon (1510–1571), której celem było założenie w Brazylii (w okolicach dzisiejszego Rio de Janeiro) francuskiej kolonii (tzw. „Francji Antarktycznej”). W wyprawie uczestniczyły dwa okręty z 600 żołnierzami i kolonistami, głównie francuskimi hugonotami i szwajcarskimi kalwinistami. Misja zyskała poparcie korony francuskiej (króla Henryka II) liczącej na założenie

nie kolonii w Brazylii i korzyści z pozyskiwania drewna oraz podważenie postanowień papieskiej bulli z 1493 roku przyznającej prawo do Ameryk Hiszpanii i Portugalii. Misja była podzielona religijnie, podobnie jak podzielona była Francja. Spory o kwestie eucharystyczne zakończyły się użyciem przemocy i śmiercią trzech kalwinistów. Villegaignon podjął decyzję o usunięciu kalwinistów z ufortyfikowanej wyspy nazwanej fortem Coligny. Przez prawie rok ich przetrwanie zależało od gościnności Indian Tupinambá. To doświadczenie dostarczyło materiału dla etnografii Léry'ego. Wskutek niekompetencji kapitana statku dramatyczna okazała się również jego podróż powrotna do Francji. Z powodu braku żywności zebrane okazy amerykańskiej fauny zostały zjedzone, zaś po powrocie do Francji kapitan statku ujawnił, że rozważał możliwość zabicia niektórych podróżnych w celu uzyskania pożywienia dla pozostałych.

Léry relację z podróży i pobytu wśród Tupinambá opublikował po dwóch dekadach od powrotu z Brazylii. Dwa powody wydają się uzasadniać ten odstęp. Po pierwsze, wskutek niepokoju we Francji Léry dwukrotnie tracił przygotowany do wydania tekst. Po drugie, motywem do publikacji wydaje się chęć odpowiedzi na dzieło franciszkanina André Théveta (1516–1590, *Cosmographie Universelle*, 1575), który był kapłanem wyprawy dowodzonej przez Villegaignon. Thévet opublikował w 1557 roku, krótko po swoim powrocie, książkę (*Singularities de la France Antartique*), która przyniosła mu sławę i wyznaczyła sposób myślenia o brazylijskich Indianach w Europie. W nowej książce Thévet dodał fragmenty, w których za winnych upadku misji do Brazylii uznawał kalwinistów. Thévet był kapłanem Katarzyny Medycejskiej i kartografem króla Francji Karola IX, a więc osobą ściśle powiązaną z centrum katolickiej władzy. Publikacja Léry'ego ukazała się trzy lata po książce Théveta. We wstępie de Léry informuje, że jednym z motywów napisania historii podróży do Brazylii było dostarczenie prawdziwych informacji i podważenie świadomych kłamstw Théveta (Léry, 1992, s. XLVI). Protestanci dążyli do ustanowienia fundamentu dla ich moralnego i intelektualnego wpływu na sposób, w jaki odkrycie i ekspansja w Nowym Świecie będą rozumiane w Europie. Prawdopodobnie, zarówno Léry, jak i Thévet uzupełniali swoje bezpośrednie doświadczenia z Brazylii informacjami z innych źródeł (Whatley, 1992, s. XXI).

Po masakrze hugenotów w dniu św. Bartłomieja de Léry schronił się w Sancerre, które od stycznia do sierpnia 1573 roku było oblegane przez wojska katolickie. Jego doświadczenia z głodem pozwoliły mu na przekazanie głodującym w oblężeniu wiedzy o przygotowaniu szczurów i skór do jedzenia. Głód zmusił jednak wielu rodziców do zjadania swoich zmarłych dzieci. Doświadczenie to skłaniało de Léry'go do dokonania porównania w *Histoire* między zrytualizowanym kanibalizmem Tupinambá a przypadkami antropofagii we Francji (Léry, 1992, XVII). Wskazując na człowieczeństwo Tupi Léry krytykuje własną kulturę i tragiczne doświadczenie religijnych walk. Ustanawia krytyczny dystans, dokonując swoistego odwrócenia perspektywy polegającego na uwypukleniu szacunku dla innych kosztem własnej kultury.

Ze wszystkich ludów napotkanych przez Europejczyków w XVI wieku Tupinambá wpłynęli w największym stopniu na europejską wyobraźnię. Stali się oni alegoryczną postacią „Ameryki”. Żyli w bujnym tropikalnym środowisku kolorowej flory i fauny, a ich fizyczność była zgodna z europejskimi standardami piękna. Figuracja Ameryki oparta na stylizowanym obrazie Tupinambá dominowała na XVI i XVII-wiecznych obrazach, freskach i miedziorytach.

W *Historie* Léry stara się znaleźć własną drogę między tymi różnymi przedstawieniami odnotowując rozbieżności między tym co słyszał, a tym co widział. Przede wszystkim odrzuca on wszystkie informacje o monstrialności Indian. W istocie są według niego nawet bardziej „normalni” niż my: silniejsi, bardziej krzepcy i wolni od cielesnych deformacji. Dożywają stu lat ponieważ wszyscy piją wodę ze „źródła młodości” i nie troszczą się o sprawy tego świata, podczas gdy Europejczycy piją niezdrową wodę podejrzliwości i chciwości. Nie tylko nie są oni owłosieni wbrew europejskim mitom o dzikim człowieku, ale czynią swoją nagość jeszcze bardziej nagą usuwając włosy z ciała i twarzy. Cuda Ameryki, różnica, której Léry nigdy nie omieszcza wskazać, jest jednak raczej nowym objawieniem możliwości Boga. Stąd, wielki błąd Tupi polega na oddawaniu naturze tego, co powinno zostać oddane boskiemu stwórcy. Jak bardzo są oni odlegli od takiej wiedzy ukazują rozdziały *Histoire* o wojnie, o religii i o kanibalizmie. Tupi nie walczą o ziemię, łupy czy okup. Walczą motywowani zemstą. Léry jest świadomy, że walka o honor jest równie śmiertelna w Brazylii, jak i we Francji. Zjawiskiem obecnym we wszystkich sporadycznych walkach toczonych przez Tupi jest jednak rytualne zabijanie i spożywanie pojmanych wrogów. W europejskiej kulturze akt antropofagii jest jednym z najbardziej zakazanych. Uniemożliwia on sympatię czy zrozumienie dla tych, którzy go dokonują.

