

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

tytuł artykułu:

O agonii i jego związku z etosem demokratycznym [De l'agonie et de son rapport à l'ethos démocratique]

autor / autorzy:

Sylvain Dzimira

źródło:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), s. 97–114

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-5_dzimira.pdf

afiliacja autora / autorów:

Université Paris-Est Créteil Val de Marne

słowa kluczowe:

dar, wymiana, współzawodnictwo, demokracja, hierarchia, etos

abstrakt:

(na początku artykułu)

article title:

Agon and its connection with democratic ethos

author / authors:

Sylvain Dzimira

source:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), pp. 97–114

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-5_dzimira.pdf

institutional affiliation:

Université Paris-Est Créteil Val de Marne

keywords:

gift, exchange, rivalry, democracy, hierarchy, ethos

summary:

(at the end of the article)

O agonie i jego związku z etosem demokratycznym [De l'agon et de son rapport à l'*ethos* démocratique]

Rozdział książki: Sylvain Dzimira, *Marcel Mauss: savant et politique*, Editions La Découverte/
M.A.U.S.S., Paris 2007 w tłumaczeniu Eweliny Pępiak.

Abstrakt

Rola daru w funkcjonowaniu społeczeństwa ma wymiar polityczny. W swoim tekście, poświęconym filozofii politycznej idei Maussa, Sylvain Dzimira przekonuje, że istnieje pewien związek pomiędzy darem a współczesnymi państwami demokratycznymi. Dzimira analizuje, jak Mauss, poprzez swoje badania, daje dowód twierdzeniu, że dar przyczynia się do budowania społeczności opartych na hierarchii. Innymi słowy stara się dowieść, że dar jest źródłem demokracji.

Słowa klucze: dar, wymiana, współzawodnictwo, demokracja, hierarchia, etos

Na ostatnich stronach swego *Szkicu o darze*, Marcel Mauss dostarcza nam przejrzystych i skondensowanych formuł dotyczących moralności charakterystycznej dla darów agonistycznych, które opisywał w swoim dziele. „Oto więc co znaleziono by u kresu tych badań. [...] umieć przeciwstawić się sobie bez masakra i dawać bez poświęcania się. Jest to jedna z wiecznych tajemnic ich mądrości i ich solidarności”¹. Mowa tu o mężczyznach i kobietach, którzy potrafią podsycać

¹ [Przekład polski cytatów *Szkicu o darze* według: M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany*

wzajemną solidarność i przyjaźń za pomocą „walk dobroczynności” – podsycać społeczną jedność w jednostkowej odmienności, jak określilibyśmy to dzisiaj, którzy potrafią obrócić konflikt przeciwko przemocy², i od których nasz cywilizowany świat, klasy i narody, ale i jednostki mogłyby, jak twierdzi Mauss, wiele się nauczyć³.

To właśnie wniosek, który odnajdujemy u kresu dociekań Maussa: nasze funkcjonowanie w trybie trwałego stowarzyszenia potwierdza moralność zgody co do typu niezgody (i z wzajemnością), moralność, która jednocześnie zdolna jest do powstrzymywania groźby fuzji (implozji), jak i rozproszenia (eksplozji) – gróźb, które mimo wszystko nigdy nie są definitywnie od siebie oddzielone. „Ludzie bratają się, a jednak pozostają sobie obcy; ustanawiają wspólnotę, a zarazem przeciwstawiają się sobie w gigantycznym handlu i nieustającym turnieju”⁴, pisze Mauss o potlachu między wodzami Kwakiutli. U nich zasada ta funkcjonuje bezbłędnie, ponieważ (mimo iż czasami mają różne stopnie ważności) postrzegają się nawzajem jako sobie równi, ukazują się jako potencjalnie zdolni do podjęcia trudu dobroczynności, który sobie wzajemnie narzucają oraz dlatego, że nie zapominają ani o sobie (co ich chroni przed zjednoczeniem), ani o innych (co im pozwala uniknąć rozproszenia)⁵. Tak przedstawia się całokształt faktów moralnych, które pozwalają wysnuć hipotezę, iż w sytuacji, kiedy zawiązują się trwale przymierza, kiedy społeczeństwo jako całość „bierze”, jej członkowie uczestniczą spontanicznie w etosie z głębi demokratycznym i „obywatelskim”, niezbędnym, jak zaznacza Mauss w ostatnich zdaniach swego *Szkiu...*, w każdym demokratycznym społeczeństwie.

„Trzeba umieć się przeciwstawić bez masakry”. O duchu zgody

Podkreślaliśmy wcześniej agonistyczną naturę potlachu, kiedy za Maussem zdefiniowaliśmy go jako „walki dobroczynności”. Eksponuje on fakt, że to

w społeczeństwach archaicznych, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, PWN, Warszawa 1973, ss. 211–415 – przyp. tłum.]. M. Mauss, *Szkie o darze...*, s. 329.

² Taki jest tytuł drugiego tomu zeszytów GERFA [Grupa studiów i badań nad faktem stowarzyszeniowym -przyp. tłum.] pod redakcją Juliana Rémy, drugie półrocze 2001 r. Ten zeszyt jest wyrazem idei, iż przemoc w określonych dzielnicach Francji jest związana z odrzuceniem tego, co ich mieszkańcy mają do zaoferowania, a więc z zanegowaniem daru oraz idei, iż owa przemoc nie może być powstrzymana inaczej niż poprzez stworzenie, zwłaszcza w przestrzeni publicznej, miejsca na dar mniej więcej agonistyczny, wyrażający bardzo często zwykłą chęć uznania.

³ Co zresztą jest powiązane z potępieniem bolszewizmu, którego Mauss dokonuje i do którego jeszcze wrócimy.

⁴ M. Mauss, *Szkie o darze...*, s. 265.

