

Tomasz Marek Sosnowski*

W szczelinach między państwem a rynkiem. Dar i maussowskie inspiracje w filozofii polityki

**In the Cracks between State and Market.
Gift and Maussian Inspirations in the Philosophy of Politics**

STUDIA I ANALIZY

Słowa kluczowe: Marcel Mauss, dar, odtowarowanie, konwiwializm, kapitalizm

Key words: Marcel Mauss, gift, decommodification, convivialism, capitalism

Abstrakt: Propagowanie daru wydaje się być sposobem na częściowe odtowarowanie relacji międzyludzkich. Marcel Mauss jest inspiracją dla Franka Adloff, Davida Graebera oraz intelektualistów podpisanych pod antyneoliberalnymi Manifestami Konwiwialistycznymi. Wszyscy oni widzą sferę społeczeństwa obywatelskiego jako głęboko polityczną.

Abstract: The propagation of gift seems to be a way to partial decommodification of human relations. Marcel Mauss is an inspiration for Frank Adloff, David Graeber and the intellectuals who have signed antineoliberal Convivialist Manifestos. All of them see a sphere of civil society as deeply political.

Wprowadzenie

Temat alternatyw dla utowarowienia, szczególnie tych oddolnych, nie jest zbyt często podejmowany przez filozofów polityki i socjologów. W języku polskim dysponujemy ważnymi pozycjami dotyczącymi utowarowienia kolejnych sfer życia ludzkiego we współczesnym kapitaliz-

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4138-3493>; doktorant, Instytut Studiów Politycznych PAN. E-mail: tomsosnowski@wp.pl.

mie¹. Niewiele jest jednak książek i artykułów łączących etykę, filozofię i politykę, których autorzy wyraźnie deklarowaliby swoje antykapitalistyczne czy też przeciwne utowarowieniu przekonania, jednocześnie proponując plan działania.

Uwaga na wstępie: przyjmuję za Markiem Krajewskim, że opór wobec utowarowienia nie powinien być teatralny, spektakularny. Nie powinien mieć charakteru kilkugodzinnego karnawału. Wtedy bowiem mógłby być wchłonięty przez kapitalizm i/ lub postrzegany jako ruch w grze o prestiż i zainteresowanie mediów².

Za Karlem Polanyi wyróżniamy cztery podstawowe sposoby zaspokajania potrzeb materialnych i alokacji dóbr. Pierwszym jest samowystarczalne gospodarstwo domowe. Drugim oparta na regule wzajemności wymiana dóbr, szczególnie w postaci darów. Trzecim redystrybucja. Czwartym mechanizm rynkowy³. Z klasyfikacji tej wynika *implicite*, że wymiana darów, może, ale nie musi, zastąpić np. mechanizm wymiany rynkowej.

Myśl Marcela Maussa (1872–1950), francuskiego antropologa i socjalisty jest znana polskim socjologom i antropologom⁴. Jednak z wyjątkiem prac Elżbiety Hałas i Andrzeja Waśkiewicza na polskim gruncie przeoczano jej możliwe implikacje polityczne⁵. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że nauki społeczne i humanistyczne: socjologia, antropologia i historia mogą i powinny być naukami pomocniczymi filozofii polityki. Polityka zaś to nie tylko walka o władzę i kształt instytucji państwowych. Polityka może odbywać się także w ramach samoorganizującego się społeczeństwa obywatelskiego rozumianego jako sfera między państwem a rynkiem.

¹ M. Ziółkowski, R. Drozdowski, M. Baranowski, *Utowarowienie w perspektywie socjologicznej: przejawy – dynamika – konsekwencje*, Warszawa 2022; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2007; B. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009; M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze? Moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2020; J. Tittenbrun, *Kolonizacja nauki i świata przez kapitał: teoria światów równoległych w wydaniu socjologii wiedzy*, Poznań 2014.

² M. Krajewski, *Dyskretna niezgoda. Opór i kultura materialna*, «Kultura Współczesna» 2010, nr 2, s. 40–41.

³ K. Polanyi, *Wielka transformacja: polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa 2010, s. 58–92.

⁴ E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana w socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Levi-Strauss*, Warszawa 1974; M. Kempny, *Wymiana i społeczeństwo: obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany*, Warszawa 1988.

⁵ E. Hałas, *Etos altruizmu i jego odmiany*, Warszawa 2023; A. Waśkiewicz, *Ludzie–rzeczy–ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*, Kraków 2020, s. 227 i nast.

Dla Maussa i intelektualistów nim inspirowanych, dar ma charakter polityczny, kreuje nowe przymierza międzyludzkie. Każde nienakierowane na zysk pieniężny łączenie zasobów może być postrzegane jako część „ekonomii” daru.

Jak zaznacza socjolog Alain Caillé, inicjator inspirowanego Mausem ruchu M.A.U.S.S.: (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) – Ruchu Antyutilitarystów w Naukach Społecznych: „Wynika z tego [ekonomii daru – przyp. T.M.S.], że alternatywy dla współczesnego mega-kapitalizmu, a potrzeba znalezienia alternatyw jest nakazem, nie są tak naprawdę ekonomicznymi alternatywami. W jednym sensie nie ma, albo nie ma już dłużej, jakichkolwiek wiarygodnych alternatyw dla gospodarki rynkowej. Pozostaje fakt, że rola ekonomii musi być ograniczona. Innymi słowy musi być ukonstytuowana na innym gruncie i poddana, oprócz innych rzeczy – żądaniu bezinteresowności, daru i demokracji”⁶.

Propozycje niemieckiego profesora socjologii Franka Adloffa oraz teoretyka i praktyka anarchizmu i antropologa Davida Graebera wyrastają z radykalnej, demokratycznej perspektywy i mogą być, podobnie jak Manifesty Konwiwialistyczne, interesujące także dla polskich badaczy, intelektualistów i działaczy społecznych.

Stosowane przeze mnie metody badawcze są metodami jakościowymi, należą do nich: analiza treści pod względem spójności, indukcja, dedukcja, krytyka wewnętrzna i zewnętrzna, spekulacja filozoficzna.

W obliczu klęski moralnej i politycznej państw i partii opartych o ideologię marksizmu-leninizmu ciekawe wydaje się badanie dorobku socjalistów niemarksistowskich, a do takich należał Marcel Mauss. Najpierw przedstawię sylwetkę i myśl Marcela Maussa. Następnie omówię refleksje Franka Adloffa i Davida Graebera. Później przejdę do ruchu konwiwialistów i ich założeń ideowych. Potem omówię niebezpieczeństwa darów. Całość zwieńczy zakończenie i wnioski.

Marcel Mauss – antropolog i socjalista

Marcel Mauss (1872–1950) był francuskim antropologiem, socjologiem i publicystą, siostrzeńcem Émila Durkheima i jego uczniem⁷. Nie prowadził badań terenowych, korzystał ze źródeł wytworzonych przez innych naukowców i badaczy. Najsłynniejszym jego dziełem jest „Szkic o darze” (1923/1924),

⁶ A. Caillé, *Gift*, [w:] K. Hart, J.-L. Laville, A.D. Catani (red.), *The Human Economy. A Citizen's Guide*, Cambridge–Massachusetts 2010, s. 185.