Stosunkiem europejskich podróżników do Nowego Świata kierowały zatem różne dyskursy o kanibalizmie. Po pierwsze, antropofagiczna metafora znajdowała się w centrum protestanckich polemik wokół eucharystii i transsubstancjacji (przemiany chleba i wina w ciało i krew Jezusa). Po drugie, czytelnicy Léry’ego posiadali informacje o rzeczywistym kanibalizmie, do którego dochodziło podczas wielu wojennych oblężeń. W rezultacie w ocenie Léry’ego kanibalizm nie dyskwalifikuje Tupi jako członków rodzaju ludzkiego. Rozumie on, że kanibalizm ten jest przede wszystkim aktem rytualnym. Właśnie ten jego aspekt czyni go aktem możliwym do interpretacji. Ofiara antropofagii jest nieprzyjacielem. W jednej z faz tego rytuału ofiara zostaje włączona do wspólnoty, w innych fazach wykluczona z niej. Rytuał pozwala jej na moment oporu, w którym może ukazać swoją godność i wartość. Zabicia dokonuje się bez tortur. Kanibalistyczna uczta jest wydarzeniem społecznym. Ugotowane mięso ofiary zostaje rozdzielone między poszczególne grupy w geście solidarności. Jedna grupa potwierdza swoją integralność i siłę poprzez uszkodzenie innej. Jeńcowi oczekującemu na egzekucję, niekiedy wiele miesięcy a nawet lat, przysługuje żona. W oznaczonym dniu – pisze Léry – do niej należy prawo spożycia mięsa męża i dzieci urodzonych z takiego związku. Léry podkreśla, że ponieważ został włączony do wspólnoty z trudem uniknął spożycia przeznaczonej dla niego części (Léry, 1992, s. XXVIII). Okropność tego obyczaju, jak mówi Léry, stawia włosy na głowie. Jednak wydarzenia, których doświadczył we Francji – ludzki tłuszcz sprzedawany po najwyższej cenie, ludzkie serce pieczone na węglach – wydają się znacznie gorsze, ponieważ są oznaką załamania się europejskiego porządku. Stanowią rodzaj konwulsji, bezkształtnej, aberracyjnej manifestacji dzikości, w której sąsiad pożera sąsiada. Léry ułatwia europejskiemu czytelnikowi zrozumienie, że społeczność Tupinambá jest równie złożona jak społeczności Europy, a zarazem bardziej ludzka. Dlaczego potępiać przemoc gdzie indziej, skoro w domu istnieje takie samo okrucieństwo. Przemoc walk religijnych we Francji jest bardziej barbarzyńska i okrutna niż przemoc „dzikich”, ponieważ Francuzi zabijają Francuzów, podczas gdy Tupi „jedynie” jeńców wojennych.

W XVII wieku najbardziej znaną pracą o kanibalistycznych praktykach były *Comentarios Reales de los Incas* (1609) napisane przez potomka hiszpańskiego kapitana i inkaskiej księżniczki, Garcilaso de la Vega. Komentarze te czytali, między innymi, John Locke, Samuel Pufendorf i Thomas Hobbes (Avramescu, 2009, s. 17). Vega w historii ludów andyjskich wyróżnił dwie epoki: okres cywilizowanych inkaskich królów, który nastąpił po dzikiej i prymitywnej erze trwającej jeszcze w górskich regionach, do których władza królów nie sięgała. „Furia” jedzenia ludzkiego mięsa jest, według jego wyjaśnień, silniejsza u Indian żyjących w gorących klimatach. W dzikiej erze, przed cywilizującym działaniem Inków, kanibalizm był instytucją społeczną, a nie aberracją jednostek.

Ustalenia pionierskiej pracy Williama Arensa *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia* (1979) zmuszają do uznania antropofagii za dyskursywną praktykę w relacjach między ludami. Arens dowodzi, że teza o kanibalizmie rozumianym jako zjadanie innych ludzi w celu zaspokajania swoich potrzeb żywnościowych nie ma żadnych podstaw empirycznych. „[W] wyniku badań naukowych, rozmów z kolegami i pewnej dozy własnych przemyśleń nie dowierzam istnieniu rzeczywistych aktów ludożerstwa jako gdziekolwiek i kiedykolwiek aprobowanej praktyki” (Arens, 1979, s. 36). Nie istnieją żadne świadectwa materialne – dowodzi Arens – pozwalające w jakimkolwiek przypadku potwierdzić występowanie kanibalizmu jako wzorca kultury, czy to ze względów rytualnych, czy z powodu preferencji kulinarnych (Arens, 1979, s. 187). Obok samej analizy problemu antropofagii pojawia się zatem inny, równie ważny wątek: „[u]kazanie, w jaki sposób pewna idea, prawdziwa bądź fałszywa, staje się częścią skonwencjonalizowanego zasobu wiedzy” (Arens, 1979, s. 37). Kanibalizm jest ideą, która imputuje „innemu”, „dzikiemu”, „obcemu”, że praktykuje tabuizowane we wszystkich kulturach jedzenie ludzi. Polityczne implikacje tej imputacji znajdują wyraz w rasistowskim stereotypie używanym w jednej z najstarszych taktyk oczerniania w etnicznej polityce, której celem jest degradacja innego (Conkilyn, 2001, s. 3).

Oskarżenie o kanibalizm należy zatem uznać za jedną z fundamentalnych idei określających interakcje między społeczeństwami. W większości dyskursów pełniło ono funkcję uzasadniająca podbój, kolonializm, prozelityzm i ostatecznie eksterminację. „O wiele prostsze jest zakwalifikowanie całych grup do kategorii kanibali. Dla wszystkich zainteresowanych jest to oczywistość, pozwalająca łatwiej usprawiedliwić działania wojenne i eksterminacje, gdy tymczasem za bardziej wyrafinowane formy przemocy, takie jak niewolnictwo bądź kolonizacja, rzeczywistą odpowiedzialność ponoszą «dawcy kultury» przybywający z zewnątrz. Połowa ludzkiej populacji na świecie została «ocalona» tą drogą przed swoimi lub sąsiadów najgorszymi upodobaniami” (Arens, 1979, s. 191).

W licznych relacjach z podróży odkrywczych można natrafić na informacje, że oskarżenie to formułowali wobec siebie także ludy natywne. W części dyskursów oskarżenie o kanibalizm służyło podkreśleniu zagrożenia, a tym samym mobilizowaniu atakowanej wspólnoty. Gananath Obeyesekere podkreśla, że dyskursy o kanibalizmie konstruowane przez Maorysów i inne ludy polinezyjskie były nie tylko sposobem obrony przed Europejczykami, ale także formą kontrataku, wykorzystaniem określonej formy terroru przeciwko innej formie. Uczestniczący w drugiej podróży Jamesa Cooka na morza południowe Johann R. Forster, pisząc w swojej relacji o ludzie Tanna z Nowych Hebryd, podkreśla jego niechęć do pokazywania przybyszom swoich siedzib, żon i dzieci poprzez formułowanie groźby śmierci i ryzyka zjedzenia. Tego rodzaju kanibalistyczny dyskurs

można interpretować jako broń słabych zastosowaną w określonym politycznym i ekonomicznym kontekście (Obeyesekere, 2005, s. 53).

Europejczycy konstruowali ideę o kanibalizmie w Nowym Świecie jako ilustrację dzikości i zła jego mieszkańców. Idea ta dostarczała legitymizacji każdemu środkowi mającemu służyć wyrugowaniu kanibalizmu i zabezpieczała przed wszelką krytyką niemoralności kolonialnych projektów realizowanych przez Europejczyków. Wyobrażona sekurytyzacja kanibala pozwalała tworzyć świat, w którym mógł dominować dyskurs jego unicestwienia. Kanibalizm stawał się najważniejszym składnikiem metafizyki dzikości na każdym poziomie tego dyskursu. Bez znaczenia pozostawała kwestia czy społeczeństwa, z którymi Europejczycy wchodzili w kontakt kultywowały w jakiegokolwiek formie „rytualną antropofagię”. Kanibalizm znajdowano w każdej części świata po XV wieku, a skoncentrowana na nim metafizyka dzikości pozostała strukturą długiego trwania (Obeyesekere, 2005, s. 153).

