

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Do ut des. *Teoria daru Marcela Maussa a biologia współpracy*

autor / autorzy:

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

źródło:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), s. 71–95

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-4_ziolkowska.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

biologia współpracy, altruizm zwierzęcy, wymiana świadczeń, genetyka, neuronauki

abstrakt:

(na początku artykułu)

article title:

Do ut des. *Marcel Mauss' theory of gift and the biology of cooperation*

author / authors:

Dobrosława Wężowicz- Ziółkowska

source:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), pp. 71–95

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-4_ziolkowska.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

biology of cooperation, animal altruism, exchange of gift, genetics, neuroscience

summary:

(at the end of the article)

Do ut des. Teoria daru Marcela Maussa a biologia współpracy

Abstrakt

Artykuł podejmuje próbę reinterpretacji teorii daru Marcela Maussa poprzez odwołanie do współczesnych rozstrzygnięć nauk przyrodniczych – biologii ewolucyjnej, neuronauki i psychologii ewolucyjnej. Przypomina główne założenia teorii wymiany, opartej wg Maussa na zasadzie *do ut des*, wskazuje na przyczyny jej aktualności oraz stawia tezę, że założenia Maussa odnośnie moralności, na której budują się relacje społeczne, mają podstawy ewolucyjne. Teza ta zostaje dowiedziona w oparciu o wiedzę współczesnej biologii.

Słowa klucze: biologia współpracy, altruizm zwierzęcy, wymiana świadczeń, genetyka, neuronauki

Dwa ważne powody myślenia o darze dzisiaj

Kiedy w 1924 r. Marcel Mauss wydał swój *Szkic o darze* ewolucjonistyczne koncepcje społecznych zachowań zwierząt, budowane dzisiaj przez etologię i socjobiologię, były jeszcze w powijakach. Niewiele też czasu upłynęło od ponownego odkrycia genów, co dokonało się w 1900 r., nawiasem mówiąc, równocześnie w trzech niezależnych laboratoriach (przez H. de Vrisa, C. Corrensa i E. Tschermaka)¹ prawie 40 lat po tym, jak ich istnienie ustalił opat

¹ Za: W. Szybalski, *Rewolucja genetyczna na przełomie XX i XXI wieku*, „Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych”, 2000, nr 3.

Grzegorz Mendel (w 1866). Od 1856 r. natomiast znana była światu naukowemu teoria ewolucji Karola Darwina oraz stosowana w ewolucjonistycznym przyrodoznawstwie metodologia badań, która w znaczący sposób zaważyła na warsztacie badawczym antropologii, budującej się właśnie w 2. połowie XIX stulecia². Jednak, jak zauważa znawca historii myśli społecznej Jerzy Szacki, w tym czasie (a mówimy o czasie powstawania *Szkicu* ...) „Przeciętny socjolog nie tylko odrzucał założenia ewolucjonizmu, ile się w ogóle nad nimi nie zastanawiał, uważając, iż należą do staroświeckiej filozofii społecznej”³. Był to zatem okres pożegnania się antropologii społecznej i kulturowej z paradygmatem ewolucjonistycznym, chociaż, jak doskonale wiedzą to badacze teorii antropologicznych, np. teoria potrzeb Bronisława Malinowskiego, czy teoria Richarda Evansa-Pritcharda „wydaje się w całości wzięta z ewolucjonizmu”⁴. Te, skrótowno tylko przywołane fakty dotyczące relacji pomiędzy, najogólniej mówiąc, naukami przyrodniczymi a społecznymi mają tu o tyle istotne znaczenie, że mapując kontekst, w jakim powstawał *Szkic o darze*, pozwalają odnieść dociekania Marcela Maussa do tego, co stanowiło wówczas trzon wiedzy antropologicznej⁵, umożliwiając jednocześnie zrozumienie koncepcji daru poza nim, co jest właśnie celem tego artykułu. Odwołanie bowiem do syntezy teorii ewolucji dokonanej już po odkryciu struktury DNA (1953 r.), a dalej do mechanizmów doboru krewniaczego, strategii ewolucyjnie stabilnych i samolubnych (lata 60. XX wieku)⁶, które siłą rzeczy musiały być Maussowi obce, stawiają dzisiaj jego ustalenia dotyczące wymiany społecznej w nowym świetle. I chociaż we *Fragmencie planu ogólnej socjologii opisowej* (1901–1902), nieco wbrew założeniom durkheimizmu, Mauss uwzględnił psychologiczny i fizjologiczny wymiar *l’homme total* (człowieka całościowego), proponując wizję *homo triplex*⁷ przeciw *homo duplex* swego mistrza – Émile’a Durkheima, wiedza biologiczna,

² Por. np.: A. Bernard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006 lub inne podręczniki antropologii.

³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1981, s. 346.

⁴ Tamże, s. 348.

⁵ Marcel Mauss wpisany instytucjonalnie w szkołę socjologiczną Émile’a Durkheima, nie praktykował badań terenowych, tym niemniej przyczynił się znacząco do budowy paradygmatu francuskiej antropologii społecznej, traktującej etnografię jako naukę pomocniczą, wspierającą. Rozwijanie wątku jego przynależności do nauk społecznych i antropologii wydaje się tu zbędne, zaznaczmy jednak, iż program socjologii ogólnej, konstruowany w kręgu „L’Année Sociologique” obejmował etnologię, dzisiaj zaliczaną do nauk humanistycznych, a nie społecznych. Różnice między amerykańskim postrzeganiem antropologii (m. in. szkoła Franza Boasa) a jej europejską wizją nie będą tu rozwijane.

⁶ Por. wyjątkowo rzetelnie opracowane hasło *Ewolucjonizm*, w: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ewolucjonizm_\(biologia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ewolucjonizm_(biologia)) [dostęp: 22.07.2016].

⁷ Na ten temat por.: G. Berthoud, *Homo maussianus: totalite ou dissociation?*, „Revue du M.A.U.S.S.” 2010/2, nr 36, s. 503–520.

jaką dysponował, wykluczała takie ujęcie zasady *do ut des*, o jakie możemy się pokusić aktualnie. Gwoli ścisłości, myślenie Maussa o biologii/fizjologii człowieka, co widać doskonale nie tylko we wspomnianym *Fragmencie...*, ale szczególnie w *Sposobach posługiwania się ciałem* (1936) czy *Ideji śmierci wpajanej przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* (1926) wychodziło znacznie poza ówczesny standard nauk społecznych. Jak sam podkreślał: „za niektórymi twierdzeniami, na jakie sobie pozwoliliśmy, kryją się fakty – zwłaszcza zaś fakty pouczające o bezpośrednim powiązaniu w człowieku czynników fizycznych, psychicznych i moralnych, czyli społecznych”⁸. Nowatorstwo tych spostrzeżeń Maussa po wielokroć zostało już docenione i opisane⁹, a kontynuatorzy jego myśli o sposobach posługiwania się ciałem i ciała społecznym uzależnieniu (tacy jak np. Michel Foucault) są doskonale znani¹⁰, aczkolwiek zgłaszany już przez Lévi-Straussa projekt „inventaryzacji i opisu wszystkich użytków, jakie ludzie w toku historii [...] czynili i czynią ze swoich ciał”¹¹ nadal nie został wdrożony. Nie oznacza to jednak, iż w myśleniu o wymianie jako całościowym fakcie społecznym Mauss jednoznacznie zwracał się ku owym „czynnikom fizycznym i psychicznym”, a tym bardziej ku ich biologicznym podstawom, których wagę najwyraźniej dostrzegł, ale (poza wspomnianymi, „założycielskimi” rozważaniami) pomijał. Rozwinięcie projektu wyjaśnienia moralności daru/odpłaty poprzez odniesienie do współczesnej wiedzy o tych (dzielonych z innymi zwierzętami) podstawach zachowań *Homo sapiens* s. wydaje się zatem dzisiaj ze wszech miar zasadne, a nawet, z racji interesujących ustaleń etologii i socjobiologii oraz psychologii ewolucjonistycznej, w jakimś stopniu naglące. To pierwszy ważny powód reinterpretacji koncepcji daru dzisiaj.

Drugi ma nieco inne przyczyny, o charakterze polityczno-ekonomicznym, tyleż globalnym, co rozpoznawalnym i lokalnie. Wyjdę od tych ostatnich, czyli od autopsji. Uznając niebagatelny wkład Maussa w rozwój antropologii, nieodmiennie i od lat prezentuję jego teorie podczas wykładów uniwersyteckich. Przedstawiana studentom logika świadczeń agonistycznych, tak kapitalnie wyłożona przez Maussa, budzi stale (od lat 90. XX w.) takie samo zdumienie, a czasem

⁸ M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* (Australia, Nowa Zelandia), przeł. J. Szacki, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, KR, Warszawa 2001, s. 338.

⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia...*, s. 7–39.