⁷ E. Wieczorkowska, *Marcel Mauss: uczeń, badacz nauczyciel*, «Laboratorium Kultury» 2016, nr 5, s. 12–22.

ale pisma francuskiego antropologa poświęcone są też religii, koncepcji narodu i nacjonalizmu, kwestiom politycznym oraz ekonomicznym⁸.

Był też uczestnikiem ruchu dreyfusardów, publicystą socjalistycznych gazet «L'Humanité», «Le Mouvement Socialiste» oraz «Vie Socialiste», działaczem spółdzielczym, przyjacielem Jeana Jauresa, socjalistą.

Jak zauważa Sylvain Dzimira, biograf Maussa, dla autora „Szkicu o darze” rewolucja była sprawą moralności i kultury: „Rewolucja moralna jest już w pewnym sensie wprawiona w ruch, pozostaje tylko ją wspomóc demokratycznymi metodami. Marksści chcą ją natomiast zapoczątkować siłą. Mauss, chociaż używa pewnych ogólnych zwrotów z ich słownika (zniesienie systemu płacowego, usunięcie kapitalizmu, rozpad społeczeństwa burżuazyjnego, walka klas), z pewnością nie pojmuje ich w ten sam sposób, co sami marksści. Po roku 1910 odczuwa potrzebę rozprawienia się z marksistowskim konceptem rewolucji opartej o walkę zbrojną. Czyni to, ponieważ kontekst wreszcie pozwala na potępienie tej idei – można wnioskować, że wcześniej byłby niezrozumiany w środowisku socjalistów”⁹.

Zarówno Adloff jak i Graeber uważają pierwszą połowę lat 20. XX wieku za najciekawszy okres w działalności publicystycznej i politycznej Maussa¹⁰. Począwszy od 1921 roku Mauss krytykował niestrudzenie w swej działalności publicystycznej bolszewizm, mimo że uważał bolszewików za socjalistów. Jego oddolny socjalizm, skierowany był do całego narodu, nie tylko do robotników¹¹.

Ojciec francuskiej antropologii nie przewidywał też całkowitego zniesienia rynku. Adloff podkreśla, że Mauss uważał bolszewików za „naiwnych socjologów”, którzy twierdzą, że mniejszość może efektywnie zaprowadzić socjalizm przy pomocy przemocy i aktów prawnych¹². Niemiecki socjolog pisze: „Nie ma czysto kapitalistycznych czy socjalistycznych społeczeństw dla Maussa, w rzeczywistości zawsze była mieszanina etatyzmu kapitalizmu, etatyzmu, administracji, wolnych zrzeszeń i indywidualizmu. To oznacza, że powinno się dopuścić rozmaitą mieszaninę różnorodnych form prawnych”¹³.

⁸ Tamże, s. 21.

⁹ S. Dzimira, *Demokracja i krytyka bolszewizmu. Umieć się przeciwstawić bez masakry* [Démocratie et critique du bolchevisme. Qu'il faut savoir s'opposer sansse massacre], przeł. E. Pępiak, «Laboratorium Kultury» 2016, nr 5, s. 47.

¹⁰ F. Adloff, *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, London–New York 2016, s. 146; D. Graeber, *Toward An Antropological Theory of Value: The False Coin of Our Dreams*, London 2002, s. 156.

¹¹ D. Graeber, *Toward An Antropological...*, s. 156–157.

¹² F. Adloff, *Politik der Gabe*, Hamburg 2018, s. 140.

¹³ Tamże, s. 141.

Dzimira cytuje Maussa, politycznego aktywistę, który twierdził, polemizując z Sorelem „W gruncie rzeczy, faszyzm i bolszewizm są jedynie epizodami politycznymi w życiu narodów niewystarczająco politycznie wyedukowanych. Przemoc, w Rosji jak i we Włoszech, odegrała taką rolę, gdyż nie było tu jeszcze opinii publicznej, edukacji obywatelskiej, krótko mówiąc, obywateli”¹⁴. Autor „Szkicu o darze” oskarżał też bolszewików o polityczny cynizm, zniszczenie rosyjskiej spółdzielczości. W 1924 roku twierdził, że „Socjalizm nie może zaistnieć na gruncie terroru, gdyż – i całe życie rosyjskie ostatnich sześciu lat tego dowodzi – terror nie łączy, terror nie pobudza do działania: terror sprawia, że ludzie milkną, chowają się w sobie, uciekają i unikają siebie nawzajem, tracą głowę i nie są zdolni do pracy: «Metus ac terror sunt infirma vincula caritatis» (Obawa i strach tworzą słabe więzy przyjaźni), formuła Tacyta, którą należy powtórzyć mówiąc o pierwszych rządach socjalistów w historii”¹⁵.

Mauss nie wierzył w przemoc, automatyczny postęp dziejowy, bronił rządów prawa i wolności obywatelskich. Nie jest więc winny „trzech poważnych błędnych mniemań historycznego socjalizmu”¹⁶.

W swojej pracy naukowej Mauss szukał stałych elementów kultury obecnych we wszystkich społeczeństwach ludzkich. Przekonany był przy tym, że fundamentalne wzory kultury łatwiej odkryć w społeczeństwach niewielkich, o stosunkowo mało skomplikowanej strukturze społecznej¹⁷. Odkrył taki wzór w triadzie – „Dawać – przyjmować – odwzajemniać” czyli darze. Dar przełamuje dychotomie między interesem własnym a interesem wspólnoty. Archaiczne dawanie darów stanowi świadczenie całościowe, łączące jednostki i klany. Świadczenie jest całościowe, bo dotyczy wszystkich osób i grup w danej społeczności. Dawanie – branie – odwzajemnianie się to podstawowa aktywność, poprzez którą społeczeństwa archaiczne i nowoczesne się reprodukują. Badacz społeczeństwa powinien ujmować fakty jako „całościowe fakty społeczne”, gdzie aspekty kulturowy, religijny, polityczny, prawny i ekonomiczny są ze sobą nierozzerwalnie wzajemnie splecione¹⁸.

Podstawowe informacje na temat archaicznych społeczeństw Mauss zaczerpnął z prac Bronisława Malinowskiego i Franza Boasa, a także badaczy plemion Pacyfiku. Malinowski badał społeczności Triobriandów – archipelagu położonego na morzu Salomona na wschód od Nowej Gwinei. Franz Boas opisał plemiona Kwiatutłów żyjące w zachodniej Kanadzie. W społeczności Trio-

¹⁴ Cyt. za: S. Dzimira, *Demokracja i krytyka bolszewizmu...*, s. 52.

¹⁵ Cyt. za: tamże, s. 55.

¹⁶ F. Adloff, *Gifts of Cooperation...*, s. 149.

¹⁷ E. Wierzchowska, *Marcel Mauss...*, s. 19–20.

¹⁸ F. Adloff, *Gifts of Cooperation...*, s. 7; M. Mauss, *Szkic o darze*, [w:] tegoż, *Socjologia i antropologia*, przełożyli M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001, s. 182.

briandów dary mają charakter nieagonistyczny – nierywalizacyjny. W obrzędzie zwanym kula, naramienniki przenoszą się z zachodu na wschód w ruchu okrężnym. W drugą stronę krążą soulava – naszyjniki. Taką rytualną wymianą rzeczy drogocennych poprzedza zwykły handel rzeczami użytecznymi¹⁹. O społeczeństwach wyspiarskich rejonu Pacyfiku Mauss pisał „Albowiem klan, wspólnota domowa, towarzystwo, gość, nie dysponują wolnością nieproszenia o gościnę, nieuczestniczenia w handlu, niezawierania powinowactwa przez krew (...). Obowiązek dawania jest nie mniej ważny (...). Odmowa dawania, zaniechanie zaproszenia lub odmowa przyjęcia, są równoważne wypowiedzeniu wojny, jest to odrzucenie związku i wspólnoty”²⁰.