Uderzająco podobny mechanizm nadal rodzi fabrykacje (dyskursy), które dominują w stosunkach międzynarodowych w odniesieniu do wielu kontrowersyjnych zjawisk, na przykład, terroryzmu, bezpieczeństwa jako odpowiedzi na fabrykowany brak bezpieczeństwa czy anarchiczności systemu międzynarodowego. Mechanizm ten powoduje, że zachowania związane ze stosowaniem przemocy nadal dominują nad opcjami jej pozbawionymi.

### **Thomas Hobbes: (kanibale) i fabrykacja anarchiczności w stosunkach międzynarodowych**

Indianie, którzy „spowodowali”, że antropofagia stała się podstawą fabrykacji kanibalizmu, odegrali w 2 poł. XVII wieku równie kluczową rolę w ewolucji „nauki o polityce”. Większość autorów uważa, że racjonalistyczna filozofia polityczna Thomasa Hobbesa nie wymaga historycznej i antropologicznej weryfikacji. Fakt, że w *Lewiatanie* znajdują się tylko trzy odwołania do Ameryki wydaje się potwierdzać to stanowisko. Tym samym można twierdzić, że Hobbesowska koncepcja człowieka w stanie natury była hipotezą skonstruowaną na drodze „psychologicznego wejrzenia” w naturę człowieka lub uniwersalizacji kondycji człowieka w XVII-wiecznej Anglii. Hobbes był jednak świadomy, że bez historycznych danych jego atak na tradycyjny Arystotelesowski pogląd o człowieku jako zwierzęciu z natury społecznym nie zostanie zaakceptowany przez współczesnych mu czytelników. Sceptykom, którzy nie akceptowali jego wizji, że życie człowieka w stanie natury było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (Hobbes, 1954, s. 110), Hobbes odpowiadał, że jest wiele miejsc, w których ludzie tak właśnie żyją. Podając przykład przywoływał „dzikich ludzi w wielu miejscach Ameryki” (*De cive*, 1642). Dla poparcia swojej tezy, że naturalna wolność jest równoznaczna z brakiem społeczeństwa i antyspołecznym zachowaniem, a tym samym anarchią, Hobbes sugerował swoim czytelnikom analizę własnego zachowania, gdy uzbrojeni opuszczają swój dom. Nie trzeba przypominać, że współczesna antropologia całkowicie odrzuca stanowisko Hobbesa w kwestii hipotetycznego stanu natury. Jednak bardziej znaczący jest fakt, że w licznych współczesnych i dostępnych Hobbesowi pracach pośrednio lub wprost także odrzucano jego koncepcję (Boucher, 2008, s. 111–114). Teza o wojnie

wszystkich ze wszystkimi w stanie natury nie znajdowała również poparcia w relacjach z podróży „odkrywczych” do Ameryki. Jednak w metafizyce dzikości jako stanu natury obok niewielu pozytywnych cech (szlachetności dzikiego i jego wolności od ograniczeń, jakim podlegały ówczesne społeczeństwa europejskie) zdecydowanie dominowały komponenty negatywne: brak instytucji społecznych, satanizm, brak cywilizowanej moralności. Uważano, że braki te były źródłem aktów brutalności u dzikich, dzieciobójstwa, kazirodztwa, sodomii i kanibalizmu.

W 1976 roku Michel Foucault wygłosił wykład zatytułowany *Spółczesność musi być broniona*. Wykład ten był w istocie polityczną teorią wojny. Dyskurs o wojnie i podboju stanowił „zasadę analizy”, której celem było poznanie zarówno rozwoju historycznego, jak i rzeczywistości stosunków władzy. Foucault koncentrował się w swoich rozważaniach na odrębności dyskursu o wojnie i „prawno-politycznej teorii suwerenności”. Dla Foucaulta przykładowym tekstem ilustrującym „prawno-polityczną teorię suwerenności” był *Lewiatan* T. Hobbesa. Według Foucaulta u podstaw suwerenności leży strach i akt odrzucenia tego strachu może nastąpić poprzez poddanie się porządkowi suwerenności i prawnemu reżimowi absolutnej władzy. Wola wybrania życia a nie śmierci jest podstawą suwerenności konstytuowanej na bazie instytucji i umowy. Suwerenność jest zawsze formowana od dołu, w oparciu o wolę tych, którzy boją się śmierci. Stąd punktem wyjścia każdej teorii politycznej jest problem „braku porządku” i „strachu” oraz potrzeba przewyciężenia ich obu. Stąd nieustanna dominacja dyskursu o „braku porządku” i „strachu”, które musi zastąpić dominacja i władza oraz tezy, że tylko w ten sposób można rozwiązać problem rządzenia innymi. Również w konstruktywistycznej interpretacji Hobbes nadal jest obecny w centrum debat metodologicznych w nauce o stosunkach międzynarodowych (racjonalizm–reflektywizm, idee–empiria, teoria–praktyka). Hobbesowski „stan natury” tym razem nie zakorzenia się w naturalnej ludzkiej agresywności czy w „dylemacie bezpieczeństwa”, ale dotyczy on bardziej fundamentalnych kwestii wiedzy, legitymizacji i społecznie konstruowanego działania. Sceptycyzm Hobbesa tworzy właściwy kontekst dla jego filozoficznego i politycznego projektu. Za jego najważniejsze elementy w interpretacji konstruktywistycznej uznaje się tezę o indeterminizmie wiedzy zmysłowej i przyjęcie radykalnego nominalizmu oraz przekonanie, że ten indeterminizm powinien stanowić podstawę rozumienia problemu porządku politycznego i sposobu jego rozwiązania. „*Dobro i zło* to nazwy, co oznaczają nasze apetyty i awersje, które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi. [...] Co więcej, ten sam człowiek w różnym czasie jest różny [...]. A stąd powstają spory, dysputy i wreszcie wojna” (Hobbes, 1954, s. 140–141). Pogląd ten prowadzi Hobbesa do akceptacji nominalizmu i podkreślenia w związku z tym szczególnej roli języka i definicji w procesie rozumienia. Znaczenie nadawane wyrazom zawsze zależy od osoby, która ich używa. „Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzdargy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy; pochodzi ona od osoby człowieka (tam, gdzie nie ma społeczności) albo od osoby tego, kto społeczność reprezentuje (tam gdzie ona istnieje); albo od rozjemcy czy sędziego, którego ludzie, niezgodni między sobą, wspólnie wyznaczają, i którego orzeczenie uznają regułą w tej sprawie” (Hobbes, 1954, s. 45). Dla Hobbesa, prawda nie jest obiektywną cechą rzeczy, nie jest relacją między językiem i pozajęzykową rzeczywistością, ale raczej funkcją logiki i języka. Wiedza empiryczna jest



