

Анархистичка библиотека



Народната дијалектика на природата и културата

Маршал Салинс

Маршал Салинс
Народната дијалектика на природата и културата
1976

Marshall Sahlins, „Folk Dialectics of Nature and Culture“, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976, стр. 93–107.
Превод: Алек Кузмановски, 2020

www.anarhisticka-biblioteka.org

1976

„И затоа, на прво место ја ставам општата склоност на целото општество, постојаниот и неуморен копнеж за моќ и уште повеќе моќ, која само смртта може да ја прекине“.

- Томас Хобс, *Левијатан*, 1651.

Отривањето на карактеристиките на поширокото општество во концептите на неговата биологија не е сосема „модерна синтеза“. Во евроамериканското општество таа интеграција се одвива во рамки на посебна дијалектика уште од 17 век. Во најмала рака, уште од Хобс, конкурентските и алчни карактеристики на западниот човек се мешаа со природата, додека природата обликувана според таквата човечка слика одново се применуваше како објаснување на западниот човек. Последница на оваа дијалектика е закотвувањето на својствата на човечкото општествено дејствување, онакви какви што ги гледаме, во природата, односно на природните закони во нашите концепти за човечкото општествено дејствување. Човечкото општество е природно, додека природните општества се човечки на чуден начин. Адам Смит создаде општествена верзија на Томас Хобс, а Чарлс Дарвин (Charles Darwin) натурализирана верзија на Адам Смит; тогаш Вилијам Греам Самнер (William Graham Sumner; социјалдарвинизам) повторно го измисли Дарвин како општество, а Едвард О. Вилсон (Edward O. Wilson; социобиологија) го измисли Самнер како природа. Од времето на Дарвин, движењето на концептуалното клатно се забрза. Се чини дека на секои десет години се запознаваме со некоја уште попрефинета идеја за човекот како вид и исто толку префинет вид на „природна селекција“ како човекот.

Воведните поглавја од *Левијатан* прикажуваат слика на човекот како самодвижечка и самонасочувачка машина. К. Б. Макферсон (C. B. Macpherson), чие читање на Хобс и објаснување на „посесивниот индивидуализам“ тука го следам мошне одблизу, го опишува природниот човек на Хобс како „ав-

томатска машина“, во која е вградена „опрема со која таа го менува своето движење, во зависност од разликите во користениот материјал и влијанието, дури и очекувано, на другите материји во однос на неа“. (1962, стр. 31) Машината е дел од информатичкиот систем на светот во кој се движи, бидејќи нема ништо на што би можело да се укаже во нејзината свест, а тоа претходно да не се појавило во нејзините сетила - „нема ни една идеја во човечкиот ум која прво, сосема или делумно, не би се зачнала во неговите сетила“ (Хобс, прв дел, поглавје 1; сите цитати од *Левујатан* се од изданието *Everyman Paperbacks*, 1950). Јазикот воведува можност за грешка во таквата сензорна епистемологија, како и поголем капацитет за правилно движење, но не може да ја надмине суштинската вредност на сетилното искуство. Во поглавјата 5-11, назначена е општата насока на машината. „Животната среќа“, вели Хобс, „не лежи во спокојството на задоволниот ум... Ниту човекот може да живее, ако дошол крајот на неговите желби... Среќата е постојано напредување на желбата...“ (Поглавје 11) Машината настојува да продолжи со своето движење, така што им приоѓа на нештата кои се повољни за тоа движење и ги избегнува оние што го спречуваат. Тоа движење напред е „желба“ (или „апетит“), а негова цел е „доброто“. Свртувањето е „аверзија“ и негова цел е „злото“. Секоја човечка машина „настојува да се осигура од злото од кое стравува и настојува себеси да си го обезбеди доброто што го сака“. (Поглавје 12) Овие две движења, како апстрактен приказ на позитивниот и негативниот аспект на човечкото дејствување, се разбирливи. Тие ги исцрпуваат сите посебни мотивации кои се сфаќаат само како безбројни случајни модалитети на движењето напред, односно свртувањето. Апетитот со идеја која ќе биде остварена е „надеж“; кога таа идеја ја нема, тогаш тоа е „очај“. Аверзијата заради претчувствувањето непријатност која може да донесе некој предмет е „страв“; ако надежта е присутна во совладувањето на непријатноста, тогаш тоа е „храброст“.