¹⁰ Por.: M. Foucault, *Historia seksualności*, tegoż, *Nadzorować i karać* oraz inne, gdzie kontynuacja myśli maussiańskiej jest ewidentna. Należą tu nie tylko Michel Foucault, ale także Georges Bataille, Pierre Bourdieu, Giorgio Agamben, Jean Baudrillard, a pośrednio i Jacques Lacan.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. 9.

i oburzenie. Jak to możliwe, pytają studenci, by roztrwonić cały majątek, rozdać go, łącznie z zasobami całego plemienia i pozostać z niczym, oprócz „twarzy”? Z perspektywy człowieka współczesnego, zakrawa to na jakieś szaleństwo, na dodatek połączone z poniżaniem gości i niegodnym ich wyśmiewaniem. Równe zdziwienie budzi teza dotycząca istnienia ducha daru i jego mocy prowokowania rewanżu, nie mówiąc o zobowiązaniu rodzącym się w procesie przyjmowania darów, szczególnie w relacji: rodzice-dzieci. Największy zaś opór, czasem prowokujący ogólną wesołość, a czasem nawet i gniew, wzbudza twierdzenie Maussa, że przedmiotem wymiany są również kobiety i dzieci. Prosta diagnoza, jaka się tu nasuwa, to, że współcześni tak daleko odeszli od fundamentów moralnych daru, prezentowanych przez tego badacza, iż nie są w stanie zaakceptować istoty *do ut des*, widząc w niej wyłącznie archaiczne, interesowne „chwyty” bądź jakąś „ezoterykę”¹², przeciw którym, w całym swym liberalno-demokratycznym zideologizowaniu zdecydowanie protestują. Przekonaniu o własnej (ludzkiej?) bezinteresowności towarzyszy tu, najpewniej, nawyk funkcjonowania w trybach kapitalistycznej gospodarki pieniężnej, gdzie „więź przez rzeczy” nie może być przecież „więzią dusz”¹³. To, jak daleko odeszliśmy dzisiaj od moralności pierwszej, i dlaczego tak daleko, pozostawmy w tej chwili w zawieszeniu¹⁴, aczkolwiek pytanie to otwiera na jeden z najistotniejszych współcześnie problemów, podejmowanych przez badaczy tak znaczących, jak Bruno Latour, Arjun Appadurai czy Zygmunt Bauman. Ich myślenie o ubóstwie, wykluczeniu, gniewie, oporze społecznym grup marginalizowanych lub, jak w przypadku Latoura, poszukiwanie w rzeczach tego, co społeczne (teoria ANT) z pewnością wiele zyskałoby poprzez interpretację tych zjawisk w odniesieniu do moralności daru, ustanawiającego hierarchię, ustanawiającego pozycję wyżej/niżej, mediatora społecznych więzi. Przede wszystkim zaś fundującego jednostkowe poczucie mocy (wagi) w tych, którzy mogą dawać, a poczucie niemocy, niższości, upokorzenia w tych, którzy nigdy nie będą mogli się zrewanżować, odplacić, wyrównać pozycję, wynieść się „ponad”. Także ponad grupę wiecznych beneficjentów społecznej dobroczynności, do której przynależność zgodnie z rozpoznaniem Maussa bywa po prostu obelżywa, jeśli beneficjent sytuuje się w wymianie jako niezdolny do odpłaty¹⁵. Demoralizacja wykluczonych, problem nieodmiennie spędzający sen z powiek

¹²Zwracam uwagę na analogiczną opinię Claude’a Lévi-Straussa! Por. C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. 7.

¹³Por. M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia...*, s. 181.

¹⁴Ten właśnie wątek doskonale omawia S. Dzimira w pracy *Marcel Mauss: savant et politique*, Collection: TAP/Bibliothèque du MAUSS, La Découverte, Paris 2007.

¹⁵Por. M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 287.

instytucjom opiekuńczym i dobroczynnym, a nawet całym państwom, objawiającym zdumiewającą krótkowzroczność i brak antropologicznej wiedzy o istocie daru, anomia społeczna – bólczka współczesności, to przecież nic innego jak efekt zarzucenia moralności pierwszej na rzecz bogacenia się bez „odpłaty”, odpowiedzialności za resztę współplemieńców i harmonię wymiany. Wykluczenia jednostek, grup, rodzin, przybyszów, uchodźców z systemu świadczeń całościowych, pozbawienia ich możliwości bycia moralnym, czyli – dającym. Chociaż wątek ten kusi swą niedostrzeżoną dotąd oczywistością interpretacji, możliwych do zbudowania na starej teorii Maussa i odnosi nas właśnie do tego, z czego rozumieniem mają problem nie tylko studenci, tutaj chciałabym się skupić na innym zagadnieniu. Na wymianie i moralności daru (w tym powszechności potlaczu w naturze), do jakiej Mauss nie miał możliwości się odnieść, nie dysponując wiedzą, która jest dzisiaj w zasięgu ręki (a raczej umysłu) każdego, kto zgłębia podstawy etologii ogólnej, jaka zamarzyła się Marcelowi Maussowi u początków XX w. Istnieje też nadzieja, że argumenty z obszaru cenionych dzisiaj *neurosciences*, kogniwytyki, psychologii ewolucyjnej i – najogólniej rzecz biorąc – biologii, którym lepiej niż socjologii powiodł się program uprawomocnienia swego miejsca w utylitarystycznym projekcie budowania szczęścia i zdrowia jednostek, okażą się bardziej przekonujące/przemawiające do wyobraźni, aniżeli jakieś *hau* czy *mana*. Zanim jednak przejdę do tych argumentów, dla przypomnienia, kilka słów o darze według Marcela Maussa.

Zasady moralności społecznej opartej na wymianie

Zacznijmy od definicji świadczeń całościowych z istotnym może dopowiedzeniem, że całościowość ta bywa rozumiana różnie, na co zwracał już uwagę Stephen Leacock¹⁶, a za nim Elżbieta Tarkowska¹⁷. Mauss pojmuje te świadczenia jako „wymianę uprzejmości, festynów, obrzędów, usług wojskowych, kobiet, dzieci, tańców, jarmarków”¹⁸, jakie świadczą sobie wzajemnie grupy społeczne. Umowa o wymianie, przynajmniej w społecznościach archaicznych¹⁹ nie

¹⁶ Albo jako badanie systemów społecznych jako całości, albo badanie konkretnego zjawiska społecznego w jego uwikłaniu kontekstowym. Por. S. Leacock, *The Ethnological Theory of Marcel Mauss*, „American Anthropologist” 1954, t. 56, nr 1.

¹⁷ Por. E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, PWN, Warszawa 1974, s. 115 i n.

¹⁸ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 170.

¹⁹ Należą do nich, zgodnie z wywodem Maussa, tyleż społeczności proste, bez historii, jak natywni mieszkańcy Polinezji, Melanezji, północnego zachodu Ameryki, co społeczności historyczne, posiadające prawa pisane (od Wedów po Rzymian). Zasadność porównywania ich ze sobą wyjaśnia Mauss pragnieniem dojścia do archeologicznych warstw transakcji międzyludzkich, realizowanych zarówno w gospodarkach nie

obejmuje więc „wyłącznie dóbr i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożytecznych gospodarczo”²⁰, stanowiących dzisiaj właściwy przedmiot transakcji rynkowych, ale cały system zachowań, praktyk i instytucji, reprezentowany przez „osoby moralne” (klany, plemiona, rodziny), acz dotyczący wszystkich. Ma ona na swój sposób charakter totalny i obowiązkowy, choć dokonywana jest dobrowolnie. Uznawszy za wzorcową formę wymiany ten jej typ, który opiera się na rywalizacji (agonie), Mauss skupia się szczególnie na potlaczu²¹, mianem tym określając wszystkie, rozpoznawane przez siebie niezależnie od szerokości geograficznej, całościowe świadczenia o typie agonistycznym. Od typów pośrednich świadczenia te odróżnia obecność „składnika godności, prestiżu, *mana*, który daje bogactwo oraz [tego], który polega na absolutnym obowiązku zwracania (odwzajemniania) tych darów pod groźbą utraty tego *mana* – tego autorytetu, tego talizmanu i tego źródła bogactw, jakim jest sam autorytet”²². W rejestrowanych wśród wielu społeczeństw świadczeniach i przeciw-swiadczeniach tego typu, najbardziej interesującym jest dla Maussa „mechanizm duchowy”, powód, który zobowiązuje do rewanżu, odwzajemnienia otrzymanego daru, który przecież (przynajmniej teoretycznie) nie musi być odwzajemniony. Wyjaśnienie siły sprawczej odwzajemnienia daru odnajduje Mauss u Maorysów, przekonanych, iż rzecz posiada swego ducha (*hau*), którym jest mus zwrotu, rewanżu, odpłaty.

Więź przez rzeczy – pisze Mauss – jest więzią dusz, albowiem sama rzecz ma duszę, jest z duszy. Wynika z tego, że ofiarować coś komuś, to ofiarować coś z siebie [...], trzeba zwrócić innemu to, co jest w rzeczywistości częścią jego natury i substancji [...] zachowanie tej rzeczy byłoby niebezpieczne i groziłoby śmiercią, nie tylko dlatego, że byłoby niedozwolone, ale również dlatego, że ta rzecz [...] daje komuś panowanie magiczne i religijne nad wami²³.

Ma też władzę nad złodziejem lub przypadkowym znalazcą, dlatego przywłaszczanie rzeczy, które z natury chcą wrócić do „domu rodzimego” jest groźne, uzależnia od innych. Mus zwrotu (duch rzeczy) pobudza ciąg użytkowników,

znających pieniądza oraz nim już dysponujących. Por. M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 167–169 (*O metodzie*).