zatem zawsze hipotetyczna. Wiedza racjonalna, jak język, jest konsekwencją formalnych definicji i reguł ustanawiających relacje. Rozwiązanie proponowane przez Hobbesa wyrasta z jego racjonalizmu i przekonania, że uniwersalne podstawy działania można znaleźć w pragnieniu samozachowania i strachu przed gwałtowną śmiercią (Williams, 1996, s. 217–218). Strach przed śmiercią oraz nadzieja na poprawę warunków życia skłaniają ludzi do pokoju. Korzystając z rozumu człowiek potrafi wskazać jego niezbędne warunki. „Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury” (Hobbes, 1954, s. 112). Znajomość tych praw stanowi istotę filozofii moralnej. Jednak przestrzeganie praw natury przez ludzi z własnej woli jest przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronnictwość, pychy i zemsty. Dlatego, pokój bez miecza jest tylko słowem i nie ma wystarczającej mocy, aby zapewnić człowiekowi bezpieczeństwo. „Gdybyśmy mogli wyobrazić sobie, że wielka mnogość ludzi godzi się przestrzegać sprawiedliwości i innych praw natury bez mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to wówczas moglibyśmy równie dobrze wyobrazić sobie, że cały rodzaj ludzki czyni to samo; a wówczas nie byłby potrzebny żaden rząd państwowy ani państwo w ogóle, panowałyby bowiem pokój bez poddania ludzi przymusowi” (Hobbes, 1954, s. 149). Ponieważ jednak zgoda między ludźmi opiera się na ugodzie, która jest sztuczna, aby uczynić ją stałą i trwałą potrzebna jest moc, która wszystkich ludzi trzyma w strachu i kieruje ich działaniami dla dobra powszechnego. Jedynym sposobem na ustanowienie takiej mocy jest przeniesienie mocy i siły wszystkich ludzi na suwerena (jednego człowieka lub zgromadzenie ludzi) ucieleśniającego państwo. „Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę, nazywa się *państwem*, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę” (Hobbes, 1954, s. 151). Uprawnienia suwerena są niepodzielne i wzajemnie powiązane. Na przykład, jeśli suweren odda komuś siły zbrojne, to na próżno zachowuje dla siebie moc orzekania sądowego, bowiem brakować mu będzie mocy wykonania praw. Suweren powinien jednak unikać prowadzenia polityki, której skutkiem może być bunt rządzonych. Pomimo prawa suwerena do działania, które uzna za słuszne, powinien on prowadzić swoją politykę w sposób, który uchroni go przed utratą akceptacji jego władzy w formie buntu. Ten wymóg racjonalnego działania nakłada istotne ograniczenia na działanie państwa, zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zewnętrznej. „Uważa się, że zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tak długo i nie dłużej, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać. [...] I choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwałtownej nie tylko w wojnie z obcymi, lecz również, wskutek niewiedzy i namiętności ludzkich, ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej” (Hobbes, 1954, s. 195–196). I chociaż Hobbes nie jest wielkim optymistą w ocenie zdolności ludzi do właściwego działania, jest przekonany, że dostarcza ostatecznej odpowiedzi w kwestii problemu porządku politycznego. Odpowiedzi, na jaką pozwalają ograniczenia ludzkiej wiedzy. Według Michaela C. Williamsa odpowiedź ta jest kluczowa nie tylko z punktu widzenia Hobbesowskiej teorii rządu, ale również jego sposobu rozumienia stosunków międzynarodowych (Williams, 1996, s. 222). Dylemat Hobbesowski znajduje ostatecznie wyraz w przekonaniu, że istoty ludzkie nie dysponują żadnym naturalnym sposobem uzgadniania co jest istotą rzeczy, co jest

rzeczywistym światem, ani w empirycznym, ani moralnym sensie. W Hobbesowskim świecie nie istnieją obiektywne fakty, do których można się odwołać w celu rozwiązania tego dylematu. Prawa natury dostarczają częściowego rozwiązania, a ich prawomocność podważa związany z nimi sceptycyzm i jego konsekwencje; rozumienie dobra i zła, nie- sie ze sobą korzyści, ale i zagrożenia wynikające z nieuchronnego relatywizmu.

Hobbes w swojej analizie historii dostrzega dokonujące się przemiany w stosunkach międzynarodowych, na przykład, eliminację wypraw łupieżczych prowadzonych przez niewielkie grupy zbrojne czy eliminację piractwa. W sferze normatywnej, zmianę uznaje za możliwą poprzez udzielanie rad suwerenowi, jak prowadzić politykę zagraniczną, podkreślanie roli handlu, edukacji publicznej, tworzenie prawa i zmianę stosunku do wojny. Wszystko to świadczy o przekonaniu Hobbesa, że postęp w stosunkach międzynarodowych jest pożądanym i możliwym. Jest jednak przepełniony pesymizmem, co do możliwości realizacji w praktyce jego doktryny. „A teraz zważywszy, jak różna jest ta doktryna od praktyki ogromnej części świata, a zwłaszcza tych krajów Zachodu, które otrzymały swą naukę moralną z Rzymu i z Aten; i jak wielkiej głębi filozofii moralnej potrzeba tym, którzy mają w swych rękach wykonywanie władzy suwerennej, skłonny jestem myśleć, że ta moja praca jest tak samo bezużyteczna jak *Państwo Platona*” (Hobbes, 1954, s. 328).

Zazwyczaj ten opis świata społecznego (stosunków międzynarodowych) jest traktowany jako tym bardziej trafny im bardziej sięgamy w przeszłość. Tymczasem, koncepcja międzynarodowego stanu natury Hobbesa rzadko stanowiła przedmiot rozważań i komentarzy przed XX w. Więcej uwagi poświęcano jego naturalistycznej koncepcji prawa narodów. Wyjątkiem był Gottfried W. Leibniz akceptujący Hobbesowski obraz „gladiatorów” stosunków międzynarodowych.

Wcześni komentatorzy stanowiska Hobbesa krytykowali jego koncepcję stanu natury między jednostkami, zarzucając jej niemożliwe do obrony założenie dotyczące ludzkich motywacji (Grocjusz) lub nakładanie cech społecznego stanu ludzkości na hipotetyczny stan przedspołeczny (Montesquieu i Rousseau). I chociaż w krytyce tej nie odnajdujemy wyraźnie sformułowanego stanowiska o nieadekwatności Hobbesowskiej koncepcji stosunków międzynarodowych, to brak w dziele Hobbesa jakichkolwiek empirycznych analiz stosunków międzynarodowych (podobnie jak w dyskursie o kanibalizmie) powodował, że w istocie przez prawie dwa wieki milczano na temat.

Jeszcze w XIX wieku w żadnym z pierwszych podręczników do stosunków międzynarodowych, ani też w badaniach myśli Hobbesowskiej nie uznawano nawet za konieczne wskazania Hobbesa jako teoretyzującego o stosunkach międzynarodowych. Na przykład, Hobbes nie pojawia się obok Hugo Grocjusza i Samuela Pufendorfa w szeroko używanym w 2 poł. XIX w. amerykańskim podręczniku do stosunków międzynarodowych Theodore'a Woolseya (*Introduction to the Study of International Law*, 1860). Podobnie żaden z XIX-wiecznych brytyjskich badaczy Hobbesa nie omawia jego koncepcji stosunków międzynarodowych lub prawa narodów (Armitage, 2006, s. 231).