W opisywanym przez Boasa plemieniu Kwiakutłów Mauss znalazł inny model daru – agonistyczny, rywalizacyjny. Ma tam miejsce potlach – rozdawanie i niszczenie dobytku przez dostojników plemiennych. Bractwa, klany i rodziny walczą na własność w celu „zachowania twarzy”.

Mauss pisał: „W pewnych wypadkach nie chodzi tu nawet o dawanie i zwracanie, ale o niszczenie, nikt bowiem nie chce uchodzić za człowieka, który chce by mu zwrócono. Oddaje się na pastwę płomieni całe pudła tranu z ryb (...) pali się domy i tysiące okryć, łamie się najcenniejsze wyroby z miedzi, wrzuca się je do wody, by zmiażdżyć, «spłaszczyć swego rywala». W ten sposób nie tylko indywiduum pnie się wzwyż drabiny społecznej – winduje ono również swoją rodzinę”²¹.

Jednak to wnioski, jakie francuski antropolog wyciągnął ze swych badań porównawczych nad darami inspirują do dziś licznych przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Przede wszystkim „prawo przemysłowców i kupców pozostaje w konflikcie z moralnością”. Ponadto ubezpieczenia społeczne powinny być w całości finansowane przez pracodawców, gdyż „ci, którzy czerpali korzyści z jego [pracownika – przyp. T.M.S.] usług nie są rozliczeni z nim przez samo wypłacenie wynagrodzenia (...). Państwo – wedle antropologa reprezentuje wspólnotę i powinno zapewnić pracownikom «poczucie bezpieczeństwa na wypadek bezrobocia, choroby, starości i śmierci»”²².

Trzeba, wedle Maussa, powrócić do tradycji wydatków szlacheckich, a bogaci powinni „dobrowolnie, ale również przymusowo” – uważać się niejako za skarbników swoich współobywateli²³.

Autor „Szkicu o darze” wzywa do zakładania stowarzyszeń pomocy wzajemnej współzawodnictwa w szczeroci, wrażliwości, ograniczenia lichwy i speku-

¹⁹ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 199–201.

²⁰ Tamże, s. 182–183.

²¹ Tamże, s. 225.

²² Tamże, s. 298–289.

²³ Tamże, s. 290.

lacji. Nie wzywa natomiast do czystej bezinteresowności i polegania wyłącznie na wspólnocie. Indywidualizm nie musi oznaczać egoizmu, dążenia grupowe, wspólnotowe i indywidualne – jak sugeruje – dają się ze sobą pogodzić²⁴. Celem społeczeństwa powinna być – oprócz zysku – użyteczność i dobre życie. Początków myślenia przede wszystkim w kategoriach indywidualnego interesu ekonomicznego dopatrywać się należy dopiero w czasach Mendeville'a²⁵. „Czujemy, że można skłonić do pracy tylko ludzi, pewnych tego, że będą uczciwie opłacani przez całe życie za pracę (...) Wymieniający wytwórca czuje ponownie (...), że wymienia więcej niż tylko wytwór czy czas pracy, że daje coś z siebie, swój czas, swoje życie”²⁶ – pisze w duchu moralistycznym.

Jednocześnie zauważa, że *homo oeconomicus* jest dopiero niedawnym wynalazkiem społeczeństw zachodnich: „Przez długi czas człowiek był kimś innym, dopiero od niedawna jest on maszyną, uzupełnioną maszyną do liczenia”²⁷.

Wybitna współczesna antropolożka Mary Douglas w swojej przedmowie do angielskiego wydania „Szkicu o darze” koncentruje się na politycznych i filozoficznych celach Maussa. Przede wszystkim zauważa, że czysty dar nie istnieje i nie powinien – zdaniem francuskiego antropologa – istnieć. Dar anonimowy, nietworzący przymierza byłby bezużyteczny²⁸. „Szkic o darze”, zauważa Douglas „był częścią zorganizowanego ataku na współczesną teorię polityczną, deską w platformie przeciwko utylityzmowi”²⁹. Wedle antropolożki porównywanie ze sobą archaicznych społeczeństw daru i społeczeństw nowoczesnych było przedwczesne³⁰.

Przed I wojną światową intelektualiści inspirowani Durkheimem, atakowali utylityzm w znaczeniu filozoficznym. „Po wojnie utylityzm stał się wąską prowincją w ramach wyspecjalizowanej dyscypliny ekonomii”³¹. Ale teraz (pisała Douglas w 1990 roku) utylityzm nie jest teorią ekonometryczną, ani filozofią: „Filozoficznie trzeszcząca, ale technicznie lśniąca, jednolita i potężna teoria użyteczności jest głównym analitycznym narzędziem dla decyzji politycznych”³².

²⁴ Tamże, s. 290–292.

²⁵ Tamże, s. 299.

²⁶ Tamże, s. 300.

²⁷ Tamże, s. 299.

²⁸ M. Douglas, *Foreword. No Free Gifts*, [w:] M. Mauss, *The gift: The form and the reason for exchange in archaic societies*, trans. W.D. Halls, London–New York 2002, s. X.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. XVIII.

³¹ Tamże, s. XX.

³² Tamże, s. XXI.

Frank Adloff czyli pragmatyzm i demokratyczne ideały. David Graeber czyli „komunizm bazowy”

Frank Adloff (1969–) profesor socjologii na Universität Hamburg korzysta w swoich rozważaniach z politycznej filozofii Johna Deweya, który w „Public and its Problems” pisał: „Traktowana jako idea, demokracja nie jest alternatywą dla innych zasad stowarzyszeniowego życia. Jest to idea wspólnoty samej. Jest to ideał w jedynym możliwym sensie ideału: mianowicie tendencji i ruchu pewnej rzeczy, która istnieje doprowadzonej do ostatecznego limitu, widzianej jako ukończona, dopracowana”³³. Dewey postrzegał demokrację jako zgodną z ludzką naturą.

John Dewey krytykował „spectator theory of knowledge” czyli tradycyjną teorię odbicia. Jednocześnie demokracja była dla niego tym, co wynikało z namysłu i działania wszystkich obywateli, a nie z odgórnych działań państwa. Warunkami demokracji było jego zdaniem poczucie bycia częścią szerszej społeczności, sprawiedliwa alokacja zasobów i poczucie, że jest się w stanie wnosić wartościowy wkład w życie społeczeństwa. Każdy uczestnik interakcji powinien móc wpływać na jej wynik i cele. Tak więc dla Deweya jest wyraźny prymat praktyki nad językowym zrozumieniem i prymat kooperacji nad „neutralną pod względem wartości” interakcją³⁴. Możemy rozumieć kogoś bez chęci współpracy z nim lub nią, ale dla Deweya, językowe zrozumienie ostatecznie bazuje nad porozumieniem w działaniu. Tak więc wspólne znaczenia zawsze *implicite* wskazują chęć aktorów do kooperacji³⁵.