⁵ Tamże, s. 309. [Autor odnosi się tu zapewne do cytatu: „Nadmiar szczodrości i komunizmu byłby dla niej [jednostki] równie szkodliwy i byłby równie szkodliwy dla społeczeństwa, co egoizm naszych współczesnych i indywidualizm naszych praw” – przyp. tłum.]

właśnie „zasada rywalizacji i antagonizmu [...] rządzi tymi praktykami”⁶. Jest ona w istocie rzeczy „fundamentem absolutnym”; nie tylko podwaliną hierarchii, na co Mauss zwraca szczególną uwagę („najwięksi” są niekoniecznie „najważniejszymi”: są nimi ci, którzy okazali największą hojność)⁷ – lecz także, i przede wszystkim, wzajemności uzyskanej poprzez dar, otwierając wszelkie możliwości, na dobre i na złe. Ten moment daru agonistycznego, „całościowe świadczenie typu agonistycznego”⁸, kieruje całym społeczeństwem, zazwyczaj w osobach wodzów, będąc, jak dowodzi ów cytat zamykający *Szkic o darze*: „sztuką najwyższą – *Polityką* w sokratycznym sensie tego słowa”⁹. By oddać w pełni sens momentu, w którym dochodzi do wymiany, Mauss odwołuje się do dokonanego przez Franza Boasa opisu przekazywania wodzowi przez całe plemię Kwakiutli swego udziału, umożliwiającego realizację potlaczu między członkami „starszyny” (która nie powinna być postrzegana jako różniąca się od zwykłych członków plemienia, ze względu na dary biorących przeciw udział w potlacz). Mauss podnosi fakt, iż: „W szczególności wódz mówi: I nie będzie to bowiem w moim imieniu. Będzie to w waszym imieniu i wy staniecie się sławni pomiędzy plemionami, gdy powie się, że dajecie waszą własność na potlacz”¹⁰.

Zauważmy jednocześnie, że ciężar agonu, któremu czasem trudno sprostać w tym nieco przerażającym pasmie świadczeń, sprawia, iż trudno nam *a priori* dostrzec jakikolwiek związek pomiędzy potlaczem a etosem demokratycznym. Podczas rytuałów potlacz u Kwakiutli, jak zauważa Mauss, „dochodzi aż do bitwy, aż do uśmiercania wodzów i mężczyzn, którzy zderzają się w ten sposób. Dochodzi nadto aż do czysto pokazowego niszczenia bogactw nagromadzonych gwoli zaćmienia wodza, który jest zarazem rywalem i współnikiem (zazwyczaj dziadkiem, teściem lub zięciem)”¹¹;

gdyż nie chce się nawet uchodzić za takiego, który pragnie, by mu zwrócono. Pali się całe pudła tranu z ryb (*candle-fish*, ryba-świeca) czy tranu wielorybiego, pali się domy i tysiące okryć; łamie się najdroższe wyroby z miedzi, rzuca się je do wody, aby zmiażdżyć, „splaszczyc” swego rywala¹².

⁶ Tamże, s. 218.

⁷ Por. rozróżnienie pomiędzy wielkością (*grandeur*), a ważnością (*importance*) w poprzednim rozdziale.

⁸ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 219.

⁹ Tamże, s. 331.

¹⁰ Tamże, s. 219, przypis 16.

¹¹ Tamże, s. 218.

¹² Tamże, s. 263.

Jak zatem moglibyśmy dostrzec demokratów w tych mordujących się nawzajem i niszczących własne bogactwa dzikusach, których celem jest zniszczyć i upokorzyć rywala? Przyjrzyjmy się tym rytuałom nieco dokładniej.

W rozdziale O „zabójstwach” z całą pewnością jest mowa o zabójstwie, ale jest to przede wszystkim zabójstwo symboliczne. I dotyczy ono nie tyle ludzi, co dóbr. Celem nie jest zamordowanie wrogich nam posiadaczy, ich fizyczne unicestwienie po to, by odebrać im ich bogactwa. Nie chodzi tutaj o „krwawą walkę”, lecz o „walkę o dobra”. Idzie o „zabicie bogactw” poprzez ich oddanie, jak nazywają potlacz Haida¹³, i o rzucenie wyzwania adwersarzowi, którego zadaniem jest okazać większą hojność. Jeżeli nie uda mu się sprostać temu wyzwaniu, zostanie on symbolicznie, społecznie wyeliminowany, tracąc tym samym honor i zrzekając się własnej wolności. Czasem, rzeczywiście, dochodzi do śmierci człowieka, jego usunięcia ze świata żywych. Śmierć ta może być konsekwencją eliminacji społecznej (jak w micie Haida, gdzie skąpy przywódca ostatecznie „umiera ze wstydu”). Może ona też nastąpić w wyniku wyszydzenia jednego z przywódców podczas realizacji potlacz, co zachodzi w sytuacji, gdy została zlekceważona etykieta (nie podarowano tego, co, jak i komu należy podarować w określonych okolicznościach). Wtedy może zostać uruchomiony, także wynikający z daru, mechanizm zemsty, który jednak dokonuje się na rzecz tych, których honor został naruszony, po to, by odzyskać jedyne życie, które ma sens – życie honorowe – nie zaś przeciwko tym, którzy muszą zostać uśmierceni. Podobnie jak potlacz jako okazanie hojności oddała krwawą walkę, także zemsta polega na uniknięciu masakry. W obu przypadkach relacje zorientowane ku życiu są podtrzymane (choć dość paradoksalnie w przypadku zemsty); w obu przypadkach zachowany jest duch zachowania jedności pomiędzy poróżnionymi rywalami. Możemy umniejszyć oponenta, lecz nie staje się on przez to w mniejszym stopniu naszym partnerem. Właśnie w owej dbałości o wzajemność zachowany jest pierwotny etos demokratyczny¹⁴.

O niszczeniu rywali

Pobudka tych darów [...] nie jest bynajmniej bezinteresowna, zwłaszcza w społeczeństwach znających potlacz. Między wodzami i wasalami, między wasalami i poddanymi dary

¹³ Tamże, s. 218, przypis 15. [Haida – rdzenni mieszkańcy północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej; dziś pogranicze Kanady i USA – przyp. tłum.].

¹⁴ Por. „La Revue du M.A.U.S.S.” *Les sauvages étaient-ils démocrates?*, 1990, nr 1.

te ustanawiają hierarchię. Dawać – to przejawiać swoją wyższość, być bardziej, wyżej, być *magister*; przyjmować bez zwracania czy bez zwracania z nadwyżką – to podporządkować się, stawać się klientem i sługą, stawać się małym, opadać niżej (*minister*)¹⁵.

Jak możemy zatem dostrzec demokratów w tych dzikusach, którzy poprzez dar unicestwiają swych rywali i pragną wręcz dominować nad nimi i im rozkazywać? Czy możemy postrzegać jako demokratyczne społeczeństwa, które są nie tylko całkowicie zhierarchizowane, jak na przykład społeczeństwo Kwakiutli, ale wręcz ustanawiają hierarchię poprzez dar?