Hobbes nie był zatem identyfikowany jako teoretyk międzynarodowej anarchii dopóki nie został ustanowiony konsensus, że jest ona istotą stosunków międzynarodowych. Fabrykacja anarchiczności jako istoty międzynarodowości była produktem rodzących się na przełomie XIX i XX wieku nauk politycznych i prawa międzynarodowego. Fabrykacja ta opierała się na tezach, z których każda została wyrażona wcześniej nim „dyskurs

o anarchii” mógł być uważany za prawomocny i spójny. Po pierwsze, na tezie, że „wewnętrzność” i „międzynarodowość” są analitycznie odrębne. Po drugie, że zasady właściwe każdej z tych sfer mogą być zidentyfikowane i odróżnione. Tylko wtedy można uznać państwa za niezależne wobec siebie i równe. A ponieważ rozumie się je atomistycznie, w sposób nieunikniony prowadzi to do antagonizmu między nimi. W sytuacji braku jakiegokolwiek zewnętrznej władzy o wzajemnych stosunkach między państwami decyduje siła. We współczesnej nauce o stosunkach międzynarodowych w mocniejszej lub słabszej formie teza ta jest akceptowana przez wszystkie teorie głównego nurtu: neorealizm i neoliberalizm, przedstawiciele *szkoły angielskiej*, a także różne warianty teorii konstruktywistycznej (Alexander Wendt).

Tymczasem Hobbesowskie połączenie prawa natury z prawem narodów nie uzasadniało takiego ostrego analitycznego rozróżnienia między sferą wewnętrzną i zewnętrzną (Gałganek, 2010, s. 7–22). Hobbes wyraźnie wskazuje na normatywny charakter praw natury. Obowiązują one *foro interno*, mówią, jak być powinno. „Prawa natury są niezmiennie i wieczne, albowiem niesprawiedliwość, niewdzięczność, arogancja, pycha, niesłuszność, stronnictwo i rzeczy podobne nigdy nie mogą się stać zgodne z prawem. Nigdy bowiem nie może być tak, iżby wojna zachowywała życie, a póki je niszczył” (Hobbes, 1954, s. 140). Prawa natury nie zawsze jednak obowiązują *foro externo*, tzn. nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Okoliczności mogą bowiem powodować, że działając zgodnie z nimi narażamy się na utratę własnego życia. Jest tak dlatego, że te „wskazania rozumu ludzie zwykli oznaczać mianem praw, lecz niesłusznie. Są to bowiem tylko konkluzje czy twierdzenia, dotyczące tego, co prowadzi do zachowania i obrony człowieka, gdy tymczasem prawo w ścisłym znaczeniu jest słowem tego, kto ma uprawnienie, by rozkazywać innym (Hobbes, 1954, s. 141). Ponadto, „[w]iększość ludzi w bardzo małej mierze jest zdolna przestrzegać powyżej sformułowanych praw, choćby je znała, a to ze względu na zdrożne pragnienie natychmiastowej korzyści” (Hobbes, 1956, s. 252). I tak jak w stanie natury, kiedy ludzie żyli w małych grupach, rabunek i grabież wzajemna były rzemiosłem, tak dzisiaj czynią miasta i królestwa. „Miasta i królestwa [...] rozszerzają (dla własnego bezpieczeństwa) swoje posiadłości pod pretekstem niebezpieczeństwa i obawy napadu albo pomocy, jaka może być dana napastnikom, i starają się w granicach swojej mocy podporządkować sobie lub osłabić swoich sąsiadów otwartą przemocą i ukrytymi machinacjami, z braku innego zabezpieczenia; czynią to słusznie i w późniejszych wiekach wspomina się o tym z szacunkiem” (Hobbes, 1954, s. 148).

Hobbes, opisując stosunki między państwami, często odwołuje się do analogii z życia jednostek, nad którymi nie ma władzy. „Oto bowiem między ludźmi, nad którymi nie ma władzy, jest nieustanna wojna każdego człowieka z jego sąsiadami [...]. Podobnie, gdy państwa nie zależą zupełnie jedno od drugiego, każde z nich (nie zaś każdy człowiek z osobna) posiada wolność absolutną i może czynić, co uzna [...] za najbardziej korzystne. Ale z tym żyją te państwa w stanie nieustannej wojny i w stałej gotowości bojowej, granice ich są obstawione wojskiem, a działa wymierzone są przeciw wszystkim sąsiadom naokół” (Hobbes, 1954, s. 189–190). Ateńczycy i Rzymianie tworzyli państwa – pisze Hobbes – by się przeciwstawiać innym państwom albo na nie napadać. Zatem, aczkolwiek Hobbes uważał, że brak bezpieczeństwa jednostek w stanie natury nie jest podobny do tego wynikającego z rywalizacji między suwerenami, uznawał istotność ana-

logii stosunków między jednostkami do stosunków między państwami jako osobami międzynarodowymi.

Jednak Hobbesowska koncepcja prawa municypalnego prowadziła do bardzo odmiennych konkluzji o rozdziale między „międzynarodowością” i „wewnętrznością” i o naturze stosunków międzynarodowych. Dla XIX-wiecznych angielskich utylitarystów, Jeremy Bentham, Jamesa Milla i Johna Stuarta Milla, Hobbes był nie tyle twórcą międzynarodowego prawnego naturalizmu, lecz ojcem prawnego pozytywizmu i nie inspirował w sposób bezpośredni koncepcji stosunków między państwami jako fundamentalnie anarchicznych. To raczej nasza dyscyplina, nauka o stosunkach międzynarodowych, niepewna swego przedmiotu i naukowości sfabrykowała nieszczęsny „dyskurs o anarchii” w stosunkach międzynarodowych, zawłaszczając Hobbesa w celu poparcia swojej fabrykacji. Dyskutując nieprzerwanie o własnych słabościach, a w istocie braku zdolności do sformułowania najprostszych tez ogólnych, nauka o stosunkach międzynarodowych karmi się nieustannie brakiem jakiegokolwiek kumulacji wiedzy. Rozczarowany brakiem postępu Kenneth Waltz, najpoważniejszy zwolennik tezy o anarchiczności stosunków międzynarodowych, narzekał, że w naszej dyscyplinie nie tylko wiedza, ale nawet krytyka się nie kumuluje. Nie dziwi zatem, że Hobbes przez teoretyków stosunków międzynarodowych został retrospektywnie i prezentystycznie uznany za fundatora nowożytnej myśli o stosunkach międzynarodowych i wynalazcę fundamentalnego rozdziału między „wewnątrz” i „na zewnątrz”.