²⁰ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 170.

²¹ Nazwa pochodzi z języka chinook, znaczy „karmić”, „spożywać”. Weszła do mowy potocznej Indian Alaski i została przejęta przez antropologów amerykańskich, a później i innych na określenie wymiany świadczeń opartych na rywalizacji i antagonizmie. Por. M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 171.

²² Tamże, s. 176.

²³ Tamże, s. 181–182.

tworząc łańcuch wymiany, dopóki rzecz nie trafi z powrotem na swoje miejsce. Wymiana podarunków wytwarza obfitość bogactw, a zatrzymanie tego łańcucha, poprzez np. chciwe gromadzenie wyłącznie dla siebie, zakłóca kosmiczny porządek, albowiem prawdziwymi właścicielami dóbr tego świata są bogowie i duchy zmarłych²⁴. „Wymiana z nimi jest najbardziej konieczna, a powstrzymywanie się od tej wymiany – najbardziej niebezpieczne”²⁵. Od nich bowiem pochodzą zasoby, których ludzie są jedynie czasowymi dysponentami. „Akt ofiarnego zniszczenia ma właśnie za cel bycie darowizną, która zostanie nieuchronnie odwzajemniona”²⁶. Jego zaniechanie zrywa więź między ludźmi i bogami, grozi ich gniewem, którego przejawem będzie zaniechanie zwrotu i odwet – odpłata „pięknym za nadobne”. Warto podkreślić, iż Mauss, odwołując się również do zasad wielkich systemów religijnych, wskazuje na ziemskich pośredników między ludźmi a bogami – jałmużników, biednych i dzieci, którym dar należy się bezwzględnie.

[Jałmużna jest – D.W.Z.] owocem moralnego pojęcia daru i bogactwa z jednej strony, z drugiej zaś – pojęcia ofiary. Szczodroblivość jest obowiązkiem, ponieważ Nemezis mści biednych i bogów za nadmiar bogactwa u pewnych ludzi, którzy muszą się go pozbyć. Jest to stara moralność daru przekształcona w zasadę sprawiedliwości²⁷.

Obowiązek dawania i odwzajemniania jawi się więc jako źródło moralności pierwszej, ustanowionej niejako *in illo tempore*, na której budowane są różne jej odmiany, z poczuciem sprawiedliwości i kary włącznie, fundujące późniejsze niż religijne – ludzkie systemy prawne. „Nie jest, być może, dziełem czystego przypadku – konkluduje Mauss – że dwie uroczyste umowy – po łacinie *do ut des*, w sanskrycie: *dadami se, dehi me* – również zostały zachowane w tekstach religijnych”²⁸. Zasada „daję, byś dał”, jak należy przełożyć owe formuły, w rozpoznaniu tego badacza, stanowi fundament, skałę, na której wznoszą się społeczeństwa ludzkie. Nie tylko buduje więzi, bez których społeczeństwa nie istnieją, ale wyznacza jasne podstawy moralności oraz system ocen dobrego i złego. Dobrym jest ten, który daje i odwzajemnia dar, złym ten, który tego nie czyni. Mimo znaczącej odległości w czasie budowania się tych pierwszych systemów moralnych od współczesności, trudno

²⁴ Tamże, s. 188.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 191.

²⁸ Tamże, s. 190.

zaprzeczyć, iż ta właśnie zasada oceny siebie i innych jest nadal spontanicznie, intuicyjnie respektowana w codziennych relacjach międzyludzkich, nie mówiąc o jej kulturowych manifestacjach²⁹. Pozostaje ona w związku z powszechnym, a zwerbalizowanym jasno przez Maussa odczuciem, że dając i odwzajemniając, „świadczy się sobie i odwzajemnia »szacunek« – my mówimy »uprzejmości«”³⁰. Mówimy również o grzeczności i jej braku w sytuacji, gdy ktoś nie odwzajemni powitania, uśmiechu, życzeń, zaproszenia. To grożący utratą „twarzy” przejaw braku szacunku; nie tylko dla obowiązujących norm społecznego funkcjonowania (etykiety), ale także dla tego, kto daje. Natomiast ten, kto przyjmuje, nie odwzajemniając, rozpoznawany jest jako pozbawiony honoru i niewdzięczny. Trzeba zwrócić przynajmniej tyle samo, a najlepiej więcej, niż się otrzymało. Niewątpliwie warto zastanowić się w tym kontekście nad głębszym sensem powiedzenia: „mieć dług wdzięczności”, skrywa bowiem ono właśnie prawdę o moralności niepisanych zobowiązań, od zarania regulujących stosunki międzyludzkie. Jeśli zaś uwzględnimy, pomijany dotąd, a wyraźnie podnoszony przez Maussa w morfologii daru, obowiązek przyjmowania, element, budujący triadyczny, *de facto*, mechanizm świadczeń całościowych, łatwiej będzie dostrzec, iż wymiana nie tylko decyduje o naszych osądach moralnych (w tym poczuciu sprawiedliwości), ale również o hierarchii społecznej, a nawet losach całych cywilizacji.

Magister, minister i warunki zachowania pokoju

System świadczeń oparty na wymianie, szczególnie o typie agonistycznym, w sprawdzony i skuteczny sposób ustala zależności między ludźmi. Jak przedstawiono wyżej, dający i odwzajemniający oceniani są pozytywnie, jednak relacje między nimi nie są symetryczne. I nie o równość przecież w wymianie chodzi. Mauss twierdzi, że

Dawać – to przejawiać swą wyższość, to znaczy być bardziej, wyżej, być *magister*; przyjmować bez zwracania czy bez zwracania z nadwyżką – to znaczy podporządkować się, stawać się klientem i sługą, stawać się małym, opadać niżej (*minister*)³¹.

²⁹Np. w mitologiach i folklorze wszystkich ludów świata, gdzie nagrodę zyskuje ten, kto daje, odwzajemnia, trzusi się dla innych, dając coś z siebie, dzieląc się najmniejszym dobrem, zaś zasłużoną, w myśl pierwotnej sprawiedliwości, karę, ponosi samolubny, chciwy, zachowujący dla siebie to, co należy do innych. Wielość przykładów wyklucza tu przywołania, ale wystarczy może wskazać na ustalenia Włodzimierza Proppa dotyczące bajki magicznej, której bohater uzyskuje nagrodę poprzez likwidację inicjalnego „braku”, co osiąga, mówiąc językiem Maussa, wchodząc w relacje świadczeń i przeciw-swiadczeń, w których zawsze „gra czysto”. Por. W. Propp, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

³⁰M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 254.

³¹Tamże, s. 297. Zgodnie z zachowaną jeszcze w czasach pisania *Szkicu...* tradycją językową dialektu oskijskiego (italski), *ministreis* to strona przegrywająca proces.

Przez sam fakt otrzymania, wejścia w posiadanie rzeczy, przyjmujący wstępuje również w stan niepewności, niby-winy, podrzędności, moralnej nierówności wobec dawcy. Prestiż dającego płynie z nabywanej tak wyższości moralnej, wynoszącej go na drabinie społecznych relacji bliżej bogów – pierwszych darczyńców, ale dla zachowania społecznej równowagi nie powinien on odmawiać przyjęcia zwrotu, który uwolni *ministreis*. Spieszne oddawanie (rewanż), odczuwane często jako psychologiczna presja, to właśnie efekt pragnienia wyrównania własnej pozycji, zachwianej przyjęciem daru. Przyjmowania jednakże odmawiać nie wolno. Odmowa świadczy, iż odmawiający „boi się, że będzie musiał zwracać, że boi się być »spłaszczonym«, dopóki nie zwróci”³². Nadmieniana w części pierwszej niemożność zwrotu, zwłaszcza z powodów ekonomicznych (bezrobotni, uchodźcy, pariasi) spłaszcza, poniża, czyli obniża naszą społeczną rangę, a jeśli proces jest długotrwały, de-moralizuje w najgłębszym, maussjańskim tego słowa znaczeniu. Pragnienie zwrotu (wyrównania pozycji) zmienia się wówczas w chęć odwetu, który także jest przecież formą odpłaty, ale rodzi przemoc i gwałt. To właśnie jeden z dostrzeżonych przez Maussa paradoksów społecznej psychologii. Masakra jest odpłatą za dar, którego nie możemy zwrócić, czy inaczej – za nadmiar u innych i niedomiar u drugich. Jest odpowiedzią na trudne do zniesienia „spłaszczenie”, niemożność podniesienia swej rangi, postrzeganą jako niesprawiedliwość społeczna. Ale objawia ona swą moc także w sytuacji odmowy przyjęcia, która budzi z kolei gniew w dających. A ten, podobnie jak gniew nie mogących dokonać zwrotu (przeciw-świadczonia), prostą drogą wiedzie ku agresji. Gra darów (wymiana całościowa) jest zatem pełną napięć grą społeczną, chybotliwą ścieżką wzajemnych zależności, gdzie jeden mylny krok może doprowadzić do druzgocącej wszystko na swej drodze lawiny eskalacji i odwetów. Nic zatem dziwnego, iż społeczeństwa archaiczne zrytualizowały wymianę, gwarantując sobie tym samym pokojowy przepływ świadczeń i przeciw-świadczeń, a więc trwanie w korzystnym przy mierzu; pełnym zobowiązań, ale bez militarnej przemocy. „Najpierw trzeba było jednak umieć zdobyć się na złożenie broni [...] przeciwstawić się sobie bez masakry i dawać bez poświęcania się”³³. Nic zatem dziwnego, można by dodać, iż w społeczeństwach współczesnych (szczególnie zachodnich), rządzących się i rządzonych pieniądzem, gdzie sprzedaż została odłączona od obowiązku moralnego i wymiany, pragnienie zysku wyparło umiejętność złożenia broni. Zysk zastąpił prestiż (zajął jego miejsce), rangę buduje się poprzez

³² Tamże, s. 235.