Mając w pamięci fragmenty ukazujące plemiennych ofiarodawców na równi z walczącymi arystokratami, zainteresowanymi jedynie własnym zwycięstwem, podobnie jak owi bezkarni gromadziciele bogactw, obrona tezy, jakoby dar przejawiał etos demokratyczny wydaje się bardzo trudnym zadaniem. By wydobyć ów sens, należy wprawdzie pokusić się o utylitarystyczną lekturę potlaczu, na którą wskazują konkretne partie *Szki*... . Przywoływalibyśmy już te, które zapraszają do tego typu lektury: fakt, iż ten, kto operuje w rytuale *kula* jako dający-dający jest uważany za skąpego. Mauss widzi w tym fakcie odniesienie do arystotelesowskiej wspaniałomyślności i poprzez krytykę zorientowanego na ekonomię języka Boasa pomaga nam uchwycić moralność daru. Przywołajmy inne fragmenty. Na przykład ten poprzedzony dygresją na temat chęci zysku, która konstytuuje społeczną wyższość, w którym Mauss stwierdza, iż opisywana przez niego ekonomia archaiczna „nie jest rządzona przez racjonalizm ekonomiczny, z którego czyni się tak chętnie przedmiot teoretycznych rozważań”¹⁶ lub fragment znajdujący się kilka stron wcześniej, gdzie Mauss pisze, że „gospodarka wymiany – daru nie mieści się w ramach gospodarki rzekomo naturalnej, utylitaryzmu”¹⁷ albo fragment, gdzie otwarcie potępia wyjaśnienie tych zwyczajów poprzez pryzmat poszukiwania zysku (i indywidualnego interesu): „Można niemal datować zwycięstwo pojęcia interesu indywidualnego; nastąpiło ono po Mandeville’u (*Bajka o pszczołach*)”¹⁸.

Pomimo tych wątpliwości, możliwa jest utylitarystyczna lektura dzieła Maussa podtrzymująca tezę, że poprzez racjonalizm ekonomiczny rozumiał on „materialistycznie zorientowany rachunek” (rachunek rozumiany jako przynoszący zysk, niezależnie od tego, czy jest to zysk materialny, ekonomiczny, symboliczny,

¹⁵ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 317.

¹⁶ Tamże, s. 319.

¹⁷ Tamże, s. 313.

¹⁸ Tamże, s. 320.

czy wywodzący się z jakiegokolwiek innego porządku indywidualnego lub zbiorowego). Możliwe jest także odczytanie utilitaryzmu w wersji Maussa jako „wyjaśnienia poprzez jednostkowy i materialny zysk” (choć w jego analizie jest on odczytywany jako „wyjaśnienie poprzez zysk”). Przykładowo, kiedy Mauss proponuje krytykę pojęcia zysku, która jest konsekwencją zrozumienia istoty daru, podkreśla, że braminini posiadali koncepcję zysku (*artha*) całkowicie odmienną od tej uosobionej w *homo oeconomicus*: interes był według nich „polityczny” – chodzi o interes „króla, braminów, ministrów, o interes królestwa i każdej kasty”¹⁹. Mauss pozostawia tę dystynkcję bez komentarza i trudno stwierdzić z pewnością, co przez to rozumiał. Można jednak mniemać, iż to właśnie wyrachowany interes polityczny, rozumiany jako władza, zdolność do rządzenia z wyższej pozycji społecznej zdobytej poprzez niszczące dary, jest czynnikiem motywującym ofiarodawcę.

Cóż na to rzec? Zaczęliśmy od krytyki utilitaryzmu, która naszym zdaniem przewyższa tłumaczenie daru jako motywowanego indywidualnym interesem materialnym i obala każdą teorię daru jako wyrachowanego interesu niezależnie od jego natury. Jednocześnie, wyjaśnienie daru poprzez „interes polityczny” jest niewystarczające w wypadku, gdy chcemy wziąć pod uwagę bezinteresowność daru, nie ograniczając jej zarazem do interesu politycznego. Następnie, skoro nawet bezinteresowność daru nie może być uważana za jedyną jego przyczynę, wyjaśnienie go jako wyrachowany interes polityczny także nie jest wystarczające, jeżeli rozważymy z całą powagą argumenty Maussa, dotyczące szczerego obywatela arystotelesowskiego, wspomagające zrozumienie moralności daru. Jeżeli ludzie honoru są żądni sławy, bogactw i władzy – twierdzi Arystoteles – szczerzy obywatel ze swej strony „zachowa skromność wobec każdego przejawu bogactwa i władzy”²⁰. Szczerzy obywatel jest zresztą „przepelniony dobrotliwą skromnością wobec ludzi średniego stanu [...] ponieważ zbyt łatwym byłoby nad nimi górować [...]. Oznaczałoby to nadużycie władzy wobec słabszych”²¹. Byłoby to równoznaczne z utratą wielkości i przeciwstawne ideałowi szczerości. A zatem szczerzy obywatel nie jest człowiekiem władzy. Dlaczego Mauss nie odesłał nas do Arystotelesa, jeśli chciał zasugerować, że poprzez dar człowiek dąży do władzy? Tyle, jeśli chodzi o krytykę utilitarystycznego odczytania fragmentów *Szkicu...* dotyczących związku między darem, niszczeniem rywali i władzą, której ono przysparza.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, s. 169.

²¹ Tamże, s. 171.

Co mogłoby natomiast przywieść nas ku koncepcji antyutilitarystycznej i w jakim stopniu możemy w niej odnaleźć etos demokratyczny? Powróćmy na chwilę do zagadnienia hierarchii ustanowionej poprzez dar, by przyrzeć się następnie wynikającej z niej władzy.