Сепак, ако дојде до тоа, буквалната употреба на зборовите во еден контекст и фигуративната во друг, ќе направи пустош.“ (1971, стр.328)

Сепак, можеме да изгубиме и малку повеќе од нашата наука. Можеме да се откажеме од секое разбирање на човечкиот свет како нешто смислено уредено, а со тоа и од најдобрата надеж да се сфатиме себеси.

1976.

Крајната последица е чуден облик на тотемизам, чија последна инкарнација е научната социобиологија. Имено, ако тотемизмот, како што вели Леви-Строс, е објаснување на разликите помеѓу природните видови, така што кланот А се однесува кон кланот Б и се разликува од него како што орелот се разликува од гавранот, тогаш социобиологијата може да се пофали со класификација достојна за највисокиот облик на тотемистичка филозофија. Нејзината префинетост и развиеност во однос на примитивните вариетети, како западните, така и странските, заслужува посебно име, сето тоа во склад со синтетичките претензии на социобиологијата на статусот најнова научна гранка и главна надеж на цивилизацијата. Затоа, да ѝ ја оддадеме таа чест: социобиологијата е Научен тотемизам.

Но, со сета должна почит кон *la pensée sauvage* (дивата мисла), таквото потпирање на структурата на западната мисла, со нејзиното усвојување на репродукцијата на луѓето во репродукцијата на добрата, како некаква супстанца на сродство, не може да ѝ биде од корист на науката кон која тежее денес. Мешањето на категориите е премногу неумерено. Тоа, сите нас, како биолозите, така и социолозите, нè доведува во состојба која им е премногу добро позната на оние кои го практикуваат тотемизмот: во збрка и „валканост“, во загадување и табу, како што научивме од Мери Даглас. Секако, од онаа страна на секоја политика, токму тој пад на социобиологијата во кралството на табуата е она што ја прави толку фасцинантна. Но, плаќаме висока цена во знаење заради таквите дистинкции од кои сме присилени да се откажеме. „Она што го гледам како најголема штета која ја нанесува сегашната мода на применување на етнолошките поими на животните“, пишува Сузан Лангер, „е тоа што таа, колку и да звучи чудно, се темели на претпоставката дека овие два облици на истражување, етнологијата и она што се нарекува 'етологија'... никогаш нема да станат вистински составни делови на биолошката наука.

Истото важи и за гладта, одлучноста, скромноста, огорченоста, добронамерноста, алчноста, малодушноста и великодушността, дарежливоста и скржавоста, љубезноста, копнежот или љубомората - сето тоа се производи на исклучивата грижа за сопственото добро.

Сепак, во осмото поглавје, Хобс укажува на релативноста на пресметката на доброто. Сè додека доброто е општествено, тоа е диференцијално. Хобс тврди дека добрите човечки вредности се одредени од сето она што другите луѓе веќе го поседуваат. Доблеста и вредноста можат да се стекнат само како успех во однос на другите, преку истакнатост, затоа што „се состојат во споредбата. Имено, кога сите нешта би биле подеднакво застапени кај сите луѓе, ништо не би се ценело.“ (Поглавје 8) Според тоа, успехот на луѓето во обезбедувањето сопствено добро зависи од силата на нивните желби и нивните поединечни способности. Но, потрагата по сопственото добро не може да остане на ниво на независно производство. Имено, моќта на поединецот да го обезбеди сопственото добро е во конфликт со моќите на другите. „Моќта на еден човек се спротивставува на моќта на другиот и ја потиснува.“ (cf. Macpherson, 1962) Силите се во конфликт. Најпосле, успехот се состои од конкурентското присвојување на моќта на другите. Човекот си го обезбедува сопственото добро во мера во која може да ја земе моќта на другите луѓе. Во моќта постои нето трансфер. Средствата се нешта како богатство, углед, љубов и страв.