³³ Tamże, s. 305.

zysk, a nie zdolność dawania i przyjmowania bez urazy. Zasada moralności pierwszej: „Powstrzymać się od przyjmowania – to uchybić swej godności; tak samo uchybiłby jej ten, kto by powstrzymał się od zwracania”³⁴, straciła na znaczeniu, nie straciła jednak swej sprawczości! Tę zaś jasno artykułuje Mauss, twierdząc iż „odmowa dawania, zaniechanie zaproszenia lub odmowa przyjęcia są równoważne wypowiedzeniu wojny; jest to odrzucenie związku i wspólnoty”³⁵. Przyjmowanie, istotny element wymiany, niejednokrotnie bywa jednak bardzo trudne, nie tylko z powodu popadnięcia w stan podrzędności, niby-winy. Szczególnie dobrze trudność tę obrazują obyczaje związane z dzieleniem się żywnością, do natury której należy, jak twierdzi Mauss, „by była dzielona; niedawanie jej części innemu jest »zabijaniem jej istoty«, niszczeniem jej dla siebie i dla innych”³⁶. Przekonanie to najlepiej wyraża wedyjska mądrość: „Ten, kto je bez wiedzy, zabija żywność, a zjedzona żywność go zabija”³⁷. Żeby nie urazić bogów i gospodarzy i nie zabić żywności, należy zatem bez mrugnienia okiem spożyć (przyjąć), co podano, choćby nawet budziło odrazę, albowiem – jak wiadomo – różne ludy różnie kwalifikują to, co jadalne³⁸. Dar z żywności, podstawowy w budowaniu więzi, sięga najstarszych praw tworzenia wspólnoty. Nawet wywołujący mdłości, nawet podejrzewany o zaprawienie trucizną, należy przyjąć, jeśli etykieta ma być zachowana, a więź utrzymana. Ruth Benedict, opisująca dziesięć lat po Maussie zachowania nutrytywne podejrzliwych Dobuańczyków, przytacza bardzo wymowne w tym kontekście powiedzenie mieszkańców północno-zachodniej Melanezji, wygłaszane w miejsce naszego „dziękuję”: „Jeśli mnie teraz otrujesz, to jak ci się odwdzięczę za ten dar?”³⁹.

³⁴ Tamże, s. 236.

³⁵ Tamże, s. 183.

³⁶ Tamże, s. 274, gdzie przywołuje się też kodeks, w którym *Anna* – obóstwiona żywność ostrzega, że kto nie daje jej bogom, ceniom, swym sługom i gościom, polyka truciznę. „Tego spożywam, jestem jego śmiercią”.

³⁷ Tamże, s. 275. Mądrość ta szczególnie wyraźnie zaczyna ujawniać swą trafność we współczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych, w których nadmierne spożycie, bez dzielenia się z innymi, stanowi rozpoznane podłoże tzw. chorób cywilizacyjnych, „truciznę”. Sądzę, że tę wedyjską prawdę należy rozumieć szerzej i odnosić do wszelkiej, nadmiernej i zachłannej konsumpcji, zakłócającej krążenie dóbr w świecie. Stan nierównowagi (np. zachwianie równowagi ekologicznej) spowodowany samolubną chciwością nowoczesnych cywilizacji przyczynia się do powstawania „zabijającej” nas zwrrotnie „żywności” (produkcji).

³⁸ Zasada ta, tj. spożywanie, czym częstują gospodarze, wznoszenie toastów, przyjęcie rewanżowe znane są i obowiązujące tyleż w protokołach dyplomatycznych wszystkich współczesnych państw, co w lokalnych „protokołach” gościnności. O lokalnych „obrzydlowościach” kuchni informacje m.in. na <http://podroze.gazeta.pl/podroze/56,114158,10427428,haggis-nadziejany-zoladek,,1.html>, natomiast z realiów polskich można przytoczyć choćby kulawkę, szklany kielich bez podstawy, niemożliwy do odstawienia bez uprzedniego wypicia trunku. Popularny w Polsce w XVII i XVIII w., ale także w Anglii. Choć nie wzbudzał on może obrzydzenia, w abstynentach lub chorych musiał wzbudzać istny postrach. Odmowa użycia kulawki miała jednak tak poważne konsekwencje, że z reguły z niej korzystano. Por. H. Rzewuski, *Pamiętki Soplicy*, Ossolineum, Wrocław 2009.

³⁹ R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966, s. 248.

I komentuje następująco: „Znaczy to, że Dobuańczycy korzystają z każdej okazji, by zwrócić ofiarodawcy uwagę, że nie odniesie żadnej korzyści, jeśli posłuży się tą uniwersalną bronią [trucizną – przyp. DW.Z.] przeciwko komuś, kto ma wobec niego pewne zobowiązania”⁴⁰. Biesiady bogów, biesiady weselne, żałobne, wojenne, urodzinowe, zaręczynowe... to jedno z najstarszych i najpowszechniejszych zachowań społecznych oraz kulturowych rytuałów nawiązywania, potwierdzania i podtrzymywania więzi. Odmowa uczestnictwa w nich lub zapomnienie o zaproszeniu na nie ważnych gości skutkuje zemstą, zerwaniem, wojną.

Zasada *do ut des* w obu jej aspektach: „daję byś brał” ale i „daję byś zwracał” jest prostym mechanizmem, motorem relacji, ustalania hierachii, wagi i rangi, konstruowania wewnątrz- i zewnątrzgrupowego porządku, a więc tworzenia społecznego ładu. Mauss przyjmuje, iż powstał on, ponieważ przez

długi czas [...] ludzie spotykali się w interesującym stanie ducha – stanie złożonym z przesądnej lęku i przesądnej wrogości oraz równie przesądnej hojności. [...] Właśnie w tych stanach ludzie zrezygnowali ze swej wyłączności i umieli zaangażować się w dawanie i odwzajemnianie. Działo się tak dlatego, że nie mieli wyboru. Dwie grupy ludzi, które się spotykają, mogą tylko albo rozejść się [...], bić się – albo dobrze siebie traktować⁴¹.

Uświadomienie sobie, że wskazane możliwości reakcji, w tym zaangażowanie w odwzajemnianie, nie dotyczą tylko ludzi, ale całej przyrody ożywionej, pozwala skierować namysł nad darem poza (antropocentryczny jednak) punkt widzenia mistrza socjologii – Marcela Maussa. Wiedzie ku prawom natury, obejmującym nie tylko świat człowieka, tak pilnie zgłębiany przez antropologów, ale i świat przyrody, do której gatunek ludzki przynależy, z którego się wywodzi i który go ukształtował. Nasz gatunek formowały miliony lat ewolucji, podczas których nabywaliśmy wyposażenia biologicznego i nawyków, charakterystycznych dla wielu innych zwierząt społecznych. Odróżniająca nas cecha gatunkowa *sapiens* pojawiła się stosunkowo późno (mniej więcej 100 000 lat temu)⁴². Należymy do gatunku ssaków z rodziny człowiekowatych, dwunożnych małp o przerośniętych mózgach, dzielących ze swym najbliższym kuzynem szympansem 98% wspólnego genomu oraz cały szereg analogicznych

⁴⁰ Tamże, s. 248.

⁴¹ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 304.

⁴² Por. L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, przeł. W. Branicki, W. Więckowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 25–67.

zachowań, emocji i rozwiązań fizjologicznych (jak choćby hemoglobina), gwarantujących nam przetrwanie. Jak lakonicznie tę naszą przynależność i zależność od natury ujął świetny etolog Frans de Waal, „Małpa z dżungli wyjdzie, ale dżungla z małpy nigdy”⁴³. Dlatego warto wrócić do dżungli, pytając o podstawy zachowań społecznych, moralności pierwszej i ów „interesujący stan ducha”, w którym umieliśmy się zaangażować w dawanie i odwzajemnianie.