Hierarchia i równość

Jak wiadomo, „poprzez dary ustanowiona zostaje hierarchia”. Wiadomo też, że u tych wspaniałych i szczodrych dzikusów trzeba było stosować rozróżnienie pomiędzy hierarchią ustanowioną poprzez dar i decydującą o szczeblu/stopniu/poziomie wielkości (*grandeur*) – gdzie wyższe szczeble zdobywane są przez tych, którzy okazują największą hojność, unikając tym samym przesady – i hierarchią nadawaną poprzez urodzenie, tradycję i bogactwa, konstytuującą szczeble ważności (*importance*). Wiemy też, że te dwa typy hierarchii niekoniecznie są ze sobą kompatybilne, lecz nie pozostają bez związku: im ważniejszy jest członek danej wspólnoty, tym częściej zmuszony jest okazać swą wielkość (por. rytuały wspinania się po szczeblach hierarchii ważności, którym towarzyszy potłacz); tracąc wielkość natomiast naraża on swą społeczną pozycję (por. odejście przywódców, którzy nie okazali hojności podczas potlacz). Jednocześnie, im wyższy szczebel w hierarchii społecznej danego członka wspólnoty, tym większe jest prawdopodobieństwo, że zyska on na wadze (i odwrotnie). Jeżeli istnieje etos demokratyczny daru, musi być najpierw zrozumiany poprzez swój związek z hierarchią ustanowioną poprzez dar: jeżeli dar konstytuuje hierarchię pod względem wielkości, konstytuuje tym samym pewną równość pomiędzy tymi, którzy ze sobą rywalizują. Ścisłej rzecz ujmując, im bardziej społeczeństwa archaiczne są wewnątrznie zhierarchizowane, jak ma to miejsce w przypadku społeczeństw praktykujących potłacz, tym bardziej warunkiem ich zachowania staje się akceptacja odwracalności pozycji w stopniach ważności, ustanowionych właśnie poprzez potłacz. Odwracalność ta składa się natomiast (naszym zdaniem) na pewną formę etosu demokratycznego. Przypatrzmy się bliżej tym dwóm aspektom.

Dar, wielkość i równość

Ponieważ dar konstytuuje hierarchię, jest czasami postrzegany jako sprzyjający etosowi antydemokratycznemu. Takie jest zwłaszcza odczytanie Pascala Combeale, który uważa, że skoro nasza moralność zakładająca równość (*morale égalitaire*) skłania nas do dawania, szczególnie ubogim, „relacja często staje

się hierarchiczna w momencie, gdy przybiera formę instytucjonalną”²². Jeśli dar, o którym pisze Combemale, jest tego samego typu, co potępiony przez Maussa dar bogatego „jałmużnika”²³, nie odstępowałby on znacznie od tej interpretacji: „Miłosierdzie jest wciąż jeszcze bolesne dla tego, kto zeń korzysta, a cały wysiłek naszej moralności zmierza do likwidacji bezwiednie obelżywego patronatu bogatego jałmużnika”²⁴. „Nieodwzajemniony dar wciąż jeszcze poniża tego, kto go przyjął, zwłaszcza, gdy został przyjęty bez perspektywy odwzajemnienia”²⁵. Dar ofiarowany, gdy obdarowywany nie może (lub też nie chce) go odwzajemnić nie odpowiada ideałowi daru, który wyłania się z dzieła Maussa. Stąd wynika, że etyki daru maussowskiego należy szukać gdzie indziej.

Pisząc, że „Stało się tu coś więcej niż skorzystanie z rzeczy i ze święta; podjęło się wyzwanie, a można je było podjąć, mając pewność, iż mu się sprostą, iż wykaże się, że nie jest się gorszym”²⁶, Mauss zdaje się zakładać, iż dar – potrójny wymóg dawania, brania i odwzajemniania – stwarza relację między równymi sobie w trybie paradoksalnie hierarchicznym. W rzeczy samej, dar agonistyczny nakłada na drugą osobę wymóg dowiedzenia, że jest ona „równa”, poprzez początkowe przyjęcie pozycji wskazującej na wyższy stopień „wielkości”, pozycji nadrzędnej. Lecz wyzwanie zainicjowane poprzez dar agonistyczny jest także narażone na ryzyko bycia niepodjętym przez drugą osobę, demonstrując w ten sposób niższość hierarchiczną obdarowującego. „Oto dlaczego zwracaniu się do zaproszonych towarzyszy niekiedy lęk”, zauważa Mauss, gdyż „gdyby bowiem odrzucili ofertę, okazaliby się wyżsi”²⁷. Pozornie nadrzędna pozycja pierwszego obdarowującego jest zatem potencjalnie podrzędna, w takim sensie, iż symetrycznie, to z pozycji wydającej się wyższą obdarowany otrzymuje wyzwanie, które jest mu rzucone, by pokazać się jako równy obdarowującemu... Jedynie poprzez akceptację przyjmuje on pozycję zobligowanego, pozycję zatem podrzędną, z której może się jednakowoż wycofać poprzez podjęcie ze swej strony próby udowodnienia pierwotnemu ofiarodawcy, że jest mu równy poprzez pokazanie, że znaczy w rzeczywistości więcej, niż wydawało się początkowo. Dokona on tego z pozycji potencjalnie podrzędnej, odwołującej do podrzędności, w której usytuowała go akceptacja daru, gdyż obdarowany, który był początkowo

²² P. Combemale, *Libres propos critiques sur l'Appel des 35*, „La Revue de M.A.U.S.S.”: *Comment peut-on être anticapitaliste*, 1997, nr 9, s. 280 [tłum. – E.P.].

²³ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 304.

²⁴ Tamże, s. 303–304.

²⁵ Tamże, s. 303.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ Tamże, s. 269, przypis 286.

obdarowującym, może z kolei odmówić przyjęcia daru, ocenić go jako podarowany w sposób niewłaściwy lub niewystarczający, nieodpowiadający randze obdarowanego, randze, do której wyniósł go dar początkowy. W sytuacji agonu, by zacytować Jean-Luca Boilleau²⁸ nie możemy dostąpić rangi równych sobie bez zaprezentowania się jako wyżsi, nadrzędni w stosunku do rywala z pozycji potencjalnie podrzędnej. Jednakże, w sytuacji agonu stajemy się wielcy jedynie poprzez zaakceptowanie, że druga osoba staje się nam równa poprzez ukazanie własnej wyższości. Chęć „zniszczenia” obdarowanego, zdominowania go i uczynienia go od nas zależnym czyni zatem podrzędnym tego, kto ją odczuwa, gdyż w ten sposób okazuje on brak szacunku wobec etykiety, co sprawia, iż „zwycięzca zwraca wolność przegranemu”²⁹ – a zarazem niesie niebezpieczeństwo, że jego dar nie zostanie należycie odwzajemniony. W sytuacji agonu nie stajemy się zatem naprawdę „wielkimi”, chyba że ograniczamy się do użycia władzy opartej na hierarchii ustanowionej poprzez dar, i którą nasi rywale wystawiają na próbę. W sytuacji agonu, „wzajemność wyklucza całkowitą dominację z jakiegokolwiek strony”, pisze Boilleau³⁰. Czyż wodzowie Kwakiutli, za każdym razem, kiedy organizują potlach, nie poddają w wątpliwość tytułów honorowych zdobytych w walkach hojności w poprzednich latach? W zasadzie, „agon wyklucza dominację”³¹. Nie jest ona całkowicie nieobecna, lecz prawdziwy etos agonistyczny ją neguje; można powiedzieć, iż w darze agonistycznym dominacja jest obecna z odwróconej pozycji zaprzeczenia, w sposób jakby negatywny.