Jonathan H. Turner, amerykański socjolog, wyróżnił cztery ludzkie potrzeby, które muszą być spełnione, by ludzie nie doświadczali niepokoju egzystencjalnego:

- 1) ludzie dążą do potwierdzenia swej jaźni – czyli aspirują do potwierdzenia swego wizerunku w oczach innych,
- 2) dążą do nagród i unikania kosztów,
- 3) są zainteresowani uczestnictwem w grupie w „trwającym potoku interakcji”,
- 4) szukają oznak, że mogą ufać innym.

Ponadto chcą potwierdzenia, że uczestniczą we wspólnym świecie społecznym³⁶.

³³ J. Dewey, *Public and its Problems*, Athens OH, 1990, s. 148, za: F. Adloff, *Gifts of Cooperation...*, s. 79.

³⁴ F. Adloff, *Gifts of Cooperation...*, s. 80–84.

³⁵ Tamże.

³⁶ F. Adloff, *Gifts of Cooperation...*, s. 103, powołując się na: J.H. Turner, *Face to Face: Toward a Sociological Theory of Interpersonal Behavior*, Stanford 2002.

Zdaniem Adloffa dar jest językiem uniwersalnym, przewyższającym porozumienie oparte na języku i wspólnej kulturze, wywołuje bowiem uczucie uczestniczenia we wspólnym świecie społecznym³⁷. Niemiecki naukowiec twierdzi, że wszystkie elastyczne organizacje muszą polegać na darze i poczuciu wspólnoty, a nie tylko na przymusie i utylitarystycznych kalkulacjach³⁸. Udzielanie sobie rad, dzielenie się informacją, przyborami i narzędziami do pracy, wprowadzanie nowych adeptów do zawodu, czy po prostu wymiana drobnych i większych przysług są tego przykładem. Nie dają się ująć w schematy liczbowe, a zarazem tworzą poczucie więzi, zobowiązania, szacunku i solidarności. Budują długotrwałe sojusze.

Pieniądze i dary nie są sobie przeciwstawne w koncepcji Maussa. Pieniądze nie muszą być alienującą, zimną, zrównującą wszystko siłą. Istnieją banki czasu, wzorowane na Proudhonowskich giełdach pracy, gdzie jedna godzina pracy jest wymieniana na jedną godzinę pracy³⁹. Istnieją wreszcie wspólnoty oparte na darze i zbieraniu jak Wikipedia i Linux, czy dzieła oparte na licencji Creative Commons⁴⁰.

Adloff proponuje, za Maussem, rozwijanie horyzontalnego, autonomicznego społeczeństwa obywatelskiego, niezależnego od rodziny, państwa czy rynku. *Civility* (obywatelskość) jest oparta, jego zdaniem, na jednoczesnym zaangażowaniu i dobrowolności. Krytykuje jednakże fundacje jako często związane z pojęciem społeczeństwa obywatelskiego, a które często są sposobem, w jaki bogaci chcą wywierać wpływ na kierunki rozwoju ekonomicznego i politycznego. Fundacje i instytucje charytatywne oparte na jednostronnym dawanii mają za zadanie budować charyzmę i wizerunek swoich fundatorów⁴¹.

Adloff przytacza przykład wymyślony przez antropologa Keitha Harta, który dowodził, że pieniądze nie zrównują wszystkich rzeczy, ponieważ rzeczom o tej samej wartości pieniężnej przypisujemy różną wartość kulturową. Niemiecki socjolog relacjonuje: „Gdybyś zapytał kogoś ile rolek papieru toaletowego jest warte jego BMW, albo chciał wymienić ileś tysięcy skrzynek pomarańczy na edukację w Eton, byłbyś prawdopodobnie uznany za szalonego”⁴².

Uśmiech, uwaga, współdziałanie w odbiorze dzieła sztuki – wszystko to są, wedle Adloffa, nieuznane mikrodary⁴³. Wymagają bowiem wysiłku i czasu. Niemiecki socjolog proponuje Europę złożoną z regionów i miast. Nawołuje do

³⁷ Tamże, s. 108 i nast.

³⁸ Tamże, s. 115–117.

³⁹ Tamże, s. 131–132.

⁴⁰ Tamże, s. 151.

⁴¹ Tamże, s. 153.

⁴² Tamże, s. 129–130, powołując się na: K. Hart, *Notes towards an Anthropology of Money*, «Kritikos» 2005, nr 2.

⁴³ Tamże, s. 93–95.

pomocy uchodźcom i jednocześnie tworzenia przestrzeni, w której będą się oni stykali z obywatelami europejskich państw przyjmujących⁴⁴.

David Graeber (1961–2020) amerykański antropolog, anarchista, był jednym z organizatorów *Occupy Wall Street*, autorem sloganu „Jesteśmy 99 procentami”, przeciwstawiającego uboższą 99-procentową ludność USA, najbogatszemu jednemu procentowi⁴⁵. Wielce prawdopodobne, że uważał się przede wszystkim za anarchistę, a antropologia stanowiła dla niego narzędzie służące zmianie społecznej przeprowadzanej demokratycznie i oddolnie w interesie zwykłych, nieuprzywilejowanych ludzi. Anarchizm przeciwstawiał marksizmowi, szczególnie w jego leninowskiej wersji, „By podsumować:

1. Marksizm zwykł być teoretycznym albo analitycznym dyskursem na temat rewolucyjnej strategii.
2. Anarchizm zwykł być teoretycznym albo analitycznym dyskursem na temat rewolucyjnej praktyki⁴⁶.

Anarchizm w jego przekonaniu nie ma i nie powinien mieć wspólnej Wielkiej Teorii, anarchiści wychodzą od zgody na temat konkretnych projektów. Anarchizm odrzuca przekonanie, że historią rządzą naukowe prawa, wystrzega się przedstawiania jakiejś elity w roli awangardy⁴⁷.

Graeber uważał, że materiał dostarczony przez antropologów i etnologów jest w naturalny sposób przydatny anarchistom. Szczególnie fascynował go Mauss, który krytykował leninowską próbę zniesienia gospodarki pieniężnej, a później powrót do kapitalizmu w postaci NEP-u, brał też udział we francuskim ruchu antyfaszystowskim w latach 30. Zdaniem Maussa, pisze anarchista, pierwotnym sposobem gospodarowania była gospodarka oparta o dary, a nie barter⁴⁸.

Graeber twierdził, że Pierre Clusters, francuski anarchista postawił hipotezę, że plemiona amazońskie mogą pochodzić od ludzi, którzy świadomie wybrali niepaństwowe formy organizacji, świadome zagrożeń związanych ze scentralizowaną władzą⁴⁹. Podobnie, niektóre regiony Madagaskaru znane były z nieposłuszeństwa władzy kolonialnej i centralnej. W społeczeństwach takich, jak malgaskie, podstawową formą władzy jest przeciwwładza. Instytucje w takich społeczeństwach oparte są o demokrację bezpośrednią i konsen-

⁴⁴ F. Adloff, *Politik der Gabe...*, s. 275 i nast.