„Wskoczę do rzeki za dwóch braci i ośmiu kuzynów”. Biologiczne podstawy wzajemności. Pierwsze przybliżenie

Mimo jasnych ustaleń Karola Darwina (od którego zaczęło się nasze myślenie o człowieku jako gatunku zwierzęcym, spowinowaconym z małpami), że: „Instynkty społeczne powodują, że dla zwierzęcia przyjemne jest przebywanie w społeczności znajomych osobników, wczuwanie się do pewnego stopnia w ich przeżycia i wyświadczenie im różnych przysług”⁴⁴, wcześni ewolucjoniści skupiali raczej swoją uwagę na egoizmie i agresji w świecie przyrody i świecie ludzkim, a nie na skłonności do świadczenia przysług. Widzimy to zarówno w dziewiętnastowiecznej myśli społecznej (zwłaszcza tzw. darwinizmie społecznym Herberta Spencera), jak i przyrodoznawstwie. Przykładowo, zaangażowany obrońca ewolucjonizmu Thomas Henry Huxley jeszcze za życia swego mistrza, Darwina, w latach 90. XIX stulecia, głosił samolubność ludzkich zachowań moralnych, uznając je wyłącznie za fasadę „w kosmicznej walce o byt”⁴⁵. Z kolei filozofowie tej epoki, na przykład Artur Schopenhauer, nie ukrywali przekonania, iż „człowiek jest zły z natury”⁴⁶, a Fryderyk Nietzsche twierdził z kolei, że „Ekonomia dobroci jest marzeniem najśmielszych utopistów”⁴⁷, bo najczęściej sprowadza się do egoizmu ludzi „słabych” z natury, którzy w postępowaniu altruistycznym widzą szansę na własne przetrwanie. Altruizm, rozpoznany jako „moralność niewolników”, był przez niego oceniany raczej w kategoriach degeneracji⁴⁸. Benthamowski duch utylitaryzmu, kalkulacji zysków i strat w dążeniu do zaspokajania potrzeb, w tym zwłaszcza potrzeby

⁴³ F. de Waal, *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?*, przeł. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s.7.

⁴⁴ Za: F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, przeł. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 40.

⁴⁵ Tamże, s. 58.

⁴⁶ A. Schopenhauer, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i L. Konorscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 26.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, t.1, przeł. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 50.

⁴⁸ Za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 1968, s. 166 i n.

przyjemności⁴⁹, zdawał się wtedy unosić nie tylko nad pozytywizmem prawniczym, ale również naukowym. Z różnych więc, niemożliwych tu do szczegółowego omówienia, powodów, zwierzęca skłonność do kolaboracji i wchodzenia w relacje wymiany świadczeń nie była w owym czasie przedmiotem głębszej refleksji. Nie można też nie zauważyć, iż piętno założycielskiej wizji ewolucji jako walki „na kły i pazury”, towarzyszyło nauce i później, przekładając się na głębokie przekonanie, że dobro (altruizm, moralność), o ile w ogóle istnieją, są własnościami wyłącznie ludzkimi, bo wynikającymi z rozumu. Tego zaś przynajmniej od Kartezjusza po Kanta odmawiano innym zwierzętom⁵⁰. Chociaż już w 1902 r., anarchista, książę Piotr Kropotkin dowodził, iż „Życie nie jest krwawą walką, w której wszystkie chwytły są dozwolone, ani też Hobbesowską »wojną wszystkich przeciw wszystkim«, ale charakteryzuje się w równym stopniu współdziałaniem jak współzawodnictwem”⁵¹, przez prawie stulecie interpretacje, czy to biologiczne, czy socjologiczne, praw darwinowskich, nieodmiennie skupiały się na bezwzględności walki o byt i prawach selekcji naturalnej, pojmowanej jako prawa silniejszego, na wiele sposobów uprawomocniając egoizm, zarówno osobniczy jak i klasowy.

Pomijając w tym miejscu olbrzymi rozdział dziejów myśli różnych o zwierzętach, jaki dzieli dziś prace Darwina od współczesności, trzeba stwierdzić, że dociekania nad egoizmem i altruizmem swych naukowych falsyfikacji doczekały się dopiero w drugiej połowie XX w., kiedy to stały się przedmiotem obiektywnych badań, pozbawionych uprzedzeń ideologicznych i naukowych etologów. Rozwijały się w 2. połowie XX w. za sprawą Konrada Lorenza, Nikolaasa „Niko” Tinbergena, Wolfganga Wicklera i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta. Ten ostatni był też współzałożycielem i pierwszym przewodniczącym Międzynarodowego Stowarzyszenia Etologii Człowieka (*International Society for Human Ethology*), które oficjalnie zinstytucjonalizowało humanetologię, budowaną pierwotnie w oparciu o metodologię zoologicznych badań behawioralnych. Zainteresowanie

⁴⁹ Oczywiście, utylityzm nie pochodzi wyłącznie od Jeremy’ego Benthama; ma korzenie oświeceniowe (David Hume) i licznych przedstawicieli, może nawet lepiej znanych niż Bentham (John Stuart Mill). Wskazanie na Benthama ma tu jednak swoje, ideologiczne i socjologicznonaukowe uzasadnienie, zważywszy na kontynuatorów myśli Marcela Maussa, takich jak Michel Foucault, który pewnych rozwiązań Benthama używa jako metafory panoptyzmu władzy, wywiedzionej i wywodzącej się, o paradoksie, z liberalizmu. Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 240 i n.

⁵⁰ Historię myśli (szczególnie zaś filozoficznej) opracowującej relację: człowiek – zwierzę, dobrze prezentuje na naszym gruncie Jacek Lejman. Por.: J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek – zwierzę*, UMCS, Lublin 2008.

⁵¹ P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, przeł. J. Hempel, „Słowo”, Łódź 1946, za: M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, przeł. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2000, s. 14.

rolą zachowań zwierzęcych (w tym zachowań altruistycznych, szeroko obserwowanych i dokumentowanych przez etologów) przyniosło krytykę dawnych twierdzeń, jakoby działanie związane z ryzykiem, czy nakładem energii własnej, a przynoszące korzyść innym (jak definiowano altruizm), miało wyłącznie społeczno-kulturowe podłoże i było przeto specyficznie ludzkie, przy czym obstawał np. August Comte oraz filozofowie moralności⁵². Stwierdzono, iż altruizm jest szeroko rozpowszechniony w przyrodzie, a objawiają go zarówno naczelne, jak delfiny, szczury, wieloryby, owady (pszczoły, mrówki) i ptaki. Znaczące dla tych ustaleń okazały się zwłaszcza eksperymenty i badania biologów, takich jak William Donald Hamilton i Robert Trivers.

Zgodnie z paradygmatem ewolucyjnym, przyjmującym istnienie mechanizmu selekcyjnego, którego skutkiem jest przeżywalność najlepiej dostosowanych, założyli oni, iż niepodważalnie rejestrowane zachowania altruistyczne wśród zwierząt muszą mieć jednak charakter przystosowawczy. W.D. Hamilton stwierdził na przykład, że dokumentowany u zwierząt społecznych altruizm zależy od stopnia pokrewieństwa między osobnikami i ustalił, że im wyższy współczynnik pokrewieństwa, tym wyższy stopień altruizmu. Gdy współczynnik wynosi 1 (czyli, kiedy krewny w stu procentach powiela mój genotyp), altruizm osiąga swoje szczyty; im mniejszy zatem stopień spokrewnienia, tym gorzej dla zachowań altruistycznych. Ustalił też, że u owadów społecznych, a więc gatunków o rozbudowanych systemach komunikacyjnych, współczynnik ten wynosi $\frac{3}{4}$ (siostry z jednego mrowiska mają nie połowę, ale siedemdziesiąt pięć procent tych samych genów). Jego teza o korelacji między stopniem wspólnoty genów i stopniem altruizmu została potwierdzona przez innych biologów. Wszystkie te i wiele innych obserwacji świata zwierząt legły u podstaw sformułowania prawa, że w populacji następuje wzrost częstości występowania zachowań altruistycznych, dopóki koszt ponoszony przez altruistę jest mniejszy niż zysk odnoszony przez jego krewnych. Uznano także, że altruistyczne zachowania jawnie obecne w świecie zwierząt, z poświęceniem życia włącznie, z racji bliskich związków genetycznych osobników altruistycznych i beneficjentów, są w gruncie rzeczy formą samolubnej strategii zachowania (jakiejś części) własnego genotypu. Ale wykazano też, że w przyrodzie występuje gotowość do poświęceń oraz ograniczenie zachowań rywalizacyjnych na rzecz pomocowych. Hamilton sugerował, iż stanowią one ogólne reguły biologicznej ewolucji społecznej. W historii nauki

⁵² Kwestie te interesująco omawia Patricia Churchland. Por. P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuro nauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 265–307.

często przywoływane jest stwierdzenie badacza owadów społecznych, Johna Burdona Sandersona Haldane'a, który ponoć stwierdził: „Wskoczę do rzeki za dwóch braci i ośmiu kuzynów”⁵³, co można by uzupełnić dopowiedzeniem „ale nie za obcych ludzi”. Tym niemniej, jak wiemy, skoki w celu ratowania obcych zdarzają się także, co nieco podważa, zdeterminowaną genetyzmem teorię altruizmu krewniaczego, bo tak została ona nazwana. Generalnie przyjmuje się, iż prace Haldane'a, Williamsa i Hamiltona wyznaczyły początek dominującego w biologii od lat 60. XX w. genetyzmu, który swój najwyrazistszy kształt uzyskał w koncepcji „samolubnego genu” Richarda Dawkinsa, zakładającej m.in. iż to „egoizm” chcących się powielić genów moderuje altruistyczne zachowania osobnika. Idea, że „osobniki nie działają dla dobra swoich grup, rodzin ani nawet dla siebie samych”⁵⁴, ale dla dobra (przetrwania i replikacji) genów, jak zauważa Matt Ridley, „zadawał upokarzający cios ludzkiej pysze. Nie dość, że człowiek jest tylko jeszcze jednym zwierzęciem, to jest on także [...] narzędziem komitetu genów, mających na oku własną korzyść”⁵⁵. Nade wszystko jednak podważyła ona przekonania o altruizmie jako efekcie wpływu ludzkiej dobrej (i wolnej) woli, wyróżniającej nas ponoć w zwierzęcym świecie. Dodatkowo ujawniła, że mają one podłoże samolubne, ponieważ pomoc krewnym i krewnych to działanie na rzecz wspólnego genotypu.