Jeżeli założymy, że dar agonistyczny zawiera etos demokratyczny, to nie dlatego, że od początku zakłada on równość (*égalité*), lecz dlatego, że zakłada możliwość równości (*parité*) – przy czym równość i hierarchia są nierozłącznymi jego elementami, i że opiera się on na zaakceptowaniu odwracalności pozycji przynależnych władzy pozwalającej okazać wielkość oraz na odrzuceniu dominacji, która jest możliwa dzięki hierarchii szczebli wielkości ustanowionej poprzez dar. Dlatego właśnie pojęcia „niszczenia rywali” i „hierarchii” nie są naszym zdaniem wystarczające, by postrzegać etos zawarty w darze agonistycznym jako antydemokratyczny. Pozostaje jeszcze kwestia sprawowania rządów, co było jednym z powodów, dla którego przywódcy brali udział w potlachu.

²⁸ J.L. Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination, précédé de Agôn et sport moderne*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris 1995, s. 200–201.

²⁹ Tamże, s. 263, przypis 237.

³⁰ J.L. Boilleau, *Les Météores*, „La Revue du M.A.U.S.S.” 1999, nr 13.

³¹ Tamże, s. 356.

Dar, ważność i równość

Sprawowanie rządów lub chęć rządzenia zdają się zupełnie odstawać od tego, co nazywamy tu etosem demokratycznym, gdyż relacja, która z góry ustala chęć dominacji jest oparta na hierarchii i na ograniczaniu, podczas gdy dla nas, ludzi współczesności, demokracja oznacza równość i wolność. Zauważmy najpierw za Maussem, że dar wprowadza elementy równości w relacjach władzy w społeczeństwach tak silnie zhierarchizowanych jak społeczeństwo Kwakiutli. Dodajmy też, iż ograniczeniem niekoniecznie jest styl rządzenia, który mógłby działać na korzyść tego, kto przyjmuje pozycję „dającego”.

Marcel Mauss zakłada, że istnienie hierarchii ważności i akceptacja jej odwracalności mogą być jednymi z warunków istnienia potlaczu (w jego „całościowej” formie), ponieważ ma on moc destabilizowania tej hierarchii. W ten sposób, poprzez zaniechanie przywództwa, a więc poprzez brak hierarchii odwracalnej według ważności, tłumaczy on hipotetyczną nieobecność „całościowej instytucji potlacz” zaistniałą w Polinezji w czasie, gdy tam przebywał: „Brak więc jednego z podstawowych warunków potlacz: niestabilności hierarchii, którą współzawodnictwo wodzów winno na jakiś czas ustalić”³². Z drugiej strony, rekonstrukcja niestabilnej hierarchii ważności wydaje się nieodłączna od potlacz u Maorysów: „Podobnie, jeśli u Maorysów znajdujemy więcej śladów potlacz niż na jakiegokolwiek innej wyspie, to dlatego, że instytucja wodza uległa tam odтворzeniu i że poszczególne klany okazały się współzawodnikami”³³. A zatem, dla Maussa istnienie hierarchii ważności i akceptacja jej odwracalności jest jednym z warunków potlacz, podczas gdy my moglibyśmy postrzegać potlacz jako jeden z warunków istnienia hierarchii odwracalnej pod względem ważności, gdzie dar pozwala zyskać na wielkości (*grandeur*), wielkość zaś pozwala zyskać na wadze (*importance*). Niestabilna pod względem wielkości hierarchia, ukonstytuowana poprzez dary, przyczynia się tym samym do zachwiania (zazwyczaj raczej stabilnej) równowagi struktury ważności, ustanowionej poprzez urodzenie i tradycję lub też do wprowadzenia elementów równości. Stąd idea, iż dar nie tylko tłumaczy etos demokratyczny, lecz może przyczyniać się do demokratyzowania społeczeństw tradycyjnie silnie zhierarchizowanych. Bycie obdarowującymi, jak są nimi dzicy, oznacza także w pewnym sensie akceptację owej odwracalności hierarchii ważności. Zauważmy, że idzie za tym zanegowanie jakiegokolwiek totalnej dominacji oraz odrzucenie stosowania ograniczeń z tytułu posiadania

³² M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 235, przypis 99.

³³ Tamże.

władzy opartej na owej hierarchii ważności, którą dar jest w stanie ustanowić i unicestwić.

Pozostaje jednakowoż kwestia zdolności rządzenia, na którą liczy obdarowujący. Dlaczego Mauss zakłada, że przywódca Kwakiutłów, biorący udział w potlachu, dąży do tego rodzaju władzy, skoro jego zachowanie odpowiada arystotelesowskiemu ideałowi szczerzego obywatela, będącego najwyraźniej inspiracją dla Maussa, a ten zaś nie jest człowiekiem władzy? Problem w tym, że rządzenie, o którym tutaj mowa, nie funkcjonuje w trybie ograniczania. Władza, która występuje w rytuale potlachu przywódców, nie jest sprawowana *nad* rywalem – który jest wszak nam równy – lecz jest „władzą rozciągającą się” na członków plemienia, w którego oczach zwycięski przywódca jawi się (lub też nie) jako wyższy i obdarzony mocami – źródłem płodności – w miarę swej hojności (lub jej braku) i zdolności oddania daru większego, bez jednoczesnego „upodlenia” swego rywala. Zauważmy, że ten typ władzy, która pochodzi od charyzmatycznego przywódcy, jest także w pewnym sensie nadany przywódcy przez członków jego wspólnoty, która w bogactwach zużytych na potlach i w wsparciu bóstw manifestującym się poprzez owe bogactwa, postrzega obietnicę płodności, rozciągającą się na wszystkich członków. Naturalnie, mowa tu o zdolności rządzenia, która jednak przejawia się jako odmowa sprawowania władzy nad osobami, czy to nad przeciwnikiem, czy też nad własną wspólnotą. Ten typ władzy to władza *ku* wszczęciu akcji, wcieleniu w życie daru. Przywódca, który posiada ową władzę sprawczą może jej naturalnie użyć dla własnych celów, a nawet dla narzucenia ograniczeń. Lecz nadużycia w wypadku sprawowania władzy mogłyby w znacznym stopniu naruszyć jego wielkość, ukrócić nadaną mu zdolność rządzenia oraz ukrócić wolność, jaka jest mu z tego tytułu przyznana³⁴.