⁴⁵ M. Dachtera, *Przyszłość systemu świata. Wizja konfliktowa*, [w:] M. Baranowski (red.), *Demokracja i rola obywatela. O napięciu pomiędzy państwem, społeczeństwem i ruchami globalizacyjnymi*, Poznań 2014, s. 78.

⁴⁶ D. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago 2004, s. 6.

⁴⁷ Tamże, s. 7–12.

⁴⁸ Tamże, s. 17.

⁴⁹ Tamże, s. 22.

sus oraz mediacje. Przykładami takich społeczności są Piaroa nad brzegiem Oriniko, plemię Tiv w Nigerii czy Malgasze⁵⁰.

Graeber polemizował też z możliwymi obiekcjami, że anarchiści w Komunie Paryskiej, czy w czasie hiszpańskiej wojny domowej zostali zabici, a ich organizacje zniszczone. Zarówno Komuna, jak i hiszpańskie organizacje anarchistyczne, powstały w wyniku wojny, a secesja anarchistycznych organizacji terytorialnych, zawodowych i innych stowarzyszeń powinna mieć charakter stopniowy i pokojowy⁵¹. Anarchistyczna forma organizacji terytorialnej nie powinna przypominać państwa. Będzie składała się z wielu społeczności lokalnych, stowarzyszeń i komun, które będą się na siebie nakładały i współpracowały. Zdobycie władzy przez anarchistów nie będzie przypominało jednorazowego zbrojnego szturmu na Bastylię. Anarchiści zdobędą władzę stopniowo, poczynając od zespołu klezmerów, a kończąc na międzynarodowej poczcie⁵².

Co obejmował program polityczny Graebera? Anulowanie długów Południa wobec Północy, eliminację wszystkich patentów i zniesienie wszelkich restrykcji w podróżach międzynarodowych. Likwidację niepotrzebnych zawodów, takich jak finansjści czy żołnierze i skrócenie czasu pracy, oddolne organizowanie się na poziomie lokalnym i w miejscach pracy, demokrację bezpośrednią i konsensualną⁵³. Graeber ukuł pojęcie „komunizm bazowy” i wprowadził je w rozdziale 5 „Długu” zatytułowanym „Krótki traktat o moralnych podstawach stosunków gospodarczych”⁵⁴.

W relacjach z przyjaciółmi, sąsiadami, rodziną panuje komunizm wedle zasady „Każdemu wedle potrzeb, od każdego wedle możliwości”. Jest to komunizm codzienny, przeciwstawiony przez Graebera mitycznemu komunizmowi, który istniał rzekomo we wspólnocie pierwotnej i który wedle ortodoksyjnych marksistów miał nadejść⁵⁵.

Komunizm codzienny, bazowy, jest sposobem odnoszenia się do siebie zwykłych, bliskich sobie ludzi. Nie ma nic wspólnego z własnością środków produkcji, czy zniesieniem podziału pracy. Jest to pożyczanie sobie narzędzi w miejscu pracy, drobnych przedmiotów czy jedzenia przez krewnych lub sąsiadów. Takie dary umożliwiają zaufanie, codzienną współpracę, nie opartą na przymusie, czy ekwiwalentnej wymianie. Jest to udzielanie też sobie informa-

⁵⁰ Tamże, s. 22.

⁵¹ Tamże, s. 38–40.

⁵² Tamże, s. 40.

⁵³ Tamże, s. 77–105.

⁵⁴ Po raz pierwszy tekst ten ukazał się w «Revue du Mauss», patrz: D. Graeber, *On the Moral Groundings of Economic Relations: A Maussian Approach*, «Revue du Mauss» 2010, vol. 36, iss. 2, s. 51–70.

⁵⁵ D. Graeber, *Dług: Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Warszawa 2018, s. 132–133.

cji, pomoc w sytuacjach nadzwyczajnych, takich jak wojny i klęski żywiołowe⁵⁶. W „istocie komunizm jest fundamentem wszelkiego społecznienia” stwierdzał Graeber (wyróżnienie w oryginale)⁵⁷. Prośenie nieznanymi o ogień, czy papierosa wydaje się naturalne, nienaturalne wydawałoby się prośenie o jego ekwiwalent w gotówce⁵⁸. Dzielenie się jest ważną formą czerpania przyjemności z życia⁵⁹.

Nie tylko przytrzymujemy windę, czy zwracamy uwagę na uczucia innych, dzielimy się muzyką, jedzeniem, plotkami⁶⁰. Jak zauważał Graeber, właściciele sklepów w ubogich dzielnicach niemal nigdy nie pochodzą z tej samej grupy etnicznej co ich klienci, nakładałoby to na nich obowiązek ich kredytowania. Jednocześnie np. Jawajczycy na bazarze wymagają wyższych cen od bogatych sąsiadów czy cudzoziemców⁶¹. Ekonomia daru obejmuje więc zawsze tych, którym czujemy się bliscy, z którymi złączył nas los.

Antropolożka Laura Bohannan zauważyła, że gdy przyjechała do społeczności Tiv w Nigerii, sąsiedzi zaczęli jej znosić drobne produkty żywnościowe. Ten dług trzeba było jednak zwrócić, niekoniecznie w tej samej formie i zawsze w nieco innej wartości i po odczekaniu pewnego czasu⁶².

Oczywiście nie wszystko podlega wymianie w formie darów, zwykle obcujemy też z ludźmi o podobnym statusie społecznym, by nie doszło do nadmiernych długów i uzależnienia, by relacja nie była postrzegana w kategoriach patron – klient. Nie daje się drogiego prezentu komuś zubożałemu, bowiem byłoby to afrontem i upokorzeniem, nie byłby się on w stanie zrewanżować⁶³. Osoba o wyższym statusie czy władca, może też zacząć postrzegać otrzymany początkowo dobrowolnie dar jako obowiązkowy⁶⁴.

Na Madagaskarze, dwóch mężczyzn będących braćmi krwi i współnikami w interesach może na mocy zwyczaju zażądać od siebie nawzajem wszystkiego, jednak zawsze ograniczają oni swoje prośby⁶⁵. Drobne przysługi są jednak uznaniem wspólnego człowieczeństwa, demokratyzacją feudalnych oznak szacunku⁶⁶.

⁵⁶ Tamże, s. 132–137.

⁵⁷ Tamże, s. 134.

⁵⁸ Tamże, s. 136.

⁵⁹ Tamże, s. 138.

⁶⁰ Tamże, s. 136.

⁶¹ Tamże, s. 142.

⁶² Tamże, s. 146, za: L. Bohannan, *Return to Laughter. Anthropological Novel*, pod pseudonimem Eleonore Smith Bowen, New York 1964.

⁶³ Tamże, s. 148.

⁶⁴ Tamże, s. 150, 154–155.

⁶⁵ Tamże, s. 163.

⁶⁶ Tamże, s. 171.

Gospodarka oparta całkowicie na codziennym, „bazowym” komunizmie byłaby niemożliwa, podkreślał Graeber⁶⁷. Uniemożliwiłaby bowiem kalkulację ekonomiczną. Podobnie o darze pisał Caillé, który zauważał ponadto „Czyż szaleństwo XX-wiecznego marksizmu nie polegało na usiłowaniu zbudowania na gruzach burżuazyjnego rynku i państwa, zupełnie innej gospodarki opartej na motywach altruistycznych. Na darze dla sprawy proletariatu?”⁶⁸.