Rozdział ten został wzmocniony kolejną dychotomią, również traktowaną jako dziedzictwo Hobbesa, między wewnętrzną rzeczywistością prawa pozytywnego i zewnętrzną rzeczywistością podlegającą prawu natury i narodów. Z narodzinami pozytywnego prawa międzynarodowego po kongresie wiedeńskim (1815), Hobbesa zaczęto identyfikować jako pierwszego teoretyka stosunków międzynarodowych, które później zostały określone jako „westfalski system” suwerennych państw. Ironizując: czyż mogło być przypadkiem, że *Lewiatan* został opublikowany w 1651 r., a więc tylko trzy lata po pokoju westfalskim? Tymczasem Hobbes zawarł swoje podstawowe założenia koncepcji stosunków międzynarodowych i prawa narodów w *Elementach prawa* i *De Cive* na długo przed 1648 r. Ponadto, Hobbes nigdzie nie dał wyrazu jakiegokolwiek zainteresowaniu postanowieniami lub konsekwencjami pokoju westfalskiego. Nawet gdyby to uczynił z trudem można wyobrazić sobie, że wyprowadziłby z nich narodziny pozytywnego systemu wzajemnie uznających się suwerennych państw. Ten był produktem znacznie później skonstruowanego „mitu 1648 roku” (Armitage, 2006, s. 234; Teschke, 2003; Gałganek, 2008).

Ważny kontekst dla rozważań Hobbesa stanowił chaos wojny domowej w Anglii. Przedmiotem *Lewiatana* nie jest zatem anarchia, ale przede wszystkim wspólnota. Anarchia jest niepożądanym stanem przejściowym, który musi zostać przezwyciężony w dążeniu do cywilizowanego sposobu istnienia. *Lewiatan* jest przede wszystkim refleksją o podstawach wspólnoty i warunkach społeczeństwa obywatelskiego, w którym reguły anarchii nie obowiązują. Hobbes mówi o kooperacji, prawie, moralności i religii, o moralnych i prawnych zobowiązaniach obywateli wspólnoty. Wskazuje przy tym dwie drogi prowadzące do możliwości zapewnienia pokoju w stosunkach międzynarodowych. Obie składają się z prób usunięcia przyczyn, motywów i pokus, prowadzących zarówno do zewnętrznej, jak i wewnętrznej wojny, poprzez działania wewnętrzne skierowane na

zewnątrz i zewnętrzne skierowane do wewnątrz. Hobbes wymienia działania, które należy podjąć, aby usunąć wszelkie pokusy mogące skłaniać inne państwa do wojny poprzez demonstrowanie kompetencji, gotowości i spójności wewnętrznej. Równocześnie, należy podejmować działania o charakterze instytucjonalnym i edukacyjnym eliminujące te ambicje w polityce wewnętrznej, które prowadzą do awanturczości i imperializmu (Hanson, 1986, s. 350). Niewielu realistów politycznych nie zgadza się z taką interpretacją myśli Hobbesa. W istocie jednak nie są oni zainteresowani tym co dzieje się w społeczeństwie obywatelskim, ponieważ stan ten nie jest analogią do systemu międzynarodowego (Gallarotti, 2008, s. 169–170), a wszystkie państwa uważają za funkcjonalnie niezróżnicowane.

Na pocz. XX w. tezy o anarchicznym charakterze systemu międzynarodowego i równowadze sił stały się przedmiotem zainteresowania Goldsworthy L. Dickinsona, członka brytyjskiego ruchu Ligi Narodów. Dickinson połączył obie tezy i wyraził je w postaci pojęcia „międzynarodowa anarchia”. Przyczynił się również do szerokiej popularyzacji tego pojęcia, czyniąc je główną ideą swojej książki *The European Anarchy* (1916), której poprawione wydanie ukazało się pod tytułem *The International Anarchy* (1926). Książka ma charakter historyczny i jest poświęcona wyjaśnianiu przyczyn wybuchu I wojny światowej w oparciu o krótką ogólną analizę przyczyn wojny wskazanych w słynnym XIII rozdziale *Lewiatana*. Do pojęcia międzynarodowej anarchii w okresie międzywojennym odwoływali się w swoich pracach także inni idealisci, między innymi Leonard Woolf, Norman Angell i Alfred Zimmern, choć jak podkreśla Andreas Osiander, było ono traktowane raczej jak rodzaj wygodnego skrótu dla rozumienia polityki międzynarodowej (Osiander, 1998, s. 413–415).

Dominujący współcześnie, szeroko nauczany, konwencjonalny pogląd we współczesnej nauce o stosunkach międzynarodowych głosi, że od 1648 r. system międzynarodowy składa się z suwerennych państw tworzących westfalski system międzynarodowy zorganizowany według reguły anarchii. We współczesnym teoretyzowaniu o stosunkach międzynarodowych z tezą o ich anarchiczności utożsamia się zwykle zwolenników realizmu politycznego. Kenneth N. Waltz jednoznacznie wskazuje anarchię jako regułę, według której zorganizowane są stosunki międzynarodowe. Punktem wyjścia Waltza jest przekonanie, że w historii tekstura polityki międzynarodowej pozostaje stała, a wzorce zachowań i wydarzeń nieustannie się powtarzają. Aby rozpoznać przyczyny tej powtarzalności, należy poszukiwać niezmiennego czynnika w polityce międzynarodowej, który jest odpowiedzialny za tę powtarzalność. Waltz znajduje go w regule, według której poprzez historię były organizowane systemy międzynarodowe. Regułą tą jest anarchiczna struktura polityki międzynarodowej. Ponadhistoryczna logika anarchii obowiązuje zatem niezależnie od tego czy system składa się z plemion, państw, oligopolistycznych firm czy gangów ulicznych (Waltz, 1990, s. 37).

Stanowisko w kwestii anarchiczności systemu międzynarodowego Roberta Gilpina, innego współczesnego neorealisty, jest bardziej ambiwalentne. Gilpin uznaje, że jednym z najbardziej kontrowersyjnych aspektów pojęcia „system międzynarodowy” jest problem kontroli nad systemem. Pomimo, że większość badaczy stosunków międzynarodowych zajmuje stanowisko, że ich istotą jest brak kontroli (anarchia), uznaje on, że stosunki między państwami są w wysokim stopniu uporządkowane. Chociaż uważa istotę systemu międzynarodowego za anarchiczną w znaczeniu braku w nim formalnej

władzy, system sprawuje kontrolę nad zachowaniami państw. Kontrola ta jest „kontrolą relatywną” i „dążeniem do kontroli”. Podstawowymi mechanizmami tej kontroli są: dominacja wielkich mocarstw, hierarchia prestiżu, podział terytorium, reguły obowiązujące w systemie i ekonomia międzynarodowa (Gilpin, 1981, s. 28).

Jednak, zarówno Waltzowski neorealizm, jak i podejścia odwołujące się do koncepcji społeczności międzynarodowej (*szkoła angielska*, liberalna teoria stosunków międzynarodowych), podzielając tezę o anarchii jako bazowym pojęciu w analizie stosunków międzynarodowych, mają problem z teoretyzowaniem sytuacji związanych ze szczególną koncentracją władzy w systemie. Problem ten wynika z faktu, że jeśli koncentracja władzy może stać się źródłem autorytatywnej decyzyjności, stanowi to zapowiedź początku hierarchii. To z kolei podkopuje tezę o anarchicznej naturze systemu międzynarodowego (Clark, 2009, s. 464).