„Богатството соединето со слободоумноста е Моќ, затоа што носи пријатели и слуги... Угледот заради Моќта е Моќ, затоа што носи приврзаност на оние на кои им е потребна заштита... Исто така, без разлика заради кој квалитет многумина го сакаат човекот или заради кој се плашат од него или заради гласот за таквите квалитети, е моќ, зашто

тоа е средство за обезбедување поддршка и слугување на многумина“. (Поглавје 10)

Макферсон забележува дека во шемата на Хобс човекот стапува на пазарот заради размена на моќта. Луѓето ја мерат својата вредност според цената која ќе ја платат другите луѓе за да ја користат нивната моќ. Токму во тој облик, во таа *аквизиција*, Хобс гледа „општа склоност на целото човештво, постојан и неуморен копнеж за моќ и уште повеќе моќ, која само смртта може да ја прекине“. (Поглавје 11) Бидејќи сите луѓе се склони кон тоа, ниеден човек не може да се потпре само на сопствената моќ, ако не се обиде „со сила или измама да завладее со личностите на сите луѓе, колку што може, сè додека нема ниедна сила која е доволна да го загрози“. (Поглавје 13) Оттаму познатата борба помеѓу луѓето во природна состојба, „Војна“ против сите, која ќе трае сè додека луѓето не се согласат да ѝ ја препуштат својата моќ на Заедничката власт (Државата), која „сите ќе ги држи во страв“.

Бидејќи пишува во време на премин кон развиено пазарно општество, Хобс репродуцира една историска секвенца како логика на човечката природа. Присвојувањето на човекот од страна на човекот, кое Хобс го посматра на самиот негов крај, како што објаснува Макферсон, е теорија на дејствување во сосема развиена конкурентска економија. Тоа е поинакво од борбата за првенство, како што се случува во преодните фази на обичното стоково производство, затоа што во другиов модел секој човек има пристап до сопствените средства за одржување и не мора својата моќ да им ја препушта на други луѓе. Произведувачите можат да ја зајакнат својата положба во пазарната размена; сепак, тие остануваат независни сопственици, а нивниот труд, како таков, не е стока. Развиениот пазарен систем се разликува и од експлоататорските структури како што се феудализмот и робовладетелството, затоа што во таквите поинакви услови правото на моќта, иако може да

означува континуитет на добрата преку генерации луѓе, за подоцна да почне да ја означува самата генерациска „залиха“. Оттаму, Самнер бидува охрабрен од фолклорната мудрост кога пронаоѓа примерок на економска конкуренција во пренесувањето на генетскиот материјал - исто како што подоцна Е. О. Вилсон ќе го опише процесот на генетска трансмисија како борба за ресурси:

„Социјалистите особено ја напаѓаат институцијата заветувана или наследна сопственост... Правото на заветување се темели на целисходноста. Љубовта кон децата е најсилниот мотив за штедливост и акумулација на капиталот. Државата го гарантира правото на заветување само затоа што на тој начин ја охрабрува акумулацијата на капиталот, од која зависи општествената благосостојба... наследената сопственост, која се пренесува од генерација на генерација, е најмоќниот инструмент со чија помош го одржуваме постојаното напредување на цивилизацијата.“ (Самнер 1934, том 3, стр. 112-113)

Изгледа дека веќе не можеме да се отргнеме од тоа постојано движење напред и назад, помеѓу културализацијата на природата и натурализацијата на културата. Тоа нè спречува да го сфатиме и општеството и органскиот свет. Во општествените науки ги исцрпуваме своите симболички капацитети со бесконечната репродукција на утилитаристичко теоретизирање, понекогаш економско, понекогаш еколошко. Во природните науки, се среќаваме со вулгарната и научната социобиологија. Посматрани во целина, сите тие напори го изразуваат опкружувањето на науките, како оние за културата, така и оние за животот, во владејачката идеологија на посесивниот индивидуализам.