Dar przełamuje opozycję między egoizmem a altruizmem. Daje obu stronom przymierze, jest swoistym mechanizmem zaprowadzającym pokój. Jego wręczenie zakłada, że uznajemy w obdarowanym człowieka, którego istnienie i zaspokojenie potrzeb ma dla nas znaczenie. Obie strony wykazują się wolnością, dobrą wolą i chęcią zarówno otrzymania, jak i okazywania szacunku. Nawet drobny dar wymaga przemyślenia, empatii, uwagi, podkreśla wyjątkowość i wspólne człowieczeństwo dającego i obdarowanego.

Konwiwializm – ruch społeczno-polityczny intelektualistów

Z powstałego w 1981 roku wokół Alaina Caillé ruchu M.A.U.S.S. wywodzi się konwiwializm, będący ideologią i ruchem społeczno-politycznym intelektualistów. Od 1981 roku grupa M.A.U.S.S. wydawała niskonakładowy «Biulletin du MAUSS», a od roku 1988 wydaje «Revue du Mauss». Od 2021 roku w języku angielskim ukazuje się też czasopismo «MAUSS International. Anti Utilitarian Interventions in the Social Sciences».

Do grupy tej należał początkowo André Gorz, wśród założycieli byli Jacques Godbout, Serge Latouche, Chantal Mouffe. Utylitaryzm w rozumieniu antyutyliarystów ma wiele znaczeń. W znaczeniu potocznym jest to sprzeciw wobec postrzegania człowieka jako maksymalizującego kapitał pieniężny lub społeczny⁶⁹.

Jak twierdzi Caillé, utylitaryzm jest kombinacją dwóch twierdzeń – jedno jest faktualne – że aktorzy są egoistycznymi i racjonalnie maksymalizującymi użyteczność indywidualami. Twierdzenie o charakterze normatywnym głosi, że taki egoizm i kalkulacja sprzyjają największemu szczęściu największej liczby ludzi⁷⁰.

⁶⁷ Tamże, s. 133.

⁶⁸ A. Caillé, *Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et la paradigme du don*, «Revue européenne des sciences sociales» 1996, vol. XXXIV, nr 105, s. 204, cyt. za: E. Hałas, *Etos altruizmu...*, s. 99.

⁶⁹ M.D. Maayan, *Political Ambiguity of Contemporary French Anti-Utilitarianism: The Example of MAUSS*, «French Politics and Society» 1995, vol. 13, nr 4, s. 50–52.

⁷⁰ A. Caillé, *Anti-utilitarianism and the gift-paradigm*, [w:] L. Bruni, S. Zamagni (red.), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Chentelham 2013, s. 46.

Przedmiotem krytyki grupy M.A.U.S.S. był, szczególnie od lat 90., ekonomizm nauk społecznych, czego sztandarowym przykładem były teorie ekonomisty i laureata Nagrody Nobla Gary'ego Beckera⁷¹. Należy jednak wspomnieć, że przeciwstawiali się też teoriom Jacquesa Derridy i Pierre'a Bourdieu. Wedle Derridy dar jest niemożliwy. By być całkowicie bezinteresownym, musiałby być anonimowy i niczym nie motywowany⁷².

Bourdieu natomiast był odczytywany przez maussistów jako twierdzący, że człowiek zawsze dąży obiektywnie do maksymalizacji swego kapitału społecznego, kulturowego, czy ekonomicznego. Kapitał społeczny to powiązania i znajomości, kapitał symboliczny zaś to zakumulowany prestiż publiczny⁷³. Jak zauważa Elżbieta Hałas, dla Bourdieu dar jest zawsze darem władczym, nawet dar subiektywnie odczuwany jako bezinteresowny, nawet dar miłości⁷⁴.

W 2013 roku Caillé zorganizował ruch konwiwialistów, intelektualistów, którzy podpisali Manifest Konwiwialistyczny. Było ich 64, w gronie tym znaleźli się tacy naukowcy i intelektualiści jak Chantal Mouffe, Edgar Morin, Serge Latouche, Eva Illouz, Ève Chiapello, Luc Boltanski, Axel Honneth. Konwiwializm oznacza ideologię opierającą się na umiejętności bycia razem przy poszanowaniu swojej odrębności i różnorodności kulturowej. Termin konwiwializm wywodzi się z opublikowanej w 1973 roku w USA książki Ivana Illicha „Tools for Conviviality”. Autor proponował w niej między innymi społeczną, demokratyczną kontrolę rozwoju technologicznego ludzkości⁷⁵. „Conviviality” może być także tłumaczona jako „towarzystwość” czy wspólne zaspokajanie swoich potrzeb.

Politycznie ruch gromadzi alterglobalistów, lewicowych katolików, socjalistów, ekologów. Inspirują się oni maussowską koncepcją daru, teoriami ekonomiczno-politycznymi Karla Polanyi'ego i praktykami ludów rdzennych. Proponują zatrzymanie, a w przypadku krajów Zachodu, cofnięcie wzrostu gospodarczego⁷⁶.

Opowiadają się za rozwojem lokalnych form współdziałania, takich jak spółdzielnie, organizacje samopomocy, przeciwko ekonomizmowi i pysze globalnych elit. Głoszą potrzebę sprawiedliwych stosunków między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się, wzywają do ustanowienia global-

⁷¹ Tamże, s. 44.

⁷² Krytykę pojęcia daru Derrida zawarł w wydanej w 1991 roku książce *Donner les temps*. Patrz: E. Hałas, *Etos altruizmu...*, s. 108–110.

⁷³ M.D. Maayan, *Political Ambiguity of Contemporary French Anti-Utilitarianism...*, s. 53.

⁷⁴ E. Hałas, *Etos altruizmu...*, s. 134–150.

⁷⁵ F. Adloff, *Gifts of cooperation...*, s. 161–165.

⁷⁶ *The Convivialist International, The Second Convivialist Manifesto: Toward a Post-neoliberal World*, «Civic Sociology» June 2020.

nej płacy minimalnej (zależnej od regionu) i ograniczenia obscenicznego bogactwa⁷⁷.

W 2022 roku ponad 300 intelektualistów i działaczy społecznych i politycznych opublikowało w kilku językach „Drugi Manifest Konwiwialistyczny. W stronę post-neoliberalnego świata”⁷⁸. Intelektualista zbiorowy, konwiwialiści, występują w nim otwarcie przeciwko neoliberalizmowi, którego sztandarowym hasłem było słynne stwierdzenie Margaret Thatcher: „Nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo”⁷⁹.

Mimo to autorzy stwierdzają też rozwój globalnej świadomości ekologicznej, spadek od 1990 roku liczby ludności Ziemi żyjących w nędzy czy niedożywionych. Jednakże obecny model rozwoju oparty o wzrost gospodarczy nie może być, ich zdaniem, kontynuowany z powodu wyczerpywania się zasobów naturalnych oraz wzrostu nierówności społecznych. Liberalizm, kiedyś ideologia postępową, dziś redukuje życie społeczne do rynkowej konkurencji. Jednocześnie model demokracji promowany globalnie przez państwa Zachodu jest utożsamiany z „dążeniem do hegemonii, jego cnotliwe deklaracje są podejrzane o skrywanie egoistycznych interesów”⁸⁰.