Co dzieje się zatem podczas potlaczów opisywanych przez Maussa, jeśli wszystko przebiega jak należy? Biorący w nich udział potrafią się ze sobą zmierzyć bez konieczności wzajemnego wyniszczenia, postrzegają się nawzajem jako równi sobie oponenti, którzy rezygnują z użycia uzyskanej wielkości, by dominować nad rywalem (etykieta nakazuje, by nie zniewalać przegranych). Mimo iż mogą korzystać z przywileju władzy nad członkami rodzimej wspólnoty, uczestnicy potlachu z konieczności rozciągają ów przywilej na całą wspólnotę, dzięki czemu wymiana trwa, a ich wielkość nie jest zagrożona. Wydawałoby się, że społeczeństwa te doświadczają również władzy ograniczającej. Wykraczamy tu

³⁴Wszelka sztuka sprawowania władzy w społeczeństwach uprawiających potlach składa się ze zdolności posługiwania się z ogromną finezją tymi dwoma typami rządzenia.

jednak poza kwestię daru. Dar agonistyczny, który jest dla Maussa „budulcem” wszelkiej moralności, przyczynia się zatem do etosu demokratycznego, który odnajdziemy w Maussowskiej obronie socjalizmu demokratycznego, podobnie jak w jego krytyce bolszewizmu.

„Trzeba mieć mocne poczucie siebie i mieć na uwadze innych”. O duchu obywatelskim

Jeżeli przedmiot podarowany zawiera część osoby obdarowującej, może się zdarzyć, iż w akcie dawania, dajemy siebie. Maorysi dobrze o tym wiedzieli; dla nich dar, jak pisze Mauss, tworzy „więź przez rzeczy, jest więzią dusz, albowiem sama rzecz ma duszę, jest z duszy. Z tego wynika, że ofiarować coś komuś, to ofiarować coś z siebie”³⁵. Poza sławetnym *hau*, które u Maorysów nadaje sens konieczności odwzajemnienia daru, odnajdujemy tu także uniwersalny fakt, że „Jeśli daje się i odwzajemnia rzeczy, to dlatego, że świadczy się sobie i odwzajemnia »szacunek«; my mówimy »uprzejmości«. Ale również dlatego, że dając, daje się siebie i swoje mienie uważa się za »należne« innym”³⁶. Innymi słowy, obdarowujemy innych *ponieważ* jesteśmy im winni część nas samych i naszych dóbr. Zdaniem Maussa każdy dar symbolizuje świadomość, że część nas należy do innych. I to właśnie jest budulec naszej moralności. Umieć dać bez utracenia siebie, dać siebie, bez złożenia siebie w ofierze; bez tego część podarowana jest jakby uśmiercona, nie rozpoznana jako nam przynależąca. Zadaniem biorącego jest uhonorowanie tej części dającego poprzez przyjęcie darów odwzajemnionych, składających się w części na osobę nas obdarowującą. Także z tego powodu, samoofiarowanie nie wpisuje się w moralność daru. Dar nie jest, pod pewnymi względami, „wolny od egotyzmu”, jak twierdzi Mauss³⁷: dajemy po to, by inni poprzez dar zwrotny zapewnili nas, iż mają dla nas szacunek, że jesteśmy darzeni uznaniem. Zarazem, czy bylibyśmy w stanie dać, dać siebie, jeśli sami nie mielibyśmy dla siebie żadnego szacunku?

Jednocześnie, wedle słów Maussa, to właśnie bramini z Rygwedy, przedstawieni przezeń jako teoretycy daru, pozwalają nam uświadomić sobie, na czym polega owa egoistyczna i wręcz przeciwna poświęceniu natura daru. „Jeśli chodzi o teorię daru, w [...] parvan (adhjaja 114, wers 10), Wjasa dodaje: »Takie jest prawo wykładane subtelnie [...] aby nie czynić innemu tego, co jest przeciwnie

³⁵ Tamże, s. 227.

³⁶ Tamże, s. 277.

³⁷ Tamże, s. 271.

własnemu ja; oto streszczenie *dharmy* (prawa) «³⁸. Nie rezygnując z oczywistej aluzji do chrześcijaństwa, Mauss podkreśla mocno braminiczny charakter poprzedniego wersu potwierdzającego, iż obdarowujący nie może zapominać o sobie. „»Inny kieruje się pożądaniem (i myli się). W odmowie i w darze, w szczęściu i w nieszczęściu, w przyjemności i nieprzyjemności człowiek mierzy rzeczy odnosząc je do siebie (do swojego ja) «³⁹. Następnie przywołuje on komentarz Nilakanthy: „»Jak ktoś postępuje względem innych, tak (inni postępują względem niego). Czując, jak przyjęło się samemu odmowę po tym, gdy się prosiło... widzi się, co należy dać «⁴⁰. Dla Maussa ten komentarz jest z gruntu „niechrześcijański”. Być może dlatego, że dar i jego moralność są zbyt mocno oparte na wzajemności i z natury egoistyczne.

To, co przez braminów jest postrzegane jako sprawiedliwe, pojawia się w sposób wyraźny w konkluzji Maussa dotyczącej moralności daru, gdzie ponagla on swoich rodaków, by posiadli silne poczucie samych siebie, ale także, by zważali na innych: „Nie trzeba życzyć sobie, by obywatel był zbyt dobry i zbyt subiektywny, ani by był zbyt nieczuły i zbyt realistyczny. Trzeba, by miał wyraźne poczucie siebie, ale również innych i rzeczywistości społecznej⁴¹. I dodaje:

zresztą czy w tej dziedzinie moralności jest jakaś inna rzeczywistość? Trzeba, aby działał mając na uwadze siebie, podgrupy i społeczeństwo. Ta moralność jest wieczna, jest ona wspólna społeczeństwom najbardziej rozwiniętym, społeczeństwom najbliższej przyszłości oraz społeczeństwom najmniej rozwiniętym, jakie możemy sobie wyobrazić. Dotykamy tu skały. Nie mówimy już nawet w języku prawa, mówimy o ludziach i grupach ludzi, ponieważ to oni, to społeczeństwo, to uczucia ludzi z ducha, krwi i kości są tym, co działało zawsze i działa wszędzie⁴².