Еден аспект од биологизмот на Самнер заслужува посебен коментар. Станува збор за мотивацијата со која Самнер често ја објаснува акумулацијата на богатството во немилосрдната конкурентска борба. Тоа е токму онаа мотивација на која се повикува социобиологијата кога станува збор за паралелната борба во природата - „наследството“ (преку потомците на најспособните). Двократната услуга која ја пружа овој поим не е необична. Уште од доцниот среден век, западното општество вложува голем напор за својата економска активност да ја кодира во општа метафора за подобрување на наследство. Поимите кои ја опишуваат животинската продукција се користени за економски категории и обратно - на почетокот фигуративно, но потоа толку упорно што метафората умира и станува невозможно да се разликува оригиналната референца од онаа изведената. Посебноста на домашната категорија која се користи и за општествената репродукција на економските добра и за природната репродукција на живите битија поминува незабележано, прогонета од свеста, но и од сеќавањето. Од друга страна, таа категорија станува темел за научни или популарни рефлексии за суштинската идентичност на двата процеси. Во склад со тоа, таквите рефлексии добиваат облик на фолклорна етимологија. На пример, тие концизно го извлекуваат потеклото на англиските зборови „capital“ и „chattel“ (подвижен имот) од постариот збор „cattle“ (стока), кој, како и подвижната и зголемувачка „жива залиха“, се разликува од мртвите залихи неподвижна опрема во форма на имот. (Заедничкиот корен на концептите за пренослив посед и стока во индоевропскиот поим *peki*, заедно со појавата на сродната авестанска категорија *oipasu viru*, која ги опфаќа луѓето и нивните домашни животни, укажува на примитивната поврзаност на економското, општественото и природното; модерната употреба претставува само когнитивна хомологија; види, Benveniste 1969 и соодветната ставка од *Oxford English Dictionary*). Истото важи и за „наследството“, кое на почетокот

доведе до нето трансфер, е релативно фиксирано меѓу класите. Никој не е слободен да ја пренесе својата моќ како што ќе посака, затоа што никој не може да избега од својата дефиниција како општествено битие, која однапред го одредува неговото место во циркулацијата на моќта. Луѓето се робови и слуги, други се господари и властелини, но системот не е конкурентски, дотолку што никој не мора да се бори за уште повеќе моќ само за да го зачува износот со кој веќе располага, за да не им подлегне на оние со посилна желба или капацитет. Развиениот пазарен систем се јавува во историски период кога луѓето станале слободни да ја отуѓат сопствената моќ за одредена цена, како што некои биле принудени да го направат тоа зашто не располагале со средства за производство кои се неопходни за независно да го обезбедат сопственото добро.

Станува збор за мошне посебен тип општество и посебен историски период. Него го обележува она што Макферсон го нарече „посесивен индивидуализам“. Посесивниот индивидуализам се темели на единствената идеја - која му одговара на ослободувањето од феудалните односи - дека луѓето се сопственици на сопствените тела, дека се слободни, но и принудени да им ги продаваат на оние кои го контролираат сопствениот капитал. (Секако, Маркс беше тој кој ја разоткри таа размена, односно, нето трансферот, бидејќи вредноста произведена со труд е поголема од неговата цена.) Во такви услови, луѓето се соочуваат едни со други како сопственици. Всушност, целото општество се движи преку чинови на размена, во кои секој настојува да оствари што поголема добивка со моќта на другите, со најмало можно трошење на сопствената. Како што објаснува Макферсон,

станува збор за суштинско сфаќање на поединецот како сопственик на сопствената личност или капацитет, кој во таа смисла не му должи ништо на општеството. Поединецот не се сфаќа ниту како

морална целина, ниту како дел од пошироката општествена целина туку како сопственик на себеси. Односот на сопствеништвото, кој за сè повеќе луѓе почнува да биде од критична важност за одредувањето на нивната реална слобода и реалните шанси за остварување на нивните полни потенцијали, почнува да се сфаќа како составен дел од природата на поединецот... Општеството станува терен на слободни поединци, кои се меѓусебно поврзани како сопственици на сопствените капацитети и она што го стекнале врз основа на сопственото дејствување. *Општеството се состои од односот на размена помеѓу сопствениците.* (1962, стр. 3, курзивот е мој)

Социолозите во овој опис ќе го препознаат „утилитаризмот“, кој почнува да стекнува следбеници уште од Спенсер и порано (види Парсонс 1968; Салинс 1976). Станува збор за перспектива во која поединецот „не се гледа ниту како морална целина, ниту како дел од пошироката општествена целина туку како сопственик на себеси“. Во општествените науки, како и во социобиологијата, таквото домашно економизирање со пазарот премногу лесно се пренесува од анализата на капиталистичкото општество на објаснувањето на општеството *tout court*. Аналитичкото место кое на тој начин му преостанува на општествениот факт добро го опишува Луј Димон:

„Во модерното општество... човечкото битие се сфаќа како неделив, 'елементарен' човек, како биолошко битие и како мислечки субјект. На одреден начин, секој поединец е инкарнација на човештвото како целина. Тој е мера на сите тие нешта (во севкупното и новото значење на оваа фраза). Царството на целите се совпаѓа со

Малтус за популацијата. Кога ќе се изведе тој магионичарски трик... тогаш истите теории се префрлуваат назад од органската природа во историјата и тогаш се тврди дека нивната вредност како вечни закони на човечкото општество е докажана.“ (Енгелс, во Шмит 1971, стр. 47)

Но, Вилијам Греам Самнер - да наведам еден истакнат американски пример - немал такви скрупули во пренесувањето на Дарвиновото учење назад на неговиот првобитен општествен извор. „Вистината гласи дека општествениот поредок е фиксиран на природните закони, сосема аналогни на оние кои важат за физичкиот поредок.“ (Самнер 1934, том. 2, стр. 107) Хофстадер концизно ја објасни инспирацијата на Самнер:

„Во Спенсеровската интелектуална атмосфера од седумдесеттите и осумдесеттите години од 19 век, за конзервативците е природно во економскиот натпревар во рамки на конкурентското општество да гледаат рефлексивна борбата од животинскиот свет. Сосема е лесно да се расудува врз основа на аналогичноста помеѓу природната селекција на најспособните организми и општествената селекција на најспособните луѓе, помеѓу надмоќно прилагодливите органски облици и граѓаните со поголема залиха на економски доблести... Според Самнер, прогресот на цивилизацијата зависи од процесот на селекција; повторно, тој процес зависи од непреченото функционирање на конкуренцијата. Конкуренцијата е природен закон, кој 'може да се отфрли исто колку и законот на гравитацијата' и кој луѓето можат да го игнорираат само на своја штета.“ (Хофстадер 1959, стр. 57)

граѓанско општество“. (Маркс, во Шмит 1971, стр. 46)

Подоцна истото го забележува Ричард Хофстадер:

„Може да се повлече паралела помеѓу образецот на природната селекција и класичната економија, која укажува дека дарвинизмот повеќе придонел за речникот отколку за содржината на конвенционалната економска теорија. Двата системи ја подразбираат суштинската саможивост на животинските барања, при што класичниот образец го нагласува уживањето, а дарвинистичкиот опстанокот. Двата ја подразбираат нормалноста на конкуренцијата во изразувањето на импулсот, хедонистичкиот или оној за опстанок; најпосле, во двата системи, 'најспособни', обично во позитивна смисла, се оние кои опстојуваат или напредуваат - без разлика дали се работи за организмот кој е најдобро прилагоден на своето опкружување, за најефикасниот и најекономичниот произведувач, најштедливиот и најумерениот работник“. (1959, стр. 144)

Во писмото до Лавров, Енгелс го опишува следниот дијалектички пресврт, култура која себеси се претставува како капиталистичка природа:

„Целото учење на Дарвин за борбата за опстанок е едноставно пренесување од општеството на живата природа на доктрината на Хобс 'bellum omnium contra omnes', како и буржоаско-економската доктрина за конкуренцијата, заедно со теоријата на

легитимните цели на секој човек, со што вредностите се поставуваат наопаку. Она што и натаму се нарекува 'општество' е средство, а животот на секој човек е цел. Онтолошки, општеството веќе не постои, тоа е само нередуцирачка детерминанта, која никако не смее да ги попречува барањата за слобода и еднаквост. Секако, тоа е само опис на вредноста, едно видување на умот... Општество во кое зборува индивидуализмот не постоело никогаш и никаде, од причини кои ги објаснивме, имено, затоа што поединецот живее врз основа на општествените идеи.“ (1970, стр. 9-10)