Uprzejme „wet za wet”. Drugie przybliżenie

Z kolei Robert Trivers zajął się kwestią wyjaśnienia zjawiska altruizmu poza rodowego, to znaczy świadczeń, sprzyjających przetrwaniu osobników nie posiadających wspólnych genów, ponieważ i takie zostały zaobserwowane. Tu wspomniany determinizm nie prezentował się już tak prosto, jak w przypadku inwestycji rodzicielskich, czy siostrzanych (u pszczoł i mrówek). Trivers uznał, że działania na korzyść niespokrewnionego członka tego samego gatunku można tłumaczyć poprzez korzyści płynące z przeciwświadczenia, odwzajemnionego/odpłaconego później. Jeden z ciekawszych przykładów świadczeń tego typu zarejestrowano pośród nietoperzy-wampirów. Zaobserwowaliśmy, relacjonują Gerald G. Carter i Gerald S. Wilkinson, często przywoływani w pracach etologów, że:

⁵³Za: F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, s. 48.

⁵⁴Por. M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, przeł. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2000, s. 28 i n. oraz R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996 (wyd. oryginału 1976).

⁵⁵M. Ridley, *O pochodzeniu...*, s. 30.

głodujące nietoperze były zazwyczaj karmione przez trzech dawców, tak więc koszt dzielenia się pokarmem podzielony był pomiędzy partnerów. Jak można się było spodziewać, potencjalni dawcy czasami odrzucali żebrzących biorców, lecz co zaskakujące, niektóre z głodujących osobników także wydawały się odrzucać oferty pokarmu od niektórych dawców. Ta zaskakująca obserwacja może wskazywać, że nietoperze preferują dzielenie się pokarmem z pewnymi partnerami, odrzucając innych, co implikuje, że współpraca pomiędzy nietoperzami-wampirami powinna być postrzegana raczej jako biologiczny rynek, a nie powtarzalna relacja dwojga stałych partnerów interakcji⁵⁶.

Ujawnia to obecność działań odwzajemnianych, niepowiązanych z krewniaczą (*stricte* genetyczną zatem) troską o przetrwanie osobników, wyposażonych w jakąś część wspólnego genomu. Ale ujawnia jeszcze coś innego – bliskie ludzkim zachowania marketingowe, polegające na tworzeniu sojuszy i wyborze partnerów/klientów wymiany. W przywołanej pracy można znaleźć zresztą cały szereg opisów zachowań ssaków, odnoszących się do ich wewnątrzgatunkowej komunikacji czy terytorialności, łącznie z rozpoznawaniem „swoich” i „obcych”, tak typowym dla społeczeństw ludzkich. Wszystkie one składają się na koncepcję altruizmu odwzajemnionego, definiowanego jako „akty altruizmu ze strony jednostki, które na jej koszt faworyzują przeżywalność drugiej jednostki, podejmowane w oczekiwaniu, że zwiększona przeżywalność jej samej nastąpi w przyszłości dzięki podobnemu działaniu drugiej strony”⁵⁷. Istnienie „odroczonego altruizmu odwzajemnionego, czyli inaczej mówiąc, opóźnionej gratyfikacji płynącej zwrotnie z aktów altruizmu od biorcy do donatora”⁵⁸ stało się faktem. Jak zauważył Richard Dawkins, altruizm tego typu „może wyewoluować tylko u gatunków, w których osobniki potrafią się nawzajem rozpoznawać”⁵⁹. Dodatkowym, co wcale nie znaczy, że mało ważnym, założeniem jest też hipoteza względnej stałości terytorium współdziałających osobników (tzw. lepkość populacji, czyli skłonność do pozostawania w pobliżu miejsca swego

⁵⁶ „We found that on average fasted bats were fed by three donors, so the costs of food sharing were often divided among partners. As expected, potential donors sometimes rejected begging recipients, but unexpectedly, some fasted subjects also appeared to reject food offers from some potential donors. This surprising observation may indicate that bats favour some food-sharing partners over others, with implications for modelling vampire bat cooperation as a biological market rather than as an iterated dyadic interaction”. G.G. Carter, G.S. Wilkinson, *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*, „Proceedings of the Royal Society B” 280: 20122573. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2012.2573>.

⁵⁷ L. Stone, P. Lurquin, *Geny, kultura...*, s. 375 (Słowniczek).

⁵⁸ Badania nad zachowaniami tego typu prezentują m.in. G.G. Carter, G.S. Wilkinson, *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*, „Proceedings of the Royal Society B” 280: 20122573. Na Wilkinsona powołuje się też Dawkins, *Samolubny...*, s. 316–319.

⁵⁹ R. Dawkins, *Samolubny...*, s. 256.

urodzenia) i względnej długotrwałości życia populacji, w której strategię tę się realizują. Według teorii gier, zastosowanej w badaniach ludzkich strategii uprzejmości i korzyści przez amerykańskiego politologa – Roberta Axelroda⁶⁰, istotne jest także, czy z punktu widzenia uczestników gra ma charakter gry o sumie zerowej, czy niezerowej i iterowanej (powtarzalnej), a zatem przekonanie, że „obecna rozgrywka nie jest ostatnią”. Zgodnie z takim punktem widzenia, warunkami koniecznymi przy realizacji strategii uprzejmych są zatem: otoczenie przez własne kopie, czyli (w danym czasie i miejscu) dominacja strategii uprzejmych nad tzw. wrednymi, przewaga zysków genetycznych osobnika altruistycznego nad zyskami, jakie z jego działań odnoszą jego krewni (chyba, że współczynnik pokrewieństwa wynosi 1 lub $\frac{3}{4}$), zdolność rozpoznawania się osobników, świadczących sobie uprzejmości (w tym także zdolność rozpoznawania oszustów), prawdopodobieństwo opóźnionego odwzajemnienia, względna stałość kontaktów międzyosobniczych, względna stałość terytorium wzajemnych świadczeń. Wspomniany Axelrod, prześledziwszy także wśród ludzi stosowalność teorii altruizmu odwzajemnionego w odniesieniu do wojennej zasady „żyj i daj żyć innym”, do powyższych wniosków dodałby jeszcze jeden: przestrzeganie rytuału jako warunek przewidywalności poczynań drugiej strony. Swoje badania zaś skonkludował:

Na solidny sukces „wet za wet” złożyła się kombinacja jego uprzejmości, wielkoduszności i przejrzystości. Jego uprzejmość zapobiega wpakowywaniu się w niepotrzebne kłopoty. Jego odwetowość zniechęca drugą stronę od upierania się przy próbach zdrady. Jego wielkoduszność pomaga odbudować współpracę. A jego przejrzystość czyni go zrozumiałym dla drugiego gracza, w ten sposób wywołując długotrwałą współpracę⁶¹.

Zauważmy, że obie odkryte i opisane szczegółowo postaci działań, „które pociągają za sobą jakiś koszt (np. wymagając ryzyka lub poświęcenia energii), mimo że korzyści odnosi ktoś inny”⁶², w jawny sposób podpadają pod formułę *do ut des*, przedstawioną w *Szkicu ...* jako skała, na której wznoszą się społeczeństwa ludzkie. Musiały zatem wyewoluować tą samą drogą, co każde zachowanie, które

⁶⁰ Axelrod wykorzystał tu program opracowany przez Anatola Rapoport, nazwany „wet za wet”. Zaczyna on od współpracy grających, a potem powtarza to, co drugi gracz zrobił ostatnim razem, ale przewiduje również zdradę. Żaden ze zgłoszonych później 62 programów nie pobił „wet za wet”, zgodnie z którym wygrywał najuprzejmiejszy gracz, ujawniając logikę współpracy o największym sukcesie ewolucyjnym. Zob. na ten temat: M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty...*, s. 75 i n.

⁶¹ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty...*, s. 75.

⁶² F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, s. 44.

zwiększa sukces reprodukcyjny w danej populacji, drogą doboru naturalnego.