W tych ostatnich ustępach *Szkicu...* sprowadza on moralność daru do przejrzystej formuły, przystającej do tej, którą przywoływaliśmy wcześniej: „Przeciwstawić się sobie bez masakry i dawać bez poświęcania się. Jest to jedna

³⁸ Tamże, s. 288, przypis 409.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 310. Zauważmy też, że po raz kolejny moglibyśmy sklasyfikować tę moralność jako „średnią drogę”, która, jak widzieliśmy wcześniej, jest moralnością szczodrego obywatela Arystotelesa, do którego to ideału Mauss odwołuje się, by wyjaśnić moralność daru.

⁴² Tamże, s. 310.

z wiecznych tajemnic ich mądrości i ich sprawiedliwości”⁴³. To właśnie ta mądrość, kilka linijek dalej, zostaje przez Maussa usytuowana w „obywatelstwie”, w „duchu obywatelskim”⁴⁴.

„Sam dar nie wystarczy”

W *Szkicu...*, Mauss wskazuje, iż „część ludzkości, względnie bogata, pracowita, tworząca poważne nadwyżki, umiała i umie wymieniać rzeczy w innych formach i dla innych powodów niż te, które są nam znane”⁴⁵. Owa inna forma to dar⁴⁶. Lecz to bynajmniej nie oznacza, że dzicy nie znali daru, lub że sam dar wystarczy! Wręcz przeciwnie, Mauss wielokrotnie powtarza, że znali oni prawa rynku, „rynek sprzed epoki merkantylnej”. Zresztą „rynek jest zjawiskiem ludzkim, nieobcym, naszym zdaniem, żadnemu ze znanych społeczeństw”⁴⁷. Mauss posuwa się wręcz do stwierdzenia, iż Trobriandczycy znają „wolny rynek” – którego nie definiuje, lecz który w swoich pismach politycznych mógł utożsamić z rynkiem, na którym cena jest ustalona jedynie wobec popytu i podaży towarów, i który współlistnieje z „rynkami przymusowymi”, rozumianymi tu jako „wymiana – dar”⁴⁸, chyba że chodzi o formę łączoną daru i rynku. Dar nie skupia zatem całokształtu życia społecznego członków społeczeństw archaicznych; przyczynia się on jedynie do scalania życia społecznego: „[...] wymiana darów ogarnia całe życie gospodarcze, plemienne i duchowe Trobriandczyków. Jest ono nią »przesycone«, jak bardzo trafnie określa to Malinowski”⁴⁹. Mauss nazywa to „atmosferą” daru; pisze także o „starej atmosferze” prawa braminów, gdzie przedmioty są postrzegane jako część człowieka⁵⁰; a następnie przypomina, że: „znaczną część naszej moralności i naszego życia wciąż usytuowana jest w owej atmosferze daru, gdzie mieszają się ze sobą konieczność daru i jego wola”⁵¹. Wreszcie, sam dar nie jest niczym pożądanym. Jak podkreśla Mauss, dar nie jest obcy żadnemu społeczeństwu; i dodaje: „dobrze, że są inne środki wydawania i wymieniania, niż czysta rozrzutność”⁵².

⁴³ Tamże, s. 329.

⁴⁴ Tamże, s. 331.

⁴⁵ Tamże, s. 256–257.

⁴⁶ Dotąd podejmowaliśmy głównie temat daru (agonistycznego), lecz te same fakty często znajdują się przy opisie „daru ceremonialnego”, „daru rytualnego”, „daru archaicznego”, „symbolicznej wymiany”, etc.

⁴⁷ Tamże, s. 214.

⁴⁸ Tamże, s. 247.

⁴⁹ Tamże, s. 251.

⁵⁰ Tamże, s. 290.

⁵¹ Tamże, s. 300.

⁵² Tamże, s. 321.

Innymi słowy, moralność daru nie oznacza, iż dar sam w sobie jest dobry. Oznacza, iż dobrze byłoby, by wszystkie typy moralności – także moralność kupiecka – oscylowały wokół daru. U Trobriandczyków dobra są wymieniane według kupieckiej logiki dającego-dającego. Są one także gromadzone, lecz po to, by wydawać. Odnajdziemy tę moralność w maussowskiej obronie ekonomii pluralistycznej oscylującej wokół idei daru.

Konkluzja

Podsumujmy zidentyfikowane powyżej cechy moralności daru: ważne jest, by cenić pokój i życie we właściwych proporcjach; uznać, że pokój i życie są bardziej wartościowe niż wojna i śmierć – lecz nie za wszelką cenę, a zwłaszcza nie za cenę współlotnej wolności daru, a zatem godności, która się z nim wiąże – lepiej być żyjącym pośród umarłych, niż umarłym pośród żyjących. Trzeba także umieć dawać we właściwych proporcjach, by dar trwał: potrafić okazać swą wielkość i szczodrość, dać więcej, niż się otrzymało, ale także wiedzieć, jak nagromadzić dobra, by je następnie rozdać; nie sądzić, że się nie jest nigdy dłużnym, nawet jeśli umowa dobiegła końca, ani że jest się jedynym właścicielem dóbr, nawet jeśli są to dobra osobiste. Trzeba też znać właściwą miarę przeciwstawienia się rywalowi – przeciwstawić się bez konieczności unicestwienia przeciwnika – dać coś od siebie także we właściwych proporcjach – posiadać ostre poczucie samego siebie, ale i zważać na innych; i nie powinno się zbyt wysoko, ani za nisko cenić daru, ponieważ moralność daru nie nakazuje nam pragnąć samego daru, lecz uczy nas, iż wszystkie typy moralności oscylują wokół idei daru. Moralność daru jest uniwersalna: jest ona związana z naturą człowieka jako zwierzęcia politycznego: tą samą, która wpisuje nas w porządek społeczny, poprzez który w naszych wrogach możemy dostrzec przyjaciół, i który nas czyni prawdziwie ludzkimi.