Drugi Manifest Konwiwialistyczny podpisali między innymi Noam Chomsky, Edgar Morin, Hartmut Rosa, Frank Adloff, Saskia Sassen czy Rafael Correa.

Wobec konwiwializmu można wysunąć wiele zarzutów. Przede wszystkim niedostatecznie podkreśla się w nim kwestie nierówności materialnych. Konwiwialiści są ruchem krytykującym przede wszystkim ideologię, nie wskazują zbyt wielu szczegółowych dróg zmniejszenia nierówności społecznych. W praktyce badają różnorodne społeczności miejskie, szczególnie w społeczeństwach zachodnich. Wiele osób jednak czerpie satysfakcję z odseparowania się od postrzeganej jako narzucona różnorodności etnicznej, religijnej czy stylów życia.

Jak pisze Magdalena Nowicka, „Literatura konwiwialistyczna jak dotąd koncentruje się na relacjach między autonomicznymi i niezwykłymi jaźniami. Rozpatruje jak są one w stanie wyzwolić się z więzi pokrewieństwa i grupy

⁷⁷ *Les Convivialistes, Manifeste Convivialiste. Declaration d'Interdépendence*, Le Bord de l'Eau 2013. Wersja angielska ze wstępem Adloff'a, opublikowana w 2014 roku dostępna jest na https://www.academia.edu/45647218/_Convivialist_Manifesto_Declaration_of_Interdependence_Global_dialogues_3_Duisburg_Centre_for_Global_Cooperation_Research.

⁷⁸ *The Convivialist International, The Second Convivialist Manifesto: Toward a Post-neoliberal World...*

⁷⁹ Tamże, s. 3.

⁸⁰ Tamże, s. 4 i nast., cytat o Zachodzie na s. 9.

etnicznej, religijnej społeczności i rasowej kolektywnej tożsamości i sięgnąć poza nie, ku innym ludziom pozostającym w ich bliskości”⁸¹.

Konwiwialiści nie dociekają też w wystarczającym stopniu, w jaki sposób neoliberalizm jest nie tylko projektem polityczno-ekonomicznym narzuconym przez elity, ale też systemem atrakcyjnym etycznie, antropologicznie i estetycznie dla globalnych mas. Warto przytoczyć słowa brytyjskiej premier Margaret Thatcher, która o prowadzonej przez siebie polityce stwierdziła w 1981 roku: „Ekonomia jest metodą, celem jest zmiana duszy” („Economics are the method: the object is to change the soul”)⁸².

Neoliberalizm czerpie z etyki indywidualnej produktywności oraz marzenia o absolutnej jednostkowej autonomii i braku podatności na zranienie. Być może, natura ludzka jest zmienna historycznie, a ludzie mogą czerpać satysfakcję i poczucie własnej wartości z przynależności do wyobrażonych wspólnot i dzięki kontaktom zapośredniczonym przez rynek.

Niebezpieczeństwa i ambiwalencje darów

Warto zasygnalizować niebezpieczeństwa i ambiwalencje darów. Przede wszystkim drobne podarunki (np. graty) mogą być sposobem gromadzenia kapitału społecznego i finansowego przez podmioty komercyjne i strictly polityczne. Nie tylko gospodarka całkowicie oparta na darach jest niemożliwa, dar może być także wyłudzeniem jak np., gdy siostrzeniec pomaga swej ciotce w remoncie po to, by pomogła mu ona szukać pracy. Dar może być niechciany, nie tylko w sensie takim, że nie rozpoznaje interesów biorcy, albo domaga się odwzajemnienia, ale także jest symbolem politycznej dominacji patrona. Wielu postrzega w tych kategoriach Pałac Kultury, będący darem Związku Radzieckiego dla kraju podległego. Działalność charytatywna może nie tylko upokarzać biorców, ale znieczulać ofiarodawców na strukturalne nierówności w dostępie do zasobów. W tym sensie fundacje czy akcje charytatywne zamiast stać się elementem społecznej zmiany mogą cementować neoliberalizm i darwinizm społeczny.

Dar, szczególnie pierwszy dar, jest wyrazem wolności dającego. Wymiana intelektualna w kontekście akademickim, nauczanie także jest powszechnie

⁸¹ M. Nowicka, *Fantasy of Conviviality: Banalities of Multicultural Settings and What We Do(Not) Notice When We Look at Them*, [w:] O. Helmer, M. Powrzanovic Frykman, P.M. Ris-tilammi (red.), *Conviviality at the Crossroads. The Poetics and Politics of Everyday Life*, London 2020, s. 28.

⁸² M. Thatcher, *Interview for Sunday Times*, «Sunday Times» 3.05.1981, <https://www.margareththatcher.org/document/104475> (30.09.2023).

postrzegane jako dar, czego dowodem są kontr-dary – księgi pamiątkowe uczonych.

Dar jest otwarciem okna możliwości, buduje więzi solidarności w naszym „wieku samotności” i „zindywidualizowanym społeczeństwie”. Jestem przekonany, że warto by badać sieci wzajemnego wsparcia występujące wśród na przykład przedwojennych związkowców, czy działaczy anarchistycznych i socjalistycznych partii i organizacji społecznych.

Wątpliwości budzi jednakże kategoria kapitału kulturowego i symbolicznego zaproponowanego przez Bourdieu. Czy kapitał kulturowy i symboliczny prestiż zawsze dają się konwertować na kapitał ekonomiczny i władzę? Wydaje się, że nieodróżnianie np. wpływu intelektualnego i moralnego od władzy kierowania ludzkim zachowaniem może prowadzić do cynizmu w środowisku intelektualistów, inteligencji czy działaczy społecznych.

Warto by także zbadać, jak polityka konwivializmu wpisuje się w ramy tak zwanej polityki prefiguratywnej, zaproponowanej przez anarchistów i postanarchistów koncepcji głoszącej: „Bądź zmianą, którą chcesz widzieć w świecie”. Czyli postulującej formy demokracji bezpośredniej i zwracającej uwagi na codzienne etyczne i emocjonalne (afektywne) reakcje uczestników ruchów społeczno-politycznych⁸³. W toczącej się od kilkadziesiąt lat dyskusji na temat polityki prefiguratywnej David Graeber brał aktywny udział⁸⁴. Takie ruchy jak *Occupy Wall Street*, ale także inicjatywy związane z ekowioskami, czy miejskim ogrodnictwem lub anarchistyczna inicjatywa Jedzenie Zamiast Bomb są przykładem takiej natychmiastowej etycznej polityki.

Trzeba jednak przyznać, że sam Adloff, jeden z liderów ruchu konwivialistycznego, uważa, że ma on szansę na realne zakorzenienie się jedynie w najbardziej rozwiniętych krajach Europy, takich jak Niemcy czy Holandia⁸⁵.

Mauss nie jest jedynym antropologiem, który może inspirować filozofów polityki i ruchy społeczno-polityczne krytyczne wobec neoliberalizmu, koncepcji *homo oeconomicus* i utowarowienia kolejnych sfer życia. Innym znanym i wpływowym amerykańskim antropologiem, zresztą mentorem i przyjacielem Graebera, był Marshall Sahlins (1930–2021), znany przede wszystkim ze swojej koncepcji „pierwotnego społeczeństwa dobrobytu” zaprezentowanej w książce „Stone Age Economics” (pierwsze wydanie w 1972 roku)⁸⁶.