Jednak ich odniesienie do człowieka, jak w przywołanym zdaniu Haldane'a i jak uczyniła to, wywodząca się od Edwarda O. Wilsona, socjobiologia, która z pomocą koncepcji altruizmu krewniaczego Hamiltona i determinizmu genetycznego starała się wyjaśnić nie tylko ludzki nepotyzm, ale i zachowania rodzinne, korporacyjne, militarne, dyplomatyczne, wykazując naszą zależność od ewolucyjnego dziedzictwa⁶³, wzbudziło głęboki sprzeciw przedstawicieli nauk społecznych i licznych rzesz humanistów. O ile zatem społeczno-naukowa zgoda na obecność altruizmu wśród zwierząt wreszcie zaistniała, o tyle wnioski na temat jego adaptacyjnego charakteru u człowieka zostały zawetowane. Tę fazę gwałtownego wybuchu antroponegacjonizmu⁶⁴ lat 70. XX w. dobrze skwitował socjolog Pierre L. van den Berghe, zauważając: „Panowało powszechne przekonanie, że można zrozumieć zachowanie się człowieka bez brania pod uwagę faktu, że ludzie są zwierzętami”⁶⁵. To przekonanie dzisiaj mocno osłabło, a wyższość ludzkiego altruizmu nad zwierzęcym argumentuje się współcześnie w taki oto sposób: „Zwierzęta żyjące w grupach również stosują się do pewnych norm społecznych [...]. Ale te normy nie występują u poszczególnych osobników w formie oderwanych reprezentacji. Zwierzęta stosują się do norm grupy bez zdawania sobie sprawy z ich istnienia”⁶⁶. Uchylając w tym miejscu odpowiedź na pytanie, czy tworzenie oderwanych reprezentacji jest warunkiem koniecznym postaw moralnych, przejdźmy do ustaleń bezpośrednio już wykazujących zależność między ewolucyjnie nabytą skłonnością do współpracy i wymiany świadczeń, a zasadami życia społecznego.

Biologiczne podstawy wzajemności. Rozstrzygnięcia

Newralgiczna, jak pokazano, kwestia biologicznych źródeł moralności człowieka uzyskała dzisiaj niemal jednoznaczne rozstrzygnięcie. Przyczyniły się do tego szczególnie biologia molekularna, neuronauki oraz psychologia ewolucyjna. Ta pierwsza w sposób raczej nie budzący wątpliwości ustaliła wspólnotę

⁶³ Por. m.in.: K. Szyborski, *Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

⁶⁴ Antroponegacjonizm – termin stosowany przez Fransa de Waala i pojmowany jako „aprioryczne odrzucenie istnienia wspólnych cech ludzi i zwierząt”. F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 91.

⁶⁵ P.L. van den Berghe, *Łączenie paradygmatów: biologia i nauki społeczne, w: Człowiek, zwierzę społeczne*, wyb. B. Szacka, J. Szacki, przeł. K. Najder, B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 322.

⁶⁶ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 199.

naszych i szympanszych genów, uprawomocniając w ten sposób rozważania nad ewolucyjnym dziedzictwem człowieka i zasadność obserwacji małp człekokształtnych jako źródła wiedzy o „dżungli” w nas samych⁶⁷. Druga, dzięki skutecznym metodom badawczym i technikom analizy reakcji mózgu na różne bodźce, buduje podstawy wnioskowania o społecznych zachowaniach ludzi, ta ostatnia zaś, czerpiąc z ich dokonań, ale również teorii społecznych, antropologicznych i psychologicznych, najwyraźniej zmierza do syntezy faktów społecznych, fizycznych i psychicznych, jaka roiała się Marcelowi Maussowi w koncepcji *l’homme totale*. Gwałtownie rozwija się neuronauka społeczna – neuronaukowcy interesują się społecznym światem człowieka, uznawszy, iż badanie aktywności mózgu nie wystarcza dla rozpoznania tajemnic ludzkiego umysłu. Konsolidacja całej dotychczasowej wiedzy biologicznej pozwala dzisiaj na reinterpretację społecznej teorii wymiany, opartej na świadczeniach i przeciw-swiadczeniach, tak absorbującej Marcela Maussa.

Do najważniejszych rozstrzygnięć należą tu:

- Towarzystwo i uspołecznienie ludzi, a także skłonność do współpracy i opieki nad innymi w dużej mierze są efektami ewolucyjnych zmian specyficznych dla mózgow ssaków oraz presji selekcyjnej, której ssaki podlegają od ok. 350 milionów lat⁶⁸.
- U wszystkich zwierząt obwody neuronalne stanowią podstawę do samoopieki (*self-caring*) i dobrostanu (*well-being*)⁶⁹. Samolubność stanowi zatem stan wyjściowy życia i warunk przetrwania organizmu.
- Jedną z ewolucyjnie przetestowanych i skutecznych dróg samoopieki są zachowania kooperatywne, za które odpowiadają wykryte w mózgu mechanizmy neuronalne. „Przychodzimy na świat wyposażeni w obwody służące do interakcji społecznych”⁷⁰.
- Odpowiedzialne za doświadczanie cudzych emocji oraz rozumienie powodów działań innych są neurony lustrzane, obecne w mózgach ludzi, bonobo i szympanców zwyczajnych (oraz innych zwierząt społecznych, jak makaki)⁷¹.
- Neurony lustrzane mają istotny udział w istnieniu teorii umysłu, dzięki

⁶⁷ Por. L. Stone, P. Lurquin, *Geny, kultura ...*

⁶⁸ Tamże, s. 35.

⁶⁹ P. Churchland, *Moralność mózgu ...*, s. 34.

⁷⁰ M. S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013, s. 124.

⁷¹ G. Rizzolatti i in., *Premotor cortex and the recognition of motor action*, „Cognitive Brain Research” 1996, nr 3 (2); M. S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2011, s. 184 i n.

której rozumiemy, iż inni mają umysły, intencje, pragnienia, stany psychiczne⁷², co pozwala na utożsamienie się z innymi istotami (np. w odczuwaniu bólu, wstydu, radości).

- Człowiek ma wrodzony zmysł moralny (różny od tego, co rozumiemy przez cnotę).

W toku ewolucji u ludzi ukształtowały się dwie zdolności niezbędne do prowadzenia przedłużonej wymiany społecznej opartej na regule wzajemności: umiejętność powstrzymywania się od działania przez pewien czas (czyli odrzucania gratyfikacji) oraz zdolność karania oszustów w sytuacjach wymiany społecznej⁷³.

- Istnieje grzbietowo-boczny obszar kory przedczołowej hamujący zachowania egoistyczne (Antonio Damasio)⁷⁴. Ma on istotny wpływ na poczucie tego, co sprawiedliwe, na odpłatę i odwzajemnianie przysług.
- Podstawę wielu różnych wariantów uspołecznienia stanowi oksytocyna (peptyd – łańcuch aminokwasów), zawiadujący siecią adaptacji do opieki nad innymi⁷⁵.
- Neuronálną platformą moralności jest przywiązanie (chęć do bycia z innymi i ból odczuwany w obliczu rozłąki).
- Odwzajemnianie opiera się na przywiązaniu i **wrodzonej** potrzebie wzajemności. Jest to emocja stanowiąca wyjściowe spoiwo społeczne.
- Neurobiologia sądów moralnych opiera się na uniwersalnych i wrodzonych modułach moralnych⁷⁶: module wrażliwości na cierpienie, wzajemności, hierarchii, więzi koalicyjnej i czystości. Ich wytworem są intuicyjne sądy moralne.

Chociaż każdy z wyliczonych modułów ma swój udział w powstawaniu intuicyjnych sądów moralnych, modyfikując relacje społeczne, w tym miejscu warto przytoczyć dłuższy fragment wypowiedzi Gazzanigi, odnoszący nas

⁷² Na ten temat szeroko M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002 oraz m.in. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa ...*

⁷³ M.S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa ...*, s. 137

⁷⁴ A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2005.

⁷⁵ Rolę tego peptydu szczegółowo opisuje Patricia Churchland, zwolenniczka teorii wpływu opiatów na relacje społeczne. Por. P.S. Churchland, *Moralność mózgu ...*

⁷⁶ Badacze modułów moralnych, Leda Cosmides, John Tooby (prekursorzy) oraz Jonathan Haidt i Craig Joseph definiują moduły „jako niewielkie programy typu wejście-wyjście, umożliwiające szybkie, automatyczne reakcje na konkretne bodźce środowiskowe”. M.S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa ...*, s. 137.

bezpośrednio do rozważań Maussa na temat źródeł składania broni i podjęcia współdziałania.

Angażujemy się w wymianę opartą na wzajemności z osobami, którym ufamy, oraz mamy zaufanie do tych, którzy odwzajemniają przysługi. [...] Wśród emocji moralnych związanych z wzajemnością wymienić można współczucie, pogardę, gniew, poczucie winy, wstyd i wdzięczność. Współczucie może zapoczątkować ów proces, motywując jednostkę do zaangażowania się w wymianę [...]. Gniew skłania nas do karania oszustów – stanowi reakcję na nieuczciwość i może nas popychać do działań odwetowych. Pogarda to spoglądanie z góry na ludzi, którzy za mało się starają albo nie dorastają do głoszonych przez siebie ideałów – to poczucie wyższości moralnej nad takimi osobami. Pogarda osłabia inne emocje, takie jak współczucie, zmniejszając szanse na wymianę. Wdzięczność rodzi się na skutek wymiany, ale odczuwamy ją także wobec tych, którzy demaskują oszustów. [...] Cnoty, które wywodzą się z intuicyjnego przestrzegania zasady wzajemności, to poczucie sprawiedliwości, uczciwość, rzetelność i cierpliwość. Należy jednak podkreślić, że odwzajemnianie przysług nie opiera się na wrodzonym poczuciu sprawiedliwości, lecz na wrodzonej potrzebie wzajemności⁷⁷.