Lecz jeśli zatrzymamy się na tych rozważaniach, umknie nam ciemna strona daru, czy raczej jego ambiwalentna natura. Ambiwalentna natura daru zmusza nas do ostrożności. Konstytutywna ambiwalencja daru (która rozgrywa się między dwoma obliczami wojny i pokoju, przynosząc pokój poprzez zwalczanie wojny wojną, „wojnę o dobra” przeciw „wojnie krwi” wedle rozróżnienia samych Kwakiutli) może doprowadzić do destabilizacji pokoju, jeśli rytuał towarzyszący darowi nie odbywa się według ściśle określonych zasad. Pamiętajmy przypadek przytoczony przez Maussa dotyczący dwóch plemion melanezyjskich, które w trakcie wymiany darów nagle zaczęły się nawzajem mordować z powodu

prostej „uwagi” jednego z przywódców skierowanej w stronę przywódcy drugiego plemienia, przeciwnika, a przecież jednocześnie współnika w rytuale. Ujawnia to, że bardzo łatwo jest doprowadzić do takiej sytuacji... Wystarczy, że dar był źle przygotowany lub źle odebrany, że etykieta nie została odpowiednio poszanowana, jak mówi Mauss, że dar nie odpowiadał randze obdarowywanego lub odwrotnie – iż był on zbyt hojny, uniemożliwiając tym samym odpowiednio hojne odwzajemnienie. Dar może wydać się ograniczony lub postrzegany jako ograniczony, lub przeciwnie, zbyt spontaniczny i podarowany zbyt beztrzesko, lub odwzajemniony został zbyt szybko czy też obdarowujący zwlekał zbyt długo. Wszystkie te czynniki mogą doprowadzić do pogorszenia stosunków.

W kwestii hojności, by osiągnąć złoty środek, pozwalający na okazanie odpowiedniej wielkości i uznanie wielkości obdarowywanego i ustanawiający tym samym trwale więzi – w wypadku, gdy nie występuje ani niedostatek, ani przesada przerywające cykl daru, prowadzące do upadku obdarowującego lub niszczące obdarowywanego, i w obu wypadkach oznaczające obrazę obdarowywanego i *de facto* stan wojny – czasami potrzeba bardzo mało.

Od rywalizacji stwarzającej więzi do takiej, która jątrzy konflikt i prowadzi do jego eskalacji; od przyjaźni, która istnieje mimo niezgody, do takiej, która akcentuje małe różnice w relatywnej harmonii i prowadzi do implozji, w przypadku daru wystarczy drobne odstępstwo, czy to grzech przesady czy brak rywalizacji lub przyjaźni. Od zwrócenia się ku drugiej osobie, która współtowarzyszy nam w konstruowaniu siebie do zanegowania jej lub zniszczenia; od dbałości o własny interes, która otwiera nas na innych do takiej, która nas skupia na sobie samych także nie ma wielkiej różnicy, jedynie małe odstępstwo od rytuału, czy to przez zbytnią obfitość, czy też przez brak egoizmu lub zważania na drugą osobę. Podsumowując, w pluralistycznym współistnieniu różnych typów moralności w atmosferze daru, stłamszenie jednych na rzecz innych lub odwrotnie, ortodoksyjne skupienie się na sobie stanowi jedyną różnicę między zachowaniem umiaru, przesadą lub niedostatkami w rytuale obdarowywania.

Moralność daru jawi się nam zatem jako moralność złotego środka typu arystotelesowego – przywodząc na myśl fragment jednego z dzieł o polityce Maussa, stworzonego zapewne kiedy prace nad *Szkicem*... były już przynajmniej w fazie początkowej, a który przypomina niniejszą analizę moralności daru dokonaną na podstawie *Szkicu*... : „Tutaj (w przypadku określania cen produktów przez wspólnoty), pisze Mauss, jak we wszystkim, prawda znajduje się po stronie

ostrożności i złotego środka⁵³. Poglądy polityczne Maussa, pacyfizm oraz socjalizm demokratyczny i stowarzyszeniowy⁵⁴ stają się czytelne dzięki tak rozumianej moralności daru. Pod warunkiem, iż dar i jego moralność w tej optyce odwołują się do sensu praktycznego, dalekiego zarówno od pragmatyzmu, jak i od idealizmu.



Bibliografia

- „La Revue du M.A.U.S.S.”: *Les sauvages étaient-ils démocrates?* 1990, nr 1.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
- Boilleau J.L., *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination, précédé de Agôn et sport moderne*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris 1995.
- Boilleau J.L., *Les Météores*, „La Revue du M.A.U.S.S.” 1999, nr 13.
- Combemale P., *Libres propos critiques sur l’Appel des 35*, „La Revue de M.A.U.S.S.”: *Comment peut-on être anticapitaliste*, 1997, nr 9.
- Mauss M., *La crise commerciale et les coopératives*, w: M. Mauss, *Ecrits politiques*, red. M. Fournier, Fayard, Paryż 1997.



Abstract

Agon and its connection with democratic ethos

The role of the gift in the functioning of societies has a profound political dimension. In his work dedicated to the political philosophy of Mauss’s ideas Sylvain Dzimira argues that there is a link between the gift and the modern democracies. Dzimira analyses how Mauss, through his concise

⁵³ M. Mauss, *La crise commerciale et les coopératives*, w: tegoż, *Ecrits politiques*, red. M. Fournier, Fayard, Paryż 1997, s. 424.

⁵⁴ [Socjalizm stowarzyszeniowy („socialisme associationniste”) to typ socjalizmu odbiegającego od liberalizmu rynkowego w modelu zachodnioeuropejskim oraz od modelu opartego na autokratycznych rządach jednej partii na wzór socjalizmu propagowanego przez Związek Radziecki. Tradycja ta, rozwijana przez Jeana Jaurès’a, przyjaciela Marcela Maussa, była wielokrotnie proponowana jako model społeczeństwa w politycznych pismach Maussa. Współcześnie idea ta jest propagowana przez czasopismo grupy M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales, Ruch antyutilitarystyczny w naukach społecznych) – przyp. tłum.]

research, gives evidence to a claim that the gift contributes to more community - based and less hierarchy, based societies. In other words, the gift is a source of democracy.

Keywords: gift, exchange, rivalry, democracy, hierarchy, ethos

Sylvain Dzimira

Doktor socjologii. Wykładowca na Uniwersytecie Paris Est Créteil Val-de-Marne (Paryż XII). Jego badania koncentrują się wokół daru i paradygmatu daru, który uruchamia mechanizm stowarzyszenia, tworząc grunt pod ekonomię społeczną i związkowość. Obecnie zajmuje się badaniem francuskich związków zawodowych i nowych rozwiązań syndykalistycznych w branży usług. Jest także wykładowcą (w ramach wolontariatu) na Ludowym Uniwersytecie w Créteil, gdzie prowadzi wykłady z historii idei dla studentów bez ograniczeń pod względem wieku czy wykształcenia. Potomek polskich rolników, którzy wyemigrowali do Francji w latach trzydziestych zeszłego wieku. Z wielką przyjemnością przyczynił się do powstania tomu „Laboratorium Kultury” poświęconego Marcelowi Maussowi.