### Kanibalizm i anarchiczna międzynarodowość

Zajęcie sceptycznego stanowiska w kwestii istnienia kanibalizmu było trudne, przede wszystkim, z powodu zgromadzenia olbrzymiej liczby relacji „z pierwszej ręki”. Nie oznacza to jednak, że takiego poglądu nie głoszono. Chirurg brytyjskiej marynarki John Atkins (1685–1757), który w lutym 1721 roku pożegłował ku wybrzeżom zachodniej Afryki na okręcie zwalczającym piractwo opublikował w 1723 roku książkę zatytułowaną *A Voyage to Guinea*, zaś w 1735 roku *A Voyage to Guinea, Brazil, and the West Indies*. Atkins wbrew „autorytetowi poważnych autorów” zaprzecza istnieniu kanibali. Informacje o ich istnieniu i oskarżenia o kanibalizm wynikają, jego zdaniem, najczęściej z dwóch powodów: ze strachu związanego z przebywaniem w niegościnnym i obcym kraju oraz przedstawiania innych jako „wrogów ludzkości” w celu uzasadnienia ich wywłaszczenia i zbrojnej kolonizacji. Atkins z ironią pisze, że prawdziwymi antropofagami w Indiach zachodnich są jedynie insekty zwane *muskito* (Atkins, 1735, s. XXII–XXV). Większość sceptyków uznaje istnienie antropofagii, ale dowodzi, że jest zjawiskiem rzadkim i wyjątkowym. Pod hasłem „mięso” w *Yverdon Encyclopedia* publikowanej w latach 1770–1780 można przeczytać, że istnieją trzy typy amerykańskich kanibali: zabijający jeńców w celu zjedzenia ich; jedzący zmarłych w wyniku choroby i odniesionych ran (encyklopedia informuje o istnieniu trzech takich ludów) oraz jedzący ludzkie przydatki, na przykład, pepowiny nowo narodzonych dzieci. W XVII i XVIII wieku liczba sceptyków rośnie (Avramescu, 2009, s. 226). Francuski dominikanin i botanik Jean-Baptiste Du Tertre (1610–1687) w czterotomowej *Histoire générale des Antilles habitées par les Français* (1667/1671) propagował pogląd o „dobrym dzikim”. Uważał, że w skład typowej diety Karibów nie wchodzi ludzkie mięso. Celem irlandzkiego handlarza Jamesa Adaira (1709–1783), który spędził prawie 40 lat wśród Indian Ameryki Północnej było skorygowanie negatywnych i stereotypowych wyobrażeń na temat kultury Indian. W swojej *History of American Indians* (1775) Adair przedstawia pogląd, że oskarżenia o kanibalizm formułowane wobec Indian przez hiszpańskich misjonarzy są fabrykacjami.

W końcowym okresie oświecenia z filozoficznego krajobrazu znika nie tylko postać pojedynczego kanibala, ale także pojęcie kanibalistycznych ludów traci swoje teoretycz-

ne znaczenie. Regiony obejmowane wcześniej kanibalistyczną imaginacją w XVIII i XIX wieku uważano za coraz bardziej cywilizowane. Zawężyło to przestrzeń dla wyobrażeń o kanibalizmie. Równie istotnym czynnikiem było obniżające się zaufanie do klasycznej literatury podróźniczej. W *Nauce nowej* (1725) Giambattista Vico (1668–1744) wskazywał trzy „uniwersalne i wieczne” obyczaje praktykowane przez wszystkie narody: religię, małżeństwo i grzebanie zmarłych. Jeśli relacje z podróży wykraczały poza ten schemat, Vico dowodził, że są nieprawdziwe i należą do sfery podróźniczych bajek, a ich celem jest zwiększenie sprzedaży książek.

Fikcyjny Robinson Crusoe obawiając się przybycia na wyspę kanibali myśli o swojej militarnej wyższości wynikającej z posiadania broni palnej, która pozwoli mu na zabicie grupy dzikich. Jednak moralna ocena skutków takiego działania nakazuje mu unikać ich prowokowania. Jeśli dzisiaj zabije ich tuzin, jutro kolejny tuzin i tak dalej w nieskończoność stanie się większym mordercą niż ludożercy. To nagłe odwrócenie moralnych stosunków między antropofagią i cywilizacją wydaje się wynikać z faktu świadomej wyższości Crusoe. Inspirowani informacjami podróźników i historią kolonizacji XVIII-wieczni filozofowie opisywali i wyjaśniali nierówność w stosunkach siły między dzikim i cywilizowanym światem jako skutek sposobu organizacji społecznej (Avramescu, 2009, s. 249). Adam Smith w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776) w części poświęconej wydatkom panującego lub państwa, analizuje możliwości wojenne ludów myśliwskich, ludów pasterskich, rolniczych i cywilizowanych. Armia złożona z myśliwych nie przekracza zwykle liczby 200–300 wojowników. Decyduje o tym niepewność środków utrzymania, jakie można zdobyć polowaniem. W przeciwieństwie do ludów pasterskich, które były zdolne niekiedy wystawić armie liczące od 200 tys. do 300 tys. żołnierzy, „[...] ludy myśliwskie nigdy nie mogą zagrażać sąsiadującym z nimi narodom cywilizowanym. Nic nie może być bardziej godne pogardy niż wojna z Indianami w Ameryce Północnej”. Jednak choć w czasach nowożytnych „ubogie i barbarzyńskie ludy” z trudem opierają się narodom bogatym i cywilizowanym, „wynałazek broni palnej, [...] z pewnością sprzyja zarówno utrwaleniu, jak i krzewieniu się cywilizacji” (Smith, 2007, s. 345, 363). Słabe i nieliczne społeczności dzikich zostały zmiecione przez społeczeństwa o innej organizacji. Filozofowie dostrzegli jednak w tym procesie coś więcej niż tylko obrazę dla zasad prawa naturalnego. Jean-Jaques Burlamaqui (1694–1748), szwajcarski prawnik i myśliciel polityczny, w *Principes du droit naturel* (1747) porównał zbrodnie przeciw prawu natury z tymi przeciw prawu narodów. Suweren, który łamie prawo narodów jest tak samo winny jak jednostka, która nie przestrzega praw natury, chociaż jego działania mają bardziej destrukcyjne konsekwencje.

Podobnie, liczni teoretycy stosunków międzynarodowych wyrażają wątpliwości co do zasadności posługiwania się Hobbesowską anarchią jako podstawą konstruowania teorii stosunków między państwami. Stanley Hoffmann dowodzi, że wizja anarchii wiązana z Hobbesem jest zbyt ekstremalna i w rzeczywistości jej znacznie bardziej umiarkowana wersja lepiej odzwierciedla stosunki międzynarodowe. Michael Walzer krytykuje całkowity brak elementów normatywnych w realistycznej aplikacji Hobbesa. Charles Beitz i Hedley Bull krytykują zasadność przenoszenia argumentów o jednostkach w stanie anarchii na stosunki między państwami w systemie międzynarodowym. Również niektórzy współcześni realiści dają wyraz w swoich pracach pewnemu napięciu między elegancją teorii wynikającą z odwołania się do rozumienia anarchii w stanie natu-

ry przez Hobbesa i polityczną rzeczywistością stosunków międzynarodowych. Podobnie jak Hobbes, żyją oni w świecie, który charakteryzuje się w różnym nasileniu porządkiem, kooperacją i władzą. Stosunki międzynarodowe to świat, w którym nie ma definitywnego gwaranta bezpieczeństwa, jednak w systemie międzynarodowym nie trudno o przykłady kooperacji (alianse, reżimy międzynarodowe, traktaty, organizacje międzynarodowe). Być może z tego powodu realisci poszukiwali „głębokiej struktury” systemu międzynarodowego (K. Waltz) lub postrzegali kooperację jako zasłonę dla realistycznego imperatywu dążenia do siły i bezpieczeństwa (H. J. Morgenthau). W nauce o stosunkach międzynarodowych jak dotąd nikt, na wzór Williama Arensa w kwestii antropofagii, nie postawił tezy, że anarchia w systemie międzynarodowym jest wyłącznie fabrykacją i nie istnieje.