⁸³ G. Frans, *Prefigurative politics*, [w:] F. Stein (red.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*, <http://doi.org/10.29164/22prefigpolitic>, (30.09.2023).

⁸⁴ Patrz: D. Graeber, *Direct Action: An Ethnography*, Oakland 2009; tenże, *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*, New York 2013.

⁸⁵ F. Adloff, *2050. 30 Years of Change and Yet No New Beginning*, [w:] F. Adloff, A. Caillé (red.), *Convivial Futures: Views from a Post-Growth Tomorrow*, Bielefeld 2022, s. 175–182.

⁸⁶ M. Sahlins, *Stone Age Economics*, London–New York 2005.

Krytykiem koncepcji *homo oeconomicus* był Bronisław Malinowski, który w „Argonautach Zachodniego Pacyfiku” zauważał, że uprawiając ziemię Triobriandczyk kieruje się nie tylko zasadą maksymalnych efektów ekonomicznych przy minimalnych nakładach, ale też zasadami estetycznymi, tradycją, solidarnością i względami prestiżu. Wszystkie nadwyżki plonów przechodzą na rodzinę żony krajowca z Triobriandów, a on sam może oczekiwać społecznego uznania i pochwał. Sama praca ma też dla niego wymiar w pewnej mierze autoteliczny⁸⁷.

Zakończenie i wnioski

Spółeczeństwo oparte wyłącznie czy też głównie na darach oczywiście nigdy nie powstanie. Dar ma przypominać nam o naszym wspólnym człowieczeństwie i łączących nas więziach. Jednakże z faktu, że dar zaspokaja podstawowe ludzkie potrzeby społeczne nie wynika, że potrzeby te będą zaspokajane właśnie w ten sposób. Prawdopodobnie nie jest też możliwa całkowita bezinteresowność i całkowity brak kalkulacji. Cykle darów jedynie oscylują wokół ekwiwalencji. Nie jest też przypadkiem, że spółdzielczość i inne sposoby łączenia zasobów oraz zakorzeniania gospodarki w społecznościach lokalnych nigdy nie zyskały znaczącego udziału w gospodarce. Z jednej strony inicjujący cykl darów, nawet gdy znajduje się w słabszej sytuacji politycznej, ekonomicznej i symbolicznej niż otrzymujący dar, dysponuje pewną wolnością i możliwością manipulacji sytuacją. Jednak otrzymujący dar może zignorować jego charakter jako daru lub stwierdzić, że dar mu się po prostu należy jako przejaw relacji klient–patron.

Nie tylko dar stanowi bufor przed całkowitym utowarowieniem życia społecznego. Należałoby zwrócić uwagę na prosumpcję i pracę opiekuńczą wykonywaną w ramach gospodarstw domowych. Istnieją też formy solidarności, które nie są ekwiwalentną wymianą, ale też nie są wymianą darów. Dzieci opiekują się starzejącymi rodzicami, nie ze względu na to, że ci opiekowali się nimi wcześniej, ale dlatego, że kierują się zinternalizowanymi cnotami np. normą poświęcenia. Istnieją też darowizny skierowane ku osobom anonimowym, jak np. w przypadku krwiodawstwa.

Warto podkreślać, że ludzie pragną nie tylko zaspokojenia swoich potrzeb ekonomicznych, ale też pragną poczucia uczestniczenia we wspólnym świecie oraz uznania. Te motywy mogą się wzajemnie przenikać. Na przykład udział

⁸⁷ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. S. Szynkiewicz, B. Olszewska-Dyoniziak; oprac. i posł. A. Waligórski, Warszawa 1981, s. 99–102.

w lokalnym stowarzyszeniu może być okazją nie tylko do realizacji swoich potrzeb i ambicji zmiany świata zgodnie z własnymi przekonaniem i etycznymi-politycznymi, ale też okazją do przebywania z ludźmi, przekroczenia swojej samotności i izolacji, a jednocześnie zaspokojenia poczucia wyjątkowości.

Bibliografia

- Adloff F., *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, London–New York 2016.
- Adloff F., *Politik der Gabe*, Hamburg 2018.
- Adloff F., Caillé A. (red.), *Convivial Futures: Views from a Post-Growth Tomorrow*, Bielefeld 2022.
- Baranowski M. (red.), *Demokracja i rola obywatela. O napięciu pomiędzy państwem, społeczeństwem i ruchami globalizacyjnymi*, Poznań 2014.
- Barber B., *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2007.
- Bruni L., Zamagni S. (red.), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*, Chentelham 2013.
- Les Convivialistes, *Manifeste Convivialiste. Declaration d'Interdépendence*, Le Bord de l'Eau 2013.
- Dzimira S., *Demokracja i krytyka bolszewizmu. Umieć się przeciwstawiać bez masakry*, «Laboratorium Kultury» 2016, nr 5.
- Graeber D., *Toward An Antropological Theory of Value: The False Coin of Our Dreams*, London 2002.
- Graeber D., *Fragments of an Anarchist Antropology*, Chicago 2004.
- Graeber D., *Direct action: An Etnography*, Oakland 2009.
- Graeber D., *On the Moral Groundings of Economic Relations: A Maussian Approach*, «Revue du Mauss» 2010, vol. 36, iss. 2.
- Graeber D., *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Warszawa 2018.
- Helmer O., Powrzanovic Frykman M., Ristilammi M. (red.), *Conviviality at the Crossroads. The Poetics and Politics of Everyday Life*, London 2020.
- Kempny M., *Wymiana i społeczeństwo: obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany*, Warszawa 1988.
- Krajewski M., *Dyskretna niezgoda. Opór i kultura materialna*, «Kultura Współczesna» 2010, nr 2.
- Maayan M.D., *Political Ambiguity of Contemporary French Anti-Utilitarianism: The Example of MAUSS*, «French Politics and Society» 1995, vol. 13, nr 4.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajozwojców z Nowej Gwinei*, tłum. S. Szykiewicz, B. Olszewska-Dyoniziak; oprac. i postł. A. Waligórski, Warszawa 1981.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, wstępem opatrzył Claude Lévi-Strauss, przełożyli M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.
- Mauss M., *The Gift: The form and reason for exchange in archaic Societies*, London–New York 2002.
- Polanyi K., *Wielka transformacja: polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa 2010.
- Sahlins M., *Stone Age Economics*, London–New York 2005.

- Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze? Moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2020.
- Tarkowska E., *Ciągłość i zmiana w socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Levi-Strauss*, Warszawa 1974.
- Thatcher M., *Interview for „Sunday Times*, «Sunday Times» 3.05.1981, <https://www.margaretthatcher.org/document/104475> (30.09.2023).
- Tittenbrun J., *Kolonizacja nauki i świata przez kapitał: teoria światów równoległych w wydaniu socjologii wiedzy*, Poznań 2014.
- Waśkiewicz A., *Ludzie–rzeczy–ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*, Kraków 2020.
- Wieczorkowska E., *Marcel Mauss: uczeń, badacz, nauczyciel*, «Laboratorium Kultury» 2016, nr 5.
- Ziółkowski M., Drozdowski R., Baranowski M., *Utowarowienie w perspektywie socjologicznej: przejawy – dynamika – konsekwencje*, Warszawa 2022.