Ја подвлекувам забелешката на Димон за неделивооста на човечкото битие од перспективата на социолошкиот утилитаризам: човекот како мислечки субјект е исто што и човекот како биолошко битие. Тогаш, општеството може да се дефинира врз основа на рационалното дејствување на поединците кои настојуваат да ги задоволат своите потреби - што е проект во кој „мислата“ служи само како средство и претстава на инхерентните потреби. Социобиологијата се темели на сосема иста премиса. Хобс ја обезбеди првобитната основа за тоа потчинување на симболичката природа, така што општеството кое го познава го пренесува во природна состојба. Човек на човека му станал волк. Повторно можеме да кажеме дека целта на социобиолозите е мошне слична, сè додека се работи за човечкото општество. Но, тие одат и понатаму. Бидејќи сега сакаат истото домашно сфаќање на капитализмот да го прошират на животинското царство како целина, кај социобиолозите исто така се смета дека човек на човека му е волк. Сепак, со тоа само го сумирам долгиот циклус заемни толкувања на природата и културата својствен за западната свест,

како наука и идеологија. Ќе се обидам да го опишам тој циклус со помош на две дополнителни објаснувања.

Пред сè, јасно е дека визијата на Хобс за човекот во природна состојба за западниот капитализам има улога на мит за настанувањето. Во модерната општествена практика, тој дури ја засенува и Книгата на постоењето. Сепак, врз основа на оваа споредба, впрочем, врз основа на споредбата со митовите за настанокот на сите останати општества, јасно е дека митот на Хобс има сосема посебна структура, која и натаму го поддржува нашето саморазбирање. Колку што ми е познато, ние сме единственото општество на планетата кое за себеси смета дека се издигнало од дивјаштвото, поистоветено со немилосрдната природа. Сите останати луѓе веруваат дека потекнуваат од боговите. Дури и кога тие божества се појавуваат во облик на природни појави, тие сепак имаат натприродни својства. Ако можеме да судиме според нашето општествено однесување, тој контекст може да послужи како добра илустрација за разликите помеѓу нас и остатокот од светот. Во секој случај, ние во исто време правиме и фолклор и наука од своите сверски корени, понекогаш речиси без никаква разлика помеѓу нив. И како што Хобс верувал дека институциите на општеството или Комонвелтот не можат да ја укинат човечката волчја природа туку само да го овозможат нејзиното релативно безбедно изразување, така и ние продолжуваме да веруваме во дивјакот во нас - од кого по малку се срамиме. Во претходниот период, таков е *хомо економикусот*, природно склон кон трампа и трговија, што е идеја со која капитализмот во развој се обидува да се рационализира себеси. Беа потребни вкупно 200 години за да се развие нов вид, *хомо великус* (работен човек), за да може да се класифицира пргавиот мајмун кој го популаризираа Одри (Роберт Одри) и другите понови автори. Тогаш настапува социобиологијата, а со неа и привидното извртување на економскиот тип, програмиран

врз основа на природните склоности ДНК-та максимално да се зголеми по секоја цена.

Така одговорот на левицата како и интересот на најшироката јавност станува разбирлив. Она што е напишано во теоријата на социобиологијата е цврсто вкоренета идеологија на западното општество: убеденоста во неговата природност и тврдењето за неговата неминовност.

Другото објаснување се однесува на идеолошката дијалектика која ја споменав. Изгледа дека уште од 17 век сме вовлечени во магичен круг, во кој наизменично го применуваме моделот на капиталистичко општество на животинското царство, а потоа тоа буржоаско животинско царство го користиме при толкувањето на човечкото општество. Макферсоновото читање на Хобс го усвоив со намера да покажам дека повеќето елементи и стадиуми од биолошката теорија на природната селекција - од успехот во стекнувањето превенство до конкурентската борба околу репродукцијата на сопственото потомство и трансферот на моќта - е присутна уште во *Левијатан*. Како критичар на тоа капиталистичко сфаќање, Маркс го забележа неговото остварување во теоријата на Дарвин. Во едно писмо до Енгелс, Маркс вели:

„Впечатливо е како Дарвин кај животните и растенијата го препознава своето англиско општество, со неговата поделба на трудот (читај, разновидноста!), конкуренцијата, отворањето нови пазари (работни места), 'изумите' (варијациите) и малтузијанската 'борба за опстанок'. Тоа е Хобсовото 'bellum omnium contra omnes', а се присетуваме и на Хегеловата *Феноменологија на духот*, каде граѓанското општество е опишано како 'духовно животинско царство', додека кај Дарвин животинското царство е претставено како