Dyskursy o kanibalizmie innych mają długą historię na Zachodzie. W okresie podróży odkrywczych mogły bez trudu zostać włączone i wykorzystane w szerszej dialektyce dzikości i cywilizacji. Zachód esencjalizował fantazje o dzikości, wskazując na jej pozytywne i negatywne komponenty. Komponenty te niekiedy były prawdziwe, niekiedy wymyślone. Kanibalizm łatwo wpisywał się w dzikość i stawał się jej definiującym składnikiem (Obeysekere, 2005, s. 265). Dyskurs o dzikości i kanibalizmie jest prawie niemożliwy do wymazania i jest nieustannie konstruowany i rekonstruowany także współcześnie. Podobnie, umocowane na tezie o anarchiczności systemu międzynarodowego ideologie narodowych bezpieczeństw opierają się przede wszystkim na systemach symbolicznych reprezentacji definiujących narodowe tożsamości przez odniesienie do „innego” (Neocleous, 2008, s. 108). Fundament dla polityk zagranicznych nadal stanowią wyrastające z dyskursu o anarchiczności fabrykacje „innych”. Ostatnim ilustracyjnym przykładem związku między obu fabrykacjami jest wykorzystanie przez rosyjskich separatystów na Ukrainie fotografii z amerykańskiego portalu poświęconego tematowi efektów specjalnych i rekwizytów w filmie jako dowodu kanibalizmu żołnierzy armii ukraińskiej zjadających ciała ich zabitych kolegów.

### Bibliografia

- Arens W. (2010) [1979], *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Armitage D. (2006), *Hobbes and the foundations of modern international thoughts*, w: *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, eds. A. Brett, J. Tully, H. Hamilton-Bleakley, Cambridge University Press, Cambridge.
- Atkins J. (1735), *A Voyage to Guinea, Brasil, and the West-Indies; in His Majesty's Ships, the Swallow and Weymouth*, Ward and Chandler, London [on line] dostępny w: <https://archive.org/stream/voyagetoguineabr00atki#page/n7/mode/2up>, 6.11.2014.
- Avramescu C. (2009), *An Intellectual History of Cannibalism*, Princeton University Press, Princeton.
- Barnard D. (2005), *Serving the master: cannibalism and transoceanic representations of cultural identity*, „International Journal of Francophone Studies”, vol. 8, nr 3.
- Boucher P. P. (2008) [1992], *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs, 1492–1763*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Clark I. (2009), *How Hierarchical Can International Society Be?*, „International Relations”, vol. 23, nr 3.



- Conklin B. A. (2000), *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, University of Texas Press, Austin.
- Gałganek A. (2008), „Westfalia” jako metafora genezy w nauce o stosunkach międzynarodowych, w: *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, pod red. M. Pietrasia, K. Marzędy, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Gałganek A. (2010), *Genealogia międzynarodowości. Społeczna teoria stosunków międzynarodowych*, „Przegląd Politologiczny”, vol. XV, nr 3.
- Gallarotti G. M. (2008), *More Revisions in Realism: Hobbesian Anarchy, the Tale of the Fool and International Relations Theory*, „International Studies”, vol. 45, nr 3.
- Gilpin R. (1981), *War and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hanson D. W. (1986), *Thomas Hobbes's „Highway to Peace”*, „International Organization”, vol. 38, nr 2.
- Hobbes T. (1956), *O obywatelu*, w: *Elementy filozofii*, PWN, Warszawa, t. 2.
- Hobbes T. (1954), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa.
- Hulme P. (1986), *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492–1797*, Methuen, London–New York.
- Hulme P. (1998), *Introduction: The Cannibal Scene*, w: *Cannibalism and the Colonial World*, red. F. Barker, P. Hulme, M. Iverson, Cambridge University Press, Cambridge.
- Léry de J. (1992), *History of a Voyage to the Land of Brazil*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Maalouf A. (2001), *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, Czytelnik, Warszawa.
- Martyr d'Anghera P., *De Orbo Novo*, [online] The Project Gutenberg EBook of De Orbe Novo, vol. 1 (of 2), tłum. F. A. MacNutt, <http://www.gutenberg.org/files/12425/12425-h/12425-h.htm#b1>, 30.10.2014.
- Neocleous M. (2008), *Critique of Security*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Obeyesekere G. (2005), *Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Osiander A. (1998), *Rereading Early Twentieth-Century IR Theory: Idealism Revisited*, „International Studies Quarterly”, vol. 42.
- Polo M. (1993), *Opisanie świata*, Wydawnictwo Alkazar, Warszawa.
- Smith A. (2007), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, t. 2.
- Teschke B. (2003), *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the making of Modern International Relations*, Verso, London.
- Waltz K. (1990), *Realist Thought and Neorealist Theory*, „Journal of International Affairs”, vol. 44, nr 1.
- Whatley J. (1992), *Introduction*, w: J. de Léry, *History of a Voyage to the Land of Brazil*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Williams M. C. (1996), *Hobbes and international relations: a reconsideration*, „International Organization”, vol. 50, nr 2.

---

**Anthropophagy and International Relations.  
Fabrication of cannibalism and anarchy**

**Summary**

The author of the article formulates a thesis about the analogy and discursive relations between anthropophagy as well as fabrication of anarchy and study of international relations and fabrication of anarchy as the essence of internationalism.

Referring to William Arens's thesis about the necessity to consider anthropophagy as a discursive practice in relations between communities and on the basis of chosen travel stories, the article presents the causes of cannibalism and its fabrication methods as the justification of conquest, colonialism, proselytism and extermination practices. Similarly, referring to the analysis of political philosophy of T. Hobbes, the author shows the lack of legitimacy in its use to formulate the thesis about anarchy of international relations as the most important rule according to which they are organized. A thesis is formulated that fabrication of anarchy as the essence of internationalism was the product of political science, study of international relations and international law born at the turn of 20<sup>th</sup> century.

Eventually, just as the discourse on cannibalism is hard to erase, it is equally difficult to remove from the study of international relations the thesis about their anarchy which defines national identities through reference to the „other”. As a result, the foundations of foreign policies are still created by fabrication of the „others” which stem from the anarchy discourse.

**Key words:** International Relations, anthropophagy, anarchy, Hobbes, fabrication