[...] Przetrwały te jednostki i grupy, które skutecznie rozwiązywały takie problemy moralne⁷⁸.

Powyższe ustalenia można uzupełnić szeregiem dowodów nie pochodzących od neuronaukowców, ale np. od etologów, jak Frans de Waal, czy Jane Goodall⁷⁹, dokumentujących potrzebę wzajemności bez ingerencji w obwody mózgowie ludzi i zwierząt. Wyniki różnych podejść badawczych interesująco przedstawia Matt Ridley w książce *O pochodzeniu cnoty*, formułując wszakże analogiczne do powyższych wnioski. Zajmujący jest zwłaszcza rozdział omawiający dzielenie się żywnością wśród szympanсів i ludzi, a uwzględniający także obyczaje innych ssaków. Powołując się na de Waala – że: „szympansy »posiadają koncepcję handlu«. Dzielą się żywnością [...] w celu przypochlebiania się, otrzymania odwzajemnionych korzyści w przyszłości i ogólnie rzecz biorąc, obrony swojej reputacji cnotliwego”⁸⁰, Ridley zauważa, iż „najbardziej fundamentalnie bezinteresowną i społeczną czynnością jest dzielenie się żywnością; jest to samą

⁷⁷ Tamże, s. 140.

⁷⁸ Tamże, s. 148.

⁷⁹ Np. J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza: 30 lat obserwacji szympanсів nad potokiem Gombe*, przeł. J. Prószyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

⁸⁰ M. Ridley, *O pochodzeniu ...*, s. 117.

podstawą społeczeństwa”⁸¹. Jego konkluzja jest z ducha maussańska – „dar jest bronią, gdyż stwarza zobowiązania”⁸².

Teza o ewolucyjnych, biologicznych podstawach daru, rywalizacji i współpracy opartych na emocjach i wrodzonej potrzebie wzajemności została udowodniona przez nauki empiryczne. Stawia to stary *Szkic...* Maussa w nowym świetle – jego intuicje zostały potwierdzone, a zarzuty Lévi-Straussa, że porządek uczuć, aktów woli i marzeń „są zjawiskami zewnętrznymi względem pola badań”⁸³ można dzisiaj oddalić. To idea nowoczesnej interdyscyplinarności.

Nie oznacza to jednak, że całość życia społecznego opiera się tylko na ewolucyjnie wykształconej potrzebie wzajemności. Tu, oczywiście, trzeba zgodzić się z zastrzeżeniami Maurice’a Godeliera wobec koncepcji Maussa i jego stwierdzeniem, że „Społeczeństwo ludzkie wyprowadza swoją egzystencję z dwóch źródeł – jednym z nich jest wymiana i umowa, drugim – wszystko pozostałe, co nie podlega umowie i opiera się na przekazie”⁸⁴. Na przekaz ten składa się wszystko, co odróżnia ludzki sposób życia od egzystencji innych zwierząt społecznych. Choć osobiście nie mam wątpliwości, iż było to dla Maussa oczywiste, warto podkreślić – kultura ma znaczenie. To ona decyduje o różnorodności ekspresji uniwersaliów, dzielonych przez nas ze zwierzęcymi przodkami. Dlatego istotnym jest odróżnienie moralności od cnoty. „Cnoty to zachowania, które są cenione przez dane społeczeństwo jako moralne i które można sobie przyswoić”⁸⁵. Cnót uczymy się od swoich współplemieńców, nabywamy ich przez uczenie się i naśladownictwo wzorów, obowiązujących w konkretnym systemie. Nie są uniwersalne, ale partykularne. Niektóre kultury, co trafnie rozpoznała już Ruth Benedict, przykładają większą wagę do rywalizacji, inne do pokojowej współpracy. Bywają oparte na różnych modułach, łączonych w różnych kombinacjach. Nie wszędzie, jak w cywilizacji zachodniej, jednostkowa przyjemność, honor i pokonanie przeciwnika w agonii budują prestiż. Istnienie ewolucyjnych fundamentów moralności nie przekłada się zatem na homogeniczność kultur. Ale, jak trafnie diagnozuje to społeczna neuronauka, to nie zachowania różnią nas o siebie, tylko ich teorie i przyznawana im waga. A „Zrozumienie, że nasze teorie i wartość, jaką im przypisujemy, stanowią źródło wszystkich naszych konfliktów,

⁸¹ Tamże, s. 106.

⁸² Tamże, s. 145. Co znamienne, Ridley powołuje się na Maussa tylko raz, inni biologowie, psychologowie i neuronaukowcy, śledzący zasady wymiany społecznej zdają się nie wiedzieć w ogóle o jego istnieniu.

⁸³ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. 34.

⁸⁴ M. Godelier, *Zagadka daru*, przeł. M. Hoffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 48.

⁸⁵ M.S. Gazzaniga, *Kto tu rzędzi...*, s. 149.

byłoby ważnym krokiem ku osiągnięciu zgody między ludźmi mającymi różne systemy przekonań⁸⁶. Istnieje nadzieja, że upowszechnienie wiedzy o zachowaniach jako tym, co ludzi łączy, a nie dzieli, a co całą swą badawczą aktywnością starł się wykazywać Marcel Mauss, pozwoli na jego głębsze zrozumienie przez współczesnych.



Bibliografia

- Bernard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006.
- Berthoud G., *Homo maussianus: totalite ou dissociation?*, „Revue du M.A.U.S.S.” 2010/2, nr 36, s. 503–520.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966.
- Carter G.G., G.S. Wilkinson, *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*, „Proceedings of the Royal Society B” 280: 20122573. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2012.2573>.
- Churchland P.S., *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Damasio A., *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2005.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- Dzimira S., *Marcel Mauss: savant et politique*, Collection: TAP/Bibliothèque du M.A.U.S.S., La Découverte, Paris 2007.
- Ewolucjonizm*, hasło w: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ewolucjonizm_\(biologia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ewolucjonizm_(biologia)), [dostęp: 22.07.2016].
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993.
- Gärdenfors P., *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Gazzaniga M.S., *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013.
- Gazzaniga M.S., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2011.
- Goodall J., *Przez dziurkę od klucza: 30 lat obserwacji szympanсів nad potokiem Gombe*, przeł. J. Prószyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

⁸⁶Tamże, s. 152.

- Godelier M., *Zagadka daru*, przeł. M. Hoffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Haggis – *nadziejany żółądek*, <http://podroze.gazeta.pl/podroze/56,114158,10427428,haggis-nadziejany-zoladek,,1.html>
- Kropotkin P., *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, przeł. J. Hempel, „Słowo”, Łódź 1946
- Leacock S., *The Ethnological Theory of Marcel Mauss*, „American Anthropologist” 1954, t. 56, nr 1, s. 58–73.
- Lejman J., *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek – zwierzę*, UMCS, Lublin 2008.
- Lévi-Strauss C., *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki (Australia, Nowa Zelandia)*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, t.1, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Propp W., *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Ridley M., *O pochodzeniu noty*, przeł. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2000.
- Rizzolatti G. i in., *Premotor cortex and the recognition of motor action*, „Cognitive Brain Research” 1996, vol. 3 (2), 131–141.
- Rzewuski H., *Pamiętki Soplicy*, Ossolineum, Wrocław 2009.
- Schopenhauer A., *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i L. Konorscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984.
- Stone L., Lurquin P.F., *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, przeł. W. Branicki, W. Więckowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1981.
- Szybalski W., *Rewolucja genetyczna na przełomie XX i XXI wieku*, „Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych” 2000, nr 3, s. 385–394.
- Szyborski K., *Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Tarkowska E., *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, PWN, Warszawa 1974.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 3, PWN, Warszawa 1968.

- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002.
- van den Berghe P.L., *Łaczenie paradygmatów: biologia i nauki społeczne*, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, wyb. B. Szacka, J. Szacki, przeł. K. Najder, B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Waal de F., *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?*, przeł. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Waal de F., *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, przeł. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Waal de F., *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.



Abstract

Do ut des. Marcel Mauss' theory of gift and the biology of cooperation

The article aims to reinterpret Marcel Mauss' theory of gift with the help of modern science – evolutionary biology, neuroscience and evolutionary psychology. It refers to the main concepts of the theory of gift, which, according to Mauss is based on the rule of *do ut des*. The article points out the reasons for its relevance and proposes a thesis that Mauss' ideas of morality, upon which social relations are built, have a basis in evolution. This thesis is established on the basis of findings of contemporary biology.

Keywords: biology of cooperation, animal altruism, exchange of gift, genetics, neuroscience

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Dr hab. prof. nadzwyczajny w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych UŚ; kulturoznawca, folklorystka, teoretyk kultury. Od 1996 r. współredaktorka, a od 2004 redaktor naczelna „Tekstów z Ulicy”. Redaktor serii *Studia o Kulturze* Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, w badaniach skupiona na ontologii idei i metodologii badań nad ich szerzeniem się (mity, folklor, mody kulturalne, dyskursy naukowe) oraz na komunikacji kulturowej w kontekście teorii systemów i nowej biologii. Autorka pierwszej w kraju monografii dotyczącej memetycznej teorii kultury (*Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008).